

Lectures dominicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

ULTIMA DOMENICA DOPO L'EPIFANIA

(“DEL PERDONO”)

Le ultime due domeniche del tempo dopo l'Epifania sono caratterizzate nel nuovo lezionario da una duplice prospettiva: guardando al passato, vogliono riprendere la precedente tradizione ambrosiana che faceva precedere alla Quaresima le domeniche di Settuagesima, Sessagesima e Quinquagesima; guardando al futuro, vogliono preparare la Quaresima con una sintesi della *epifania* di Gesù, con il suo vangelo e i segni da lui operati, attorno ai due temi paralleli e convergenti, anzi l'unica realtà guardata sul versante di Dio e della sua azione verso l'umanità: la «clemenza» (o «misericordia») e il «perdono» di Dio.

I due temi sono le due facce della medesima realtà, la *hesed* אֲדֹנָי ovvero «la tenerezza di אֲדֹנָי», che è il fondamento e la condizione di possibilità della *nuova alleanza* annunciata dai profeti (cf *Lettura*) e realizzata sulla croce di Cristo Gesù (cf *Epistola*), mediante il sangue «versato per voi e per tutti in remissione dei peccati».¹

La parabola lucana del fariseo e del pubblicano provoca oggi la nostra sensibilità. Ci sentiamo davanti alla parola di Gesù un po' tutti come il pubblicano. Ma in realtà è difficile estirpare da noi l'orgoglio del perfetto fariseo, che si sente di ringraziare Dio per non averlo fatto come quel vile pubblicano. Oggi, forse, ci sentiamo orgogliosi di non essere come quel fariseo, come R. Meynet ha concluso un suo commento:²

«Un uomo meditava profondamente sulla parabola del pubblicano e del fariseo. “Ti ringrazio, Signore”, disse con grande devozione, “perché non sono un fariseo”».

E proprio in quel mentre senti di essere caduto nel tranello dell'orgoglio che impedisce di gustare la gioia del perdono *gratuito*.

LETTURA: Is 54,5-10

La pagina di Is 54 si trova nella sezione conclusiva della seconda parte del Libro di Isaia, una sezione che potremmo titolare «L'irruzione della gloria e della gioia con il perdono dei peccati» (Is 52,13 – 55,13).

La struttura è molto essenziale, perché ridotta a tre passi:

¹ Insisto nel sottolineare – a beneficio delle passate e delle future discussioni a riguardo delle parole dell'anamnesi eucaristica – che nella croce di Cristo il perdono dei peccati è offerto da Dio *a tutti*. Le parole dell'anamnesi eucaristica in versione latina, *pro multis*, sono un calco del greco *ὑπὲρ τῶν πολλῶν* e il greco a sua volta è un calco dell'ebraico *lārabīm* (Is 53,11). L'ebraico usa la forma *lārabīm* per brevità rispetto alla più lunga espressione *l'kol-b'ne 'ādām*. Il significato di *lārabīm* è comunque «le moltitudini», equivalente all'italiano «tutti»: non si tratta qui di “apocatastasi”, ma si vuole sottolineare che la salvezza di Dio è donata alla libertà di *tutti*, e non è in alcun modo pregiudicata nel progetto divino da una qualche forma di predestinazionismo.

² Cf R. MEYNET, « *Celui à qui est remis peu, aime peu* » (Lc 7, 36-50), in «Gregorianum» 75 (1994) 279.

- A) L'*intercessione del Servo* che porta su di sé il peccato di tutti (52,13 – 53,12)
 – l'oracolo di umiliazione e gloria del Servo: 52,13-15
 – la vicenda della passione e morte del Servo: 53,1-9
 – l'esaltazione del Servo dopo la morte: 53,10-12
- B) La *nuova alleanza* di pace (54,1-17)
 – La chiamata per la sposa a rispondere all'amore di $\overline{\text{ADONAI}}$ (54,1-10)
 – La nuova condizione gloriosa in Sion (54,11-17)
- C) Il dono divino e la nuova alleanza portano *gioia ai peccatori pentiti* (55,1-13)
 – il nuovo ruolo di Israele fra le genti (55,1-5)
 – invito a pentirsi e a vedere adempiuta la promessa di $\overline{\text{ADONAI}}$ (55,6-13)

Il passo scelto dalla liturgia si colloca dunque nella seconda parte della pericope di Is 54,1-10, «La chiamata per la sposa a rispondere all'amore di $\overline{\text{ADONAI}}$ ».

⁵ Sì, tuo sposo è il tuo creatore,
 $\overline{\text{ADONAI}}$ *Š'ba'ô't* è il suo nome;
 tuo redentore è il Santo d'Israele,
 è chiamato Dio di tutta la terra.

⁶ Come una donna abbandonata
 e con l'animo afflitto, ti ha richiamata $\overline{\text{ADONAI}}$.
 Viene forse ripudiata la donna sposata in gioventù?
 – dice il tuo Dio.

⁷ Per un breve istante ti ho abbandonata,
 ma ti raccoglierò con immenso amore.

⁸ In un impeto di collera ti ho nascosto per un poco il mio volto;
 ma con affetto perenne ho avuto pietà di te,
 dice $\overline{\text{ADONAI}}$, il tuo redentore.

⁹ Ora è per me come ai giorni di Noè,
 quando giuravi che non avrei più riversato
 le acque di Noè sulla terra;
 così ora giuro di non più adirarmi con te
 e di non più minacciarti.

¹⁰ Anche se i monti si spostassero e i colli vacillassero,
 non si allontanerebbe da te il mio affetto,
 né vacillerebbe la mia alleanza di pace,
 dice $\overline{\text{ADONAI}}$ che ti usa misericordia.

Il passo di Is 54,1-10 è un intreccio di diverse forme letterarie: inno, promessa di salvezza, proclamazione di salvezza, nel quadro generale di un lamento. Questi accumuli di diversi generi rendono difficile il passo: ciascuna parte contribuisce a dare vigore al contenuto dell'intero passo. Nell'insieme, le parole di questa pagina vogliono dare al popolo di Sion un'assicurazione circa il futuro, perché Sion sia in grado di rispondere all'offerta di amore e di salvezza che provengono da $\overline{\text{ADONAI}}$, sul fondamento di valide e solide ragioni.

I sette imperativi dei vv. 1-2 con le esortazioni in negativo del v. 4 esprimono la necessità di dare una risposta; le frasi di motivazione introdotte da *kî* «poiché» (vv. 3, 5), che diventano poi un *kî* “enfatico” (vv. 9 e 10), spiegano perché questa debba essere la via che ^{ADONAI} percorrerà.

Ecco la struttura d’insieme di tutto il passo di Is 54,1-10:

- vv. 1-3 *L’invito prorompente alla gioia*
 vv. 1-2: Canto di gioia e invito ad “allargare la tenda”
 v. 3: Perché (*kî*) tu sappia che io (sono) ^{ADONAI}
- vv. 4-5 *In ^{ADONAI} sta la ragione del cambiamento*
 v. 4: Non proverai vergogna
 v. 5: Perché (*kî*) ^{ADONAI} è il tuo Redentore
- vv. 6-10 *^{ADONAI} amerà di nuovo colei che è stata abbandonata*
 v. 6: ^{ADONAI} non l’ha ripudiata
 vv. 7-8: Ella fu abbandonata per un solo momento
 v. 9: Proprio perché (*kî*) avverrà come con le acque di Noè...
 v. 10: Anche se (*kî*) i monti si spostassero...

A ben vedere, le tre parti della struttura corrispondono ai tre momenti tipici di ogni *lamentazione*:

- a) l’accusa contro Dio: perché ci hai abbandonato? perché hai cambiato il tuo modo di agire? perché la tua ira ha divampato contro di noi?
- b) la lamentazione vera e propria in prima persona, in questo caso Gerusalemme, che si trova ad essere l’«abbandonata», un titolo che ricorreva in molte lamentazioni del tempo esilico (in particolare, si veda il libro delle Lamentazioni);
- c) l’ignominia: il lamento espone la condizione di vergogna causata dal vedersi oltraggiati perché perdenti.

v. 5: La seconda parte, che era iniziata con la formulazione tipica dell’oracolo di salvezza: «Non temere», introduce la speranza. È finito il tempo della vergogna, è finito il tempo del disonore perché essere considerati sconfitti, come era Gerusalemme, significava una sconfitta anche del proprio Dio. Avendo però un riscattatore, uno sposo, che è il Creatore, ^{ADONAI} *šēbā’ôt*, il Redentore, Dio di tutta la terra, si ha una garanzia di avere piena vittoria nel giudizio.

vv. 6-10: Ritorna ancora una volta l’immagine: «Come una donna abbandonata e con l’animo afflitto, ^{ADONAI} ti ha richiamato». Questi versetti introducono il punto culminante di tutta la pagina e, potremmo dire, di tutta la profezia del Secondo Isaia. I vv. 7-8 rappresentano davvero il punto culminante anche dal punto di vista letterario, ma sono soprattutto il nocciolo dell’annuncio della Seconda parte del libro di Isaia, la svolta che si ha in Dio; forse, in un linguaggio più nostro, potremmo dire nel modo di leggere l’intervento di Dio nella storia: «Per un breve istante ti ho abbandonata, ma ti riprenderò con immenso amore. In un impeto di collera ti ho nascosto per un poco il mio volto ma con affetto perenne ho avuto pietà di te – dice il tuo redentore ^{ADONAI}».

Questa è una delle pagine della grande promessa di *nuova alleanza* profetica. Mentre la prima alleanza poteva sembrare solo un dovere di risposta da parte del popolo ad un Dio che invita ad un patto, la nuova alleanza – in tutti i profeti – è totalmente sbilanciata su Dio. Si veda Os 2: «Ecco, io stesso parlerò al suo cuore, la condurrò nel deserto... Io

ti sposerò con giustizia, con fedeltà, con benevolenza». Oppure Ger 31: «Non più come l'antica alleanza la nuova... io stesso inciderò sulle tavole del cuore la mia legge... io perdonerò il loro peccato». Oppure Ez 36: «Vi darò un cuore puro... Vi metterò dentro il mio spirito nuovo».

La nuova alleanza è sempre un richiamo all'azione unica e unilaterale di Dio che invita sì alla risposta, perché senza la risposta dell'uomo libero non ci può essere patto, ma è una risposta che nasce dalla percezione di un Dio che ha già agito, ha già cambiato, ha già mostrato il suo unico volto di benevolenza, di affetto perenne, di amore. In una parola sintetica, che qui viene utilizzata per ben due volte: la *hesed* di Dio, la sua «tenezza» diviene l'unico suo volto. «Affetto» è la traduzione scelta dalla Bibbia CEI per tradurre questo testo. Meglio sarebbe tradurre con «lealtà», perché questo sarà l'unico e perenne atteggiamento di ^{ADONAI}, che implica anche una spinta emotiva, certo, ma è soprattutto la fedeltà ad un modo di comportarsi positivo: sarà un "affetto" sempre positivamente orientato!

Qui il Libro di Isaia introduce la memoria dei giorni di Noè, molto ricca dal punto di vista teologico. È un'aggiunta che dice molto circa il carattere della *nuova alleanza*. La nuova alleanza potrebbe essere intesa alla maniera di una continuazione dell'antica. Risalendo non all'alleanza sinaitica, ma all'alleanza noachica, dove ^{ADONAI} stesso interviene a promettere con il segno dell'arcobaleno un'alleanza perenne («non vi sarà più diluvio per distruggere la Terra»: Gn 9,11), andando dunque a quell'alleanza il profeta sottolinea che la nuova alleanza si fonda unicamente sulla volontà di Dio e sul suo progetto, sul suo atto di giustizia. In secondo luogo, dice che l'*antica alleanza* è un momento interlocutorio tra due momenti fondamentali: il momento del *dono iniziale* di Dio, quello della creazione, e il momento del *dono finale*, che è il *perdono*, il momento della redenzione e della liberazione.

L'antica alleanza è un momento interlocutorio che è servito a mettere in luce la gratuità e l'*assoluto primato* dell'intervento di Dio nella storia: «Dove ha regnato il peccato, ha sovrabbondato la grazia» dirà Paolo (Rm 5,20). La legge è servita a mettere in luce il regno del peccato, l'incapacità dell'uomo a salvarsi da sé, ad *autogiustificarsi* (cf *Vangelo*).

Il testo della seconda parte di Isaia, anche su questo punto, è quasi neotestamentario: sta parlando un evangelista più che un profeta, perché mette in luce le dinamiche profonde della salvezza. La "salvezza" (*šū'āh*), in senso biblico, è infatti la scoperta di un Dio che ci precede, di un amore di Dio che ci ha posto in essere, ci ha voluto interlocutori liberi del suo amore, «a immagine e somiglianza sua». Inoltre, in questa storia, ci vuole i suoi interlocutori sino in fondo per scoprire la grandezza del suo amore, non della nostra risposta. La nostra è una risposta che permette al suo amore di agire, non una risposta che costruisce un amore diverso. Dio è Dio, rimane Dio, dalla creazione alla liberazione.

Questo messaggio, che è il nocciolo teologico della seconda parte del Libro di Isaia – il Dio creatore è il Dio liberatore – diventa molto chiaro nella sua valenza teologica: quel Dio creatore che fonda la possibilità di agire ora in un modo nuovo, in quel frangente storico, è lo stesso Dio di amore sin dal principio. Non ha un volto diverso, un volto ambiguo. E il richiamo all'episodio di Noè è il richiamo all'unilateralità della alleanza che viene proposta.

L'alleanza è chiamata nel v. 10 *b'rît šālôm* «alleanza di pace». In realtà, alleanza di pace è una traduzione per un concetto molto più grande che sta dietro la dizione ebraica, in

quanto entrambi i termini hanno un campo semantico molto più ampio: *b'rit* potrebbe essere intesa come promessa, patto o giuramento; il vocabolo «alleanza» richiama per noi forse troppo da vicino una correlazione, una bilateralità del rapporto. Qui invece è una promessa, un giuramento di Dio, un giuramento che viene fatto da Dio su se stesso e sulla creazione. Non poteva essere diversamente. «Anche se i monti si spostassero e i colli vacillassero...»: questo è il giuramento; la creazione diventa il fondamento sul quale poter confrontare la verità della promessa.

šālôm non è soltanto «pace», intesa nel senso stretto di mancanza di guerra, ma è benessere, è la pienezza, la promessa di pienezza.

Questo forse è il modo migliore per rendere il termine: «giuramento di bene». **ADONAI**, di fronte alla situazione d'Israele che vive una condizione di desolazione e potrebbe cadere nella sfiducia, offre una parola che porta a considerare dove sta la vera pienezza di bene: essa sta nella possibilità di accogliere questo Signore che unilateralmente Signore di misericordia, il cui affetto è un affetto eterno.

Ecco dove sta la grandezza della pagina profetica. L'atto salvifico vero e proprio è già stato compiuto da **ADONAI** nel mostrarsi un Dio che è il Dio della lealtà, il Dio dell'amore misericordioso, unilateralmente inteso, e tale atto salvifico porta con sé l'appello a una risposta: Israele (e l'umanità) davanti a Dio deve muoversi, deve decidersi, deve uscire da Babilonia, deve uscire dalla sua condizione e avere il coraggio di fare il passo di liberazione e di affidarsi alla promessa di pienezza della propria umanità che viene da Dio, perché il perdono gratuito è già stato decretato!

SALMO 129(130),1-5. 7

℟ A te, Signore, innalzo il mio grido.

¹ Dalle profondità grido a te, **ADONAI**!

² Signore mio, ascolta la mia voce,
siano attenti i tuoi orecchi alla voce della mia supplica. **℟**

³ Se consideri le colpe, Jah,
mio Signore, chi ti può resistere?

⁴ Ma con te è il perdono:
così avremo il tuo timore. **℟**

⁵ Io spero, **ADONAI**, spera l'anima mia
e attendo la sua parola.

⁷ Israele attenda **ADONAI**,
perché con **ADONAI** è la misericordia
e grande è con lui la redenzione. **℟**

EPISTOLA: Rm 14,9-13

La sezione parenetica della Lettera ai Romani, dopo la solenne introduzione (Rm 12,1-2), dedicata alla novità della dimensione culturale nella vita quotidiana, si allarga

all'esortazione di edificare il corpo di Cristo attraverso le relazioni della comunità cristiana (vv. 3-8) e all'amore come stile nella costruzione di tali relazioni (vv. 9-21).

Ecco la struttura generale della sezione parenetica, entro cui si colloca anche la pericope che si sta per commentare:

- A) 12,1 – 13,14: esortazioni per una vita condotta dallo Spirito di Dio
- B) 14,1 – 15,13: “deboli” e “forti” nella comunità
- C) 15,14-33: progetti e desideri per il futuro

La parte B), dove si trova la pericope odierna, presenta diverse relazioni che i fratelli intessono all'interno di una comunità (giudeo-cristiana), in cui vi sono “deboli” e “forti” nella fede. Ecco in particolare i paragrafi analitici che vi compaiono:

- a) 14,1-12: il problema com'è stato posto, ovvero la sfida ai “deboli”
- b) 14,13-23: la responsabilità dei “forti”
- c) 15,1-6: Cristo come modello

⁹ Per questo (infatti) Cristo è morto ed è ritornato alla vita: per essere il Signore dei morti e dei vivi.

¹⁰ Ma tu, perché giudichi il tuo fratello? E tu, perché disprezzi il tuo fratello? Tutti, infatti, ci presenteremo al tribunale di Dio, ¹¹ perché sta scritto:

*Come Io vivo, dice il Signore:
ogni ginocchio si piegherà davanti a me
e ogni lingua renderà gloria a Dio.*

¹² Quindi ciascuno di noi renderà conto di se stesso a Dio.

¹³ D'ora in poi non giudichiamoci più gli uni gli altri. Piuttosto valutate di non essere causa di inciampo o di scandalo per il fratello.

vv. 9-12: *εἰς τοῦτο γὰρ Χριστὸς ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν* «Per questo infatti Cristo è morto ed è tornato in vita». L'uso del verbo *ἔζησεν* «è [tornato] in vita» sostituisce il verbo più caratteristico del *kerygma* *ἔγειρεν* «è risorto» a ragione di quanto è stato detto da Paolo nel versetto precedente: *ἐάν τε γὰρ ζῶμεν, τῷ κυρίῳ ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκομεν. ἐάν τε οὖν ζῶμεν ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τοῦ κυρίου ἐσμέν* «se noi viviamo, viviamo per il Signore, se noi moriamo, moriamo per il Signore: sia che viviamo, sia che moriamo, siamo del Signore» (v. 8). In ogni modo, in dialettica con il verbo *ἀποθνήσκω* «morire», *ζάω* «vivere» ha il senso di «tornare a vivere» (cf soprattutto 2 Cor 13,4: *καὶ γὰρ ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας, ἀλλὰ ζῆ ἐκ δυνάμεως θεοῦ. καὶ γὰρ ἡμεῖς ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ, ἀλλὰ ζήσομεν σὺν αὐτῷ ἐκ δυνάμεως θεοῦ εἰς ὑμᾶς* «infatti egli [Gesù] fu crocifisso per la sua debolezza, ma vive per la potenza di Dio; e anche noi siamo deboli in lui, ma vivremo con lui per la potenza di Dio a vostro vantaggio»).

Nel v. 10 rispunta la dialettica che attraversa tutta la sottosezione di Rm 14,1 – 15,6. Il giudizio dei cristiani a riguardo delle “cose del mondo” è valido e vero, ma occorre avere anche grande sensibilità nei confronti di coloro che vivono nella *hālākā* giudaica e lasciare il giudizio soltanto a Dio (vv. 10-12). L'uso ripetuto (vv. 10. 13. 15 e 21) di *ἀδελφός* «fratello», che non appariva più dall'inizio della sezione parenetica (Rm 12,1)

sta ad indicare lo scopo di questa affermazione dell'Apostolo: la comunità giudeo-cristiana deve camminare e mangiare, cioè «vivere lo spezzare del pane», insieme.

È appunto il senso della citazione che unisce due passi diversi del Primo Testamento: una formula di giuramento molto frequente nella letteratura profetica («come io vivo»: Nm 14,28; Is 49,18; Ger 22,24; 46[=LXX 26],18; Ez 5,11; 14,16; 16,48; 17,16; 18,3; 20,31. 33; Sof 2,9) e il passo di Is 45,23. L'unificazione di Giudei e Gentili è dunque il compimento del progetto divino. Questo comporta, da una parte, «la confessione» (ἐξομολογέω) che è insieme *confessio laudis* e *confessio culpae* e, dall'altra parte, la possibilità di un culto unitario dei due gruppi, quello giudaico e quello ellenistico.

Ciascuno di noi quindi dovrà «render conto a Dio» del suo operato (v. 12), come in molti passi si conferma in tutto il NT (Mt 12,36; Lc 16,2; Atti 19,40; Eb 13,17; 1 Pt 4,5; cf anche 1 Pt 3,15). L'anticipo della fede non esime *ciascuno* dal giudizio finale di Dio (cf Rm 2,16-16; 1 Cor 3,12-15; 2 Cor 5,10).

v. 13: Con il v. 13 inizia un nuovo sviluppo parenetico per i due gruppi dei “forti” e dei “deboli”. Il consiglio fondamentale è quello di «non giudicarci l'un l'altro» (μηκέτι οὖν ἀλλήλους κρίνωμεν, cf Mt 7,1), ma «piuttosto valutate di non essere causa di inciampo o di scandalo per il fratello» (ἀλλὰ τοῦτο κρίνατε μᾶλλον, τὸ μὴ τιθέναι πρόσκομμα τῷ ἀδελφῷ ἢ σκάνδαλον). Il verbo κρίνειν viene usato con il suo duplice valore di «giudicare» e di «discernere» (cf 1 Cor 7,37; 2 Cor 2,1) e in questo modo sottolinea per il gruppo dei “forti” l'impegno a non schiacciare la coscienza dei “deboli”, alludendo anche in questo caso alla tradizione evangelica (cf Mc 9,42 e Mt 18,6 in particolare, che rappresenterebbero la tradizione ellenista e quella giudeo-cristiana).

VANGELO: Lc 18,9-14

La sezione centrale del vangelo secondo Luca (Lc 9,51 – 21,38) è la più originale, perché sviluppa in modo proprio l'idea marciiana del cammino di Gesù verso Gerusalemme.

Stando all'analisi retorica di R. Meynet,³ si articolerebbe in diverse sequenze, al cui centro stanno le due sezioni titolate «la chiamata universale al banchetto messianico» (Lc 13,22 – 14,35) e «la vera giustizia» (Lc 15,1 – 17,10):

- A1. La partenza per la missione (9,51-10,42)
- A2. La benedizione suprema (11,1-54)
- A3. Saper discernere l'oggi in funzione della fine (12,1-13,21)
 - B. Il banchetto messianico (13,22-14,35)
 - B'. La vera giustizia (15,1-17,10)
- A1'. L'accoglienza del Regno (17,11-18,30)
- A2'. Gesù, il re contestato (18,31-19,46)
- A3'. La venuta di Cristo è vicina (19,47-21,38)

La parabola odierna assume un valore particolare, perché è collocata nella sequenza centrale, dedicata al tema dell'«abbandono per il Regno».⁴

Ecco il piano completo di Lc 17,11 – 18,30:

³ R. MEYNET, *Il Vangelo secondo Luca. Analisi retorica* (RBib 7), EDB, Bologna 1994, ²2003. Tutta l'analisi qui è riprodotta è presa da questo commentario.

⁴ Si veda lo studio di R. MEYNET, *Il Vangelo secondo Luca. Analisi retorica* (Retorica Biblica 7), EDB, Bologna ²2003 [originale francese del 1988].

Il lebbroso riconosce in Gesù l'opera di Dio	farisei	17,11-19
+ <i>QUANDO viene il Regno di Dio?</i> <i>Ora</i>		17,20-21
Il giorno del giudizio è quello del Figlio dell'uomo	DISCEPOLI	17,22-36
+ <i>DOVE?</i> <i>Qui</i>		17,37

Il giudice ingiusto e la vedova	DISCEPOLI	18,1-8a
IL FIGLIO DELL'UOMO VERRÀ A GIUDICARE		8b
Il fariseo e il pubblicano	farisei	18,9-14

Accogliere il Regno di Dio come un bambino	DISCEPOLI	18,15-17
+ <i>CHE fare per ereditare</i> <i>la vita eterna?</i>		18,18-19
Dai tutto ai poveri e seguimi		capo 18,20-25
+ <i>CHI può essere</i> <i>salvato?</i>	18,26-27	
Chi avrà lasciato tutto riceverà la vita eterna	DISCEPOLI	18,28-30

Come si può evincere dalla *struttura retorica* della sequenza, nell'alternanza tra discepoli e farisei quali interlocutori diretti del Maestro, la prima (17,11-37) e l'ultima sottosequenza (18,15-30) si corrispondono con perfetta simmetria, sia riguardo allo stile (domande rivolte a Gesù con una sua risposta), sia riguardo al tema (il Regno o la vita, la salvezza). Tra le due sottosequenze, le due parabole del giudice ingiusto con la vedova e del fariseo con il pubblicano sono separate dalla domanda di 18,8b: «*Ma il Figlio dell'uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?*», che è il centro di tutta la sequenza. Essa si ricollega al Figlio dell'uomo di Lc 17,22. 24. 26 e 30, alludendo a un giudizio paragonabile al diluvio di Genesi (cf *Letture*), e alla fede, che è ricordata esplicitamente solo in Lc 17,19, ma in realtà sta alla base di tutti i passi della sezione: da Noè a Lot, dalla vedova che non si stanca di supplicare a Gesù stesso e ai discepoli che come lui accettano di perdere la propria vita; è ancora la fede che permette al discepolo di lasciare tutto (Lc 18,28) e di abbandonarsi alla misericordia di Dio come il bambino (Lc 18,16-17) e come il pubblicano (Lc 18,13).

⁹ [Gesù] disse ancora per alcuni che presumevano in se stessi di essere giusti e disprezzavano gli altri questa parabola:

– ¹⁰ Due uomini salirono al tempio a pregare: uno era fariseo e l'altro pubblicano.

¹¹ Il fariseo, stando in piedi in disparte, pregava così: "O Dio, ti ringrazio che non sono come gli altri uomini, ladri, ingiusti, adulteri, o come questo pubblicano: ¹² digiuno due volte la settimana e pago le decime di quanto possiedo".

¹³ Il pubblicano invece, stando lontano, non osava nemmeno alzare gli occhi al cielo, anzi si batteva il petto dicendo: "O Dio, abbi pietà di me peccatore".

¹⁴ Io vi dico che questi tornò a casa sua giustificato piuttosto che l'altro. Perché chi si esalta sarà umiliato e chi si umilia sarà esaltato.

La parabola è indirizzata a coloro che presumono di confidare nella propria giustizia, disprezzando gli altri. È importante tenere presente questa introduzione per poter comprendere la conclusione dialettica nel finale (v. 14b): *πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται* «chiunque si esalta sarà umiliato, chi invece si umilia sarà esaltato». Il v. 9 (costruito a chiasmo) e il v. 14b (costruito in parallelismo antitetico) formano la cornice della parabola. La struttura della parabola mostra l'importanza di questa dialettica:

⁹ [Gesù] disse ancora per alcuni e disprezzavano gli altri	che presumevano in se stessi di essere giusti questa parabola:	
– ¹⁰ Due uomini uno era fariseo	salirono al tempio e l'altro pubblicano.	a pregare:
¹¹ IL FARISEO, “ O Dio , ti ringrazio – come gli altri uomini , – o come questo pubblicano	<i>stando in piedi in disparte,</i> che non sono :ladri, INGIUSTI, adulteri, : ¹² digiuno due volte la settimana :e pago le decime di quanto possiedo”.	pregava così:
¹³ IL PUBBLICANO invece, – non osava nemmeno alzare gli occhi al cielo, – anzi si batteva il petto dicendo: “ O Dio , abbi pietà di me	<i>stando lontano,</i> PECCATORE”.	
¹⁴ Io vi dico che	questi scese a casa sua GIUSTIFICATO PIUTTOSTO che l'altro.	
Perché e	chi si esalta chi si umilia	<i>SARÀ UMILIATO</i> SARÀ ESALTATO.

La parabola (vv. 10-14a) racconta di due personaggi, il fariseo e il pubblicano, che fanno la stessa cosa, la preghiera nel tempio (v. 10), ma con un risultato opposto (v. 14a). L'azione di grazie del primo (vv. 11-12) si oppone alla supplica e alla richiesta di perdono dell'altro (v. 13). Il fariseo, nella sua preghiera, fa un confronto spietato con «gli altri uomini» e con il pubblicano, opponendo le sue buone azioni (v. 12) a quelle cattive degli altri (v. 11b). Il pubblicano non fa alcun confronto, ma solo gesti di supplica e di pentimento.

Il giudizio finale di Gesù mette in evidenza la dialettica principale della parabola tra «giusti» e «peccatori», tra la «giustizia» (ovvero il perdono) come dono di Dio e l'orgoglio che impedisce di accogliere il dono di Dio. È una conclusione che interessa non solo i personaggi della parabola, ma anche i discepoli di ogni tempo (cf anche Lc 1,45. 48 e 52).

Una nota per il v. 14a

Come tradurre quella frase? «... questi scese a casa sua giustificato piuttosto che l'altro» oppure «... questi scese a casa sua giustificato accanto all'altro»?

Dal punto di vista della critica testuale esterna, il miglior testo è *παρ' ἐκεῖνον*, che si trova nei manoscritti \aleph , B, L, Q, T, *f*, Vulgata e altri minori, visto che il senso "esclusivo" di *παρά* si trova anche in Lc 13,2 e 4 (cf anche *ContraAp.* 2,32 §234; *EpBarn* 11,9). Altri manoscritti riportano *ἢ γὰρ ἐκεῖνος* invece di *παρ' ἐκεῖνον* (A, W, Θ, Ψ, 063, *f*³, e la massima parte dei Bizantini); altri ancora hanno *μᾶλλον παρ' ἐκεῖνον τὸν Φαρισαῖον* (D, Vetus Latina). Tali varianti sono *lectiones faciliores* per rendere più chiaro il senso esclusivo dell'espressione greca.

Luca vuole mostrare presente già nelle parole di Gesù la *giustificazione* «dalla fede» e non «dalle opere della Legge» che sarà messa a tema dall'apostolo Paolo. Infatti il confronto tra i due personaggi è espresso da questa frase al passivo, che esprime l'azione divina: *κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ* «Costui scese giustificato a casa sua».

PER LA NOSTRA VITA

1. Il cristianesimo significa decisione, svolta, rinuncia, anzi ostilità nei confronti dell'uomo vecchio e passato; dimenticare questo significherebbe dimenticare la forza che sta alla base del Regno di Dio e capace di opporsi a stati d'animo umani contraddistinti da debolezza e da falsa sensibilità. Cristo riduce completamente in rovina l'uomo passato, colpisce e, con la spada che porterà, spezza il ganglio vitale più intimo, e il colpo duole di più proprio lì dove esso ha colpito le intenzioni apparentemente più nobili di una perfetta moralità. Pertanto ci domandiamo: qual è dunque questo uomo vecchio e passato di cui si parla? È il peccatore contrapposto al giusto, il morale contrapposto all'immorale? [...] Il pubblicano contrapposto al fariseo, cioè colui che non ha fatto nulla contrapposto a colui che ha fatto tutto? Ci piacerebbe assai rispondere di sé, in maniera superficiale e comoda, a queste domande; però se lo facessimo, invano Cristo sarebbe venuto in questo mondo, invano sarebbe morto in croce e invano sarebbe risorto. Questo è l'abisso di fronte al quale ci troviamo con la nostra domanda.

Un fariseismo frettolosamente sicuro di sé e abituato a pensare in maniera troppo confidenziale a proposito di Dio ha pronunciato il suo sì deciso a queste domande e continua a pronunciarlo anche oggi: basta che giudichiamo la nostra vita – esso dice – secondo i criteri della moralità e della spiritualità, e non secondo i criteri della natura sensibile, per poter tenere la contabilità di ogni giorno e di ogni periodo della nostra vita e, alla fine, anche se una volta avessimo sbagliato, questo passo falso sarebbe veramente e abbondantemente cancellato dal gran numero di opere eccellenti che potremmo esibire. E così alla fine della nostra vita ci presenteremmo con i conti in ordine davanti a Dio e non ne richiederemmo altro che la convalida del tutto ovvia. Così si diceva due-mila anni fa e così si continua a dire ancor oggi, anche se in maniera un po' più scaltramente dissimulata rispetto ad allora.

Dio vuole non il fariseo che si sente giusto e moralmente a posto, ma il peccatore pentito che ha acquisito la santa conoscenza di sé e che non ha preteso, bensì chiesto. [...] Dio stesso viene all'uomo, affinché l'uomo possa andare nella preghiera a Dio. "Dio non si lascia affatto conquistare con la sollecitudine e con l'afflizione e con le pene che uno si è inflitto, ma va invocato".⁵

⁵ D. BONHOEFFER, *Scritti scelti (1918-1933)*, Edizione italiana a cura di A. CONCI (BC 21 / ODB 9), Editrice Queriniana, Brescia 2009, pp. 147-148. 152.

2. È possibile accettare noi stessi con il nostro peso di tenebra, di debolezza, difetti, paure, senza la rivelazione che Dio ci ama? Quando si scopre che il Signore ci manda il suo Figlio unigenito non per giudicarci o condannarci, ma per guarirci e salvarci e guidarci nel cammino dell'amore, quando si scopre che egli è venuto a perdonarci, ci ama nel profondo di noi stessi, allora è possibile accettarci.⁶

3. Chi disprezza un uomo non potrà mai ottenere nulla. Niente di ciò che disprezziamo negli altri ci è completamente estraneo. Spesso ci aspettiamo dagli altri più di quanto noi stessi siamo disposti a dare. Perché finora abbiamo riflettuto in modo così poco realistico sull'uomo, sulla sua debolezza? [...]

Dobbiamo imparare a valutare gli uomini più per quello che soffrono che per quello che fanno o non fanno. L'unico rapporto fruttuoso con gli uomini – e specialmente con i deboli – è l'amore, cioè la volontà di mantenere la comunione con loro. Dio non ha disprezzato gli uomini, ma si è fatto uomo per amore loro.⁷

4. La croce è rivelazione, senza più veli, del vero volto del Padre manifestato attraverso il Figlio. La croce è la figura eminente del perdono, ossia di una risposta d'amore, [...] la quale illumina la fraternità di tutti. Ecco la fonte paterna del perdono. Perdonare è amare come il Padre ama, è farsi padre all'altro senza che questo escluda il resto dei fratelli, poiché "il perdono che procede da una funzione di paternità è il solo che sia senza limiti, senza condizioni, senza garanzie".⁸

5. Supplicare è attendere dal di fuori la vita o la morte. In ginocchio, nella posizione che meglio consenta al vincitore di tagliare il collo con un colpo di spada... Così trascorre nel silenzio qualche minuto di attesa. Il cuore si svuota di tutti i suoi attaccamenti, raggelato dal contatto imminente della morte. Si riceve una vita nuova, fatta puramente di misericordia. Bisognerebbe pregare Dio così. L'attesa è il fondamento della vita spirituale.⁹

6. I conti non tornano mai, con Dio.

Nulla è in parità, nemmeno la vita più perfetta.

Più che crearci assicurazioni statiche,

il Vangelo ci urta con la sua mobilità,

che minaccia le certezze che via via costruiamo.

Ci espropria.

Non è forse la Scrittura tutta

come un passaggio del di più, dell'oltre,

un invio provocante a nuove soglie?

Non è la fede un'assenza crescente

delle nostre sicurezze e transitori aggiustamenti.

Il suo perdono non è forse la più inquietante delle intrusioni,

⁶ T. GEIJER (monaco certosino), *Lettere* (Testo inedito), 1987.

⁷ 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. 266.

⁸ R. MANCINI, *Esistenza e gratuità, antropologia della condivisione*, Cittadella Editrice, Assisi 1996, p. 151.

⁹ S. WEIL, *Quaderni*, Volume quarto, a cura e con un saggio di G. GAETA (Biblioteca Adelphi 264), Adelphi, Milano 1993, p. 119.

che scompagina gli assestamenti “giusti” della nostra vita?
La sua misericordia non è la più difficile incursione
da accogliere nelle geometrie del nostro “universo religioso”?

Eccezenza sulla logica è il perdono.
“Ogni giorno”: di nuovo
per poter confessare “come Dio vuole”.¹⁰

7. È assai più grave perdere la fede
che un patrimonio –
perché questo potrai rinnovarlo
la fede no –

Con la vita la puoi ereditare
ma soltanto una volta –
basta distruggerne un breve articolo
vivere è mendicare –

La preghiera è il piccolo strumento
con cui gli uomini si protendono
dove la presenza – gli è negata.

Gettano le loro parole
Con essa – nell’orecchio di Dio –
Se poi ascolti –
Il sistema della preghiera –
È tutto qui – ¹¹

8. *Pardon*

Si trova l’equivalente della parola francese in altre lingue, l’inglese, lo spagnolo, il portoghese, l’italiano. Nell’origine latina di questa parola si trova un riferimento al “dono”. Non dovremo cedere alle analogie tra dono e perdono, e neanche però trascurarne la necessità. Noi dovremo piuttosto tentare di articularli insieme. Tra dono e perdono, c’è perlomeno questa affinità: l’uno e l’altro, dono per dono, hanno un rapporto essenziale col tempo. Legato a un passato che in un certo senso non passa, il perdono resta un’esperienza irriducibile a quella del dono, di un dono che normalmente è legato al presente, alla presentazione o alla presenza di un presente come dono.

[...] Dovremo prendere in considerazione alcune incoerenze; e per esempio l’aporia che mi rende incapace di dare abbastanza, di essere abbastanza presente al presente che do, e all’accoglienza che offro, tanto che credo, ne sono anzi sicuro di dovermi sempre fare perdonare, chiedere perdono di non dare mai abbastanza, di non offrire o ricevere abbastanza.

Si è sempre colpevoli, ci si deve sempre far perdonare nel dono. E l’incoerenza si aggrava quando si prende coscienza che se si deve chiedere perdono di non dare, di non dare mai abbastanza ci si può sentire colpevoli anche, e dunque obbligati a chiedere perdono, di dare, perdono perché si dà e per quello che può diventare richiesta di

¹⁰ F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

¹¹ E.E. DICKINSON, *Tutte le poesie*, a cura e con un saggio introduttivo di M. BULGHERONI (I Meridiani), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1997, 2001⁶, pp. 413. 402-403.

riconoscimento, un veleno, un'arma, un'affermazione di sovranità, ovvero di onnipotenza. Si prende sempre nel dare.

Si deve a priori dunque chiedere perdono per il dono stesso, ci si deve far perdonare il dono, il dominio o il desiderio di dominio che sempre aleggia nel dono. E, irresistibilmente al quadrato, ci si dovrebbe far perdonare il perdono, che, anche lui, rischia di comportare l'equivoco irriducibile di un'affermazione di sovranità ovvero di dominio.

Sono questi abissi che sono in agguato sempre per noi – non come incidenti da evitare ma come il fondo, il fondo senza fondo della cosa stessa detta dono o perdono. Dunque non c'è dono senza perdono, né perdono senza dono. Questo legame verbale del dono col perdono è presente anche in inglese e in tedesco. In inglese: *to forgive, forgiveness*. In tedesco una famiglia lessicale conserva questo legame del dono col perdono; *vergeben* vuol dire “perdonare”, “*ich bitte um Vergebung*”, “chiedo perdono”.¹²

9. *Gratis – di quale gratuità? –
quale non lo sappiamo,*

nondimeno

celeste, ultraterrena

ardenza – qui il pensiero,

il ricordo,

il desiderio:

esente

da prezzo e da pedaggio

il nudo incontro

con l'ultrapassato

e col vivente.

Ininterrotto

l'Alito ti solleva alla tua altezza

e sopra

dove non andresti,

ti profonda

esso e ti rimonta

nel dolore delle valli.

C'è e non c'è perdono,

ma grazia

sovrabbonda.

Qualcuno

magnifico e leggero

passato prima

lasciò pagato il conto

per noi, ci statui liberi, assolti.

Questo pensi o pensano per te

*i perpetui pensamenti.*¹³

¹² Da una conferenza letta nelle Università di Cracovia, Capetown e Gerusalemme nel 1997-1998 e pubblicata su «Les Cahiers de L'Herne», ripresa da J. DERRIDA, *Tra dono e perdono*, «La Repubblica» 10 ottobre 2004, p. 34.

¹³ M. LUZI, *Sotto specie umana* (Poesia), Garzanti Libri, Milano 1999, pp. 176s.