

Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

SETTIMA DOMENICA DOPO PENTECOSTE

Le decisioni, nella vita di una persona o di un gruppo, quelle decisioni che effettivamente segnano tutta la vita – attraverso i ricordi più che attraverso le speranze e i desideri – si riducono a pochissime, talvolta a una sola. Così è stato per i discepoli durante la sequela del rabbi Gesù, prima della sua croce e della sua Pasqua; così è stato per la nascita della prima comunità di Tessalonica, primizia della gloriosa Acaia; così è stato per la nascita dell'Israele della fede al momento di Giosuè (quale dei due? Giosuè ben-Nun, successore di Mosè alla guida del popolo che entra in terra di Canaan, oppure Giosuè ben-Jehoşadaq, il primo sommo sacerdote della piccola provincia di Jehud, sotto il governo centrale persiano, al tempo di Aggeo e Zaccaria? Poco importa: i due personaggi volutamente sono pensati come le figure sovrapponibili di un caleidoscopio...).

Di una tale decisione così abbiamo bisogno anche noi, perché la nostra esistenza possa diventare una testimonianza reale e credibile del Vangelo. La feroce parola di Nietzsche ci morde dentro:

Ma voi, se la vostra fede vi rende beati, datevi da conoscere come beati! Per la vostra fede le vostre facce sono sempre state più dannose delle nostre ragioni! Se la lieta novella della vostra Bibbia vi stesse scritta in faccia, non avreste bisogno di imporre così rigidamente la fede nell'autorità di questo libro. Ma se doveste desiderare di uscire da questa vostra insufficienza di cristiani, riflettete allora sull'esperienza di due millenni: che, espressa in modesta forma interrogativa, suona così: «Se Cristo voleva veramente salvare il mondo, non si dovrebbe pensare che ha fallito?».¹

LETTURA: Gs 24,1-2a. 15b-27

Il libro di Giosuè si struttura in tre grandi sezioni, con una possibile suddivisione in sette parti:

- I. Il “dono” della terra (cc. 1-12):
 1. I preparativi per la conquista: cc. 1-2
 2. L'attraversamento del Giordano e l'approdo alla «terra»: cc. 3-5
 3. Conquista di Gerico e Ai: 6,1-8,29
 4. Dall'altare del monte Ebal alla conquista della «terra»: 8,30-12,24
- II. La spartizione della terra (cc. 13-21):
 5. Progetto più teologico che reale, di stampo sacerdotale²
- III. Conclusione teologica, a mo' di appendice (cc. 22-24):
 6. Ultime disposizioni di Giosuè: cc. 22-23
 7. La convocazione in Sichem: c. 24

¹ F.W. NITZSCHE, *Umano, troppo umano*, 2 voll., Versione di S. GIAMETTA, Nota introduttiva di M. MONTINARI (Piccola Biblioteca Adelphi), Adelphi, Milano 1979, ⁶1995, vol. I, p. 234.

² E. CORTESE, *Josua 13-21. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk* (Orbis Biblicus et Orientalis 94), Universitätsverlag – Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) – Göttingen 1990.

Gs 24 sta dunque nella terza sezione del libro. Di fronte a un tale passo, potremmo metterci con interesse di tipo storico, cercando di risalire dal testo al fatto che il testo recensisce. Non è la mia preoccupazione in questa sede. Tuttavia, diciamo – almeno con un giudizio generico – che è impossibile risalire a quanto è veramente accaduto. Vi sono memorie legate a Sichem, al Dio che era venerato nel santuario di Sichem (cf il santuario di *ʿēl bʿrît* di Gdc 9,46 o di *baʿal bʿrît* secondo Gdc 8,33). Vi sono memorie collegate a una qualche forma di “patto” che le tribù in qualche forma stringevano attorno ad un santuario e all’unità data dalla confessione dello stesso Dio. È tuttavia tramontato l’eccessivo ottimismo di Martin Noth, che vedeva dietro questo racconto la figura di una *anfizionia sacrale* delle dodici tribù d’Israele, in analogia alle anfizionie di stampo greco-italico. Era un’ipotesi suggestiva, utile – da un certo punto di vista – per spiegare gl’inizi della storia d’Israele, ma oggi non più sostenibile. Il testo di Gs 24 certo contiene qualche nocciolo di *memoria storica*, ma non si può parlare di una “storicità” del racconto, bensì solo di alcuni frammenti.

Si deve spostare l’attenzione ad un altro livello di “storicità”, nella cornice della storia deuteronomistica (dtr). La storia attestata da questo passo non va riferita al momento di Giosuè, ministro di Mosè, bensì a quello di Giosuè, Sommo Sacerdote al momento della redazione della storia deuteronomistica, quando ormai non solo si è vissuto il dono della *terra*, masi è anche del tutto perduta, dopo secoli di monarchia, dopo la caduta di Samaria (721 a.C.) e di Gerusalemme (587 a.C.).

Il giuramento posto all’inizio della vita nella *terra*, al tempo di Giosuè, che è al centro del passo liturgico di oggi, è quindi un emblema, in quanto tutta la storia seguente dimostra che esso, di generazione in generazione, è stato tradito. Il valore sta in questa affermazione teologica più che nella possibilità di ricostruire ciò che avvenne storicamente a Sichem in quel giorno.

È però importante prendere in considerazione i possibili agganci del genere letterario della *bʿrît* «patto, alleanza» qui presentata con la tradizione politico-diplomatica dell’Antico Vicino Oriente. Ma anche a questo riguardo, l’interesse principale non è di dimostrare la dipendenza di Gs 24 da un certo tipo di trattato di vassallaggio, sia esso mesopotamico o hittita, bensì di cogliere come questo genere letterario abbia influito sull’idea che il Deuteronomio e la lettura storica da esso derivata avevano forgiato per parlare del patto fra ^{ADONAI} e il suo popolo.

Gli studi contemporanei mettono in luce che i profeti e, al loro seguito, il Deuteronomio hanno assunto effettivamente dal contesto diplomatico e politico dell’AVO la formula del patto o dell’alleanza, e l’hanno adattata per parlare del rapporto fra ^{ADONAI} e il suo popolo. Ora, il modello letterario del trattato, secondo la ricostruzione di G.E. Mendelhall,³ comporterebbe questi elementi:

1. Il *preambolo*, in cui sono introdotti i contraenti e, in particolare, il grande re;
2. il *prologo storico* che descrive i rapporti precedenti fra le due parti;
3. Le *norme* che delineano il carattere della nuova relazione creata dal trattato;
4. Le *clausole del documento*, circa la conservazione del documento nel tempio e la sua regolare lettura pubblica;
5. La lista dei *testimoni*;
6. Le formule di *benedizione e maledizione*, in cui la maledizione viene fatta dipendere dall’infedeltà e la benedizione dalla fedeltà al trattato.

³ Egli si basa sugli studi dedicati ai trattati ittiti di V. Korošec (*Hethitische Staatsverträge* [Leipziger rechtswissenschaftliche Studien 60], Verlag von Theodor Weicher, Leipzig 1931).

Gs 24 è sembrato sin dall'inizio un ottimo parallelo a questa struttura. K. Baltzer,⁴ ad es., inizia il proprio studio da Gs 24. D.J. McCarthy⁵ è invece più prudente. Dal momento che questi studi sono ormai decantati da mezzo secolo circa di critica, possiamo essere più equilibrati nel giudizio e riconoscere sì una forma letteraria del "patto", ma stando poi diverse modalità di declinazione si deve anche concedere che tale forma si era ormai "lessicalizzata", almeno in qualche suo aspetto.⁶ È una forma letteraria che infatti troviamo attestata in molti contesti: dai *ri'b* profetici al culto, in particolare alle liturgie penitenziali.

La redazione di Gs 24 ha dunque dietro di sé una ricca tradizione letteraria. Sarebbe troppo semplicistico affermare che Gs 24 dipenda in tutto dal genere letterario del "patto" dell'AVO. Infatti, abbiamo qui alcuni elementi originali molto significativi, tra cui spicca il contenuto del patto che è un vero e proprio atto di giuramento.

¹Giosuè radunò tutte le tribù d'Israele a Sichem e convocò gli anziani d'Israele, i capi, i giudici e gli scribi, ed essi si presentarono davanti a Dio. ²Giosuè disse a tutto il popolo:

– Così dice ^{YADONAI}, Dio d'Israele:

“Nei tempi antichi i vostri padri, tra cui Terach, padre di Abramo e padre di Nacor, abitavano oltre il Fiume. Essi servivano altri dèi. ³Io presi Abramo, vostro padre, da oltre il Fiume e gli feci percorrere tutta la terra di Canaan. Moltiplicai la sua discendenza e gli diedi Isacco. ⁴A Isacco diedi Giacobbe ed Esaù; assegnai a Esaù il possesso della zona montuosa di Seir, mentre Giacobbe e i suoi figli scesero in Egitto.

⁵In seguito mandai Mosè e Aronne e colpì l'Egitto con le mie azioni in mezzo a esso, e poi vi feci uscire. ⁶Feci uscire dall'Egitto i vostri padri e voi arrivaste al mare. Gli Egiziani inseguirono i vostri padri con carri e cavalieri fino al Mar Rosso, ⁷ma essi gridarono ad ^{YADONAI}, che pose fitte tenebre fra voi e gli Egiziani; sospinsi sopra di loro il mare, che li sommerse: i vostri occhi hanno visto quanto feci in Egitto. Poi dimoraste lungo tempo nel deserto. ⁸Vi feci entrare nella terra degli Amorrei, che abitavano ad occidente del Giordano. Vi attaccarono, ma io li consegnai in mano vostra; voi prendeste possesso della loro terra e io li distrussi dinanzi a voi. ⁹In seguito Balak, figlio di Sippor, re di Moab, si levò e attaccò Israele. Mandò a chiamare Balaam, figlio di Beor, perché vi maledicesse. ¹⁰Ma io non volli ascoltare Balaam ed egli dovette benedirvi. Così vi liberai dalle sue mani.

¹¹Attraversaste il Giordano e arrivaste a Gerico. Vi attaccarono i signori di Gerico, gli Amorrei, i Perizziti, i Cananei, gli Ittiti, i Gergesei, gli Evei e i Gebusei, ma io li consegnai in mano vostra. ¹²Mandai i calabroni davanti a voi, per sgominare i due re amorrei non con la tua spada né con il tuo arco. ¹³Vi diedi una terra che non avevate lavorato, abitate in città che non avete costruito e mangiate i frutti di vigne e oliveti che non avete piantato”.

¹⁴Ora, dunque, temete ^{YADONAI} e servitelo con integrità e fedeltà. Eliminate gli dèi che i vostri padri hanno servito oltre il Fiume e in Egitto e servite ^{YADONAI}. ¹⁵Se sembra male ai

⁴ K. BALTZER, *Das Bundesformular* (WMANT 4), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn ¹1960, ²1964.

⁵ D.J. MCCARTHY, *Treaty and covenant: A study in form in the ancient oriental documents and in the Old Testament* (Analecta Biblica 21a), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1963, ²1978.

⁶ Intendo dire che il riferimento al modello del patto non è diretto, al modo di una citazione, ma indiretto, tramite contesti che precedentemente avevano già utilizzato il genere letterario e l'avevano trasformato o reso ibrido con l'inserzione di altri elementi di provenienza eterogenea.

vostri occhi servire יְהוָה, sceglietevi oggi chi servire: se gli dèi che i vostri padri hanno servito oltre il Fiume oppure gli dèi degli Amorrei, nel cui territorio abitate. Quanto a me e alla mia casa, serviremo יְהוָה.

¹⁶Il popolo rispose:

– Lontano da noi abbandonare יְהוָה per servire altri dèi! ¹⁷Poiché è יְהוָה, nostro Dio, che ha fatto salire noi e i padri nostri dalla terra d’Egitto, dalla condizione servile; egli ha compiuto quei grandi segni dinanzi ai nostri occhi e ci ha custodito per tutto il cammino che abbiamo percorso e in mezzo a tutti i popoli fra i quali siamo passati. ¹⁸יְהוָה ha scacciato dinanzi a noi tutti questi popoli e gli Amorrei che abitavano la terra. Perciò anche noi serviremo יְהוָה, perché egli è il nostro Dio.

¹⁹Giosuè disse al popolo:

– Voi non potete servire יְהוָה, perché è un Dio santo, è un Dio geloso; egli non perdonerà le vostre trasgressioni e i vostri peccati. ²⁰Se abbandonerete יְהוָה e servirete dèi stranieri, egli vi si volterà contro e, dopo avervi fatto tanto bene, vi farà del male e vi annienterà.

²¹Il popolo rispose a Giosuè:

– No! Noi serviremo יְהוָה.

²²Giosuè disse allora al popolo:

– Voi siete testimoni contro voi stessi, che vi siete scelti יְהוָה per servirlo!

Risposero:

– Siamo testimoni!

– ²³Eliminate allora gli dèi degli stranieri, che sono in mezzo a voi, e rivolgete il vostro cuore ad יְהוָה, Dio d’Israele!

²⁴Il popolo rispose a Giosuè:

– Noi serviremo יְהוָה, nostro Dio, e ascolteremo la sua voce!

²⁵Giosuè in quel giorno concluse un’alleanza per il popolo e gli diede uno statuto e una legge a Sichem. ²⁶Scrisse queste parole nel libro della legge di Dio. Prese una grande pietra e la rizzò là, sotto la quercia che era nel santuario di יְהוָה.

²⁷Infine, Giosuè disse a tutto il popolo:

– Ecco: questa pietra sarà una testimonianza per noi, perché essa ha udito tutte le parole che יְהוָה ci ha detto; essa servirà quindi da testimonianza per voi, perché non rinnegiate il vostro Dio.

²⁸Poi Giosuè congedò il popolo, ciascuno alla sua eredità.

In filigrana, si scopre il modello letterario del “patto”:

- all’inizio (vv. 1-2a) vi è il **preambolo**; in esso vengono presentati i contraenti: Giosuè che raduna tutte le tribù di Israele, i capi, i giudici, gli scribi del popolo e Dio;
- segue il **prologo storico** pronunciato da Giosuè in nome di Dio (vv. 2b-13). Per ragioni di brevità, la lettura liturgica omette questa sezione. È però ingiustificato che vengano omessi i vv. 14-15a;
- seguono **le esigenze del patto**, con due elementi che fanno percepire come le clausole abbiano qui una costruzione letteraria molto curata: «servire יְהוָה» (v. 14); e la formulazione del giuramento da parte del popolo: «anche noi serviremo יְהוָה» (vv. 15-18). Ciò corrisponde poi ai vv. 23-24, con la ripetizione dell’esigenza fondamentale e la risposta del popolo e nel v. 22 il tema della testimonianza. In Gs 24 non sono nominati altri **testimoni** al di fuori del popolo stesso. In altri contesti, come i *nīb* profetici, sono nominati come testimoni anche il cielo e la terra o i monti (cf, ad es.,

Sal 50; Mi 6). Nel mezzo della sezione con l'esigenza fondamentale, vi è la *minaccia* che può corrispondere alla maledizione, e l'assenso del giuramento (vv. 19-21);

- infine, la **stipulazione-scrittura** del patto, con le clausole e il **segno** lasciato come testimonianza del giuramento (vv. 25-27);
- il capitolo si chiude con il v. 28, non riportato nella pericope liturgica.

In sintesi, ecco dunque la *struttura letteraria* di Gs 24:

A) preambolo: vv. 1-2a

B) *prologo storico*: vv. 2b-13

C) le **norme del patto**:

a. esigenza fondamentale: v. 14

b. giuramento: vv. 15-18

c. minaccia e conferma del giuramento: vv. 19-21

b'. testimoni: v. 22

a'. ripetizione dell'esigenza fondamentale: vv. 23-24

D) *stipulazione, scrittura del patto e la 'eben «pietra» della testimonianza*: vv. 25-27

E) conclusione: v. 28

vv. 1-2a: È “^{ADONAI} Dio di Israele” a parlare: tale titolo divino appare spesso in relazione al santuario di Sichem (cf Gn 33,20 e Gs 8,30-35, che alcuni commentatori vorrebbero collocare direttamente dopo Gs 24; ma non c'è ragione di spostarlo, perché è un'altra memoria del santuario di Sichem dopo la prima serie di conquiste, prima del patto con i gabaoniti. È comunque una memoria interessante del santuario di Sichem, che i LXX sostituiscono con Silo). La concezione sottesa a questo santuario del “Dio di Israele” è caratteristica della concezione monolatrica pre-esilica. I grandi teologi del monoteismo sono, infatti, i profeti dell'esilio come il Secondo Isaia e il Deuteronomio. La concezione teologica precedente attribuiva a ciascuna terra il suo dio; quindi, spostarsi da una terra all'altra, significava cambiare la divinità (cf 2 Re 5; 1 Sam. 26,19; Dt 32,8!).

vv. 14-24: Il giuramento centrale inquadrato da un «patto» è stilato con vocabolario tipicamente deuteronomista, anzitutto per costruire il paradigma del rapporto tra il popolo d'Israele e ^{ADONAI}, con un settenario composto da sei verbi positivi e uno negativo:

a) azioni positive: “*servire*”, “*temere* ^{ADONAI}”, “*togliere via gli altri dèi*”, “*scegliere* ^{ADONAI}”, “*volgere il cuore a* ^{ADONAI}”, “*ascoltare la sua voce*”;

b) azione negativa: “*abbandonare* ^{ADONAI}”.

EXCURSUS: IL VERBO ‘*abad* «SERVIRE»

L'importanza di questo verbo merita un approfondimento particolare. Distinguiamo anzitutto tra un uso profano e un uso religioso del lessema.

In senso profano. Esso ha due campi semantici fondamentali: «lavorare» (con le cose come oggetto) e «servire» (con le persone). Nel campo del lavoro l'oggetto è molte volte la terra, quasi sempre con una connotazione di fatica. È compito originario dell'uomo lavorare e custodire la terra (Gn 2,15); ma, fuori da Eden, il lavoro è fatica e sudore (Gn 3,23). Il verbo non indica però solo il lavoro agricolo: cfr Is 19,9 e il comandamento del sabato.

Nel campo del servizio, in rapporto alle persone, si tratta di lavorare per un altro. Il rapporto può essere da uomo a uomo oppure ci può essere una relazione di gruppo o di popolo. Siamo nelle dimensioni sociali e politiche del rapporto umano. Quanto al campo sociale, il verbo ‘*abad* esprime una vasta gamma di significati, che vanno dalla dipendenza salariale alla schiavitù, pure con una dimensione di oppressione e di maltrattamenti. Quanto al campo politico, si va dall'impegno di un singolo per il suo superiore («servi» sono anche i ministri del re che esercitano l'esecutivo) alla

sottomissione di un popolo vassallo rispetto al grande sovrano straniero. Una situazione quest'ultima disgraziata che talvolta può degenerare anche a livello di oppressione schiavizzante.

In senso religioso, *‘abad* esprime una relazione trascendentale per l'essere umano. L'alternativa negativa non è infatti «non servire $\overline{\text{YADONAI}}$ », bensì «servire altri dèi». In altre parole, il problema non è se servire Dio o no, ma quale Dio servire. L'ateismo è impensabile per quella cultura. In questo campo, *‘abad* è la dedicazione di un singolo o di un gruppo alla divinità in tutti i suoi aspetti positivi. I simboli usati per esprimere tale relazione sono molteplici: il servo che lavora a servizio del suo padrone (per gli attendenti nel tempio), l'ufficiale o il ministro di corte (per i mediatori delle varie funzioni istituzionali o carismatiche), il popolo vassallo di un sovrano (l'alleanza)...

L'alternativa «servire $\overline{\text{YADONAI}}$ » o «servire altri dèi» è legata anche alla libertà politica: schiavitù e idolatria, libertà e fede nel Dio vivo e vero sono due coppie inscindibili per questa visione biblica. Israele in Egitto era costretto a servire le divinità di quella terra; per poter servire $\overline{\text{YADONAI}}$ occorre «uscire» nello spazio libero del deserto. Si ricordino a questo riguardo l'episodio di Naaman il Siro, 2Re 5, e il problema della ba'alizzazione di $\overline{\text{YADONAI}}$ (in Osea, specialmente). La miseria dell'alternativa servire $\overline{\text{YADONAI}}$ o servire gli altri dèi è sviluppata soprattutto dalla storia deuteronomistica e dal Deuteronomio (7,16; 12,2.30; 28,47-48; cfr anche il prologo di Gdc 2,6 – 3,6). Ma c'è pure l'alternativa gioiosa della *‘abôdâh* del Dio vivo e vero per coloro che accettano la sua «unica» signoria. Eloquentemente a questo proposito è proprio il nostro passo, in cui il verbo esprime la decisione del popolo di scegliere $\overline{\text{YADONAI}}$ e di rifiutare tutti gli altri dèi. Da questa decisione, appare anche che «servire $\overline{\text{YADONAI}}$ » non dice solo l'aspetto cultico della relazione con Dio, ma anche la dedizione esistenziale, che parte dal cuore e si esprime nella legge, come ha ben messo in risalto la predicazione deuteronomica (cf, ad es., Dt 6,13 e 10,12).

Questo è importante per capire l'anima della liberazione esodica. Israele in Egitto era costretto a servire la divinità di quella terra. Ecco allora il punto d'interesse per l'esiliato che si trova a Babilonia: egli deve scegliere $\overline{\text{YADONAI}}$ anche in terra straniera (affermazione ormai possibile dopo la predicazione di Ezechiele).

La miseria dell'alternativa tra il servire il Dio vivo e vero e il servire altri dèi è il tema della storia deuteronomistica: quando Israele serve altri dèi, sperimenta il suo fallimento. Tutta la storia dei giudici, ma soprattutto della monarchia, viene giudicata con questa unità di misura: la fedeltà al primo comandamento. Israele ha sperimentato nella sua storia il fallimento, proprio perché ha trasgredito il primo comandamento. Gs 24, dunque, posto all'inizio di tutta la storia deuteronomistica, indica appunto quale sarà il metro di misura (ideologico) per giudicare tutta la storia seguente. Decidersi per $\overline{\text{YADONAI}}$ come Dio e Signore è la scelta fondamentale. Israele storicamente ha scelto altri dèi; e l'esilio ne sarà la conferma.

Questa pagina pone in luce il problema del rapporto della casa di Giuseppe (= Efraim e Manasse) e le altre tribù. Giosuè afferma: «Quanto a me e alla mia casa, vogliamo servire $\overline{\text{YADONAI}}$ » (v. 15). Di fronte a questa proposta tutto il popolo risponde: «Anche noi vogliamo servire $\overline{\text{YADONAI}}$ nostro Dio e obbedire alla sua voce». Sembra dunque di avere un gruppo che ha già scelto $\overline{\text{YADONAI}}$ e un altro gruppo che è invitato a decidersi. Si tratta di una memoria storica da non trascurare, una divisione che sarà confermata dalla storia seguente nei rapporti tra il regno del Nord e del Sud: il regno del Nord con le tradizioni sue proprie, i templi di Betel e di Dan; e dall'altra parte Giuda, l'unica tribù dei discendenti di Lea ad avere importanza e ad assumere il controllo politico, anzi la tribù che alla fine diventa l'unica portatrice delle tradizioni israelitiche (!), perché alla fine tutto è ricondotto a Gerusalemme.

Nei vv. 16-18 abbiamo una professione di fede: è tutto il popolo a proclamarla. La professione di fede è di stampo chiaramente deuteronomistico: « $\overline{\text{YADONAI}}$ è il nostro Dio» (cf I Re 18,39, al termine del confronto del Monte Carmelo). D'altra parte, è la ripresa della teologia esodica. Infatti, nei vv. 17-18, si ha in sintesi il triplice movimento dell'esodo: « $\overline{\text{YADONAI}}$ nostro Dio ha fatto uscire i nostri Padri dall'Egitto, dalla condizione servile, e ha compiuto quei grandi miracoli dinanzi agli occhi nostri (= l'uscita); ci ha protetti per tutto il viaggio che abbiamo

fatto in mezzo a tutti i popoli fra i quali siamo passati (= il deserto), ha scacciato dinanzi a noi tutti questi popoli e gli amorrei che abitavano il paese (= l'entrata)».

Accanto a questa professione di fede storica, vi sono due attributi divini, pronunciati da Giosuè (vv. 19-20), che sintetizzano la presentazione del Dio dell'esodo. Egli è un Dio *santo* e *geloso*. «Santo» è il “separato”: non è dunque una qualità etica, ma piuttosto una condizione ontologica di colui che è altro rispetto alla storia. «Geloso» è invece il Dio immanente, il Dio che si mette dentro la storia, il Dio presente, che è accanto al suo popolo. La storia seguente è una manifestazione dello zelo di Dio. יָדֹנָי non è, dunque, *l'ipse esse sustinens* alla maniera filosofica, ma colui che cerca il suo “partner”, è un Dio che previene, che agisce per primo, che crea il suo popolo (cf Dt 32,6-8).

יָדֹנָי pronuncia una parola che obbliga, ma lo fa solo dopo aver dimostrato la sua identità di un Dio che agisce per primo. La Legge diventa, quindi, la condizione di possibilità per vivere, per esprimersi pienamente come uomini. Di fronte a un popolo liberato, Dio si propone con il suo progetto di libertà, invitando il popolo al servizio. Già abbiamo detto che tutto l'esodo è il cammino dalla schiavitù al servizio. La gelosia di Dio è sempre collegata all'affermazione che Dio solo è il Signore della storia. La stessa immagine è detta in forma più audace in Osea 11,8-9: anche qui sono presentate le stesse immagini di santità e gelosia, benché in un contesto più avvincente.

Dal v. 20 sembrerebbe emergere un Dio “dai due volti”. Per ora lasciamo in sospeso questa annotazione, ma effettivamente nella costruzione di Gs. 24 troviamo il rischio di presentare un Dio dalla duplice faccia. Quanto alla testimonianza, qui presentata come autotestimonianza, va sottolineato il suo valore giuridico: il contesto in cui il popolo è normalmente chiamato ad essere testimone è quello dei *rîb* del Secondo Isaia. In quei testi, ormai con un chiaro monoteismo, più volte è ripetuto: «voi siete miei testimoni» (cf, ad es., Is 43,10. 12; 44,8).

vv. 25-27: L'ultima sezione del racconto comprende tre gesti fondamentali: a) il “taglio” del patto (v. 25); b) la scrittura nel “libro della legge di Dio” (v. 26); c) l'erezione della “pietra” a testimonianza per i secoli futuri.

a) *kārat b'rit lā'am* «stipulare un patto *per* (oppure: *a favore di...*, *in rappresentanza di...*)». Dietro a questo «patto» ci potrebbe essere il nocciolo storico di tutto Gs. 24, vale a dire l'eziologia del santuario che si trovava a Sichem: Gdc 9,46 parla del tempio di *El-B'rit*, mentre Gdc 8,33 di *Ba'al B'rit*. Impossibile determinare con documenti quale riferimento storico ci possa essere (parlo di nocciolo storico perché potrebbe essere che il Deuteronomista abbia riletto *jawisticamente* una eziologia per il santuario di Sichem che poteva essere riferito ad altro dio). D'altra parte bisogna pur ipotizzare una via tradizionale attraverso cui il nocciolo storico sia giunto fino al momento deuteronomistico. È chiaro che l'interesse dello storico dtr non è quello di ricostruire storiograficamente la nascita del santuario di Sichem, ma d'introdurre teologicamente la sua opera.

b) «Giosuè scrisse queste cose nel libro della legge di Dio». Il secondo gesto è problematico per la presenza di tre elementi ambigui: «libro», «legge», «scrittura», ma anche molto ricco dal punto di vista teologico. Di quale “libro” si tratta? Di quale “*tôrāh*”? In che senso si parla di “*tôrāh* divina”? Qui abbiamo una rilettura teologica di quanto è successo. Originariamente il tutto poteva indicare il documento notarile del “patto”, ma lo storico dtr lo legge in riferimento al suo *libro*, che è ovviamente il Deuteronomio. La *tôrāh*, che potrebbe significare anche “istruzione” o “pronunciamento” viene letta come la *tôrāh* sulla quale è stato costruito il quadro ideologico del Deuteronomio. Da ultimo la *tôrāh 'ēlōhîm*, che originariamente

poteva essere la scrittura notarile del documento, per lo storico dtr è ormai un concetto equivalente quasi alla nostra “rivelazione”. Le riletture deuteronomistiche appaiono chiare in questo gesto.

c) Anche il terzo gesto potrebbe contenere un nocciolo storico. Giosuè erige una pietra a testimonianza di quanto è avvenuto. Ora, in Dt 16,21 abbiamo una legislazione contraria a questo genere di culto. La dissomiglianza tra quanto ha fatto Giosuè e la legge deuteronomica potrebbe essere un elemento a favore della storicità della memoria dell’uso di queste pietre (*maṣṣēbôt*) erette dentro i recinti di un tempio.

Il senso del giuramento in Sichem

Lo storico deuteronomista, presentando questo giuramento all’inizio della sua storia, ha voluto recuperare la tradizione dell’Esodo mostrando che l’insediamento e l’entrata nella terra di Canaan sono avvenuti sulla scia del patto sinaitico rinnovato da questo giuramento. L’azione gratuita di Dio ha preceduto il patto: il prologo storico l’ha messo in luce con evidenza. D’altra parte, la fedeltà di Dio reclama come risposta la fedeltà del popolo.

Metto in luce anzitutto gli aspetti positivi di questa costruzione teologica. Il «patto» non è un prezzo che Dio esige; o peggio, non è un credito che l’uomo possa in qualche modo esibire davanti a Dio. Il «patto» dice che la legge è un’istruzione e un’indicazione per guidare alla vera libertà e alla vita. In altri termini, come sottolinea anche Dt 30,15ss, è una proposta illuminante e positiva per la vita e per il bene. Sarebbe quindi un’interpretazione scorretta o addirittura un travisamento, se noi dovessimo vedere nell’alleanza la figura di un Dio giudice imparziale, che interviene (in un secondo momento) a decidere del bene o del male in base all’operato dell’uomo. Il «patto» mette in luce che Dio è il Dio della vita e la sua proposta è per la vita. Ciò che Dio, vuole è l’adempimento delle attese più profonde del cuore dell’uomo. La correlazione tra osservanza della legge e vita, tra disobbedienza e morte, va compresa in questa luce: non si tratta di una punizione che Dio in qualche modo viene a comminare dall’esterno, ma è la presentazione della volontà di bene che Dio ha stabilito per la felicità dell’uomo. Volontà di Dio e bene dell’uomo nella teologia del «patto» sono realtà inscindibili. Ciò che Dio vuole è precisamente la vita dell’uomo. Quindi Dio chiama in alleanza non per creare l’alternativa tra bene e male, ma per comunicare dove sta il bene, in piena libertà.

Eppure qualcosa non quadra perfettamente. Ciò potrebbe andar bene quando si prende in considerazione l’insieme del popolo. Ma quando la considerazione passa dal popolo all’individuo, la teologia del «patto» manifesta i suoi limiti. Il caso Giobbe lo mette in luce in maniera inequivocabile. Una considerazione di Dio esclusivamente costruita sulla base dell’alleanza non è sufficiente ad esprimere la figura del Dio vivo e vero, perché non è sufficiente a dire il limite dell’uomo. Il caso Giobbe è emblematico: un uomo retto e timorato di Dio, alieno dal male, eppure un uomo che sperimenta – secondo la mentalità retribuzioni sta – il fallimento. Questo ci invita ad andare più a fondo.

In Gs 24 non vi è alcun riferimento alla creazione. Del resto, tutta la teologia deuteronomista non ha dato molta importanza all’affermazione del Dio creatore (cf in obliquo Dt 4,32 o 10,14). Ma senza l’affermazione del Dio Creatore manca qualcosa alla figura di Dio. Manca ancora la possibilità di dire che questo Dio crea la luce e le tenebre, è capace di condurre ordinatamente il giorno e la notte, senza che questo significhi la trasgressione della legge. Il momento cruciale di questa discussione è stato probabilmente il dopo esilio: il libro di Giobbe è un contributo eloquente e di alto profilo teologico oltre che poetico. La discussione suscitata da Giobbe ha contribuito a portare all’ampliamento dell’orizzonte della

teologia del «patto» fino a includere nella *teologia* anche il tema del Dio creatore. Il fatto che noi abbiamo una Bibbia che inizia con la creazione lo dobbiamo probabilmente proprio alla discussione suscitata in questo periodo postesilico, allargando la riflessione a tutta quella tematica che la teologia deuteronomistica aveva ignorato, dal momento che aveva ristretto il campo al rapporto di יְהוָה con il suo popolo.

Assumere l'affermazione del Dio Creatore non significa accettare immediatamente l'«onnipotenza» di Dio che era stata sviluppata dalla teologia della natura mesopotamica o cananaica; ma piuttosto, come avverrà nella tradizione biblica, significa ritrascrivere la figura del Dio del «patto» allargandola, però, ai confini di tutta la creazione, come avviene appunto in Gen. 2-3. La teologia dell'alleanza e il Dio dell'alleanza sono assunti per comprendere la storia di tutta l'umanità. In questo senso, Dio non è solo colui che pone un patto in riferimento a una legge, ma pone un patto in riferimento all'essere stesso. L'umanità infatti esiste in quanto posta in essere come libera possibilità per rispondere a ciò che Dio vuole da essa come adempimento della sua felicità (sua dell'umanità e sua di Dio!).

SALMO: Sal 104,4-6. 7-9. 43-45

℟ Nostro Dio è il Signore.

Cercate יְהוָה e la sua potenza,
cercate sempre il suo volto.
Ricordate le meraviglie che ha compiuto,
i suoi prodigi e i giudizi della sua bocca,
voi, stirpe di Abramo, suo servo,
figli di Giacobbe, suo eletto. ℟

È lui יְהוָה, nostro Dio:
su tutta la terra i suoi giudizi.
Si è sempre ricordato della sua alleanza,
parola data per mille generazioni,
dell'alleanza stabilita con Abramo
e del suo giuramento a Isacco. ℟

Ha fatto uscire il suo popolo con esultanza,
i suoi eletti con canti di gioia.
Ha dato loro le terre delle nazioni
e hanno ereditato il frutto della fatica dei popoli,
perché osservassero i suoi decreti
e custodissero le sue leggi. ℟

EPISTOLA: I Tess 1,2-10

Il primo scritto del Nuovo Testamento, in ordine cronologico, ci presenta delle pagine stupende, in cui emerge del carattere di Paolo non solo una sorprendente carica missionaria, ma anche una singolare passione affettiva nei confronti di questa piccola comunità che ha permesso all'apostolo di iniziare la sua attività in Acaia.

La prima parte della lettera (1,2 – 2,16), più teologica, si articola in una duplice *b'ērākāh*, che funge da inclusione a un'apologia del ministero apostolico svolto da Paolo, Silvano e Timoteo nella comunità:

A. 1,2-10: *b'ērākāh* per la viva comunità di Tessalonica

B. 2,1-12: apologia dell'apostolato

1. vv. 1-4: la visita dei missionari
2. vv. 5-8: il comportamento dei missionari
3. vv. 9-12: l'esempio offerto dai missionari

A'. 2,13-16: nuova *b'ērākāh* per il successo della predicazione evangelica.

La pericope liturgica ci permette di leggere per intero la prima *b'ērākāh*.

² Rendiamo grazie a Dio sempre per tutti voi, facendo memoria di voi ^{7a} nelle nostre preghiere, ³ incessantemente ricordando di voi l'opera della fede e la fatica dell'amore e la perseveranza della speranza del Signore nostro Gesù Cristo, davanti a Dio e Padre nostro, ⁴ sapendo, fratelli amati da Dio, della vostra chiamata, ⁵ in quanto il nostro Vangelo non avvenne in voi con parola soltanto, ma anche in potenza e Spirito Santo e in grande convinzione, come voi sapete che ci siamo comportati in mezzo a voi a vostro favore.

⁶ E voi siete divenuti imitatori di noi e del Signore, avendo accolto la parola in grande tribolazione con la gioia dello Spirito Santo, ⁷ così da diventare modello per tutti i credenti nella Macedonia e nell'Acaia. ⁸ Infatti a partire da voi la parola del Signore riecheggia non soltanto in Macedonia e in Acaia, ma la vostra fede in Dio si è diffusa in ogni luogo, tanto che non abbiamo bisogno di parlarne. ⁹ Sono loro stessi infatti a raccontare di noi, ^{8b} quale entrata abbiamo avuto in voi e come vi siate convertiti a Dio abbandonando gli idoli per servire il Dio vivo e vero ¹⁰ e attendere dai cieli il suo Figlio, che ha risuscitato dai morti, Gesù, il nostro liberatore dall'ira ventura.

La ricchezza dei pronomi personali di questa pericope sta ad indicare la forza emotiva delle relazioni che si sono instaurate tra l'apostolo e la comunità di Tessalonica. Un solo pensiero e una sola frase sintattica abbraccia i vv. 2-5, con la possibilità di distinguere il motivo della *b'ērākāh* (vv. 2-3) e la memoria della chiamata alla fede (vv. 4-5). Unico è anche la trama sintattica del pensiero svolto nei vv. 6-10, in cui è tuttavia possibile distinguere tre passaggi logici: *a*) come i tessalonicesi siano divenuti "modello" per tutti gli altri credenti dell'Acaia (v. 6-7); *b*) la parola del Signore e la loro fede in Dio si è diffusa in ogni luogo (v. 8); *c*) l'eco della loro conversione al Dio vivo e vero (vv. 9-10).

vv. 2-5: Si noti che la memoria della comunità di Tessalonica permette di nominare già la «sacra triade» di fede, speranza e *agape*. Ma la cosa ancora più sorprendente è la qualifica di ciascuna delle tre virtù teologali:

- 1) τὸ ἔργον τῆς πίστεως «l'opera della fede»: quasi un ossimoro, tenendo conto degli sviluppi della successiva teologia paolina. Ma l'accostamento dei due vocaboli dice bene il carattere attivo della nuova condizione di credenti;

^a Il pronome è esplicitato nuovamente in \aleph^2 C D F G Ψ , nella maggior parte dei bizantini, nella Vetus Latina, Siriaca e in Ambrosiaster.

^b Meglio lasciare questa *lectio difficilior* con ἡμῶν «noi». Hanno ὑμῶν «voi» B 81 e alcuni codici della Vulgata.

- 2) ὁ κόπος τῆς ἀγάπης «la fatica dell'amore»: ecco il senso dell'*opera* della fede di cui si è detto prima, la *fatica* quotidiana di concretizzare quell'amore che Gesù per primo ha vissuto sino all'estremo della croce;
- 3) ἡ ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ «la perseveranza della speranza del Signore nostro Gesù Cristo»: il *rimanere sotto* la speranza alla maniera di Gesù è l'espressione più vera della nostra decisione della fede (cf Eb 11,1). La speranza, infatti, è il segno più tangibile della fiducia del credente:

La fede che preferisco, dice Dio, è la speranza.

La fede non mi stupisce.

Non è stupefacente.

Risplendo talmente nella mia creazione. [...]

Che per non vedermi veramente ci vorrebbe che quella povera gente fosse cieca.

La carità, dice Dio, non mi stupisce.

Non è stupefacente.

Quelle povere creature sono così infelici che a meno di avere un cuore di pietra, come non avrebbero carità le une per le altre.

Come non avrebbero carità per i loro fratelli.

Come non si toglierebbero il pane di bocca, il pane quotidiano, per darlo a dei bambini disgraziati che passano.

E mio figlio ha avuto per loro una tale carità. [...]

Ma la speranza, dice Dio, ecco quello che mi stupisce.

Me stesso.

Questo è stupefacente.

Che quei poveri figli vedano come vanno le cose e che credano che andrà meglio domattina. [...]

Questo è stupefacente ed è proprio la più grande meraviglia della nostra grazia.

E io stesso ne sono stupito.

E bisogna che la mia grazia sia in effetti di una forza incredibile.

E che sgorgi da una fonte e come un fiume inesauribile. [...]

Quello che mi stupisce, dice Dio, è la speranza.

Non me ne capacito.

Questa piccola speranza che ha l'aria di non essere nulla.

Questa bambina speranza.

Immortale.⁹

vv. 6-10: Ciascuna parola usata dall'apostolo nella descrizione della «scelta» (ἐκλογή) dei Tessalonicesi dà un tono particolare al “miracolo” della chiamata alla fede, partendo da quella spirituale “mimesi” con l'apostolo stesso e, tramite lui, con il Signore Gesù: dall'accoglienza della parola del vangelo non solo come parola umana, ma anche con i segni visibili dello Spirito e il profondo convincimento (πληροφορία) apostolico, soprattutto in quel paradosso di poter vivere la sofferenza con la serenità dello Spirito, sino all'insondabile mistero di una libertà che si apre al dono della grazia e produce la *conversione* dagli idoli vuoti al Dio vivo e vero.

Il linguaggio di Paolo nei vv. 9-10 è ancora molto giudaico e apocalittico: Gesù è presentato come «il liberatore dalla condanna futura» (ὁ ῥυόμενος ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης)

⁹ Madame Gervaise, nel «Quaderno per la festa d'Ognissanti e per il giorno dei Morti della tredicesima serie» in CH. PÉGU, *I misteri: Giovanna d'Arco, La seconda virtù, I santi innocenti*, Traduzione di M. CASSOLA, Con una presentazione di G. BOGLIOLO (Jaca Letteraria 19), Jaca Book, Milano 1978, ²1984, pp. 163s.

ovvero il mediatore del condono per non incorrere nella condanna che Dio ha minacciato per tutti coloro che non vogliono accogliere questa ultima *chance* offerta nel nome del suo Figlio.

È importante sottolineare – per il contesto creato delle altre letture odierne – la *necessità della decisione*: in questa ferma presa di posizione contro ogni idolatria per servire nella nostra vita il Dio vivo e vero, la prima comunità di Tessalonica può diventare modello anche per noi oggi.

VANGELO: Gv 6,59-69

Al termine del discorso sul pane di vita nella sinagoga di Cafarnao, Giovanni colloca un momento di decisione per il gruppo dei discepoli. La provocazione di Gesù ai Dodici è diretta: «Anche voi volete forse andarcene?». Il Quarto Vangelo non conosce la svolta di Cesarea di Filippo (cf Mc 8,29 e parr.) e sembra sostituire ad essa proprio questo momento di scelta, un momento critico superato anche qui con l'intervento di Pietro: «Andarcene da chi, Signore? Tu hai parole di vita eterna! E noi crediamo e capiamo che tu sei il Santo di Dio!».

Nella struttura complessiva di Gv 6, il v. 59 è un versetto-*bridge* che chiude il discorso precedente e apre la scena seguente. Non trovo invece alcuna ragione per elidere i due ultimi versetti che riguardano il tradimento di Giuda, perché sono parte integrante della presente scena.

⁵⁹ [Gesù] disse queste cose, insegnando in sinagoga a Cafarnao.

⁶⁰ A quel punto, dopo aver udito, molti dei discepoli dicono:

– Duro, questo discorso! Chi può ascoltarlo?

⁶¹ Ma Gesù, sapendo dentro di sé che i suoi discepoli mormorano di questo, dice loro:

– Questo vi scandalizza? ⁶² E se vedeste il Figlio dell'uomo salire là dov'era prima?

⁶³ È lo Spirito a dar vita, la carne non serve a nulla. Le parole che vi ho detto sono Spirito e vita. ⁶⁴ Ma vi sono alcuni tra voi, che non vogliono credere!

Fin dall'inizio Gesù infatti sa chi son quelli che non credono e chi l'avrebbe tradito. ⁶⁵ E diceva:

– Per questo vi dico: “nessuno può venire a me, se non per un dono del Padre!”.

⁶⁶ Da quel momento molti dei suoi discepoli si tirano indietro e non andavano più con lui. ⁶⁷ Allora Gesù dice ai Dodici:

– Anche voi volete forse andarcene?

⁶⁸ Gli risponde Simon Pietro:

– Andarcene da chi, Signore? Tu hai parole di vita eterna! ⁶⁹ E noi crediamo e sappiamo che tu sei il Santo di Dio!

⁷⁰ *Gesù riprese:*

– Non sono forse io che ho scelto voi, i Dodici? Eppure uno di voi è un diavolo!

⁷¹ *Parlava di Giuda, figlio di Simone Iscariota: costui infatti stava per tradirlo – uno dei Dodici.*

La scena non sembra avere particolari connessioni con il discorso sul pane di vita che la precede. Anche il riferimento alla «carne» del v. 63, i commentatori contemporanei non lo intendono riferito alla carne dei versetti eucaristici (vv. 51-58). I discepoli non sono capaci di

sostenere il discorso complessivo di Gesù, non solo specificatamente ciò che egli ha detto a riguardo del mangiare la sua carne e bere il suo sangue.

È importante notare anzitutto un qualche rimando al dialogo con Nicodemo (Gv 3), per quanto riguarda il «salire» / «scendere» del *Figlio dell'uomo*. Il contrasto tra la carne e lo spirito del v. 63 può essere un ulteriore rimando a Gv 3,6, da comprendere in analogia alla considerazione antropologica di Rm 8. In altre parole, è affermata l'impossibilità di un'auto-salvazione: l'essere umano ha bisogno dello Spirito per poter raggiungere la pienezza di quella umanità vera cui è stato chiamato da Dio.

Il v. 64 è una reminiscenza dei vv. 35-50 dedicati al Pane di Vita, in cui il pane si riferisce in prima istanza alla rivelazione gesuanica che deve essere creduta. Gesù ripete ai discepoli il compito di credere, di cui ha parlato nel v. 36: «*Vi ho detto però: voi, che pur mi vedete, non credete!*». A questa affermazione seguivano i vv. 37, 40 e 44, in cui si metteva in luce il ruolo della volontà del Padre per giungere a credere. Lo stesso pensiero l'abbiamo qui, nel v. 65: «*Nessuno può venire a me, se non per un dono del Padre*».

Il v. 66 ci riporta al punto di scacco del ministero galilaico, che ricorda la fine del primo periodo di attività nei Sinottici. Solo i Dodici continuano a credere in Gesù, mentre la folla e gli altri discepoli lo abbandonano. «*Tutto è stato dato a me dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio vorrà rivelarlo*»: il *loghion* di Mt 11,27, parallelo a Lc 10,22, è molto simile a quanto sta dicendo in questo frangente il Gesù giovanneo.

I vv. 67-71 centrano l'attenzione sui Dodici che, al contrario degli altri discepoli, *decidono* di continuare a credere in Gesù. Il riferimento al Figlio dell'Uomo è una conferma del parallelo della pagina giovannea con la scena sinottica ambientata presso la città di Cesarea di Filippo.

<i>Mc 8,27-33</i>	<i>Mt 16,13-17</i>	<i>Lc 9,18-22</i>	<i>Gv 6,67-71</i>
<p>²⁷ Gesù partì con i suoi discepoli verso i villaggi intorno a Cesarèa di Filippo, e per la strada interrogava i suoi discepoli dicendo:</p> <p>– La gente, chi dice che io sia?</p> <p>²⁸ Ed essi gli risposero:</p> <p>– Giovanni il Battista; altri dicono Elia e altri uno dei profeti.</p> <p>²⁹ Ed egli domandava loro:</p> <p>– Ma voi, chi dite che io sia?</p> <p>Pietro gli rispose:</p> <p>– Tu sei il Cristo.</p>	<p>¹³ Gesù, giunto nella regione di Cesarèa di Filippo, domandò ai suoi discepoli:</p> <p>– La gente, chi dice che sia il Figlio dell'uomo?</p> <p>¹⁴ Risposero:</p> <p>– Alcuni dicono Giovanni il Battista, altri Elia, altri Geremia o qualcuno dei profeti.</p> <p>¹⁵ Disse loro:</p> <p>– Ma voi, chi dite che io sia?</p> <p>¹⁶ Rispose Simon Pietro:</p> <p>– Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente.</p> <p>¹⁷ E Gesù gli disse:</p> <p>– Beato sei tu, Simone, figlio di Giona, perché né carne né sangue te lo hanno rivelato, ma il Padre mio che è nei cieli. ¹⁸ E io a te dico: tu sei Pietro e su</p>	<p>¹⁸ Un giorno Gesù si trovava in un luogo solitario a pregare. I discepoli erano con lui ed egli pose loro questa domanda:</p> <p>– Le folle, chi dicono che io sia?</p> <p>¹⁹ Essi risposero:</p> <p>– Giovanni il Battista; altri dicono Elia; altri uno degli antichi profeti che è risorto.</p> <p>²⁰ Allora domandò loro:</p> <p>– Ma voi, chi dite che io sia?</p> <p>Pietro rispose:</p> <p>– Il Cristo di Dio.</p>	<p>⁶⁷ Gesù dice ai Dodici:</p> <p>– Anche voi volete forse andarvene?</p> <p>⁶⁸ Gli risponde Simon Pietro:</p> <p>– Andarcene da chi, Signore? Tu hai parole di vita eterna! ⁶⁹ E noi crediamo e capiamo che tu sei il Santo di Dio!</p>

	<p>questa pietra edificherò la mia Chiesa e le potenze degli inferi non prevarranno su di essa. ¹⁹ A te darò le chiavi del regno dei cieli: tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli.</p>		
<p>³⁰ E ordinò loro severamente di non parlare di lui ad alcuno. ³¹ E cominciò a insegnare loro che il Figlio dell'uomo doveva soffrire molto ed essere rifiutato dagli anziani, dai capi dei sacerdoti e dagli scribi, venire ucciso e, dopo tre giorni, risorgere. ³² Faceva questo discorso apertamente. Pietro lo prese in disparte e si mise a rimproverarlo.</p>	<p>²⁰ Allora ordinò ai discepoli di non dire ad alcuno che egli era il Cristo. ²¹ Da allora Gesù cominciò a spiegare ai suoi discepoli che doveva andare a Gerusalemme e soffrire molto da parte degli anziani, dei capi dei sacerdoti e degli scribi, e venire ucciso e risorgere il terzo giorno. ²² Pietro lo prese in disparte e si mise a rimproverarlo dicendo: – Dio non voglia, Signore; questo non ti accadrà mai.</p>	<p>²¹ Egli ordinò loro severamente di non riferirlo ad alcuno. – ²² Il Figlio dell'uomo, disse, deve soffrire molto, essere rifiutato dagli anziani, dai capi dei sacerdoti e dagli scribi, venire ucciso e risorgere il terzo giorno.</p>	<p>⁷⁰ Gesù riprese: – Non sono forse io che ho scelto voi, i Dodici? Eppure uno di voi è un diavolo! ⁷¹ Parlava di Giuda, figlio di Simone Iscariota: costui infatti stava per tradirlo – uno dei Dodici.</p>
<p>³³ Ma egli, voltatosi e guardando i suoi discepoli, rimproverò Pietro e disse: – Va' dietro a me, Satana! Perché tu non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini.</p>	<p>²³ Ma egli, voltandosi, disse a Pietro: – Va' dietro a me, Satana! Tu mi sei di scandalo, perché non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini.</p>		

L'obiezione della diversa dislocazione geografica è inconsistente: sia nei Sinottici, sia in Giovanni, l'episodio avviene dopo la condivisione dei pani. Inoltre, bisogna notare che quasi tutto il materiale della scena matteana a Cesarea di Filippo si ritrova altrove nel Quarto Vangelo. Dal momento però che il materiale matteano, aggiunto rispetto agli altri Sinottici nella scena di Cesarea di Filippo, non è del tutto coerente con il contesto di Marco e di Luca, alcuni commentatori hanno suggerito l'ipotesi che fu Matteo a raccogliere questo materiale da altri contesti e a collegarlo alla confessione di Pietro. Quindi la tradizione giovannea potrebbe offrirci contesti più arcaici rispetto alla rielaborazione matteana.

Quanto ai vv. 70-71, la loro presenza crea un contrasto decisivo rispetto alla confessione di Pietro. Pietro e Giuda sono due personaggi che esprimono la dialettica della vita del discepolo di ogni tempo, tesa tra la fedeltà alla parola del Maestro che conduce all'amore «sino all'estremo» e la *diabolicità* di un progetto che non può essere se non la separazione dalla via d'amore del Maestro.

Riporto la pagina conclusiva del commento a Gv 6 che il compianto Rinaldo Fabris ebbe a pubblicare nel 1992 e poi ripresi nel 2003, una decina di anni prima della sua morte (2015). Lo ritengo un commento ricco di suggestioni per il tema della *decisione* su cui stiamo riflettendo, attraversando i testi biblici di questa domenica.

Il realismo di questa condivisione del destino tragico umano è espresso mediante un linguaggio tradizionale, in cui convergono le formule della fede giovannea, relative all'incarnazione della parola di Dio e quelle dell'interpretazione della morte di Gesù, come dono definitivo e salvante, e della sua commemorazione liturgica: la sua carne data per la vita del mondo associata al suo sangue. Essa deve essere mangiata come il suo sangue deve essere bevuto per avere la vita che ha la sua scaturigine ultima in Dio Padre, il vivente. Il paradosso è evidente, come viene sottolineato più volte dalle reazioni di incredulità e di scandalo degli interlocutori. Come può un essere umano fragile ed esposto alla morte com'è il caso di Gesù presentarsi come l'unico e definitivo tramite di quella vita che non è insidiata dalla morte? La risposta giovannea attinge al nucleo della fede cristiana tradizionale.

Il pane disceso dal cielo è la parola incarnata, è il Figlio dell'Uomo, l'unico che è asceso al mondo di Dio. E questo avviene proprio per mezzo della sua morte violenta, la sua carne donata nella forma dell'estrema condivisione della condizione umana. In tale realtà, cioè nella carne di Gesù, si manifesta e si fa presente la forza vivificante di Dio, lo Spirito. È un dinamismo di amore che dà significato e valore a tutte le parole e ai gesti storici di Gesù in quanto rivela la sua identità di Figlio unico di Dio e il suo ruolo di inviato definitivo.

Solo nel contesto di questa visione cristologica e soteriologica giovannea si può apprezzare l'importanza attribuita alla relazione di fede espressa con il linguaggio metaforico del «mangiare», aderire, andare e seguire. Già il fatto di scegliere questo vocabolario fa intuire che si tratta di una relazione dinamica, di un processo aperto in cui sono coinvolti tutti i protagonisti del dramma storico della vita. In tale processo Dio Padre, il vivente, ha l'iniziativa gratuita ed efficace che abbraccia tutti gli esseri umani, perché di fatto essi sono solidali con il suo Figlio inviato e donato per la vita del mondo. Gesù infatti in questo ruolo storico è l'unico che rende possibile per tutti gli uomini l'incontro con Dio, il Padre. La tensione tra la sovrana e universale azione di Dio da una parte, e la libera adesione degli esseri umani dall'altra, viene sciolta sul piano storico. Gesù di fatto, per mezzo delle sue parole, gesti e donazione finale, rende presente e attiva l'iniziativa benefica di Dio a favore di tutti gli uomini. Questa si concretizza nella scelta di dodici discepoli che rispondono positivamente al dono di Dio per mezzo del suo Figlio, inviato e accreditato dalla forza dello Spirito. La vicenda di Giuda, in cui si concentra il fronte negativo del rifiuto, rappresenta in modo drammatico il conflitto tra l'iniziativa gratuita di Dio e la libera risposta dell'essere umano. Non a caso l'azione benefica di Dio, che sta all'origine di ogni forma di vita, assume il volto di un essere fragile, la carne di Gesù e si immerge in quel processo storico, dove la comunicazione della vita si scontra con il rifiuto e la chiusura nella morte.

In questo grande orizzonte della relazione vitale con Dio, il Padre, resa possibile per mezzo del Figlio, la parola immersa nella carne umana storica, anche la dimensione eucaristico-sacramentale della pagina giovannea trova la sua collocazione più coerente. Nell'esperienza eucaristica, di cui vive la comunità cristiana post-pasquale, si ha la massima concentrazione di quel rapporto vitale con Dio mediato dalla parola e dal dono di Gesù. Il linguaggio simbolico del pane e del «mangiare» nel momento celebrativo assume lo stesso spessore realistico della parola di Dio diventata carne in Gesù e donata nella morte per la vita di tutti gli esseri umani.¹⁰

PER LA NOSTRA VITA

I. *L'Assemblea di Giosuè*

Come al termine del suo corso il fiume
con l'eccesso dell'acqua rompe gli argini, così
tra gli anziani della tribù proruppe
la voce di Giosuè l'ultima volta.
Come umiliò coloro che ridevano,
come tutti trattennero il gesto ed il respiro,
quasi il fragore di trenta battaglie

¹⁰ R. FABRIS, *Giovanni* (Commenti Biblici), Edizioni Borla, Roma 1992, 2003², pp. 428s.

suonasse da una bocca; e questa bocca incominciò.
 E fu ancora una miriade attonita
 come nel grande giorno innanzi a Gerico,
 ma ora le trombe erano in lui e tremavano
 le mura della loro vita tanto
 che erano fuor di sé dallo spavento,
 già inermi e sopraffatti, prima ancora
 di ripensare a Giosuè quando sicuro
 a Gibeon ingiunse al sole: *férmati!*
 E, spaventato come un servo, Iddio
 venne e trattenne il sole sul popolo in battaglia
 finché le mani gli fecero male,
 solo perché Uno aveva detto: *férmati!*
 E quest'Uno era Lui, era questo vecchio
 ch'essi credevano imbelle ormai
 nei suoi centodieci anni. E all'improvviso
 si levò e irruppe nelle loro tende.
 E fu come la grandine che scroscia sugli steli:
 Che promettete a Dio? Idoli innumeri
 vi stanno intorno e attendono da voi la scelta.
 Ma se scegliete il Signore vi annienta.
 E con orgoglio senza pari aggiunse:
 Io e la mia gente restiamo a Lui fedeli.
 Allora tutti urlarono: Aiutaci, da' un segno
 che ci fortifichi all'ardua scelta.
 Ma lo videro, muto, come già da tanti anni,
 salire alla sua cittadella in monte;
 poi non più. Questa fu l'ultima volta.¹¹

2. Ogni dono, ogni conoscenza che ricevo, mi fa penetrare più profondamente nella Parola di Dio. Per la Parola di Dio ho bisogno di tempo, per comprendere correttamente i comandamenti di Dio, devo spesso riflettere a lungo sulla sua parola. Nulla sarebbe più perverso che quella attività o beatitudine del sentimento che rinuncia al valore della riflessione e della meditazione. Non è nemmeno una cosa che riguarda soltanto i chiamati, ma ognuno che vuole percorrere le strade di Dio. Dio esige spesso di agire speditamente, in modo immediato; ma esige anche il silenzio e la meditazione. Così è lecito e doveroso sostare ore e giorni sulla stessa parola, fino ad averne illuminato rettamente il senso. Nessuno è così progredito da non averne bisogno. Nessuno può credersene dispensato a causa di un impegno attivo più forte. La Parola di Dio esige il mio tempo. Essere cristiani non è affare di un momento, ma vuole tempo. Dio ci ha dato la Scrittura, per mezzo della quale dobbiamo conoscere la sua volontà. La Scrittura vuole essere letta e riflettuta in modo nuovo ogni giorno. La Parola di Dio non è una somma di alcuni principi generali, a disposizione in ogni tempo, ma Parola di Dio ogni giorno nuova che sta in me nel regno infinito dell'interpretazione.¹²

¹¹ R.M. RILKE, *Poesie II (1908-1926)*, Edizione con testo a fronte a cura di G. BAIONI, Commento di A. LAVAGETTO (Biblioteca della Pléiade), Einaudi – Gallimard, Torino 1995, pp. 21-23.

¹² 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. 210.

3. La decisione della fede avviene nella responsabilità per la Parola di Dio, nel riconoscimento della sua sovranità e nella sottomissione ad essa. Si faccia attenzione a non mettere al suo posto consapevolmente o inconsapevolmente qualcosa di diverso che la decisione, e dunque la nostra obbedienza non sia altro che una fedele interpretazione e applicazione della Parola di Dio. Altrimenti, come potrebbe essere la decisione della fede? Come potrebbe essere obbedienza? Ciò che qui è importante è il carattere di esclusività che caratterizza la sovranità della Parola di Dio. Non siamo ancora o non siamo più obbedienti, e siamo tutti compresi nel decifrare la voce del nostro cuore, della nostra coscienza, o del nostro intelletto. Ma non siamo ancora obbedienti, o non lo siamo più, neppure se l'istanza ultima, di fronte a cui sentirci responsabili, è un sistema, un programma, uno statuto, un metodo, un "ismo", poco importa se filosofico, politico o teologico ed è del tutto indifferente che sia statico o dinamico, conservatore o liberale o autoritario. [...]

Può essere se mai nel migliore dei casi un mezzo per richiamare alla memoria la Parola di Dio e ammonirci. Può quindi esigere attenzione, rispetto, comunicarci insegnamenti e ammonimenti; comunque, è per suo conto soggetto al giudizio, alla sentenza, alla decisione della Parola di Dio. Se sia utile ad esporre questa Parola di Dio, è un problema che deve essere posto, tanto più rigorosamente quanto più ci costa. Se non ha quel minimo di autorità necessaria a legittimarlo, nel migliore dei casi, allora è segno che è un ritrovato del demonio o uno strumento in sua mano, nonostante possa spettargli il carattere della più elevata spiritualità o della più profonda neutralità, o addirittura della più veneranda cristianità.¹³

4. "Tutte le conseguenze del Vangelo!" Sì. Ma prima di tutto la sua sostanza. Tutte le sue esigenze. O, più modestamente: la sua lettera.

Altrimenti temo che la corsa alle conseguenze si riduca, in realtà, ad una fuga; che la pretesa pienezza non sia che un tradimento; che l'oblio della lettera faccia perdere lo spirito.

I bagliori che giungono indirettamente dal Vangelo illuminano vasti piani umani in dimensione planetaria e storica. Ma possa il Vangelo essere per ciascuno di noi, ogni giorno, nella sua luce diretta, ciò che dice il Salmo: *lucerna pedibus meis et lumen semitis meis* (Sal 118[119],105).¹⁴

5. L'esperienza autentica di Dio, o il rapporto autentico con Lui, si realizza a condizione di "sottomettergli il cuore". Non dobbiamo cioè dimenticare che l'esperienza di Dio, vissuta nel cammino della fede, della speranza e delle carità [...] avviene sempre attraverso di noi, che prendiamo la sua "forma": il suo modo di giudicare, di pensare, di amare. [...]

In questo modo si fa l'esperienza di Dio non semplicemente come chi è informato su di Lui, ma piuttosto come chi vive un rapporto determinante, capace di "cambiare il cuore." Dio non è un "oggetto", ma "Colui che mi sottomette il cuore". Diventa la mia "forma": ciò che dà forma al mio essere e al mio agire, magari faticosamente, perché certo di essere fedele, di non venir meno, anche se mi sembra che le motivazioni gratificanti siano scomparse tutte. Ma non posso pretendere un'esperienza di Dio che sia semplice. Vi saranno, allora, momenti facili e momenti difficili: tutti devono essere assunti nella prospettiva della fede e diventare elementi di formazione nel cammino stesso della fede, della speranza e della carità.

¹³ K. BARTH, *Theologische Studien* 5, pp. 16-18, citato da: *Lectures dei giorni*, a cura della COMUNITÀ MONASTICA DI BOSE, Edizioni Piemme, Casale Monferrato AL 1994, ²2000, pp. 316-317.

¹⁴ H. DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi*, Traduzione di E. BABINI (Già e Non Ancora 172. Opera Omnia di Henri De Lubac 4), Jaca Book, Milano 1956, ²1989, p. 72.

Proprio questa consapevolezza ci dà il coraggio, la forza, la ragione per vivere la fatica di questi momenti e ci conduce a riconoscere che l'esperienza di Dio non avviene senza di me, che prendo la sua "forma".¹⁵

6. La verità è qualcosa di straniero, d'insolito, di occasionale nella vita degli uomini. Quando la verità viene detta in qualche luogo è come se all'improvviso irrompesse con forza nella nostra vita qualcosa di totalmente inaspettato. Non c'è niente di strano nell'essere rintronati dallo strepito di quelli che dicono che ora ci verrà detta tutta la verità. Ma la verità reale non è alla lunga un programma di lavoro. Essa si distingue dalla verità della frasi fatte per il fatto che vuole qualcosa di preciso, che avvenga qualcosa, e cioè che liberi gli uomini, che li affranchi. Essa apre finalmente gli occhi a chi fino a ora è vissuto nella menzogna, nella schiavitù e nella paura, restituendogli così la libertà. Ed è un principio univoco della Bibbia che l'uomo viva nella schiavitù e nella menzogna e che soltanto la verità che viene da Dio affranchi l'uomo (Gv 8,32). Ma è difficile parlare della verità come fa la Bibbia. La verità vi farà liberi, è qualcosa che è inattuale sempre. Tutti noi abbiamo paura della verità e questa paura, in fondo, è paura di Dio.¹⁶

7. Lo spirito umano conserva sempre la capacità e il dovere di dubitare. [...] Il dubbio riguardante la realtà di Dio è un dubbio astratto e verbale per chiunque sia stato afferrato da Dio. [...] Finché un essere umano non è stato conquistato da Dio, non può avere fede, ma solo una semplice credenza.

La sola scelta che si pone all'uomo è quella di legare o meno il proprio amore alle cose di quaggiù. Egli deve rifiutarsi di legarlo ad esse e rimanere immobile, senza cercare, senza muoversi, in attesa, senza nemmeno cercare di sapere ciò che aspetta: è certo che Dio farà tutto il cammino fino a lui. [...]

Noi possiamo avanzare solo orizzontalmente cercando il nostro bene, nel momento in cui otteniamo il frutto dei nostri sforzi, ci accorgiamo che ciò è illusorio: ciò che avremo trovato non sarà Dio. Un bambino che non vede più sua madre nella strada accanto a lui, corre di qua e di là, ma facendo così sbaglia. Se egli infatti avesse sufficiente ragione e forza d'animo per arrestarsi ed attendere, la madre lo troverebbe più in fretta. Dobbiamo solo attendere e chiamare. Non chiamare qualcuno. [...] Dobbiamo gridare che abbiamo fame e che vogliamo del pane. Grideremo più o meno a lungo, ma finalmente saremo nutriti e allora non soltanto crederemo ma sapremo che esiste veramente del pane. [...] L'essenziale è sapere che si ha fame. Non è una credenza, questa; è una conoscenza assolutamente certa che non può essere oscurata che dalla menzogna. Tutti coloro che credono che vi è o vi sarà un nutrimento prodotto quaggiù, mentono.¹⁷

¹⁵ G. MOIOLI, *Temi cristiani maggiori*, a cura di D. CASTENETTO (Contemplatio 5), Glossa, Milano 1992 (1ª edizione 1973), pp. 83-84.

¹⁶ D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, p. 170.

¹⁷ S. WEIL, *L'amore di Dio*, Traduzione di G. BISSACA - A. CATTABIANI, con un saggio introduttivo di A. DEL NOCE, Edizioni Borla, Roma 1968, ³1994, pp. 111-113.