

# Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

## SESTA DOMENICA DOPO IL MARTIRIO DEL PRECURSORE

Dallo stile di Gesù emerge la provocazione di un cristianesimo che apprende. Le patologie e le infedeltà al vangelo che pervadono ogni epoca della storia ecclesiale possono essere lette come rottura della corrispondenza tra forma e contenuto. Quando prevale la forma, si ha un cristianesimo ridotto a estetismo liturgico, a istituzione gerarchica, a struttura dove è però assente la sostanza di quell'amore che porta Gesù fino alla croce. Quando invece prevale il contenuto, si ha un cristianesimo ridotto a impianto dottrinale e dogmatico, una verità fatta di formule a cui assentire, priva di un legame vitale all'esistenza delle persone. Quest'ultimo sarebbe un cristianesimo senza conversione, in cui Zaccheo non ridistribuisce le sue ricchezze. Gesù invece indica la strada di un cristianesimo capace di apprendimento. Gesù [...] non definisce la sua identità e non la impone a nessuno. Crea uno spazio di libertà attorno a sé comunicando, con la sua sola presenza, una prossimità benefica a tutti quelli che incontra. Gesù non impartisce un insegnamento metafisico, etico o morale, ma lascia intuire in modo diverso, a seconda della persona che incontra, una nuova maniera di vedere il mondo e di situarsi in esso. È come se mettesse ciascuno nella condizione di sperimentare la propria conversione, la propria scoperta del Regno di Dio in mezzo a noi. Un cristianesimo secondo lo stile di Gesù, perciò, è capace di apprendere. In altre parole, non si presenta come istituzione detentrici di un sistema di dogmi da insegnare al mondo, ma come spazio in cui le persone trovano la libertà di far venir fuori la presenza di Dio che già abita la propria esistenza. Ogni persona – quali che siano la sua religione, il suo pensiero e la sua cultura – è portatrice di un'immagine di Dio che aspetta di rivelarsi come per gli apostoli nella Pentecoste, cioè di fare proprio lo stile di Gesù. Non di imitarlo secondo canoni standardizzati, ma di realizzarlo dentro la propria unicità e irripetibilità. Quindi, i cristiani dovrebbero essere in ricerca della manifestazione di Dio propria di ogni religione, cultura e pensiero, invece di assumere atteggiamenti di svalutazione e condanna.<sup>1</sup>

L'“ospitalità” e l'“accoglienza” sono la forma dello stile di Gesù, che deve diventare sempre più lo stile dei suoi discepoli. Un teologo *à la page* dei nostri giorni, Christoph Theobald, ne ha fatto la trama portante della sua proposta teologica,<sup>2</sup> entrando così in sintonia con uno degli aspetti più caratterizzanti della postmodernità.

Per il discepolo di oggi – come per il personaggio “Elia” – è necessario purificare la finalità e lo scopo con cui *entrare* nella *Şarepta* di oggi, non imponendo esigenze di una parola fatta passare come *fosse* di Dio, solo per egoismo o falsa tracotanza. Il cammino spirituale proposto dal libretto di Elia ci può essere di profondo ammaestramento in questo: il discepolo rimane sempre *servo* del Vangelo e della Parola che annuncia e mai può arrogarsi il ruolo di *maestro* o di *padrone*. È la Parola a portare il discepolo e non il discepolo la Parola!

<sup>1</sup> CH. ALBINI, *Christoph Theobald: un cristianesimo capace di apprendere*, in [http://www.ildialogo.org/parola/Approfondimenti\\_1276009628.htm](http://www.ildialogo.org/parola/Approfondimenti_1276009628.htm)

<sup>2</sup> CH. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile: un modo di fare teologia nella postmodernità*, 2 voll., EDB, Bologna 2009 [originale francese del 2007].

LETTURA: 1 Re 17,6-16

Il libretto di Elia è un itinerario spirituale magistralmente scritto. Il punto di partenza di tale cammino – con le scene al torrente Kerit, presso la vedova di Şarepta di Sidone e sul monte Carmelo – non sono dunque episodi “agiografici” della sua vita, ma la descrizione di una personalità che ha molto da cambiare: Elia si sente l’eroe del Dio degli eserciti, un Dio di potenza; presume di avere potere persino sulla natura “in nome di Dio” (*ʿim-jihjeh haš-šānīm hā-ʿēlleh ṭal ūmāṭār kī ʿim-lʿpī dʿbārī* «giuro che in questi anni non ci sarà né pioggia né rugiada, se non quando lo dico io!»: 1 Re 17,1); proclama la propria parola come se fosse “parola di **YADONAI**”, la cambia a suo piacimento, se ne sente padrone... finché nella grotta dell’Horeb incontrerà il Dio del silenzio e della debolezza, in *qôl dʿmāmāh daqqāh* «una voce di silenzio svuotato» (1 Re 19,12). Da quel momento, la vita di Elia cambia radicalmente e diviene a tal punto “servo” della parola di Dio da annunciare che il narratore nemmeno ha bisogno di ripetere quanto **YADONAI** gli comunica, passando direttamente dalla rivelazione della parola ad Elia alla reazione di Aḥab contro il profeta (si legga 1 Re 21,17-20).

Ricordo qui di seguito la struttura complessiva del libretto di Elia, per collocare in modo corretto l’episodio proposto dalla lettura liturgica, la quale comprende la conclusione della prima scena presso il torrente Kerit (vv. 6-7) e la prima parte della scena di Elia a Şarepta di Sidone (vv. 8-16):

PRIMO TEMPO:	
2 <sup>a</sup> parte (breve)	<b>L’eroe di <b>YADONAI</b></b>
	1) presso il torrente Kerit: Elia decreta la siccità e ne rimane vittima (1 Re 17,1-7) 2) a Şarepta di Sidone: presso la vedova (1 Re 17,8-24) 3) sul monte Carmelo: confronto con i profeti di Baʿal e fine della siccità (1 Re 18)
2 <sup>a</sup> parte (breve)	<b>Crisi ed esperienza mistica</b>
	4) la fuga a Bersabea, il deserto e l’esperienza del <i>qôl dʿmāmāh daqqāh</i> (1 Re 19,1-18)
SECONDO TEMPO:	
3 <sup>a</sup> parte (lunga)	<b>Ritiro sul monte</b>
	1) La scelta del discepolo (1 Re 19,19-21) 2) La denuncia di Aḥab e Gezabele per la vigna di Nabot (1 Re 21) 3) Sul monte: contro Acazia, figlio di Aḥab, e i capi di cinquanta (2 Re 1,2-17a)
4 <sup>a</sup> parte (breve)	<b>Verso l’illuminazione finale</b>
	4) La discesa al Giordano e il rapimento al cielo (2 Re 2,1-14)

**Epilogo:** il corpo di Elia (2 Re 2,15-18)

<sup>6</sup> I corvi gli [= a Elia] portavano pane e carne al mattino, e pane e carne alla sera; ed egli beveva dal torrente.

<sup>7</sup> Dopo un po' di tempo, il torrente si seccò, poiché non c'era pioggia nel paese.

<sup>8</sup> In seguito avvenne per lui la parola di  $\overline{\text{ADONAI}}$ :

– <sup>9</sup> Lèvati e recati a Şarepta di Sidone, e stabilisciti là: ecco, là ho ordinato a una donna vedova di sostentarti.

<sup>10</sup> Egli si levò e si recò a Şarepta. Giunto alla porta della città, ecco là una donna vedova che raccoglieva legna. Egli la chiamò e le disse:

– Prendimi un po' d'acqua con la brocca, perché possa bere.

<sup>11</sup> Ella andò a prenderla. Poi le comandò:

– Portami anche una *pitta* di pane.

<sup>12</sup> Ella disse:

– Per la vita di  $\overline{\text{ADONAI}}$ , tuo Dio, giuro che non ho alcun *ma'òg*, ma solo una manciata di farina in una giara e un po' d'olio in una brocca; vedi, sto raccogliendo due pezzi di legna, andrò a prepararla per me e per mio figlio, la mangeremo e poi moriremo.

<sup>13</sup> Elia le disse:

– Non temere, va' e fa' come hai detto; però prima di tutto fanne per me una piccola *'ugāh* e portamela; per te e per tuo figlio ne farai dopo. <sup>14</sup> Così infatti ha detto  $\overline{\text{ADONAI}}$ , Dio d'Israele: “La giara della farina non si svuoterà e la brocca dell'olio non finirà, sino al giorno in cui  $\overline{\text{ADONAI}}$  non manderà pioggia sulla faccia della terra”.

<sup>15</sup> Ella andò e fece come le disse Elia: questi, la donna e il figlio di lei ne mangiarono per parecchio tempo. <sup>16</sup> La giara della farina non si svuotò e la brocca dell'olio non finì secondo la parola che  $\overline{\text{ADONAI}}$  aveva detto per bocca di Elia.

La conclusione della scena presso il torrente Kerit (vv. 6-7) non è necessaria al successivo sviluppo narrativo. Necessario sarebbe invece tenere unite le due parti di cui si compone il racconto presso la vedova di Şarepta (vv. 8-24), non solo perché entrambe si svolgono nello stesso luogo e con gli stessi attori, ma anche perché l'intero racconto tende al riconoscimento finale di Elia proclamato dalla donna: *'attāh zeh jāda'tî kî 'iš 'ēlōhîm 'attāh ūd'bar- $\overline{\text{ADONAI}}$  b'pikā 'emet* «Ora so che tu sei un uomo di Dio e che la parola di  $\overline{\text{ADONAI}}$  è veramente sulla tua bocca!» (v. 24). La duplicazione è uno stilema che si trova spesso utilizzato nel ciclo di Elia (si vedano anche il cap. 18; 19,5-9; 2 Re 1).

È proprio il versetto finale ad offrire il tema principale e la chiave interpretativa corretta dell'episodio: l'efficacia della parola e la veridicità di colui che la pronuncia. Nei due racconti compaiono, infatti, accanto alle parole della donna, la parola di  $\overline{\text{ADONAI}}$  e la parola di Elia. E la parola di Elia non sempre coincide con la parola di  $\overline{\text{ADONAI}}$ . Alla fine del primo racconto, il narratore ne sottolinea la diversità: «secondo la parola di Elia» (v. 15) e «secondo la parola di  $\overline{\text{ADONAI}}$  pronunciata per mezzo di Elia» (v. 16). Il gioco interpretativo è parte della stessa narrazione.

La sequenza comando di  $\overline{\text{ADONAI}}$  / esecuzione è ripetuta due volte, nei vv. 9 e 10 (in parte) e nei vv. 14 e 16. Vi è però anche il diverso rapporto istituito dal narratore tra Elia e la parola di  $\overline{\text{ADONAI}}$ : Elia obbedisce solo parzialmente alla parola di  $\overline{\text{ADONAI}}$  nel v. 10 e si fa da sé promotore del suo sostentamento, prevaricando in questo l'ordine di  $\overline{\text{ADONAI}}$ . Così pure, la parola del v. 14 è pronunciata per iniziativa di Elia stesso. È la vedova a mettere in luce, con il suo intervento, l'arroganza di Elia.

Il narratore descrive la vedova con simpatia così che il lettore guardi la scena dal suo stesso *punto di vista*. Non ci sono ragioni per dar fiducia a Elia: egli è straniero (il giuramento è fatto nel nome di  $\overline{\text{ADONAI}}$  “tuo Dio”), forse anche dall'aspetto poco rassicurante, benché la descrizione di Elia eremita del deserto appartenga solo alla terza parte del racconto (2 Re 1,8: «Era un uomo vestito di pelli; una cintura di cuoio gli cingeva i fianchi»). Solo alla fine la donna lo riconosce come autentico uomo di Dio.

L'atteggiamento della vedova è illogico: invece di dare al figlio il poco che resta, lo dà allo sconosciuto. Ma in questo modo ella provoca l'uomo di Dio a dichiarare la propria identità: il «come aveva detto Elia» sarà veramente «secondo la parola di  $\overline{\text{ADONAI}}$  pronunciata per mezzo di Elia»? Alla fine del primo episodio sembrerebbe di sì: tutto avviene secondo la parola del Signore pronunciata per mezzo di Elia.

Il problema riemerge però con l'intervento della donna nel v. 18 e lo sfogo della donna diventa anche il *punto di vista* del lettore: che tipo di “uomo di Dio” è colui che le sta davanti? uno che è andato presso di lei per portarle sventura?

Alla fine (v. 24), comunque, il riconoscimento della donna chiude positivamente il confronto: Elia è riconosciuto come un autentico uomo di Dio, sulla cui bocca si trova veramente (*ʿemet*) la parola di  $\overline{\text{ADONAI}}$ .

**vv. 6-7:** L'ordine di andare al torrente Kerit è eseguito da Elia senza discutere, ma anche senza comprendere: l'est e il Giordano saranno il punto terminale dell'itinerario di Elia. Per ora, l'“eroe” non può comprendere. Deve ancora naufragare nel proprio orgoglio e nella forza illusoria che gli viene da un concetto errato di Dio. Siamo solo all'inizio del cammino. C'è ancora molta strada da compiere.

Da una parte,  $\overline{\text{ADONAI}}$  gli assicura il cibo (pane e carne, portati dai corvi) e questo avverrà puntualmente; dall'altra, viene lasciato in balia della sua parola: egli dovrà bere l'acqua dal torrente... finché ci sarà acqua. La notazione finale è la conclusione della parola di Elia nel v. 1: non il cibo promesso dalla parola divina, ma l'acqua del torrente viene a mancare, in conseguenza del giuramento fatto da Elia.

La conclusione nasconde un sottile *humour*. La parola di Elia si è avverata, ma contro il suo stesso interesse: come un apprendista stregone, è rimasto vittima della sua stessa magia. Il versetto finale non aggiunge apparentemente nulla alla comprensione del contesto. È tuttavia una scherzosa presa in giro del protagonista, necessaria per far comprendere che non si tratta solo di un aneddoto novellistico. C'è un senso recondito che il lettore attento deve cogliere e sviluppare.

L'umorismo del prologo serve a inquadrare meglio la prima tappa spirituale del cammino di Elia. Egli agisce “eroicamente”, in nome di un Dio potente che pensa di conoscere alla perfezione. Ma la potenza del vero Dio si manifesterà nella debolezza...

**vv. 8-9:** Elia è un “profeta” di  $\overline{\text{ADONAI}}$ , ma un profeta particolare: all’inizio del suo itinerario spirituale è uno che osa pronunciare una parola di  $\overline{\text{ADONAI}}$  prima ancora che  $\overline{\text{ADONAI}}$  gliela riferisca e quando  $\overline{\text{ADONAI}}$  gliel’ha comunicata, la esegue approfittando della sua autorità e facendo più di quanto gli venga richiesto.

Se prima ci furono i corvi a sostentare Elia (*l’kalk<sup>e</sup>lekā*: v. 9, stesso verbo del v. 4), ora il compito è affidato da  $\overline{\text{ADONAI}}$  ad una vedova di Šarepta di Sidone, fuori della terra d’Israele (v. 8). Ciò deve sorprendere. Accanto alla notazione universalistica, bisogna cogliere il rimando a un’altra donna fenicia, antitetica rispetto alla povera vedova: Gezabele, la regina malvagia. La vedova rappresenta un ideale di moralità, di dedizione e di apertura missionaria, perché è pronta a riconoscere  $\overline{\text{ADONAI}}$ , il dio d’Israele.

Per coloro che intraprendono il cammino spirituale di Elia è un messaggio importante: a tutti è dato di percorrerlo, a prescindere dalla loro appartenenza a un popolo, fosse anche il popolo dell’elezione.

Di contro, invece, sta Gezabele, «figlia di Et-Ba’al, re di quelli di Sidone» (1 Re 16,31). Alla vedova è contrapposta la regina, all’ideale di generosità un esempio di cupidigia (cf 1 Re 21), alla predisposizione verso  $\overline{\text{ADONAI}}$  una chiara scelta a favore di Ba’al (cf 1 Re 16,31-33).

**vv. 10-II:** L’esecuzione della parola ricevuta da  $\overline{\text{ADONAI}}$  esige un po’ più di attenzione. Normalmente all’evento della parola (*waj<sup>h</sup>î d<sup>e</sup>bar- $\overline{\text{ADONAI}}$  ’ēlājw*), il profeta risponde con l’esecuzione fedele del comando ricevuto. Nel caso di Elia vi è un’esecuzione giusta solo a metà: «Egli si levò e si recò a Šarepta. Giunto alla porta della città...». Da qui in avanti è il profeta a comandare alla donna, con un tono di pretesa ingiustificato, almeno inizialmente.

**vv. 12-14:** La risposta della vedova (v. 12) ha diversi elementi sorprendenti. Anzitutto, il suo giuramento nel nome di  $\overline{\text{ADONAI}}$ , il Dio di Elia: un tale giuramento ha senza dubbio un valore universalistico, ma è anche una sottile ironia nei riguardi dello stesso Elia. La donna gli si presenta con il suo stesso modo di parlare, sicuro e perentorio: chi dei due avrà alla fine ragione?

In secondo luogo, l’uso dell’*hapax* ebraico *mā’ôg* «provvista (?)»,<sup>3</sup> che anticipa, almeno come paronomasia, visto che i due vocaboli non sembrano avere il medesimo significato, la successiva *’ūgāh* «focaccia», richiesta da Elia (v. 13).

In terzo luogo, l’accento alle “due legna” da raccogliere (per due volte: vv. 10 e 12): il significato potrebbe essere cercato simbolicamente nella volontà di alludere al bisogno del fuoco, necessario per la trasformazione degli elementi (cf anche durante il cammino nel deserto, la focaccia offerta dal *mal’ak*  $\overline{\text{ADONAI}}$  è cotta su pietre roventi: *’ūgat r<sup>e</sup>šāpîm*).

La contro-risposta di Elia (v. 13s) manifesta, da una parte, la chiusura egoistica dell’uomo di Dio, che chiede per sé e si antepone ai bisogni della donna e di suo figlio (*lî... bārî’šōnāh / w<sup>e</sup>lāk w<sup>e</sup>libnēk ta’āsî bā’ahārōnāh*). Siamo all’inizio del cammino: vi è ancora molta strada da compiere prima di raggiungere la perfezione...

Dall’altra parte, in modo antitetico, mette in luce l’ideale suggerito dalla parola di  $\overline{\text{ADONAI}}$ , che la vedova seguirà: l’ospitalità e la condivisione – anche del poco – moltiplica ciò che si ha, non lo diminuisce. La donna è capace di condividere e la condivisione moltiplica il poco che ella possiede.

<sup>3</sup> Il vocabolo appare anche in Sal 35,16, in un testo corrotto, dove probabilmente va vocalizzato *m<sup>e</sup>’ūwwāg*. Normalmente si traduce seguendo la LXX: *ἐπίρασάν με ἐξεμυκτήρισάν με μυκτηρισμόν*.

**vv. 14-15:** A incarnare questo ideale di condivisione sta una donna e, per di più, una donna straniera. La donna – come anche il bambino, di cui si parla nella seconda parte di questa scena (vv. 17-24) – era considerata un essere debole: per suo tramite, Elia conosce la verità della parola di **יְהוָה**! Sarà proprio il riconoscimento della debolezza l’inizio del cammino mistico verso l’esperienza dell’Horeb. Non nel momento di gloria e di forza, ma nella sconfitta e nella crisi Elia si avvia ad incontrare veramente Dio.

L’oracolo divino pronunciato da Elia provoca uno *humour* drammatico, che deve essere sentito dal lettore. La prima parola divina (v. 9) è stata attuata solo parzialmente, proprio a causa dell’arroganza di Elia. Questa seconda parola divina, al contrario, si compie pienamente e diventa una provocazione: solo nella condivisione i beni si moltiplicano. È un nuovo insegnamento per coloro che devono mettersi sulla via del cammino di Elia.

SALMO: Sal 4,2. 4-8

**Ṛ Chi spera nel Signore, non resta deluso.**

Quando t’invoco, rispondimi, Dio della mia giustizia!  
 Nell’angoscia mi hai dato sollievo;  
 pietà di me, ascolta la mia preghiera.  
 Sappiatelo: **יְהוָה** fa prodigi per il suo fedele;  
**יְהוָה** mi ascolta quando lo invoco. Ṛ

Tremate e più non peccate,  
 nel silenzio, sul vostro letto, esaminate il vostro cuore.  
 Offrite sacrifici legittimi  
 e confidate in **יְהוָה**. Ṛ

Molti dicono: «Chi ci farà vedere la pioggia?  
 Se n’è andata da noi, **יְהוָה**, la luce del tuo volto!».  
 Hai messo più gioia nel mio cuore  
 di quanta ne diano a loro grano e vino in abbondanza. Ṛ

EPISTOLA: Eb 13,1-8

La sezione parenetica della Lettera agli Ebrei sta propriamente nella quinta sezione (Eb 12,14 – 13,25): «Esortazioni per la vita del credente in un ambiente ostile». Vi sono stati degli anticipi lungo lo sviluppo complesso di questa grande omelia (Eb 2,1-4; 3,1 – 4,14; 5,11 – 6,12; 10,19-39; 12,1-13); ciascuno di questi passi disseminati lungo il percorso hanno svolto il compito di agganciare la complessa argomentazione scritturistica e teologica alla vita quotidiana. Tuttavia, è soltanto con la conclusione del cap. 12 che diventa centrale l’esortazione perché ciascun credente sappia portare la sua testimonianza anche negli ambienti più ostili alla fede di Gesù.

<sup>1</sup> L'amore fraterno resti saldo. <sup>2</sup> Non dimenticate l'ospitalità; alcuni, praticandola, senza saperlo hanno accolto degli angeli. <sup>3</sup> Ricordatevi dei carcerati, come se foste loro compagni di carcere, e di quelli che sono maltrattati, essendo anche voi in un corpo mortale.

<sup>4</sup> Il matrimonio sia tenuto in onore in tutte le circostanze, e i rapporti sessuali siano senza macchia: i fornicatori e gli adulteri saranno giudicati da Dio. <sup>5</sup> La vostra condotta sia senza avarizia; accontentatevi di quello che avete, perché Dio stesso ha detto: *Non ti lascerò e non ti abbandonerò*. <sup>6</sup> Così possiamo dire con fiducia:

*Il Signore è il mio aiuto, non avrò paura.  
Che cosa può farmi l'uomo?*

<sup>7</sup> Ricordatevi dei vostri capi, i quali vi hanno annunciato la parola di Dio. Considerando attentamente l'esito finale della loro vita, imitatene la fede.

<sup>8</sup> Gesù Cristo è lo stesso ieri e oggi e per sempre!

La pericope si compone di due unità dedicate all'*etica di vita quotidiana* (vv. 1-3 e 4-6). Seguono poi due frasi tra loro staccate: l'appello a un'esperienza peregrinante (v. 7) e la lapidaria formulazione cristologica del v. 8.

**vv. 1-3:** Sono esortazioni che riguardano le relazioni reciproche all'interno della comunità, imperniate su relazioni di tipo familiare estese a tutta la comunità: sono relazioni di *φιλαδελφία* «amore fraterno» («fratelli» e «sorelle» sono titoli molto diffusi da subito nelle prime comunità cristiane: cf già Mc 3,31-35; una trentina di volte in Atti e 130 volte nelle lettere paoline) e di *φιλοξενία* «ospitalità».

[L'ospitalità] ha un retro fondo religioso naturale, ben oltre il sentimento umano dell'altruismo e della filantropia. In quanto persona non conosciuta, l'ospite desta attesa per il potenziale che porta in sé, tutto da scoprire. Quel potenziale, poi, gli è dato da Dio, il quale pone l'itinerante sotto la sua speciale protezione e, perciò stesso, in un collegamento con Lui, pieno di mistero. Accoglierlo apre all'arricchimento, alla riduzione dell'imprevedibile, in particolare alla speranza che l'ospite porti con sé la benedizione di Dio per chi lo accoglie, tanto più che egli punisce chi non pratica l'ospitalità e fa del male a chi è in viaggio (Gn 19,5; Gdc 19,15).<sup>4</sup>

Accanto a tali atteggiamenti, la sollecitazione a *μὴ ἐπιλανθάνεσθε* «non dimenticare» e a *μυμνήσκεσθε* «ricordare» mostrano che tali atteggiamenti erano all'origine dello stile della comunità cristiana.

Sorprende la *com-passione* particolare per i carcerati: «Ricordatevi dei carcerati, come se foste loro compagni di carcere» (v. 3). La comunità sa che vi sono dei fratelli carcerati per la loro confessione di fede e se ne prende cura. È comunque l'amore agapico che si ricrea e si espande alle nuove situazioni che la vita mostra: calarsi nella situazione di chi è nel bisogno e farsi carico dell'altra sino ad essere co-prigioniero con lui è una bellissima concretizzazione inedita dell'amore cristiano. Con i carcerati e i perseguitati bisogna creare legami d'amore per due ragioni: a) sostegno perché possano attraversare indenni

<sup>4</sup> C. MARCHESELLI CASALE, *Lettera agli Ebrei*, Nuova versione, introduzione e commento (LB. NT 16), Paoline Editoriale Libri, Milano 2005, p. 597.

il momento difficile che stanno attraversando; *b*) condividere nello spirito la loro sofferenza.

La motivazione data (*ὡς καὶ αὐτοὶ ὄντες ἐν σώματι* «essendo anche voi in un corpo mortale») non significa la condivisione del platonismo secondo cui il corpo sarebbe la prigione dell'anima, ma piuttosto la considerazione antropologica più generale che il corpo è espressione di una vita minacciata dalla morte. Per questo il corpo ha bisogno di essere redento e liberato.

**vv. 4-6:** L'esortazione passa ora a due punti cruciali di etica: la vita matrimoniale e l'uso delle ricchezze. «Il matrimonio sia tenuto in onore in tutte le circostanze, e i rapporti sessuali siano senza macchia». Le situazioni “bollate” non sono tanto quelle pratiche ascetiche che sminuivano il valore del matrimonio (*encratiti*), quanto piuttosto il disordine sessuale (relazioni matrimoniali permesse dalla prassi greca, ma considerati incestuosi dalla legge giudaica) e una concupiscenza incontrollata (fornicatori e adulteri).

Quanto all'uso del denaro e al rischio di cedere alla bramosia dell'arricchimento – che è una forma di idolatria (cf Col 3,5) – Ebrei fa la sua esortazione andando a riprendere Dt 31,6. 8, con un risultato efficacissimo. Da una parte vi è infatti l'esortazione a vivere liberi dal legame coi soldi e, dall'altra, vi è l'affermazione che ciò provoca la fedele custodia di Dio che non verrà mai meno.

**v. 7:** Il v. 7 è un invito ad obbedire con intelligenza e spirito critico alle guide della comunità (cf ancora in Eb 15,17 formando una sorta di inclusione generale di questa sezione), che tradisce forse chi stia dietro alla lettera agli Ebrei: esattamente una guida (*ἡγούμενος*), un missionario fondatore di nuove comunità. Siamo nella linea di quanto esorta anche la Lettera di Barnaba: «Figlio mio, ricordati di giorno e di notte di chi predica la Parola di Dio e onoralo come il Signore» (*Didachè*, 4). Per sintetizzare in una frase l'esortazione per i pastori e le guide della comunità, potremmo dire: *Guidate la comunità lasciandovi guidare dalla Parola*. Di queste figure Ebrei richiama soprattutto la fede/fedeltà e il loro esempio di vita, un potente trainante verso Dio.

In Eb 13,1-7 si ha la risonanza etica della professione sostenuta nella sezione dottrinale: Cristo è il mediatore unico ed esercita tale mediazione attraverso le proprie guide. La solidarietà vissuta in Cristo risolve in una solidarietà da consumare con i fratelli in opere dettate dall'amore fraterno e dalla fede.

**v. 8:** *Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας* «Gesù Cristo ieri e oggi è lo stesso e nei secoli». La frase non è affatto scevra di errori grammaticali, ma è tanto efficace e ad effetto: è una professione di fede cristologica, che non si aggancia direttamente né al v. 7 né la v. 9. L'oggi di Gesù assume un valore poliedrico che esprime anche il mistero non solo dei «giorni della sua vita terrena» (Eb 5,7) o quelli lontani dell'apocalisse finale, ma anche i *nostri giorni* quando ha compiuto la purificazione dei nostri peccati. A questo «oggi» noi partecipiamo mediante il sacrificio *ἐφάπαξ* «compiuto una volta per tutte» sul Golgota, ma ripresentato nella memoria del pane spezzati. Gesù Cristo è davvero il centro della salvezza di tutto il progetto di Dio:

Heri fuit cum patribus, hodie est vobiscum, ipse erit et cum posteris vestris usque in sæcula  
(B.F. Westcott).<sup>5</sup>

<sup>5</sup> B.F. WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews*, MacMillan, London 1903 (= 2001), p. 437.



Non è impossibile che l'autore di Ebrei, nel redigere questa breve professione di fede cristologica, avesse in mente la spiegazione del tetragramma sacro offerta in *EsRabba* 3 (69c): «Dio parlò a Mosè: “Di' loro: Io sono colui che era e io sono lo stesso ora e sono lo stesso nel futuro».

VANGELO: Mt 10,40-42

Se sta la divisione del Vangelo secondo Matteo in sette sezioni principali o, meglio, in sei sezioni più la settima, l'ultima e decisiva, dedicata alla Passione e alla Risurrezione, la terza sezione è la più ricca di parole del Maestro e di capacità di suscitare attese e domande:

- i) *Preludio*: il vangelo dell'infanzia (1,1 – 2,23)
- ii) Inizi dell'attività di Gesù in Galilea (3,1 – 4,22)
- iii) Attività di Gesù per Israele in parole e segni (4,23 – 11,30)
- iv) Ritiro di Gesù da Israele (12,1 – 16,20)
- v) Attività di Gesù nella comunità (16,21 – 20,34)
- vi) Attività di Gesù in Gerusalemme (21,1 – 25,46)
- vii) Passione e Risurrezione (26,1 – 28,20)

Sono ben due i “discorsi” – il discorso della montagna (Mt 5-7) e il discorso missionario (Mt 9,36 – 11,1) – che danno spessore alla proclamazione del vangelo a Israele in parole e segni. Giusto a conclusione del “discorso missionario” va collocata la breve pericope scelta per la liturgia.

<sup>40</sup> Chi accoglie voi accoglie me,  
e chi accoglie me accoglie colui che mi ha mandato.

<sup>41</sup> Chi accoglie un profeta  
perché è un profeta,  
avrà la ricompensa da profeta,  
e chi accoglie un giusto  
perché è un giusto,  
avrà la ricompensa da giusto.

<sup>42</sup> Chi avrà dato da bere  
anche un solo bicchiere d'acqua fresca a uno di questi piccoli  
perché è un discepolo,  
in verità io vi dico: non perderà la sua ricompensa.

Con questa parte finale del “discorso missionario” si ritorna al tema principale della missione, precisamente all'atteggiamento che si deve tenere nei riguardi degli *š'luḥîm*, *ἀπόστολοι* «apostoli», incaricati della missione. Gesù applica al proprio caso il principio condiviso nelle comunità giudaiche, *haš-šālū<sup>a</sup>ḥ k'šôlē<sup>a</sup>ḥ 'ôtô* «colui che è stato mandato equivale a colui che lo manda»: l'apostolo è il suo rappresentante, come egli lo è del Padre che lo ha mandato nel mondo.

Non solo, ma l'ospitale accoglienza del discepolo otterrà a colui che l'accoglie una ricompensa identica a quella meritata da chi è accolto. È ancora il precedente principio, questa volta però letto sul versante di colui che accoglie un *προφήτης* «profeta», un

*δίκαιος* «giusto» o un *μικρός* «discepolo» (un piccolo): sono i tre casi specificati da Matteo. I profeti e i “piccoli” sono gruppi di persone ben identificabili nella comunità matteana di Antiochia di Siria. Quanto invece ai giusti, essi sono ricordati solo in questo passo di Matteo ed è difficile concretizzare la loro particolarità all’interno della comunità matteana. Si potrebbe pensare al tema generale del *δίκαιος* «giusto» all’interno di una comunità giudaica, in cui il «giusto» è il non-giudeo che osserva i sette comandamenti noachici.

Il discepolo che rimane costante nella fede di Gesù e nel suo stile di vita diventa portatore della presenza di Gesù stesso e del Padre a tutti coloro che lo incontrano sul loro cammino. La benedizione che scende su coloro che accolgono i discepoli è proporzionale all’accoglienza che i discepoli sanno ravvivare in ogni incontro “missionario”.

Accogliere significa condividere ciò che si ha con la persona che si accoglie; è la generosità a dar valore alla persona (6,22s). L’ultima affermazione di Gesù presenta un’apparente incongruenza per il passaggio dalla terza persona alla seconda, che dovrebbe essere inclusa in essa: «Chiunque darà da bere... a uno di questi piccoli in quanto mio discepolo... ve l’assicuro». Normalmente avrebbe dovuto dire «a uno di voi che siete piccoli», perché essi sono i dodici discepoli di Gesù (10,1; 11,1). Con questo, Matteo indica che i discepoli non sono realmente dodici, né si limitano a quelli che vivevano di fatto con Gesù: questa categoria è più numerosa, e Gesù parla di ogni epoca. I dodici menzionati coi loro nomi rappresentano l’intera comunità di Gesù, ma non la esauriscono. Caratteristica del discepolo è di essere «un piccolo», uno che non pretende la grandezza mondana, secondo il contenuto della prima beatitudine (5,3).<sup>6</sup>

In filigrana delle parole di Gesù si sentono gli episodi di Elia (1 Re 17,8-24) ed Eliseo (2 Re 4,8-37), almeno secondo l’interpretazione del primo secolo in ambito giudaico. La «ricompensa da profeta», parallelamente alla «ricompensa da giusto», afferma il principio secondo cui non solo chi è profeta, ma persino chi accoglie un profeta, condivide la condizione stessa del profeta.

La terza frase però (v. 42) non dice che chi dà da bere anche solo un bicchiere a un discepolo riceve la «ricompensa da discepolo»: si tratta infatti di una condizione personale che può essere raggiunta solo attraverso un cammino personale. Piuttosto, coloro che accolgono un discepolo in qualità di discepolo sono coinvolti in un mistero di comunione non solo con il discepolo, ma anche con Gesù stesso e con il Padre, com’era stato affermato nel v. 40, all’inizio di questa sezione: «Chi accoglie voi accoglie me, e chi accoglie me accoglie colui che mi ha mandato».

Questo è il vangelo: la proclamazione, l’accoglienza di una Parola di vita, che non rimane solo in superficie, ma giunge a creare le condizioni di possibilità perché *mediante il discepolo* si possa raggiungere la comunione con il Padre e con il Figlio.

## PER LA NOSTRA VITA

- I. C’è un tempo di sospensione tra le nostre parole e la Sua.  
Una differenza che non si colma mai.  
È il tempo di avvicinamento alla sua volontà.  
Non quella che noi consideriamo tale.  
Siamo pratici di sordità e disobbedienza alla sua Parola.  
Più ancora alla sua volontà. O rendere “culturali” parole di Vita.

<sup>6</sup> J. MATEOS - F. CAMACHO, *Il vangelo di Matteo. Lettura commentata*, Traduzione di T. TOSATTI (BiTt), Cittadella Editrice, Assisi 1986, p.151.

Disincantati a rendere “linguaggio” l’Evento, che prende carne e sangue, e porta dove non vorremmo andare.

Esperti di presunzione anche, nel sentirci interpreti fedeli del suo volere.

Si può passare una vita “credendo” di essere nel suo nome.

Da dove viene la rivelazione della Parola di Dio?

Il Vangelo suggerisce una via sconcertante: l’accoglienza di chi lo annunzia.

L’essere suoi non viene da proclami e da accreditamento umano.

Abbiamo il tempo e la nostra umanità quali strumenti per essergli testimoni fedeli.

E il crinale difficile delle relazioni accoglienti, che suscitano la vita.

Anche di quelle che riceviamo e nelle quali siamo ospitati.

Non ci mancano i segni, troppo disarmanti in qualche misura, per essere ricevuti come suoi discepoli, accolti...

Anche nell’oggi.

Se riconosciamo che la strada non è a senso unico per l’accoglienza dei testimoni.

Potremmo trovarci dall’una o dall’altra parte.

Arduo confessarlo.<sup>7</sup>

2. L’infinito è anche indefinito: non può essere identificato, circoscritto, misurato, è tetragono ad ogni definizione, fa saltare i sistemi e viola i confini. [...] L’amore non può essere raccontato solo come storia, ma è una storia sorpassata nel momento stesso in cui viene narrata. Dal punto di vista della ragione, affezionata alle sue copie conformi e ai suoi diagrammi leggibili, l’amore è marchiato dal peccato. [...] di assenza di forma. La ragione, in quanto perseguimento dell’utile, ritaglia l’infinito a misura dell’io finito. L’amore in quanto ricerca del valore, espande l’io finito verso l’infinito. [...] La ragione, potremmo dire, impone fedeltà all’io; l’amore, dal canto suo, pretende solidarietà con l’Altro e dunque implica una subordinazione dell’io a qualcosa che ha più importanza e valore. [...] L’amore significa entrare in relazione con un mistero e accedere alla sua irrisolvibilità.<sup>8</sup>

3. Dio non sta nascosto in un tempio. La Torah è venuta a dire all’uomo distratto: «Tu non sei solo, tu vivi costantemente in una prossimità sacra; ricorda: “Ama il prossimo tuo – Dio – come te stesso”. Non ci viene chiesto di abbandonare la vita e di congedarci da questo mondo, ma di mantenervi accesa la scintilla e di permettere che la sua luce si rifletta sul nostro volto».<sup>9</sup>

4. Cristo non è venuto nel mondo perché lo capissimo, ma perché ci aggrappassimo a lui, perché ci facessimo trascinare da lui dentro all’evento immenso della risurrezione. Perché semplicemente ci facessimo dire, in tutta la sua incomprendibilità: voi siete morti, eppure siete risorti! Siete nell’oscurità, eppure siete nella luce. Avete paura, eppure avete di che gioire. L’una cosa accanto all’altra, separate dalla grandezza di un capello, come due mondi, il nostro mondo e il mondo di Dio. [...]

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

<sup>8</sup> Z. BAUMAN, *La società individualizzata: come cambia la nostra esperienza* (Intersezioni 232), Società Editrice Il Mulino, Bologna 2003, pp. 211-213.

<sup>9</sup> A.J. HESCHEL, *L’uomo non è solo. Una filosofia della religione*, Traduzione di L. MORTARA - E. MORTARA DI VEROLI, Revisione di C. GALLI, Introduzione di C. CAMPO (Uomini e Religioni. Saggi), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2001, p. 228.

La nostra vita visibile con le sue gioie e i suoi successi, con le sue preoccupazioni e le sue pene, e la sua dolente disobbedienza, sta santa, integra e perfetta, per grazia di Gesù Cristo, davanti agli occhi dell'Onnipotente in quel mondo nascosto di Dio, oggi, domani e per tutta l'eternità. Nessuna lacrima scorre invano, nessun respiro rimane inascoltato, nessun dolore viene disprezzato e nessun giubilo perso. Il mondo visibile passa sopra a tutto questo in modo brutale, senza cuore e violento. Ma Dio raccoglie questa nostra vita bruciante, incandescente con la sua grazia, la misericordia, la sua grande bontà. [...] La nostra vera vita è nascosta, ma saldamente fondata nell'eternità.<sup>10</sup>

5. L'apostolo che vuole restare fedele al Vangelo si troverà sempre, anche in mezzo ai suoi, tra due schiere di avversari: quella di coloro che lo giudicano inefficace perché non acconsente a tradire la sua missione per consacrarsi alle opere e alla propaganda temporali, e quella di quanti vedono in lui uno spirito fastidioso, per il fatto che, anziché intrattenerli assecondando la propria auto soddisfazione, non la finisce di inquietare la loro coscienza. Come può l'apostolo meravigliarsene? Volendosi conformare allo spirito di Gesù, egli ha accettato sin da principio di essere giudicato e trattato come Lui.<sup>11</sup>

<sup>10</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. 348.

<sup>11</sup> H. DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi. In appendice: Immagini del Padre Monchanin*, Traduzione di E. BABINI (Già e Non Ancora 172. Opera Omnia di Henri De Lubac 4), Jaca Book, Milano 1956, <sup>2</sup>1989, pp. 74-75.