

**Istituto Superiore di Scienze Religiose
“Redemptoris Mater”**

Istituto Teologico Marchigiano

Esegesi Nuovo Testamento II

Sinottici Atti degli Apostoli

Prof. Roberto CECCONI

Anno Accademico 2025-2026

1. Introduzione all’esegesi neotestamentaria

Iniziamo questo corso dicendo due parole sull’esegesi: essa punta a cogliere il messaggio scritto dall’autore. La parola *esegesi* viene dal greco *exēgēsis* che significa *esposizione, spiegazione, interpretazione*. Fare esegesi significa cogliere il significato di un passo biblico *facendone emerge* il significato. È utile al proposito considerare il verbo greco *exēgémomai* composto da *ek + ēgéomai*. Il verbo assume il significato di *condurre da*.

1.1 Indagini preliminari

Prima di inoltrarsi nello studio vero e proprio di un passo biblico, è necessario compiere alcuni passaggi previ, quali la delimitazione del brano, la critica testuale, la strutturazione della pericope, il paragone sinottico (nel caso in cui si prenda in considerazione uno dei primi tre Vangeli presenti nel canone neotestamentario), e la traduzione¹ del brano.

1.1.1 Delimitazione del testo

La delimitazione del testo, almeno in ambito narrativo, si fa in base a quattro criteri: a) tempo, b) luogo, c) personaggi, d) tema. Ne consegue che, quando troviamo indicazioni cronologiche, cambi di ambientazione, di attori o tema, siamo in presenza di una nuova pericope. Facciamo un paio di esempi:

Mc 1,14-15	Mc 1,16-20
Dopo che Giovanni fu arrestato, Gesù andò nella Galilea , proclamando il vangelo di Dio, e diceva: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete nel Vangelo».	Passando lungo il mare di Galilea, vide Simone e Andrea , fratello di Simone, mentre gettavano le reti in mare; erano infatti pescatori. Gesù disse loro: «Venite dietro a me, vi farò diventare pescatori di uomini». E subito lasciarono le reti e lo seguirono. Andando un poco oltre, vide Giacomo, figlio di Zebedeo, e Giovanni suo fratello , mentre anch’essi nella barca riparavano le reti. E subito li chiamò. Ed essi lasciarono il loro padre Zebedeo nella barca con i garzoni e andarono dietro a lui.

Possiamo notare che in Mc 1,16-20 Gesù non si trova semplicemente in Galilea, come precisato in Mc 1,14-15, ma in un luogo determinato; il mare di Galilea. Allo stesso tempo entrano in campo nuovi personaggi rispetto alla pericope precedente: Simone e Andrea, Giacomo e Giovanni. Anche il tema cambia: in Mc 1,14-15 era la predicazione del regno, ora è la chiamata dei primi quattro discepoli.

Mc 8,34-9,1	Mc 9,2-8
Convocata la folla insieme ai suoi discepoli , disse loro: «Se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vuole salvare la propria vita , la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del Vangelo, la salverà. Infatti quale vantaggio c’è che un uomo guadagni il mondo intero e perda la propria vita ? Che cosa potrebbe dare un	Sei giorni dopo, Gesù prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni e li condusse su un alto monte, in disparte, loro soli. Fu trasfigurato davanti a loro e le sue vesti divennero splendenti, bianchissime: nessun lavandaio sulla terra potrebbe renderle così bianche. E apparve loro Elia con Mosè e conversavano con Gesù. Prendendo la parola, Pietro disse a Gesù: «Rabbi, è bello per noi essere

¹ La traduzione, appena abbozzata all’inizio, va poi rivisitata e perfezionata al termine del lavoro esegetico.

uomo in cambio della propria vita? Chi si vergognerà di me e delle mie parole davanti a questa generazione adultera e peccatrice, anche il Figlio dell'uomo si vergognerà di lui, quando verrà nella gloria del Padre suo con gli angeli santi». Diceva loro: «In verità io vi dico: vi sono alcuni, qui presenti, che non morranno prima di aver visto giungere il regno di Dio nella sua potenza».

qui; facciamo tre capanne, una per te, una per Mosè e una per Elia». Non sapeva infatti che cosa dire, perché erano spaventati. Venne una nube che li coprì con la sua ombra e dalla nube uscì una voce: «Questi è il Figlio mio, l'amato: ascoltatelo!». E improvvisamente, guardandosi attorno, non videro più nessuno, se non Gesù solo, con loro.

Nel passaggio da Mc 8,34-9,1 a Mc 9,2-8, si notano dei cambiamenti di ordine temporale: «sei giorni dopo» (Mc 9,2); attanziale: «Pietro, Giacomo e Giovanni» (Mc 9,2); spaziale: «alto monte» (Mc 9,2); tematico: «fu trasfigurato» (Mc 9,2). Sulla base di questi elementi, possiamo affermare che in Mc 9,2 inizia una nuova pericope, distinta da quella costituita da Mc 8,34-9,1.

1.1.2 Critica testuale

Per *critica testuale* intendiamo quel lavoro mediante il quale si cerca di ricostruire, a partire dai manoscritti disponibili, il testo originale su cui ci si intende soffermare.

Dobbiamo tener presente che i testi a nostra disposizione non sono gli originali. Noi siamo in possesso di centinaia di copie manoscritte del Nuovo Testamento (chiamate *Codici*²) nessuna delle quali è esattamente uguale all'altra. Questo significa che lo studioso si trova dinanzi ad una grande difficoltà (di cui noi ovviamente non ci rendiamo conto): come risalire al testo che è uscito dalla mano dell'Evangelista? Per raggiungere questo risultato, che resta sempre ipotetico, vi sono fondamentalmente due criteri: la *critica esterna* e la *critica interna*.

La *critica esterna* fa riferimento all'importanza dei singoli codici. Non tutti i manoscritti infatti sono dello stesso livello. I codici scritti in maiuscolo, in virtù della loro antichità (III-V sec.) hanno un peso maggiore rispetto ai codici minuscoli (XI-XII sec.). A questo si aggiunga che, tra i codici maiuscoli, alcuni sono ritenuti di grande rilievo, ad esempio i papiri, il manoscritto Sinaitico³ (sigla Ν) ed il Vaticano⁴ (sigla B). Dunque, in caso di differenze tra i codici, è da preferirsi la lezione (ossia il testo) supportata dai manoscritti più importanti.

La *critica interna* cerca di comprendere, a prescindere dall'importanza dei singoli manoscritti, quale, tra le varianti a nostra disposizione, possa essere ritenuta più vicina a quanto uscito dalla penna dell'Evangelista. Per attuare al meglio questa metodologia, bisogna conosce molto bene il pensiero e la teologia dell'agiografo sul quale ci si sta soffermando. A questo si aggiungono altri criteri: a) un'espressione grammaticalmente "zoppicante" va preferita ad una più lineare: si suppone infatti che gli scribi, nel corso del tempo, si siano impegnati a migliorare il testo piuttosto che a peggiorarlo; b) lo scritto più breve solitamente (dunque non sempre) è il più vicino all'originale. Nel mondo antico, infatti, c'era la tendenza ad operare delle aggiunte su un testo precedente, non delle sottrazioni, perché il detto testo era considerato (quale in effetti era) parola di Dio.

Vediamo alcuni esempi di critica testuale, iniziando dall'*incipit* del vangelo secondo Marco:

² Il codice è un manoscritto a forma di libro, differente dunque dal rotolo usato, ad esempio, in sinagoga. Gli autori neotestamentari utilizzarono sin dall'inizio il codice per distinguersi dal mondo giudaico e per motivi di praticità. Il codice infatti è più pratico del rotolo e meno dispendioso, visto che può essere scritto, a differenza del rotolo, da ambo i lati.

³ Così chiamato perché ritrovato nella penisola del Sinai.

⁴ Denominato in tal modo perché custodito nella biblioteca vaticana.

Inizio del vangelo di Gesù, Cristo, [Figlio di Dio] (Mc 1,1).

L'espressione «Figlio di Dio», che si trova tra parentesi quadre, manca in alcuni manoscritti di grande importanza, tra cui il Codice Sinaitico (N), mentre è presente in manoscritti di uguale rilievo, come il Codice Vaticano (B). La situazione che si presenta è dunque la seguente:

Mc 1,1 secondo il Codice Sinaitico	Mc 1,1 secondo il Codice Vaticano
Inizio del vangelo di Gesù Cristo ⁵	Inizio del vangelo di Gesù Cristo Figlio di Dio

Quale scelta operare in un caso come questo? Ci troviamo dinanzi a due manoscritti divergenti, entrambi di uguale importanza.

Per cercare di comprendere quale dei due codici rifletta al meglio lo scritto originario, è necessario conoscere la teologia di Marco. Ebbene, per questo evangelista, la tematica di Gesù, Figlio di Dio è di primaria importanza (cf. Mc 1,11; 3,11; 5,7; 9,7; 14,36; 14,62; 15,39). Ne possiamo dedurre che Marco abbia accennato alla figliolanza divina di Gesù sin dal primo versetto del suo scritto, quasi ad indicare verso quale metà voleva condurre il lettore: riconoscere, insieme al Centurione ai piedi della croce (Mc 15,39), l'identità di colui che aveva dato la vita per la moltitudine.

Prendiamo un altro esempio, tratto dal vangelo secondo Luca:

Quando giunsero sul luogo chiamato Cranio, vi crocifissero lui e i malfattori, uno a destra e l'altro a sinistra. [[Gesù diceva: «Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno».]] Poi dividendo le sue vesti, le tirarono a sorte (Lc 23,33-34).

La richiesta di perdono, fatta da Gesù al Padre, è riportata in doppia parentesi quadra. Questo significa che è stata inserita nel testo con una grandissima percentuale di dubbio. La perplessità è dovuta al fatto che alcuni manoscritti di primaria importanza, come il Papiro 75 (III sec.) ed il Codice Vaticano (B) non riportano queste parole, presenti invece nel Codice Sinaitico (N). Mettiamo in sinossi le due lezioni varianti:

Lc 23,33-34 secondo P ⁷⁵ e Codice B	Lc 23,33-34 secondo il Codice Sinaitico
Quando giunsero sul luogo chiamato Cranio, vi crocifissero lui e i malfattori, uno a destra e l'altro a sinistra. Poi dividendo le sue vesti, le tirarono a sorte.	Quando giunsero sul luogo chiamato Cranio, vi crocifissero lui e i malfattori, uno a destra e l'altro a sinistra. Gesù diceva: «Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno». Poi dividendo le sue vesti, le tirarono a sorte.

Anche in questo caso il problema si risolve ricorrendo alla teologia dell'Evangelista. Per Luca il tema di Gesù misericordioso è di fondamentale importanza (cf. Lc 7,36-50; 15,1-32; 19,1-10; 22,51; 23,39-43). È probabile dunque che sia stato proprio il Terzo Evangelista a trasmetterci queste parole del Signore, e non uno scriba di epoca successiva.

1.1.3 Strutturazione del testo

Una volta che ho stabilito, mediante la delimitazione e la critica testo, qual è il brano su cui voglio lavorare, passo alla sua strutturazione. La suddivisione di una pericope si fa seguendo gli stessi criteri impiegati per la sua delimitazione: tempo, luogo, personaggi, tema. Quando cambia uno o qualcuno di questi elementi, ci troviamo dinanzi ad un indizio di segmentazione

⁵ Ho eliminato le virgole, perché nei manoscritti antichi, per risparmiare su papiro e pergamena, punteggiatura e spazi non sono presenti.

del testo. Ad esempio, la chiamata dei primi quattro discepoli in Marco, può essere suddivisa in due parti, sulla base di alcuni indizi che ora andiamo a scoprire:

Mc 1,16-18	Mc 1,19-20
Passando lungo il mare di Galilea, vide Simone e Andrea , fratello di Simone, mentre gettavano le reti in mare; erano infatti pescatori. Gesù disse loro: «Venite dietro a me, vi farò diventare pescatori di uomini». E subito lasciarono le reti e lo seguirono.	Andando un poco oltre, vide Giacomo, figlio di Zebedeo, e Giovanni suo fratello, mentre anch'essi nella barca riparavano le reti. E subito li chiamò. Ed essi lasciarono il loro padre Zebedeo nella barca con i garzoni e andarono dietro a lui.

Passando da Mc 1,18 a Mc 1,19 si nota un cambio di ordine spaziale: «andando un poco oltre», e l'entrata in scena di due nuovi personaggi: Giacomo e Giovanni. Per questi motivi, possiamo suddividere il brano di Mc 1,16-20 in due parti: a) Mc 1,16-18: chiamata di Simone a Andrea alla *sequela Christi*; b) Mc 1,19-20: chiamata di Giacomo e Giovanni al discepolato.

1.1.4 Traduzione

La traduzione di un testo biblico è tutt'altro che facile. Bisogna conoscere molto bene la lingua d'origine (in questo caso il greco) mediante la quale è stato steso un brano, nonché la cultura in cui ha agito l'autore sacro. Al tempo stesso, colui che cerca di rendere un testo antico in una lingua moderna, pur dovendo restare fedele al senso espresso dal testo originale, deve guardarsi bene dal fare una traduzione letterale⁶, che risulterebbe poco scorrevole al lettore contemporaneo.

A questo punto, diamo una presentazione, seppur sommaria, delle principali Bibbie in lingua italiana disponibili oggi sul mercato:

– *Bibbia TOB (Traduction oecuménique de la Bible)*: Si tratta di una versione della Bibbia particolarmente interessante per l'elevato livello delle introduzioni e note che accompagnano la lettura dei singoli libri biblici. Bisogna tuttavia tener presente che, nella TOB in lingua italiana, il testo sacro è quello della CEI 2008. La Bibbia TOB è arricchita anche dalle seguenti tavole: cronologica, pesi e misure, note principali. A questo si aggiungano alcune carte geografiche.

– *Bibbia di Gerusalemme*: Frutto del lavoro compiuto dall'*École biblique* di Gerusalemme, presenta molti tratti affini alla TOB, tra i quali quello di avere il testo biblico nella versione della CEI 2008. In appendice alla Bibbia di Gerusalemme si trovano: a) Tavola cronologica; b) dinastie asmonea ed erodiana; c) calendario; d) tavola delle misure e delle monete; e) indice alfabetico delle note più importanti; f) indice dei temi biblici d'interesse pastorale; g) carte geografiche.

– *Bibbia Via, Verità e Vita*: Il testo biblico è, ancora una volta, quello della CEI 2008. I commenti ai libri sacri sono strutturati su tre livelli: teologico-pastorale (*via*); esegetico (*verità*); liturgico (*vita*). È interessante la disposizione delle note, collocate intorno al testo, a richiamare le edizioni glossate della Bibbia in uso dal medioevo fino al XVII secolo. La Bibbia Via, Verità e Vita, come le precedenti, è arricchita dal materiale seguente: a) Indice dei soggetti biblici, dove il lettore trova i riferimenti che permettono di approfondire la conoscenza di temi

⁶ Non bisogna però dimenticare che una traduzione parola per parola (detta anche *formale* perché intende ricalcare nella lingua di destinazione la forma ed il contenuto del testo in lingua originale) risulta essere molto utile in ambito accademico, specie per chi non conosce le lingue antiche.

e realtà della Bibbia; b) tavola cronologica comparata della Bibbia e delle civiltà antiche; c) calendario e feste ebraiche; d) misure, pesi e monete; e) canone biblico secondo le principali tradizioni; f) carte geografiche.

– *Traduzione interconfessionale della Bibbia in lingua corrente* (TILC): Il testo sacro, a differenza delle Bibbie precedenti, non è quello della CEI 2008. La traduzione – approvata dalla Conferenza Episcopale Italiana – è stata realizzata da un gruppo di studiosi cattolici e protestanti che hanno lavorato insieme per parecchi anni, seguiti dai responsabili delle rispettive chiese. Il testo biblico che ne risulta presenta una certa distanza formale dai brani originali. Il senso delle varie pericopi resta lo stesso, tuttavia esse sono rese in modo da essere immediatamente comprensibili al lettore contemporaneo. Le note a piè di pagina non sono particolarmente significative, mentre l'edizione del 2000 contiene una presentazione dei passi paralleli chiara ed esaustiva, purtroppo ridotta ai minimi termini nell'edizione più recente. La Bibbia TILC è resa preziosa anche dalla presenza di un piccolo dizionario biblico, da una tavola cronologica e da alcune carte geografiche (identiche a quelle che si trovano nella TOB).

– *Bibbia Scrutate le Scritture*: Il testo sacro è quello della CEI 2008. Quest'opera è caratterizzata da esaustività e precisione nella presentazione dei passi paralleli. È impreziosita anche da una gran quantità di note tematiche, che sviluppano temi di particolare rilievo (Creazione, maschile e femminile, anima, lavoro, volontà di Dio, servizio, ecc.). Alcune note puntuali sono riprese dalla *Bibbia Via, Verità e Vita*. In quest'opera si trovano anche: a) tavola cronologica comparata della Bibbia e delle civiltà antiche; b) Mappe geografiche; c) indice delle note per la *scrutatio*.

– *Nuovo Testamento. Traduzione Letteraria Ecumenica*: Si tratta di una versione del Nuovo Testamento sostenuta insieme da Cattolici, Ortodossi ed Evangelici. È la prima traduzione italiana ecumenica condotta con criteri letterari di aderenza al testo originale, frutto di un lavoro che ha coinvolto insieme traduttori e revisori di diverse chiese. In appendice vengono indicate alcune misure menzionate nel Nuovo Testamento. Da segnalare anche la presenza di alcune carte geografiche.

1.2 Esegesi del testo

1.2.1 Analisi sintattica

Per *analisi sintattica*⁷ di un testo s'intende lo studio dei vari elementi linguistici in esso presenti e delle connessioni che si stabiliscono tra loro. Facciamo un esempio, senza la pretesa di trovare delle risposte, ma solo con l'intento di mostrare quanto sia importante fare un'adeguata analisi sintattica in sede esegetica:

Il prologo del vangelo secondo Giovanni inizia affermando: «In principio era il Verbo, e il Verbo era presso (*prós*) Dio (*tòn theón*) e il Verbo era Dio» (Gv 1,1). La CEI 2008, con la preposizione italiana «presso», traduce quella greca *prós*, che tuttavia – specie se seguita dall'accusativo, come nel nostro caso – potrebbe anche significare «verso». Dunque... come dobbiamo tradurre l'*incipit* del prologo giovanneo: «il Verbo era presso Dio», o, in maniera suggestiva, «il Verbo era rivolto verso Dio»⁸? In altre parole, la disposizione delle parole *prós*

⁷ Dal greco *sýntaxis*, composto dalla preposizione *sýn* («con», «insieme») e dal sostantivo *táxis* («disposizione», «ordine», «sistematizzazione»).

⁸ Così traducono la Bibbia TOB: «Au commencement était le Verbe, et le Verbe était tourné vers Dieu, et le Verbe était Dieu» (Gv 1,1), e G. NOLLI, *Evangelo secondo Giovanni*, LEV, Città del Vaticano, 1986, 1: «In principio era il Verbo e il Verbo era in relazione con Dio e il Verbo era Dio».

tòn theòn, volendo tratteggiare il rapporto tra il Verbo e Dio, che tipo di relazione vuol delineare: statica («presso»), o dinamica («verso»)? Non è facile prendere una decisione, anche perché nel greco ellenistico – usato dagli Evangelisti – *prós* + accusativo (moto a luogo) spesso viene impiegato al posto di *pará* («presso») + dativo (stato in luogo). Potremmo uscire dalla situazione di stallo andando a leggere la conclusione del prologo: «Dio, nessuno lo ha mai visto: il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato» (Gv 1,18). Il testo originale greco suona in modo un po’ diverso da come riportato dalla Bibbia CEI 2008: «Dio, nessuno l’ha mai visto; l’Unigenito Dio, che è (rivolto) verso (*eis*) il seno del Padre, lui lo raccontò». La preposizione greca *eis*, in questa seconda traduzione resa con «verso», viene impiegata per indicare *moto a luogo*. Alla luce di Gv 1,18, potremmo dunque tradurre il primo versetto del vangelo secondo Giovanni in questo modo: «In principio era il Verbo e il Verbo era verso Dio e il Verbo era Dio». Nonostante ciò, la prudenza è d’obbligo. Nel greco ellenistico, infatti, la preposizione *eis* («verso»), indicante *moto a luogo*, spesso viene usata al posto della preposizione *en* («in»), impiegata per lo *stato in luogo*.

1.2.2 Analisi semantica

Terminata l’analisi sintattica, si passa a quella semantica, ossia allo studio del significato che determinate parole assumono all’interno di un testo. Anche in questo caso, ci serviamo di un esempio:

Nel vangelo secondo Giovanni, quando Gesù compare per la prima volta sulla scena, risuona questa testimonianza del Battista: «“Ecco l’agnello di Dio, colui che toglie (*ho aírōn*) il peccato del mondo!”» (Gv 1,29). Il verbo greco che la Bibbia CEI 2008 traduce con «togliere» è *aírō*. Per comprendere al meglio che cosa esso significa, bisogna farne uno studio semantico. In altre parole, è necessario andare a vedere che significato il verbo *aírō* assumeogniqualvolta viene impiegato nel vangelo secondo Giovanni. Nell’episodio in cui Gesù caccia i venditori dal tempio, *aírō* veicola il concetto di «portare via», «togliere»: «“Portate via (*árate*⁹) di qui queste cose e non fate della casa del Padre mio un mercato!”» (Gv 2,16). Nella scena in cui il Signore guarisce un paralitico, *aírō* indica l’azione di «prendere su», «caricarsi di»: «Gesù gli disse: “Alzati, prendi (*áron*¹⁰) la tua barella e cammina”. E all’istante quell’uomo guarì: prese (*éren*¹¹) la sua barella e cominciò a camminare» (Gv 5,8s). Il verbo *aírō*, dunque, in Giovanni ha un duplice significato: «prendere su», e «portare via». Alla luce di queste considerazioni, potremmo tradurre Gv 1,29 in tal modo: «“Ecco l’agnello di Dio che toglie il peccato del mondo, prendendolo su di sé”». L’Evangelista comunica al lettore sia il motivo per cui Gesù ha piantato la tenda in mezzo a noi: togliere il peccato del mondo, sia il modo in cui ha compiuto tale azione: prendendolo su di sé e annientandolo col fuoco del suo amore.

1.2.3 Analisi pragmatica

L’analisi pragmatica cerca di individuare quei segnali linguistici mediante i quali l’autore interella in un modo del tutto particolare il lettore. Non bisogna mai perdere di vista il fatto che l’agiografo si rivolge sempre al proprio interlocutore con l’intento di lasciare un segno nella sua vita. Tuttavia, vi sono dei passaggi in cui il destinatario dello scritto viene interpellato in un modo del tutto speciale. Vediamo alcuni esempi in proposito:

⁹ Imperativo aoristo plurale di *aírō*.

¹⁰ Imperativo aoristo singolare di *aírō*.

¹¹ Indicativo aoristo singolare di *aírō*.

Nel vangelo secondo Marco, in tre occasioni si segnala esplicitamente che Gesù rivolge la propria parola a dei destinatari: a) «diceva a loro *la parola*» (Mc 2,2); b) «diceva a loro *la parola*» (Mc 4,33); c) «*la parola diceva*» (Mc 8,32). Come si può notare, nella terza ricorrenza il sostantivo *parola* precede il verbo *diceva*, a differenza delle prime due occasioni in cui lo segue. Perché questa differenza? Il motivo sembra sia da attribuirsi al fatto che in Mc 8,32 la parola che Gesù comunica ai suoi discepoli è quella della croce (Mc 8,31). Si tratta di un messaggio particolarmente importante, unico, ben più significativo di quanto il Maestro ha detto fino ad ora. Il lettore viene dunque invitato a prenderlo particolarmente in considerazione.

Giunto a metà della sua opera letteraria, l'evangelista Marco segnala che Gesù sta camminando con i suoi discepoli verso i villaggi di Cesarea di Filippo (Mc 8,27). Dal quadro generale della narrazione, si evince chiaramente che il Maestro è solo con i suoi seguaci. Non vi sono altre persone con loro. All'improvviso, dopo che Gesù ha rimproverato Pietro perché, rifiutando la parola della croce (Mc 8,32b), si mostra incapace di pensare le cose di Dio (Mc 8,33), si dice che il Maestro chiama la folla con i suoi discepoli per comunicare loro qualcosa (8,34). Da dove esce fuori all'improvviso questa moltitudine di persone? Evidentemente, ci troviamo dinanzi ad una strategia narrativa dell'Evangelista. La folla rappresenta ciascuno di noi, destinatario privilegiato delle parole che Gesù sta per dire. Subito dopo, infatti, il Signore annuncia quali sono le dinamiche che deve mettere in atto chiunque – a qualsiasi epoca storica o cultura appartenga – voglia seguirlo: «“Se qualcuno vuole dietro di me venire...”» (*eí tis thélei opísō mou akolouthein*). Anche in questo caso, il sintagma «se qualcuno» (*eí tis*), mostra in maniera abbastanza evidente la destinazione universale di quanto Gesù sta affermando. Tutti, infatti, devono rinnegare se stessi e prendere la propria croce se vogliono mettersi al seguito del Cristo.

Un altro modo mediante il quale il narratore tenta di coinvolgere il lettore è il cosiddetto *presente storico*. Di cosa si tratta? Solitamente, in una narrazione, incentrata su eventi trascorsi, si usano verbi al passato: aoristo indicativo («disse», «andò»), o imperfetto indicativo («diceva», «andava»). All'improvviso, il narratore usa un verbo al presente: «dice», laddove ci si sarebbe aspettato un verbo al passato: «disse». Perché questo passaggio repentino dal passato al presente? Fino ad alcuni anni fa si è pensato che questo fosse un modo mediante il quale il narratore volesse dare vivacità al suo racconto. Questa spiegazione, almeno in parte, resta vera. Il fenomeno, tuttavia, può essere interpretato anche in un altro modo: l'evangelista, ancora una volta, si rivolge direttamente al lettore. Ponendo (specie quando si usano verbi quali «dire», «affermare») la coniugazione al presente, l'autore segnala al proprio interlocutore quanto quella parola che ora sta per essere detta conservi anche nell'oggi tutta la sua attualità.

A modo di esempio, possiamo osservare come le parole che Gesù intima a Pietro (il quale tentava di sbarrare il cammino del Maestro verso la croce), quando gli comanda di mettersi dietro di lui, siano introdotte dal verbo *dire* al presente: «dice» (*légei*) (Mc 8,33). In tal modo, Marco comunica al lettore che, anche oggi, ogni persona chiamata al discepolato è tenuta a seguire il Maestro, e a non sostituirsi a lui nello stabilire quale direzione deve prendere il cammino della propria vita.

Qualcosa di simile avviene quando Gesù ricorda ai suoi seguaci che per entrare nel regno di Dio è necessario essere poveri (Mc 10,24). Siccome la sobrietà di vita è richiesta ad ogni Battizzato, le parole che Gesù pronuncia su questo tema sono introdotte da un verbo *dicendi* al presente: «I discepoli erano sconcertati dalle sue parole; ma Gesù riprese e dice» (*légei*) loro: «Figli, quanto è difficile entrare nel regno di Dio! È più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel regno di Dio» (Mc 10,24s).

1.2.4 Analisi delle forme letterarie

Per comprendere adeguatamente il senso di un testo è importante individuarne la *forma letteraria*¹². Si tratta, in altre parole, di scoprire su quale schema, più o meno precostituito, è stato stilato un brano. Esistono diverse forme letterarie: *inno* (Sal 8), *lamentazione* (Sal 42-43); *annuncio di nascita* (Gn 16,7-14; Gdc 13,2-23; Lc 1,5-25; Lc 1,26-38), *racconto di vocazione*. I testi che appartengono ad una determinata forma letteraria hanno caratteristiche simili, anche se non sono mai perfettamente identici, in quanto l’agiografo, nello scrivere, conserva pur sempre una certa libertà.

A modo di esempio, vediamo come il racconto della vocazione dei primi quattro discepoli di Gesù, così come ci è narrato dall’evangelista Marco, riprenda a grandi linee l’episodio nel quale si narra di Eliseo, chiamato a porsi al seguito di Elia:

<i>1Re 19,19-21</i>	<i>Mc 1,16-20</i>
<p>¹⁹Partito di lì, Elia trovò (<i>heurískei</i>) Eliseo, figlio (<i>huiòn</i>) di Safàt. Costui arava con dodici paia di buoi davanti a sé, mentre egli stesso guidava il dodicesimo. Elia, passando-gli vicino, gli gettò addosso il suo mantello. ²⁰Quello lasciò i buoi e corse dietro (<i>opísō</i>) a Elia, dicendogli: «Andrò a baciare mio padre e mia madre, poi ti seguirò (<i>akolouthēsō opísō sou</i>)». Elia disse: «Va’ e torna, perché sai che cosa ho fatto per te». ²¹Allontanatosi da lui, Eliseo prese un paio di buoi e li uccise; con la legna del giogo dei buoi fece cuocere la carne e la diede al popolo, perché la mangiasse. Quindi si alzò (<i>anéstē</i>) e seguì (<i>eporeúthē opísō</i>) Elia, entrando al suo servizio.</p>	<p>¹⁶Passando lungo il mare di Galilea, vide (<i>eîden</i>) Simone e Andrea, fratello di Simone, mentre gettavano le reti in mare; erano infatti pescatori. ¹⁷Gesù disse loro: «Venite dietro (<i>opísō</i>) a me, vi farò diventare pescatori di uomini». ¹⁸E subito lasciarono le reti e lo seguirono (<i>ēkoloúthēsan autō[i]</i>). ¹⁹Andando un poco oltre, vide (<i>eîden</i>) Giacomo, figlio di Zebedeo, e Giovanni suo fratello, mentre anch’essi nella barca riparavano le reti. ²⁰E subito li chiamò. Ed essi lasciarono il loro padre Zebedeo nella barca con i garzoni e andarono dietro a lui (<i>apēlthon opísō autoû</i>).</p>

Tra i due brani sono evidenti i legami a livello linguistico, segnalati dal carattere in corsivo. Tenendo conto del fatto che la chiamata dei primi discepoli del Signore è riportata in modo diverso dal terzo e quarto evangelista (Lc 5,1-11; Gv 1,35-51), possiamo supporre che Marco non sia stato tanto interessato a presentare una cronaca dei fatti, quanto a mostrare quali siano le dinamiche costanti in base alle quali avviene una chiamata. Esse possono essere delineate nel modo seguente: a) la persona, mentre sta svolgendo la sua attività (1Re 19,19a; Mc 1,16.19), b) viene raggiunta da una parola di vocazione (1Re 19,19b; Mc 1,17.20a), c) alla quale è esortata ad aderire prontamente (1Re 19,21b; Mc 1,18.20b).

¹² Altri autori usano l’espressione *genere letterario*.

2. Esegesi di passi scelti

2.1 Matteo 1,18-25

2.1.1 Traduzione del testo

¹⁸Ora, la *genesi* di Gesù Cristo era così: essendo promessa sposa, la madre di lui, Maria, a Giuseppe, prima che andassero a vivere insieme, fu trovata avenente nel grembo¹³ da Spirito Santo. ¹⁹Giuseppe, il suo uomo, essendo giusto e non volendo esporla all'ignominia, decise di ripudiarla segretamente. ²⁰Mentre stava pensando queste cose, ecco, un angelo del Signore gli apparve in sogno dicendo: «Giuseppe, figlio di David, non temere di prendere con te Maria, la tua donna; poiché ciò che è stato generato in lei è da Spirito Santo. ²¹Partorirà un figlio e chiamerai il nome di lui Gesù, perché egli salverà il suo popolo dai propri peccati». ²²Ora, tutto questo è avvenuto perché si compisse quanto detto dal Signore attraverso il profeta che dice:

23Ecco, la vergine nel ventre avrà e partorirà un figlio:

e chiameranno il nome di lui Emmanuel,

che tradotto significa: *con noi è Dio.* ²⁴Destatosi, Giuseppe, dal sonno, fece come gli aveva comandato l'angelo del Signore e prese con sé la sua donna, ²⁵e non la conosceva finché non partorì un figlio¹⁴; e chiamò il nome di lui Gesù.

2.1.2 Delimitazione del testo

Il brano che stiamo studiando (Mt 1,18-25) si differenzia dal precedente (Mt 1,1-17) in primo luogo a motivo del *tema*: In Mt 1,1-17, infatti, abbiamo la genealogia di Gesù Cristo; in Mt 1,18-25, invece, la narrazione dell'annuncio dell'angelo a Giuseppe, avenente per oggetto la divina maternità di Maria. Cambiano anche i *personaggi*: scompaiono gli antenati di Giuseppe, presenti in Mt 1,1-17, mentre quest'ultimo, Maria e Gesù ricevono molta più attenzione (in Mt 1,1-17 erano solo nominati). A questo si aggiunga la comparsa dell'angelo del Signore, assente in Mt 1,1-17.

Il brano che stiamo analizzando (Mt 1,18-25) si distingue anche dal successivo (Mt 2,1-12) in primo luogo a motivo del *tema*: non più l'annuncio dell'angelo, ma la visita dei Magi a Gesù, nato da pochissimo tempo. Altra differenza riguarda il *luogo*: L'annuncio dell'angelo a Giuseppe accade in un luogo indeterminato. La nascita di Gesù avviene a Betlemme. Un ultimo elemento che contribuisce a distinguere i due brani è dato dai *personaggi*. In Mt 2,1-12 non si trova più l'angelo del Signore, mentre compaiono personaggi del tutto assenti in Mt 1,18-25: i Magi, il re Erode, i cittadini di Gerusalemme (che si turbano con Erode per la nascita del re dei Giudei), i capi dei sacerdoti e gli scribi del popolo.

2.1.3 Struttura del brano

Il brano che ci accingiamo a meditare può essere diviso in tre parti:

I primi due versetti (vv. 18-19) fungono da introduzione a tutto l'episodio:

- Enunciazione del tema su cui è incentrata la pericope: La *genesi* di Gesù Cristo (v. 18a).

¹³ L'espressione greca *heuréthē en gastrī échousa* («fu trovata nel ventre avenente») viene così tradotta dalla Bibbia *Nova Vulgata* (1998), promulgata da S. Giovanni Paolo II: *inventa est in utero habens* («fu trovata nel ventre avenente»).

¹⁴ L'espressione greca *kai ouk eginōskēn autēn héōs hoū étēken huión* («e non la conosceva finché non partorì un figlio») viene così resa dalla Bibbia *Nova Vulgata*: *et non cognoscebat eam, donec peperit filium* («e non conosceva ella, finché partorì un figlio»).

- Maria, promessa sposa di Giuseppe, prima di andare ad abitare con lui, si trova incinta da Spirito Santo (v. 18b).
- Di fronte a questo evento, Giuseppe decide di ripudiarla segretamente (v. 19).

La sezione successiva (vv. 20-23) focalizza la propria attenzione sul sogno di Giuseppe:

- Introduzione narrativa: L'angelo del Signore appare a Giuseppe in sogno e gli parla (v. 20a).
- Discorso diretto da parte dell'angelo (vv. 20b-23):
 - Il messo celeste esorta Giuseppe a prendere con sé Maria, dandone la motivazione (v. 20b).
 - L'angelo dà al suo interlocutore indicazioni su come chiamare il bambino. Il nome del nascituro lascia già trapelare la sua identità (v. 21).
 - *Citazione di compimento*: Il concepimento verginale di Maria e la nascita di Gesù danno compimento alla profezia di Is 7,14 (vv. 22-23).

La terza parte del brano (vv. 24-25) riporta la messa in atto, da parte di Giuseppe, di quanto ordinato dall'angelo:

- Giuseppe attua quanto gli è stato ordinato dall'angelo e prende con sé la sua sposa (v. 24).
- Giuseppe non conosce Maria, finché ella non partorisce un figlio, che il suo sposo chiamerà Gesù (v. 25).

2.1.4 La forma letteraria

Il brano che stiamo studiando presenta delle affinità con due generi letterari, anche se non può essere totalmente incasellato in nessuno di essi.

La prima forma letteraria che viene in mente guardando al nostro testo è il *midrash*¹⁵. Con tale termine intendiamo una narrazione che si sviluppa a partire da un passo della Scrittura. Nel brano che stiamo considerando, il passo veterotestamentario di maggior rilievo è dato da Is 7,14. Tuttavia, dobbiamo essere prudenti nell'identificare Mt 1,18-25 con il genere *midrashico* e questo per due motivi: a) Is 7,14 non è al centro della narrazione, come avviene invece nella forma letteraria che stiamo considerando; b) Is 7,14; 8,8.10 non sono i passi da spiegare-interpretare, bensì due citazioni veterotestamentarie che spiegano il perché della concezione verginale di Maria¹⁶.

La seconda forma alla quale può essere avvicinato il nostro testo è l'*annuncio di nascita*, che troviamo, ad esempio, in Gn 16,7-12; 17,19; Gdc 13,3-5. Questo genere letterario possiede determinati elementi che ora evidenziamo in tabella, mostrando, al contempo, come in Mt 1,18-25 siano presenti solo parzialmente:

<i>Elemento caratterizzante l'annuncio di nascita</i>	<i>Presenza (o meno) in Mt 1,18-25</i>
Apparizione dell'angelo del Signore.	Sì
Reazione timorosa del destinatario.	No
Messaggio divino avente per oggetto il nome del nascituro e la sua missione. A questo si aggiunge l'invito a non temere.	Sì
Obiezione del destinatario	No

¹⁵ Il termine *midrash* devira dal verbo ebraico *dāraš*, che significa «cercare», «investigare», «informarsi».

¹⁶ Sull'opportunità o meno di considerare Mt 1,18-25 un *midrash*, cf. U. Luz, *Matteo*, I, 162.

Segno di conferma	No
-------------------	----

L’evangelista Matteo, oltre ad omettere quanto segnalato in tabella, apporta delle novità rispetto a quelli che sono gli annunci di nascita. Esse sono: a) l’ordine dato a Giuseppe di prendere con sé la sua sposa; b) la maternità di Maria ad opera dello Spirito Santo¹⁷.

2.1.5 Alcuni elementi di indagine diacronica

a) La redazione del testo

Molti studiosi ritengono che l’intero brano sia da considerarsi opera, creazione di Matteo, dunque *redazionale* dalla prima all’ultima riga. Altri ritengono che l’Evangelista abbia ereditato dalla tradizione una storia che lui poi avrebbe rielaborato in maniera più o meno incisiva. Benché non sia affatto facile prendere posizione, tentiamo di dire qualcosa al riguardo. Cercheremo di comprendere, nella misura del possibile, ciò che Matteo ha ereditato dalla tradizione e ciò che può essere attribuito al suo genio letterario.

La frase iniziale (Mt 1,18a), rimandando, per via dell’espressione «genesi di Gesù Cristo», a Mt 1,1 ed avendo affinità di contenuto con Mt 1,16, mostra di essere opera dell’Evangelista.

Anche la citazione di compimento rappresentata da Mt 1,22-23 sembra essere ad opera di Matteo e dunque redazionale. Lo dimostra il fatto che presenta molte affinità linguistiche e contenutistiche con gli altri episodi in cui Giuseppe riceve in sogno comunicazioni divine (cf. Mt 2,13-15.19-23). Similmente, estrapolando i vv. 22-23 (come anche il v. 18a) dall’intera pericope di Mt 1,18-25, possiamo notare che il testo scorre agevolmente:

[18a] essendo promessa sposa, la madre di lui, Maria, a Giuseppe, prima che andassero a vivere insieme, fu trovata avente nel grembo da Spirito Santo.¹⁹Giuseppe, il suo uomo, essendo giusto e non volendo esporla all’ignominia, decise di ripudiarla segretamente.²⁰Mentre stava pensando queste cose, ecco, un angelo del Signore gli apparve in sogno dicendo: «Giuseppe, figlio di David, non temere di prendere con te Maria, la tua donna; poiché ciò che è stato generato in lei è da Spirito Santo.²¹Partorirà un figlio e chiamerai il nome di lui Gesù, perché egli salverà il suo popolo dai propri peccati». [22-23]

²⁴Destatosi, Giuseppe, dal sonno, fece come gli aveva comandato l’angelo del Signore e prese con sé la sua donna,²⁵e non la conosceva finché non partorì un figlio; e chiamò il nome di lui Gesù.

Un ulteriore elemento che invita a considerare Mt 1,22-23 redazionale è costituito dalla *formula di compimento*: «Ora, tutto questo è avvenuto perché si compisse quanto detto dal Signore attraverso il profeta che dice» (Mt 1,22), caratteristica dell’evangelista Matteo, come si evince da Mt 21,4: «Ora, questo è avvenuto perché si compisse quanto detto dal Signore attraverso il profeta che dice» (cf. anche Mt 2,5.15.17.23).

A questo si potrebbe aggiungere che, sottraendo i vv. 22-23 dal contesto di Mt 1,18-25, al nascituro verrebbe attribuito un solo nome: «Gesù» (Mt 1,21), mentre la doppia attribuzione del nome: «Gesù» (Mt 1,21) ed «Emmanuel-Dio è con noi» (Mt 1,23) dà l’impressione di una giustapposizione, non perfettamente armonica, di unità letterarie. L’ipotesi che Mt 1,22-23 debba essere considerato redazionale è confermata dal fatto che il tema di Dio che si rende presente a noi in Gesù è caro a Matteo (cf. Mt 28,20).

In conclusione, possiamo affermare che, nello stilare questo racconto, Matteo abbia avuto a disposizione una storia avente per oggetto l’attribuzione del nome da dare al bambino concepito

¹⁷ Sulla parentela tra Mt 1,18-25 e gli annunci di nascita, cf. R. FABRIS, *Matteo*, ed. Borla, Roma 1996², 57-58; ORTENSIO DA SPINETOLI, *Matteo*, ed. Cittadella, Assisi 1971, 35-36.

nel grembo di Maria ad opera dello Spirito Santo. In questa narrazione pervenuta all’Evangelista, un ruolo di primo piano era attribuito a Giuseppe¹⁸.

b) Sviluppo della tradizione anteriore al testo

Riguardo alla storia della tradizione orale giunta fino a Matteo non si può dire molto. L’unica cosa abbastanza certa è che il tema dell’annuncio dell’angelo a Giuseppe, comprendente il nome da dare al nascituro, e quello della concezione verginale di Maria siano stati uniti sin dall’inizio:

L’evangelista ha in ogni caso tratto dalla tradizione orale l’idea della generazione di Gesù dallo Spirito e della nascita verginale. [...]. La versione prematteana sottolineava che il generato dalla vergine era, tramite Giuseppe, incorporato nella stirpe di David¹⁹.

c) Affinità con racconti simili dell’antichità

L’annuncio dell’angelo a Giuseppe presenta delle somiglianze con i racconti ellenistici ed egiziani, aventi per oggetto la generazione divina di re, eroi e filosofi.

In modo particolare, colpisce la vicinanza del nostro testo con il racconto del concepimento verginale di Melchisedek, tramandoci nel *Libro dei segreti di Enoc*²⁰, dove si narra di Sofonim, moglie di Nir, fratello di Noè, rimasta incinta senza concorso di uomo:

¹Ecco, la moglie di Nir, Sofonim, essendo sterile non aveva generato figli a Nir. ²Sofonim era al tempo della vecchiaia e nel giorno della morte e concepì nel suo grembo e Nir il sacerdote non aveva dormito con lei dal giorno nel quale il Signore lo aveva posto di fronte al popolo. ³Sofonim ebbe vergona e si nascose tutti i giorni e nessuno del popolo lo venne a sapere.

⁴Era al giorno del parto e Nir si ricordò di sua moglie e la chiamò da lui nella (sua) casa per conversare con lei. ⁵Sofonim andò da suo marito ed ecco, era gravida al tempo del parto. ⁶Vedendola, Nir si vergognò grandemente di lei e le disse: «Perché hai fatto questo, o donna, e mi hai svergognato di fronte a tutto il popolo? Ora vattene da me, va dove hai concepito la vergogna del tuo ventre, perché io non insudici le mie mani su di te e pecchi (davanti) al volto del Signore». ⁷Sofonim rispose a suo marito, dicendo: «Ecco, o mio signore, il tempo della mia vecchiaia e non c’è stato in me l’ardore della giovinezza e non so come è stata concepita l’indecenza del mio grembo».

⁸Nir non la credette e Nir le disse una seconda volta: «Vattene da me, perché non ti colpisca e pecchi (davanti) al volto del Signore». ⁹Accadde che mentre Nir parlava a sua moglie, Sofonim cadde ai piedi di Nir e morì. ¹⁰Nir si afflisse grandemente e disse nel suo cuore: «Le è forse successo per la mia parola? ¹¹E ora, misericordioso (è) il Signore in eterno, perché la mia mano non è stata su di lei».

¹²Nir si affrettò e chiuse la porta della sua casa e andò da suo fratello Noè e gli raccontò tutto ciò che era successo a sua moglie. ¹³Noè si affrettò verso la camera di suo fratello e l’aspetto della moglie di suo fratello (era) nella morte e il suo ventre (era) nel tempo del parto. ¹⁴Noè disse a Nir: «Non essere afflitto, Nir, fratello mio, perché il Signore oggi ha coperto la nostra vergogna, perché nessuno del popolo lo sa e ¹⁵ora affrettiamoci, seppelliamola e il Signore coprirà la nostra onta».

¹⁶Posero Sofonim su un letto, la rivestirono di vesti nere, chiusero la porta e scavarono tombe in segreto.

¹⁷Quando furono usciti verso la sua tomba, il fanciullo uscì dal cadavere di Sofonim ed era seduto sul letto. Noè e Nir entrarono per seppellire Sofonim e videro il fanciullo seduto presso il cadavere,

¹⁸ Per eventuali approfondimenti, cf. U. Luz, *Matteo*, I, 162-164.

¹⁹ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, Paideia, Brescia 1990, 43; cf. U. Luz, *Matteo*, I, 164.

²⁰ Il *Libro dei segreti di Enoc* (o *2Enoc*) è databile al I sec. d.C. Cf. P. SACCHI, *Apocrifi dell’Antico Testamento*, 2, Utet, Torino 2006, 498.

che stava asciugando il suo vestito.¹⁸Noè e Nir si spaventarono molto: il fanciullo era infatti compiuto nel corpo, parlava con la sua bocca e benediceva il Signore.

¹⁹Noè e Nir lo guardarono molto, dicendo: «Questo (viene) dal Signore, fratello mio». Ed ecco il sigillo del sacerdozio (era) sul suo petto ed (era) glorioso d'aspetto. ²⁰Noè disse a Nir: «Fratello, ecco che il Signore rinnova la dimora della santificazione dopo di noi». ²¹Nir e Noè si affrettarono e lavarono il fanciullo e lo rivestirono delle vesti del sacerdozio. Nir gli diede i pani benedetti ed egli mangiò. E lo chiamarono col nome di Melchisedek. ²²Noè e Nir presero il corpo di Sofonim, la svestirono delle vesti nere, lavarono il suo corpo e la vestirono di vesti luminose e scelte e le costruirono un'altra tomba. ²³Noè, Nir e Melchisedek andarono e la seppellirono pubblicamente (e) onorevolmente. Noè disse a suo fratello: «Custodisci il fanciullo in segreto fino al tempo (favorevole), perché il popolo è diventato malvagio su tutta la terra e, vedendolo, in qualche modo lo faranno morire». Noè andò al suo luogo (*Libro dei segreti di Enoc* LXXI,1-23).

Il testo di Mt 1,18-25 presenta anche delle affinità con i racconti riguardanti la nascita di Mosè, che riportiamo sintetizzati da U. Luz:

L'intera pericope si apparenta materialmente soprattutto con le *notizie sulla nascita di Mosè*: Amram, il Giusto per eccellenza, viene informato – così come Giuseppe – da Dio in sogno del futuro di Mosè. Secondo un'altra tradizione egli ripudia sua moglie, ma viene poi indotto da un rimprovero di Miriam a prenderla di nuovo con sé; in questo contesto si dice di Mosè che salverà Israele²¹.

d) Storicità di Mt 1,18-25

La presenza di molte antiche leggende aventi diverse somiglianze con l'annuncio dell'angelo a Giuseppe conduce U. Luz ad affermare che «la questione della storicità (di Mt 1,18-25) è senza speranze»²². Secondo l'esegeta tedesco, la narrazione matteana avente per oggetto l'annuncio dell'angelo a Giuseppe

fa parte del tentativo di comunità giudeocristiane di manifestare la fede in Gesù, costituito figlio secondo lo Spirito ad opera di Dio (Rm 1,4), sotto forma di una storia dell'infanzia, analogamente ad altre antiche narrazioni. La nascita verginale quindi va considerata uno strumento di testimonianza della fede e non ha alcuno sfondo storico diretto²³.

L'opinione di U. Luz, per quanto degna di considerazione, non può essere accettata. La dipendenza di Mt 1,18-25 dai racconti di nascita verginale ellenistici, egiziani e giudaici è indimostrabile. In altre parole, il fatto che, nell'antichità, vi siano stati dei racconti simili a quello dell'annuncio dell'angelo a Giuseppe non implica affatto la dipendenza del secondo dai primi²⁴. Lo stesso U. Luz deve riconoscere che non è facile stabilire in che misura i racconti ellenistici ed egiziani aventi per oggetto la generazione divina di re, eroi e filosofi siano effettivamente penetrati nel giudaismo²⁵. Sembra più ragionevole pensare che Dio, nella sua sapienza, ha fatto sì che il racconto di Mt 1,18-25 sorgesse in un contesto storico in cui, proprio per la presenza

²¹ U. Luz, *Matteo*, I, 165.

²² U. Luz, *Matteo*, I, 165.

²³ U. Luz, *Matteo*, I, 166.

²⁴ A modo di esempio, P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, 2, 588, n. 1, afferma: la storia di Sofonim ha ovvi punti di contatto con quella di Maria. Non sembra però che il racconto di *2Enoch* dipenda da quello evangelico. [...]. I racconti sono letterariamente indipendenti. Inoltre, mentre nel caso di Maria è fatto intervenire Dio, sia pure attraverso l'angelo (Lc 1,35: «Lo spirito santo scenderà su di te e su te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo»), nel caso di Sofonim l'intervento di Dio non è dichiarato esplicitamente.

²⁵ Cf. U. Luz, *Matteo*, I, 165.

di narrazioni affini, potesse essere accolto e compreso in tutta la sua portata teologica²⁶, la quale resta la dimensione più importante di questo testo.

2.1.6 Spiegazione del brano

a) *La maternità divina di Maria e la “giustizia” di Giuseppe (vv. 18-19)*

Dopo aver enunciato il tema del brano – la modalità con cui è avvenuta la nascita di Gesù Cristo –, Matteo informa il lettore sul fatto che Maria si è trovata incinta per opera dello Spirito Santo quando era promessa sposa di Giuseppe, dunque prima che andassero a vivere insieme (v. 18).

In epoca neotestamentaria, il fidanzamento è un vincolo giuridico che costituisce il primo atto della celebrazione del matrimonio. Da questo momento, l'uomo e la donna sono già considerati marito e moglie. La ragazza continua comunque ad abitare con i suoi genitori e sotto l'autorità paterna. I due fidanzati generalmente non hanno relazioni coniugali. Dopo un anno che i due giovani si sono impegnati reciprocamente, si celebra il matrimonio vero e proprio. Da quel momento i due possono vivere sotto lo stesso tetto, cioè nella casa dello sposo.

È in questo contesto che Maria concepisce da Spirito Santo. Questo significa che Gesù proviene dall'Altissimo. In senso proprio, solo Dio è suo Padre. D'altro canto, la Vergine risplende come la «stella del mattino». Il bambino che porta in grembo, infatti, non provenendo da nessun uomo, è una nuova creazione. In lui, la persona umana inizia ad esistere in una modalità rinnovata.

L'evangelista Matteo mette ora in scena Giuseppe, lo sposo di Maria. Di lui viene subito affermato che è un uomo giusto (v. 19). Per comprendere al meglio il significato dell'espressione bisogna andare al Salmo 1. In quel poema, che contrappone la via del saggio a quella degli empi, il giusto viene descritto in primo luogo come colui che *non resta nella via dei peccatori* (Sal 1,1b). In altre parole, il saggio non percorre la strada del vizio, si tiene distante dalla via della perdizione imboccata da molti. Successivamente il giusto è visto come colui che *trova la sua gioia nella legge del Signore, la mormora giorno e notte* (Sal 1,2). Da ultimo, il giusto viene descritto – mediante la metafora dell'albero dalle foglie che non appassiscono – come una persona stabile, che porta frutto a suo tempo, capace di trasmettere costantemente la vita, anche nelle situazioni di maggior desolazione (Sal 1,3). Ecco chi è Giuseppe secondo la descrizione che ci viene trasmessa dal Primo Evangelista. Si tratta di un uomo dalla personalità forte, capace di prendere distanza dalla via spaziosa che conduce alla perdizione, percorsa da molti (cf. Mt 7,13). Siamo davanti ad un giovane per il quale la meditazione della *Tôrâh* è relazione gioiosa con il Signore, è comunione vitale che dà stabilità e fecondità alla propria esistenza.

Giuseppe non sa che quanto accaduto in Maria è opera dello Spirito Santo. Egli può solo pensare che la sua sposa abbia infranto il vincolo che la legava a lui. Si trova improvvisamente precipitato in una situazione di grande dolore e disillusione. Tuttavia, avendo un'anima pro-

²⁶ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 59, dopo aver paragonato Mt 1,18-25 con i racconti di nascite verginali egiziani, sostiene che non si può dimostrare la dipendenza del primo dai secondi. Detto questo, aggiunge: «Si potrà dire, tutt'al più, che la concezione egiziana ha contribuito a preparare la comprensione del modello di fede cristiano».

fondamente segnata dalla relazione con Dio che è amore, sta pensando di non coinvolgere Maria in un processo pubblico per adulterio (cf. Dt 22,23s), ma di ripudiarla segretamente²⁷. Essendo un uomo giusto, non può che applicare la Legge. Lo fa però nella carità. L'amore che nutre nei confronti di Maria non può che spingerlo verso questa direzione.

b) Gesù, salvatore del suo popolo e Dio con noi (vv. 20-23)

Mentre Giuseppe sta riflettendo su queste cose, un angelo del Signore gli appare in sogno rivolgendogli la parola (v. 20a). Giuseppe non ha ancora preso una decisione definitiva riguardo alla sua sposa. Egli non è reattivo, sa prendere distanza da se stesso per compiere la scelta migliore, anche in questa situazione così coinvolgente per lui. Essendo un uomo giusto, possiamo supporre che la sua riflessione sia aperta alla luce che viene dal Signore. È su questo sfondo, allora, che può innestarsi la parola di Dio, per dare un nuovo orientamento alla scelta che Giuseppe sta per fare.

L'angelo si rivolge allo sposo di Maria definendolo «figlio di Davide» (v. 20b). La discendenza davidica di Giuseppe emerge già nella genealogia (1,1-17). Egli, qualora dovesse accettare di dare la paternità legale al figlio che sta per nascere, innesterebbe il bambino nella linea del re Davide. In tal modo, Gesù ricapitolerebbe in sé le attese messianiche del suo popolo.

L'adozione giuridica di Gesù come figlio da parte di Giuseppe si esprime con l'imposizione del nome. In esso è racchiusa l'identità del nascituro. Il nome Gesù (*Yēšūā'*) significa YHWH è salvezza. Esso viene collegato con la missione di Gesù: «egli salverà il suo popolo dai suoi peccati». Quest'attività redentrice di Gesù inizia già durante il suo ministero terreno. Al paralitico che alcuni portano davanti a lui, Gesù dice: «Coraggio, figlio, ti sono perdonati i tuoi peccati» (Mt 9,2). Ai farisei che lo criticano perché mangia con i pubblicani e i peccatori dichiara: «Io non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori» (Mt 9,13). Il riscatto dell'uomo dal peccato trova il suo culmine nella morte in croce del Figlio di Dio. Durante la Cena, infatti, Gesù, dopo aver dato il calice ai Dodici, afferma: «Bevetene tutti, perché questo è il mio sangue dell'alleanza, che è versato per molti per il perdono dei peccati» (Mt 26,27s).

A questo punto l'angelo annuncia a Giuseppe che tutto questo è avvenuto perché si compisse ciò che era stato detto per mezzo del profeta: *Ecco, la vergine concepirà e darà alla luce un figlio e chiameranno il suo nome Emmanuele*, che significa *Dio con noi* (v. 23). La citazione, nella prima parte, è presa dal testo greco (LXX) di Is 7,14: *Ecco, la vergine concepirà e darà alla luce un figlio e chiamerai il suo nome Emmanuele*. L'espressione *Dio con noi* deriva invece dal testo greco di Is 8,8.10.

Degni di nota sono alcuni aspetti riguardanti la profezia di Is 7,14. Essa avviene in un momento particolare della vita di Acaz, re di Giuda. Egli sta per essere attaccato da Israele e dalla Siria, che vogliono sottometterlo e costringerlo ad un'insurrezione contro l'Assiria, la quale sta dominando sul loro territorio. Acaz non ha alcuna intenzione di lasciarsi coinvolgere in una causa praticamente già persa e sta invece pensando di chiedere la protezione di questa grande potenza straniera, anche per difendersi dalle minacce della Siria e di Israele. È in questo contesto che Isaia propone ad Acaz di non mettersi sotto l'Assiria e di chiedere un segno che lo rassicuri sulla protezione che gli viene da Dio stesso (Is 7,11). Acaz non accetta il suggerimento (Is 7,12). A questo punto Isaia annuncia che il Signore stesso darà un segno: la vergine darà alla luce un figlio (Is 7,14) e prima che il bambino abbia imparato a distinguere il bene dal male, Siria e Israele saranno abbandonati (Is 7,16). È interessante notare che nessuno è riuscito

²⁷ In realtà, l'atto di ripudio non era segreto in senso assoluto. Esso andava steso alla presenza di due testimoni. Certamente non suscitava lo scalpore di un processo pubblico.

ancora ad individuare in modo chiaro chi sia questa vergine e quale sia l'identità del bambino annunciato da Isaia. Questa pagina viene decifrata in maniera chiara solo con l'avvento di Gesù Cristo. È lui il segno della protezione e della presenza di Dio in mezzo al suo popolo.

Particolarmente interessante è anche la differenza tra Is 7,14 (LXX) e Mt 1,23 sul soggetto che compie l'azione di chiamare il figlio della vergine Emmanuele. In Isaia si tratta del re Acaz: *chiamerai (kaléseis) il suo nome Emmanuele*. Invece in Matteo si allude, probabilmente, ai lettori: *chiameranno (kalésousin) il suo nome Emmanuele*. Questo significa che in Gesù, i fedeli di ogni tempo e luogo fanno l'esperienza della presenza di Dio in mezzo a loro. È nella relazione con il Risorto che la Chiesa, nello Spirito Santo, entra in intima comunione con il Padre.

c) La “giustizia evangelica” di Giuseppe (vv. 24-25)

Il racconto termina menzionando l'obbedienza di Giuseppe al comando ricevuto da Dio per mezzo dell'angelo. Egli prende con sé Maria, sua sposa, la quale, senza che Giuseppe l'abbia conosciuta, dà alla luce un figlio. Si rimarca ancora una volta l'origine verginale di Gesù e, di conseguenza, la sua provenienza da Dio. A questo proposito, U. Luz osserva: «Per Matteo il motivo nella nascita verginale non è il contenuto centrale della sua fede, ma piuttosto una base concettuale per esprimere come Gesù sia l'Emmanuele. Questa base è però importante perché lo aiuta a pensare in modo molto concreto questo “Dio con noi”, cioè come *reale* azione di Dio in Gesù *nella* storia, e non semplicemente come una convinzione astratta. In questo senso la nascita verginale non è solo un'idea secondaria»²⁸.

Si potrebbe restare perplessi di fronte a Mt 1,25a: «e non la conosceva finché non partorì un figlio». Il lettore potrebbe chiedersi se, dopo la nascita di Gesù, Giuseppe e Maria non abbiano vissuto momenti di intimità coniugale. A questo proposito bisogna affermare chiaramente che l'interesse di Matteo è su Gesù. All'Evangelista interessa mostrare al lettore che Gesù è nato senza concorso umano, perché questo è un segno della sua figliolanza divina, del suo essere principio di una nuova umanità. Il testo però non esclude in alcun modo la verginità perpetua di Maria anche dopo la nascita di Gesù. Infatti la preposizione greca *héōs* («finché») «non implica necessariamente che qualcosa cambi dopo il momento indicato»²⁹.

Giuseppe, dando al bambino il nome lo accoglie giuridicamente nella sua famiglia e, come già visto, lo inserisce nella linea davidica.

La giustizia di Giuseppe, illuminata dalla parola del Signore, supera quella legale (tipica di scribi e farisei) per diventare evangelica. In altre parole, la sua giustizia si allarga secondo la misura tipica dell'amore.

2.1.7 Il messaggio del brano

Il brano presenta un messaggio articolato e ricco. In primo piano abbiamo la figura di *Gesù*. Egli, grazie a Giuseppe che lo accoglie come figlio e gli impone il nome, ci viene presentato come il *Messia davidico* atteso da secoli. Gesù è anche il *Figlio di Dio*, colui che, in senso proprio, ha solo Dio per Padre. Grazie all'inserzione della formula di compimento, tratta da Is 7,14; 8,8.10, Gesù ci viene presentato come il *Dio con noi*, tema particolarmente caro a Matteo.

²⁸ U. Luz, *Matteo*, I, 178.

²⁹ U. Luz, *Matteo*, I, 175. Sulla stessa linea di Luz abbiamo M. ZERWICK – M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, PIB, Roma 1996⁵, 2, i quali, dopo aver tradotto il greco *héōs hoū* con: «fino (al tempo in cui)», osservano: «but not excluding continuation of action beyond the time indicated». In altre parole, secondo i due autori il testo non esclude affatto che, dopo la nascita di Gesù, Giuseppe e Maria possano aver continuato a vivere in una continenza perfetta.

L'angelo del Signore, in questo brano, è una figura particolarmente significativa. Egli, dopo aver detto a Giuseppe che Maria ha concepito per opera dello Spirito Santo, gli comunica cosa deve fare: prendere con sé la propria donna e dare un nome al nascituro. L'angelo del Signore lo troviamo anche alla fine del vangelo, con il ruolo di annunciare alle donne che Gesù è risorto (Mt 28,6) e far sapere ad esse cosa devono fare: dire ai discepoli di recarsi in Galilea (Mt 28,7). Il tutto sembra suggerire che, nella vita di Gesù, ogni cosa si è compiuta secondo la *volontà di Dio*: dalla sua nascita, compimento delle Scritture veterotestamentarie, alla sua morte e risurrezione (cf. Mt 16,21).

Il racconto dell'annuncio dell'angelo a *Giuseppe* ha in quest'ultimo un personaggio di grande rilievo. Egli nonostante la sua giovane età, mostra di avere una grande *prudenza*, ossia una notevole intelligenza pratica. Giuseppe sa, alla luce della Parola, come orientarsi in una situazione piuttosto imbarazzante. Egli è un uomo che pratica una *giustizia* capace di assumere la misura dettata dall'amore, come più avanti lo stesso Gesù insegnerrà (cf. Mt 5,20). Altro tratto tipico di Giuseppe è *l'obbedienza* pronta alla parola del Signore.

Il testo parla, seppur secondariamente, anche di *Maria*, presentata come *terreno vergine* dal quale sorge una nuova umanità.

2.1.8 Il messaggio nel contesto

La genealogia (Mt 1,1-17) si premura subito di presentare Gesù come figlio di Davide (Mt 1,1). Successivamente lascia intendere che la figliolanza davidica è dovuta a Giuseppe, lo sposo di Maria, dalla quale è nato Gesù, detto Cristo (Mt 1,16). Quest'ultimo versetto presenta un'anomalia. Nella genealogia, infatti, i protagonisti sono gli uomini. Sono loro infatti a trasmettere, per via di generazione, la discendenza ai loro figli. Presentando Gesù come colui che è nato da Maria, Matteo in qualche modo mette Giuseppe da parte. La genealogia lascia il lettore davanti a quest'anomalia senza spiegarla ulteriormente.

Il brano che abbiamo appena meditato (Mt 1,18-25) introduce maggiormente il lettore nel mistero. Maria diventa madre di Gesù in virtù dello Spirito Santo. Gesù non solo è il Cristo, cosa già nota al lettore sin dal primo versetto, ma, essendo concepito nel grembo di Maria da Spirito Santo, è il Figlio di Dio. Una menzione particolare va data al ruolo di Giuseppe in tutta questa vicenda. Nella genealogia si suggerisce che Gesù può essere considerato figlio di Davide perché accanto a sua madre Maria vi è Giuseppe. Il nostro brano approfondisce questo punto, mettendo in evidenza l'obbedienza di Giuseppe alla parola dell'angelo. In altre parole, se Gesù entra nella linea davidica è per l'adesione di Giuseppe al progetto di Dio. La storia della salvezza accade sempre nel rispetto della dignità dell'uomo, unica creatura che liberamente può entrare in relazione con il suo Creatore ed aderirvi.

Il brano che narra della visita dei Magi al «re dei Giudei» (Mt 2,1-12) lascia intendere che nel popolo salvato da Gesù entrano a far parte anche i pagani. Nessun uomo dunque può considerarsi escluso dalla redenzione portata dal Cristo³⁰. Degno di nota è il turbamento di Erode il Grande e di tutta Gerusalemme alla notizia della nascita del nuovo sovrano (Mt 2,3). A questo si aggiunga che i Magi, dopo aver adorato il bambino, sono addirittura avvertiti in sogno di non tornare da Erode (Mt 2,12). La Passione balena già all'orizzonte. La salvezza che Gesù viene a portare scaturisce dall'insindabile amore con cui egli affronterà le sofferenze che gli saranno inferte da quanti non lo comprendono e lo temono.

³⁰ L'aspetto universale della salvezza operata da Gesù potrebbe venir suggerito anche dalla genealogia (Mt 1,1-17). Le quattro donne menzionate in essa (Tamar, Racab, Rut, Betsabea) non sono ebree. In tal modo, il Primo Evangelista allargherebbe i confini della redenzione oltre i confini del popolo d'Israele.

2.2 Matteo 3,13-17

2.2.1 Traduzione del testo

¹³Allora giunge Gesù dalla Galilea al Giordano presso Giovanni per essere battezzato da lui.
¹⁴Ma Giovanni glielo impediva dicendo: «Io ho bisogno di essere battezzato da te, e tu vieni da me?». ¹⁵Ma Gesù rispondendo gli disse: «Lascia per ora, poiché così è conveniente per noi compiere ogni giustizia». Allora lo lascia (fare). ¹⁶Ora, essendo stato battezzato, Gesù subito salì dall'acqua; ed ecco, furono aperti [a lui] i cieli, e vide [lo] spirito [di] Dio scendente come una colomba [e] veniente su di lui. ¹⁷Ed ecco, una voce dal cielo che diceva: «Questi è l'amato Figlio mio, nel quale mi sono compiaciuto».

2.2.2 Passi paralleli

Il nostro passo ha dei paralleli negli altri due Sinottici: Mc 1,9-11; Lc 3,21-22³¹. Vediamo le differenze tra queste tre redazioni del battesimo di Gesù:

Mc 1,9-11: Tra il passo di Marco e quello di Matteo vi sono *tre differenze*: in primo luogo, in Marco non troviamo il dialogo tra Giovanni e Gesù sul battesimo del Signore visto come adempimento di ogni giustizia. In secondo luogo, la voce proveniente dal cielo che proclama Gesù Figlio di Dio, in Marco è rivolta direttamente a Gesù: «Tu sei l'amato Figlio mio, in te mi sono compiaciuto» (Mc 1,11), mentre in Matteo è indirizzata ai presenti: «Questi è l'amato Figlio mio, nel quale mi sono compiaciuto» (Mt 3,17). Da ultimo, in Marco lo Spirito che scende su Gesù è definitivo semplicemente «Spirito» (*pneûma* Mc 1,10). In Matteo invece si parla dello «Spirito di Dio» (*tò pneûma toû theoû* Mt 3,16).

Lc 3,21-22: Tra il passo di Luca e quello di Matteo troviamo *cinque differenze*: tanto per iniziare, in Luca il Battista viene arrestato prima che Gesù riceva il battesimo (Lc 3,20). Siamo di fronte, ovviamente, ad una strategia narrativa, volta a far uscire di scena il Battista, che appartiene al tempo dell'attesa, prima che compaia Gesù, che appartiene al tempo del compimento³². Conseguentemente, nel terzo evangelista manca il dialogo tra Giovanni e Gesù sull'opportunità che quest'ultimo riceva il battesimo. Altra differenza: il terzo evangelista afferma che Gesù, dopo essere stato battezzato, prega ed in questo frangente si apre il cielo e lo Spirito Santo scende su di lui (Lc 3,21). Anche per Luca, a differenza di Matteo, la voce proveniente dal cielo che proclama Gesù Figlio di Dio è rivolta direttamente a Gesù: «Tu sei l'amato Figlio mio, in te mi sono compiaciuto». Infine, in Luca lo Spirito che scende su Gesù è definitivo «Spirito Santo» (*tò pneûma tò hágion* Lc 3,22). In Matteo invece si parla dello «Spirito di Dio» (*pneûma toû theoû* Mt 3,16).

2.2.3 Delimitazione del testo

Il brano di cui stiamo facendo l'esegesi (Mt 3,13-17) si distingue dal precedente (Mt 3,1-12) innanzitutto a motivo dei *personaggi*: in Mt 3,1-12 si menzionano persone provenienti da Gerusalemme, dalla Giudea, dalla zona adiacente il Giordano, i farisei e i sadducei. Questi personaggi scompaiono in Mt 3,13-17. In Mt 3,1-12 Gesù è ancora assente, mentre è il protagonista di Mt 3,13-17. Altra differenza riguarda il *tema*: in Mt 3,1-12 esso è dato dalla predicazione di

³¹ Si fa un semplice accenno al battesimo di Gesù in Gv 1,29-34; At 4,27; 10,38.

³² Cf. R. FABRIS, *Gesù il "Nazareno"*. Indagine storica, Cittadella, Assisi, 2011, 296-297.

Giovanni il Battista, mentre in Mt 3,13-17 è incentrato sul battesimo di Gesù. Da ultimo, in Mt 3,13 abbiamo un lieve *cesura temporale*: *tóte*³³ («in quel tempo», «allora», «poi», «quindi»).

Il brano che stiamo prendendo in considerazione (Mt 3,13-17) si differenzia dal successivo (Mt 4,1-11) a motivo del *luogo*: in Mt 3,13-17 siamo nel Giordano, mentre in Mt 4,1-11 nel deserto. Altra differenza riguarda i *personaggi*: in Mt 4,1-11 infatti non troviamo più il Battista, mentre compare il diavolo. Anche il *tema* non è più lo stesso: dal Battesimo di Gesù si passa a narrare le tentazioni di cui egli è oggetto. Infine, in Mt 4,1 ritroviamo l'avverbio *tóte*, il quale, come già visto, è da considerarsi una *cesura di ordine temporale*.

2.2.4 Critica testuale

Il brano non presenta particolari problemi di critica testuale, se non al v. 16, dove troviamo il pronomine personale *autō[i]* («a lui»), che nell'edizione critica del Nuovo Testamento greco (NA, GNT) viene riportata tra parentesi quadre.

Questo pronomine è riportato in una correzione del codice Sinaitico (§), nel codice Efrem rescritto (C), in altri codici maiuscoli e in diversi codici minuscoli.

Autō[i] manca invece nei manoscritti più importanti come il Sinaitico (§) ed il Vaticano (B), nelle versioni siriache più antiche, negli scritti di Ireneo in lingua latina.

Non è facile prendere una decisione riguardo all'inserimento o meno di *autō[i]* nel testo. Se dovessimo guardare all'importanza dei manoscritti – § e B sono infatti due tra i manoscritti più importanti di cui siamo in possesso – dovremmo eliminarlo. Tuttavia, potrebbe darsi il caso che alcuni copisti, compresi quelli che hanno redatto i codici § e B, non abbiano compreso fino in fondo la sfumatura insita nell'uso del pronomine *auto[i]* – il quale vuol mostrare al lettore che i cieli si aprono *per* Gesù, per far sì che egli *possa vedere* lo Spirito scendere su di lui, Spirito che è un dono riservato *a lui*, il quale, da questo momento in poi, agirà in sinergia *con* lo Spirito Santo (cf. Mt 3,11; 4,1; 12,18.28) – e, conseguentemente, lo abbiano eliminato dal testo. La rimozione di *autō[i]* potrebbe anche essere stata un tentativo di armonizzare Mt 3,16 con Mc 1,10 e Lc 3,21, i quali riportano semplicemente che *i cieli* (*il cielo* in Luca) si sono aperti, senza specificare «per lui / a lui».

2.2.5 Struttura del brano

Il brano può essere suddiviso in tre parti³⁴:

- Introduzione con presentazione dei protagonisti, del luogo e del tema (Mt 3,13).
- Dialogo tra Giovanni e Gesù (Mt 3,14-15).
- Discesa dello Spirito di Dio e rivelazione dell'identità di Gesù (Mt 3,16-17)³⁵.

³³ *Tóte* («in quel tempo», «allora», «poi», «quindi») è un avverbio di tempo usato spessissimo (90 volte) dall'evangelista Matteo.

³⁴ Sulla struttura di Mt 3,13-17, cf. R. FABRIS, *Matteo*, 87-88.

³⁵ La discesa dello Spirito di Dio (Mt 3,16) e la rivelazione dell'identità di Gesù, ad opera della voce proveniente da cieli (Mt 3,17), sono messi in rilievo dal sintagma *kai idou* («ed ecco»), impiegato per introdurre entrambi gli eventi.

2.2.6 La forma letteraria

La forma letteraria alla quale il nostro brano appartiene è, secondo la maggior parte degli studiosi, quella della *visione interpretativa*. In essa «angeli o “voci” celesti manifestano il significato di un personaggio e di un evento decisivi per lo svolgersi della storia biblica»³⁶. Un esempio di questa forma letteraria possiamo trovarlo in At 10,10-16; Ap 21,2-4. Questo genere letterario viene usato in particolar modo nella letteratura targumica, con speciale riferimento ai Patriarchi. A modo di esempio, riportiamo un passaggio del Targum Neofiti del Pentateuco relativo a Gn 22,10:

(Dopo che Abramo stese la mano per prendere il coltello e immolare suo figlio Isacco), gli occhi di Abramo erano fissi in quelli di Isacco e gli occhi di Isacco erano rivolti verso gli angeli, in alto. Abramo invece non li vedeva. In quell’istante discese dal cielo una voce che diceva: «Venite a vedere due unici (diletto-*jahîd*) nel mio universo. L’uno sacrifica e l’altro è sacrificato: colui che sacrifica non ha esitazioni e colui che è sacrificato offre al coltello la sua gola»³⁷.

2.2.7 Alcuni elementi di indagine diacronica

a) *La redazione del testo*

Nel raccontare il battesimo di Gesù, Matteo ha usato come fonte Mc 1,9-11. Al testo di Marco sono stati aggiunti i due versetti (Mt 3,14s) in cui il Battista e Gesù dialogano sull’opportunità o meno del battesimo, concordando alla fine sulla sua opportunità. Non è chiaro da dove provengano tali versetti. Probabilmente non derivano dalla fonte Q, altrimenti li avremmo trovati anche in Lc 3,21-22. Potrebbero provenire dalla tradizione anteriore a Matteo, oppure potrebbero essere creazione dello stesso evangelista³⁸. A questo proposito, J. Gnilka osserva: «Si può pertanto affermare [...] che il nostro evangelista ha conferito una forma propria alla pericope, servendosi esclusivamente del testo marciano»³⁹.

Il motivo per cui Matteo sente il bisogno di aggiungere i versetti 14-15 è ovvio: cercare di spiegare il motivo per cui Gesù, pur essendo esente da peccato, si è sottoposto al battesimo di Giovanni, cosa che avrà certamente suscitato la perplessità dei primi cristiani. Al riguardo, R. Fabris scrive: «Matteo è l’unico evangelista che attira l’attenzione sull’aspetto problematico del battesimo di Gesù: perché va a farsi battezzare da Giovanni? Forse riconosce così il suo bisogno di conversione confessando i peccati? Ma con questo non si contraddice all’annuncio di Giovanni che lo presenta come il suo Signore, che battezza nello Spirito Santo e fuoco? La risposta a questo interrogativo viene data per mezzo del dialogo tra Gesù e Giovanni prima del battesimo. L’intervento di Giovanni, che tenta di opporsi al battesimo di Gesù, definisce i rispettivi ruoli e dignità come erano stati anticipati nella sua predica. Gesù non ha bisogno di ricevere il battesimo d’acqua per la conversione proposto da Giovanni perché, pur venendo dopo il Battista, è più importante, come suo Signore e Messia. La risposta di Gesù, formulata con il vocabolario tipico del primo evangelista, suona come una sentenza programmatica che va oltre il semplice rito battesimal»⁴⁰.

³⁶ M. LÀCONI *et al.*, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1994, 204.

³⁷ M. LÀCONI *et al.*, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, 203, n. 10.

³⁸ Cf. U. LUZ, *Matteo*, I, 237-238.

³⁹ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 125-126.

⁴⁰ R. FABRIS, *Matteo*, 88.

b) Sviluppo della tradizione anteriore al testo

Sin dall'inizio, il racconto del battesimo di Gesù è stato tramandato insieme a quello della visione e audizione della voce proveniente dal cielo⁴¹.

c) Storicità del battesimo di Gesù

Non vi sono dubbi sulla storicità del battesimo di Gesù ad opera del Battista. Il fatto che questo evento, benché un po' imbarazzante⁴², sia rimasto negli scritti neotestamentari, depone a favore della sua autenticità⁴³. Per Gesù, il battesimo, avvenuto per immersione nella cornice di un battesimo collettivo (cf. Lc 3,21), fu di primaria importanza perché diede inizio al suo ministero pubblico nella potenza dello Spirito Santo (cf. Lc 4,14). Interessante, a questo proposito, quanto affermato da J. Jeremias:

Se cerchiamo di specificare l'esperienza battesimal, possiamo dire che Gesù ha coscienza che nel suo battesimo è afferrato dallo Spirito. Dio lo prende al suo servizio, lo fortifica e gli dà il potere di essere il suo inviato e il portatore del tempo della salvezza. Nel battesimo Gesù ha avuto l'esperienza della sua vocazione. Secondo Is 42,1 all'eletto di Dio, al suo servo, doveva essere accordato lo Spirito. Nulla esclude che il senso di questo passo della Scrittura, espresso ora dalla proclamazione, potesse essere già presente a Gesù e che egli a partire dal battesimo si sentisse come il Servo di Dio promesso da Isaia⁴⁴.

Sulla stessa linea si colloca l'esegeta italiano R. Fabris:

Si deve riconoscere che il battesimo ricevuto da Giovanni nel Giordano segna una svolta nella vicenda storica di Gesù. Prima del battesimo egli vive e lavora a Nazaret, senza distinguersi dagli altri compaesani e parenti, né per impegno religioso né per qualche gesto straordinario. Dopo il battesimo ricevuto da Giovanni presso il fiume Giordano, Gesù abbandona la vita privata a Nazaret, si sposta verso la zona orientale della Galilea – a Cafarnao, sulla riva del lago – e qui inizia un'attività contrassegnata da un forte impegno a favore di persone malate e disabili, insegnando nelle assemblee dei villaggi, insieme a un gruppo di uomini e donne adulti. In altre parole, il battesimo di Giovanni, per Gesù, è uno spartiacque tra le due forme di vita, quella del falegname di Nazaret e quella del profeta di Galilea, che va proclamando a tutti: “Il regno di Dio si è fatto vicino!”⁴⁵.

Tra il battesimo ricevuto da Giovanni e la predicazione in Galilea, dobbiamo però supporre un breve arco di tempo nel quale Gesù abbia fatto parte del gruppo dei discepoli del Battista. A questo proposito, osserva R. Fabris:

Sulla base degli elementi ricavati dalla comune tradizione evangelica – giovanna e sinottica – si può pensare che Gesù, dopo il battesimo ricevuto da Giovanni nel Giordano, abbia fatto parte del gruppo dei suoi discepoli. In seguito si è separato, trascinandosi dietro alcuni che diventano suoi discepoli (Gv 1,37-42)⁴⁶.

⁴¹ M. LÀCONI *et al.*, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, 202.

⁴² Vedere Gesù in fila con i peccatori per essere battezzato da Giovanni non poteva non suscitare alcune perplessità tra i primi cristiani. A questo si aggiunga che la scena poteva far pensare ad una inferiorità del primo nei confronti del secondo. Cf. B. PRETE, «Il battesimo di Gesù secondo il racconto di Lc 3,21-22», *Liber Annuus* 42 (1992), 80 n. 37.

⁴³ Cf. G. BARBAGLIO, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, Dehoniane, Bologna, 2002, 196; R. FABRIS, *Gesù il “Nazareno”*. *Indagine storica*, 297-298.

⁴⁴ J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testamento*, I, Paideia, 1976², 70.

⁴⁵ R. FABRIS, *Gesù il “Nazareno”*. *Indagine storica*, 300.

⁴⁶ R. FABRIS, *Gesù il “Nazareno”*. *Indagine storica*, 290-291.

Gli indizi sulla base dei quali si afferma che Gesù, in un primo momento, deve aver fatto parte dei discepoli del Battista sono i seguenti:

– I Sinottici narrano che il Battista, dopo aver battezzato Gesù, viene arrestato (Mc 1,14; Mt 4,12). La morte del Precursore, però, viene raccontata più avanti nei vangeli (Mc 6,14-29; Mt 14,1-12; Lc 9,7-9). Questo potrebbe essere un indizio, seppur debole, «della tradizione arcaica di una compresenza attiva dei due»⁴⁷.

– Secondo l’evangelista Giovanni, Gesù, dopo aver ricevuto il battesimo, in una delle sue permanenze in Giudea, amministra anch’egli un battesimo (Gv 3,22; 4,1). Come afferma G. Barbaglio, «di qui il passo è breve per ritenere probabile che il nazareno si sia inserito nel movimento del Battista, divenendone un collaboratore [...] e mettendosi poi, in qualche modo, in proprio, cioè formando con i suoi discepoli, alcuni dei quali già discepoli di Giovanni, un gruppo battista accanto a quello originario e più importante di Giovanni, l’unico a cui è stato dato il titolo di “battista”»⁴⁸.

– Tra i discepoli di Gesù vi sono alcuni uomini che precedentemente erano al seguito del Battista. Questo presuppone un arco di tempo in cui Gesù abbia frequentato il gruppo di Giovanni e si sia fatto conoscere ed apprezzare di discepoli di quest’ultimo.

Come già affermato, ad un certo punto Gesù prende le distanze da Giovanni. Tale presa di distanza riguarda anche lo stile ed il contenuto della predicazione gesuana. Riportiamo ancora un passaggio di R. Fabris:

Lasciando il “deserto”, l’ambiente dell’attività di Giovanni Battista, Gesù incontra la gente nei villaggi della Galilea e nei piazzali del tempio a Gerusalemme. Accoglie i peccatori e mangia con loro, senza tener conto delle norme di purità della mensa. Rispetto a Giovanni Battista, che ha uno stile di vita tipico dei nomadi – vestito tessuto con peli di cammello, cavallette e miele selvatico, alimento di chi vive nelle zone non coltivate –, Gesù vive in villaggi e città, ospite di amici e simpatizzanti. Rispetto al regime di vita austero di Giovanni, Gesù non pratica il digiuno, proprio dei gruppi e dei movimenti impegnati come quello dei farisei. [...]. Per Gesù quello che conta non è il futuro, dove si manifesta il giudizio di Dio, ma il presente nel quale si decide il proprio destino salvifico nell’accoglienza del regno di Dio che egli annuncia e rende presente nei suoi gesti e prese di posizione a favore dei poveri e dei peccatori⁴⁹.

Dopo la Pasqua, la tradizione cristiana ha fatto del battesimo di Gesù il momento in cui la sua identità è stata svelata pubblicamente⁵⁰.

2.2.8 Spiegazione del brano

a) Introduzione con presentazione dei protagonisti e del luogo (Mt 3,13)

Il brano inizia con Gesù che dalla Galilea si reca al Giordano per essere battezzato da Giovanni (Mt 3,13). È da notare l’uso del verbo *paraginomai* («giungere»), che ricorre anche in

⁴⁷ G. BARBAGLIO, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, 2002, 198.

⁴⁸ G. BARBAGLIO, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, 2002, 199.

⁴⁹ R. FABRIS, *Gesù il “Nazareno”*. *Indagine storica*, 301.

⁵⁰ B. PRETE, «Il battesimo di Gesù secondo il racconto di Lc 3,21-22», *Liber Annuus* 42 (1992), 80 n. 37: «gli evangelisti hanno ricordato il battesimo di Gesù a motivo della teofania che lo ha accompagnato; e verso tale teofania, considerata la sua rilevanza cristologica, è rivolto tutto il loro interesse». Cf. G. BARBAGLIO, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, 2002, 197; M. LÀCONI *et al.*, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, 212.

riferimento all’entrata in scena di Giovanni il Battista: «In quei giorni venne (*paragínetai*) Giovanni il Battista e predicava nel deserto della Giudea» (Mt 3,1). In tal modo, l’attività del Battista viene collegata con quella di Gesù⁵¹.

b) *Dialogo tra Giovanni e Gesù (Mt 3,14-15)*

Giovanni vorrebbe impedire a Gesù di farsi battezzare da lui (Mt 3,14). Non si ritiene ovviamente degno di battezzare colui che è più forte di lui, il quale è venuto per battezzare in Spirito Santo e fuoco e sta per operare un giudizio (Mt 3,11-12). Similmente, il Battista si trova in difficoltà dinanzi a colui che, in realtà, non ha peccati da confessare (cf. Gv 8,46; 2Cor 5,21; Eb 7,26).

All’obiezione di Giovanni, Gesù risponde affermando che è opportuno dare compimento ad «ogni giustizia» (*pásan dikaiosýnēn*) (Mt 3,15)⁵². Non è facile comprendere il senso di questa espressione. Il sostantivo «giustizia» in diverse occasioni rimanda a comportamenti di alto profilo etico legati alla legge e dunque alla volontà di Dio (cf. Mt 5,20; 6,1; Fil 3,6.9)⁵³. Gesù, dunque, con il termine «giustizia» si sta riferendo al progetto del Padre che è bene si attui e al quale aderisce pienamente⁵⁴. A conferma di quanto abbiamo appena affermato, possiamo far notare che, nel contesto del discorso della montagna, il verbo «compiere» (*pleroō*) è associato alla legge e ai profeti, ossia all’Antico Testamento, che nel suo insieme manifesta il volere di Dio: «“Non crediate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto ad abolire, ma a dare pieno compimento (*plérōsai*)”» (Mt 5,17). Ma... qual è, in questo caso, la volontà di Dio? Nel brano che stiamo studiando, essa consiste nel fatto che Gesù stia in mezzo ai peccatori, certamente non per associarsi al loro stile di vita, ma per guarirli da una condotta sviata e chiamarli alla giustizia (cf. Mt 9,9-13)⁵⁵.

c) *Discesa dello Spirito di Dio e rivelazione dell’identità di Gesù (Mt 3,16-17)*

Ricevuto il battesimo, Gesù subito esce dall’acqua. L’immagine evoca il tema dell’esodo così come viene descritto in Is 63,11-14. In tal modo, il battesimo di Gesù viene presentato come un nuovo esodo del quale il popolo viene reso partecipe⁵⁶. A questo punto, vengono aperti per Gesù i cieli, immagine che potrebbe ispirarsi al profeta Ezechiele, il quale, prima di iniziare il suo ministero profetico, ebbe una visione del genere (Ez 1,1). L’evento sta ad indicare che in Gesù cielo e terra si uniscono. Egli, che vive pienamente la comunione con Dio, realizza e porta

⁵¹ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 126.

⁵² È da notare che ci troviamo di fronte alla prima frase pronunciata da Gesù nel vangelo secondo Matteo, la quale assume ovviamente un valore programmatico. Cf. M. LÀCONI *et al.*, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, 200.

⁵³ R. FABRIS, *Matteo*, 89: «nel vocabolo “giustizia” confluiscono due connotazioni presenti nella tradizione biblico-giudaica: da una parte la volontà di Dio che rivela e attua il suo progetto di salvezza, conforme alle sue promesse e con le esigenze corrispondenti; dall’altra la piena e attiva conformità dell’uomo a questa volontà divina»; U. LUZ, *Matteo*, I, 240: «Dal punto di vista contenutistico [...] il termine (giustizia) rimanda non solo alla legge veterotestamentaria [...], ma in senso più ampio alla volontà di Dio nel suo complesso, così come la interpreta il Gesù di Matteo».

⁵⁴ R. FABRIS, *Matteo*, 89: «le parole di Gesù in relazione al rito battesimalle di Giovanni indicano la sua umile e totale adesione alla volontà di Dio, al suo progetto salvifico inaugurato nel battesimo»; U. LUZ, *Matteo*, I, 241: «Gesù viene presentato come l’ubbidiente e l’umile per eccellenza. A ciò si riferisce in Matteo la sua prima parola nel vangelo. Il comportamento di Gesù ha un’importanza fondamentale».

⁵⁵ J. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dal Battesimo alla Trasfigurazione*, I, ed. Vaticana, Roma 2007, 38, parla di «solidarietà con gli uomini, che si sono resi colpevoli, ma tendono verso la giustizia».

⁵⁶ Cf. R. FABRIS, *Matteo*, 90.

sulla terra una nuova modalità di relazione con il Padre, caratterizzata, come accade in cielo, dalla piena attuazione della sua volontà (cf. Mt 6,10).

La discesa dello Spirito di Dio su Gesù sta a significare la sua investitura profetica, il suo essere «abilitato dallo Spirito a realizzare la sua missione conforme al beneplacito divino»⁵⁷. La scena si ispira al profeta Ezechiele, il quale, prima di intraprendere la sua missione profetica, riceve il dono di uno spirito (Ez 2,2). Vi sono altre pagine a cui il brano evangelico potrebbe alludere: lo spirito di Dio che aleggia sulle acque al momento della creazione (Gn 1,2), suggerendo al lettore che in Gesù ha inizio una nuova creazione; lo spirito del Signore che si posa sul germoglio di Iesse (Is 11,2), presentando in tal modo Gesù come il discendente di Davide atteso; lo spirito di Dio che alberga sul servo del Signore (Is 42,1).

La discesa dello Spirito su Gesù sta anche a significare che la sua attività si svolgerà completamente in sinergia con lo Spirito di Dio (cf. Mt 4,1; 12,18.28).

Lo Spirito di Dio scende su Gesù come «una colomba». L’interpretazione dell’immagine è tutt’altro che semplice. Probabilmente, la colomba rimanda ad alcuni passi come Is 60,8; Os 11,11, dove il ritorno degli esuli in patria è paragonato al volo delle colombe. Gesù verrebbe allora presentato nuovamente come colui che guida il popolo verso un nuovo esodo.

Alla discesa dello Spirito Santo fa seguito la voce dai cieli, che proclama Gesù quale amato Figlio di Dio. Sullo sfondo di questa voce abbiamo due passi veterotestamentari che Matteo intreccia mirabilmente. Il primo è il Sal 2,7a: «“Tu sei mio Figlio...”»; il secondo è Is 42,1: «Ecco il mio servo che io sostengo, il mio eletto di cui mi compiaccio. Ho posto il mio spirito su di lui».

Alla luce di Mt 3,14-15, possiamo dire che l’espressione «“Tu sei mio Figlio”», oltre ad indicare la natura divina di Gesù, rimanda alla sua perfetta obbedienza. La figliolanza divina del Cristo si declina in modo del tutto particolare nella sua adesione al Padre. Il concetto di Gesù Figlio di Dio è particolarmente caro a Matteo, tanto che, dopo il tema del «Dio con noi», esso costituisce la seconda grande inclusione del vangelo secondo Matteo. L’espressione «Figlio di Dio» la ritroviamo infatti nel racconto della Passione (Mt 27,40.43.54)⁵⁸. La voce che attesta la figliolanza divina di Gesù allude anche alla sua messianicità. Nel Sal 2,7, infatti, è contenuta «una formula convenzionale di adozione in uso nell’antico oriente: “Tu sei il mio figlio”; Dio, consacrando re su Israele il Messia lo dichiara suo figlio»⁵⁹.

Gesù è il Figlio «amato» (*agapētós*). L’aggettivo *agapētós* rimanda all’intimità della relazione tra Gesù ed il Padre, con una probabile allusione al rapporto tra Abramo ed Isacco (cf. Gn 22,2.12-16)⁶⁰.

L’adesione del Figlio al Padre viene da questi accettata come offerta gradita, come evidenziato dal verbo *eudokéō* («mi compiaccio», «gradisco»).

⁵⁷ R. FABRIS, *Matteo*, 89. Cf. J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testamento*, I, 66.

⁵⁸ U. LUZ, *Matteo*, I, 243-244.

⁵⁹ B. PRETE, «Il battesimo di Gesù secondo il racconto di Lc 3,21-22», *Liber Annuus* 42 (1992), 77.

⁶⁰ Isacco è il figlio amato e, stando al testo di Gn 22,2.12-16, unico di Abramo.

2.3 Matteo 5,1-12

2.3.1 Traduzione del testo

¹Ora, avendo visto le folle, salì sulla montagna e, sedutosi, si avvicinarono a lui i suoi discepoli

²e, aperta la sua bocca, insegnava loro dicendo:

³«Beati i poveri in spirito,
perché di essi è il regno dei cieli.

⁴Beati gli afflitti,
perché essi saranno consolati.

⁵Beati i miti,
perché essi erediteranno la terra.

⁶Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia,
perché essi saranno saziati.

⁷Beati i misericordiosi,
perché essi otterranno misericordia.

⁸Beati i puri di cuore,
perché essi vedranno Dio.

⁹Beati gli operatori di pace,
perché essi saranno chiamati figli di Dio.

¹⁰Beati i perseguitati a causa della giustizia,
perché di essi è il regno dei cieli.

¹¹Beati siete voi quando vi insulteranno, vi perseguitaranno e diranno ogni male contro di voi
[mentendo] per causa mia.

¹²Rallegratevi ed esultate, perché la vostra ricompensa nei cieli è grande. Così infatti perseguitarono i profeti prima di voi.

2.3.2 Passi paralleli

Il parallelo sinottico si trova in Lc 6,20-26. Tra i due brani vi sono delle differenze. Vediamo ora quelle principali. Nel corso dell'esegesi ne prenderemo in considerazione altre:

- Luca ha quattro beatitudini e quattro «guai». In Matteo abbiamo invece otto beatitudini più una.
- In Luca il discorso non è ambientato in una montagna, bensì in una pianura (Lc 6,17).
- Matteo ha spiritualizzato le beatitudini presenti in Luca. La prima beatitudine in Luca suona così: «Beati i poveri, perché vostro è il regno di Dio» (Lc 6,20). In Matteo abbiamo: «Beati i poveri in spirito» (Mt 5,3). In Luca troviamo: «Beati quelli che ora hanno fame, perché sarete saziati» (Lc 6,21). In Matteo invece leggiamo: «Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia, perché saranno saziati» (Mt 5,6). In Luca troviamo ancora: «Beati quelli che ora piangono, perché riderete» (Lc 6,21). Matteo invece riporta: «Beati gli afflitti, perché saranno consolati» (Mt 5,4). Possiamo concludere dicendo che in Luca si dichiarano beate persone che si trovano in una determinata situazione concreta di sofferenza, in Matteo invece c'è la tendenza ad inculcare atteggiamenti virtuosi.

2.3.3 Il contesto in cui si colloca il brano

a) *Il Discorso della Montagna: tratti essenziali*

Ci troviamo nel contesto del *Sermone della Montagna* (Mt 5,1-7,29). Questa raccolta di detti può essere considerata un discorso programmatico. In esso troviamo riunite le grandi linee

dell'insegnamento morale del Signore. Gesù si rivela qui maestro di vita che orienta le nostre scelte e il nostro agire alla luce del regno dei cieli che si è reso a noi prossimo. Gesù si presenta come il rivelatore ultimo e definitivo della volontà del Padre. L'AT viene confermato come parola divina. Tuttavia viene anche superato e trasceso (Mt 5,17-20). Il discepolo deve vivere da figlio amando tutti, incluso il nemico (Mt 5,44).

«“In quel giorno”», entrerà nel regno dei cieli non chi professa la fede con acclamazioni, chi predica, caccia demoni o compie miracoli, ma chi fa la volontà del Padre (Mt 7,21-23).

Il discorso della Montagna costituisce anche il cuore dell'annuncio cristiano. Osserva, a questo proposito, U. Luz: «Quando in 28,20 – di nuovo su una montagna – Gesù ordina agli undici discepoli di insegnare ai popoli ad attenersi a tutto “ciò che vi ho ordinato”, è a questo discorso che si pensa. Esso rappresenta, dunque, il contenuto centrale anche della predicazione missionaria cristiana»⁶¹.

b) *Il Discorso della Montagna: articolazione*

Abbiamo dinanzi una struttura concentrica:

Introduzione narrativa (Mt 5,1-2)

Esordio (Mt 5,3-16)

Introduzione alle norme particolari (Mt 5,17-20)

 La relazione con il prossimo (Mt 5,21-48)

 LA RELAZIONE CON DIO (Mt 6,1-18)

 La relazione con le cose: *giudicare, dare* (Mt 6,19-7,11)

 Conclusione per le norme particolari (Mt 7,12)

 Esortazione finale (Mt 7,13-27)

Conclusione narrativa (Mt 7,28-29)

La corrispondenza tra le varie parti a volte è più forte, a volte meno.

L'introduzione (Mt 5,1-2) e la conclusione narrativa (Mt 7,28-29) sono strettamente congiunte. I due testi sono narrativi, si parla delle folle (*óchlos*: Mt 5,1; 7,28) e dell'attività di insegnamento di Gesù (*didachē*: Mt 7,28; *didáskō*: Mt 5,2; 7,29).

L'esordio parla del regno dei cieli e delle condizioni per entrarvi (Mt 5,3-10). Inoltre invita ed essere sale della terra e luce del mondo (Mt 5,13-16). L'esortazione finale invita ad impegnarsi per portare frutti buoni (Mt 7,13-20). Inoltre parla del regno dei cieli e delle condizioni per entrarvi (Mt 7,21-27).

L'introduzione e la conclusione alle norme particolari sono saldate insieme dalla espressione «“la legge e i profeti”» (Mt 5,17; 7,12).

La relazione con il prossimo la troviamo nelle sei antitesi in cui a ciò che fu detto agli antichi si contrappone quanto afferma Gesù (Mt 5,21-48). La sezione dedicata al rapporto con le cose (Mt 6,19-7,11) è meno omogenea. In essa troviamo il rapporto con le cose (Mt 6,19-34); il rapporto con il prossimo (Mt 7,1-5); la preghiera di domanda (Mt 7,7-11).

Il brano sulla relazione con Dio (Mt 6,1-18) si trova al centro della struttura. A sua volta è suddiviso in tre parti: elemosina (Mt 6,1-4); preghiera (Mt 6,5-15); digiuno (Mt 6,16-18). Il Padre Nostro (Mt 6,9-13) si trova proprio al cuore del discorso della montagna.

⁶¹ U. Luz, *Matteo*, I, 294.

c) Fonti usate per comporre il Discorso della Montagna

Il discorso della montagna risale alla fonte Q, usata anche da Luca. Tuttavia, tra Matteo e Luca vi sono delle differenze. Le ipotesi – tutte da dimostrare e dunque molto discusse – sono due: a) Matteo e Luca hanno attinto a due recensioni diverse della fonte Q; b) Matteo, oltre ad avere a disposizione la stessa fonte Q di Luca, era in possesso anche di altro materiale (Mt 5,20-48; 6,1-18)⁶².

2.3.4 Delimitazione del testo

– *Brano precedente* (Mt 4,23-25): Il brano delle Beatitudini si differenzia dal precedente in primo luogo per il cambio di *luogo*: prima, infatti, Gesù viene presentato mentre gira per tutta la Galilea e frequenta le sinagoghe. Ora, invece, Gesù sale su un monte, non chiaramente identificato, e si mette seduto. Da segnalare anche il cambio dei *personaggi*: in Mt 4,23-25, Gesù si prende cura prevalentemente di malati ed indemoniati. Nel discorso della montagna rivolge la sua parola alle folle – le stesse che hanno iniziato a seguirlo a motivo dei suoi prodigi (Mt 4,25) – ed ai discepoli, che in Mt 4,23-25 non erano neanche menzionati. Da ultimo, notiamo il cambio *tematico*: in Mt 4,23-25, Gesù, pur non trascurando l'insegnamento sinagogale, si dedica prevalentemente alla guarigione, in Mt 5,1-12, Gesù è dedito esclusivamente a delineare i tratti distintivi del discepolato.

– *Brano seguente* (Mt 5,13-16): Tra il brano delle Beatitudini e quello seguente il cambio è esclusivamente *tematico*. Dalla promulgazione della *Magna Charta* del cristiano si passa a parlare di tutti coloro che, vivendo le Beatitudini, diventano sale della terra e luce del mondo.

2.3.5 Suddivisione del brano

Questa pericope può essere divisa in due parti:

- Introduzione narrativa (Mt 5,1-2).
- Beatitudini (Mt 5,3-12).

La suddivisione si opera in ordine al *tema*: L'introduzione, infatti, presenta il luogo e i personaggi in campo, mentre le Beatitudini mostrano quale sia l'oggetto dell'insegnamento che Gesù rivolge ai suoi interlocutori.

2.3.6 La forma letteraria detta “Beatitudine”

Il brano costituito da Mt 5,1-12 rientra nel genere letterario “Beatitudine”. Lo sfondo è da collocarsi nelle beatitudini che troviamo nella Bibbia e nel Giudaismo.

Questo genere letterario ha conosciuto un ampio sviluppo in ambito sapienziale, dove si evidenziava come ad una determinata *azione* corrispondesse una precisa *conseguenza*. Ad esempio, nel Salmo che introduce il Salterio, leggiamo: «Beato l'uomo che non entra nel consiglio dei malvagi, non resta nella via dei peccatori e non siede in compagnia degli arroganti, ma nella legge del Signore trova la sua gioia, la sua legge medita giorno e notte. È come albero piantato lungo corsi d'acqua, che dà frutto a suo tempo: le sue foglie non appassiscono e tutto quello che fa, riesce bene» (Sal 1,1-3). Questo Salmo, annoverato tra i sapienziali, afferma chiaramente che l'azione di stare lontano dal male e di meditare la Scrittura ha per conseguenza quella di condurre alla felicità, alla stabilità, alla vita, al successo. Le beatitudini sapienziali solitamente sono alla terza persona, dunque prive di destinatari diretti. Il loro intento è quello di trasmettere un insegnamento.

⁶² Cf. AA.Vv., *I Vangeli*, Cittadella, Assisi 1975, 147; U. LUZ, *Matteo*, I, 293.

Il genere letterario delle beatitudini ha assunto un taglio escatologico quando è stato fatto proprio dalla letteratura apocalittica, secondo la quale le *conseguenze* di un'azione virtuosa sono da collocarsi in un ambito che va oltre quello terreno.

Le beatitudini di Gesù si collocano su questo sfondo. Presentano, tuttavia, delle peculiarità: a) il ricorso, almeno in alcuni passaggi, alla seconda persona (cf. Mt 5,11s); b) la successione di una beatitudine di seguito all'altra; c) il fatto di dichiarare felici persone che, ad un livello puramente terreno, non dovrebbero esserlo affatto⁶³.

2.3.7 Alcuni elementi di indagine diacronica

a) La redazione del testo

Sembra che Matteo abbia ricevuto dalla tradizione il testo seguente (che corrisponde a Mt 5,3-9.11-12):

[1-2]³«Beati i poveri in spirito,
perché di essi è il regno dei cieli.

⁴Beati gli afflitti,
perché essi saranno consolati.

⁵Beati i miti,
perché essi erediteranno la terra.

⁶Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia,
perché essi saranno saziati.

⁷Beati i misericordiosi,
perché essi otterranno misericordia.

⁸Beati i puri di cuore,
perché essi vedranno Dio.

⁹Beati gli operatori di pace,
perché essi saranno chiamati figli di Dio. [10]

¹¹Beati siete voi quando vi insulteranno, vi perseguitaranno e diranno ogni male contro di voi [mentendo] per causa mia.

¹²Rallegratevi ed esultate, perché la vostra ricompensa nei cieli è grande. Così infatti perseguitarono i profeti prima di voi.

Nello scrivere i vv. 1-2, Matteo dovrebbe essersi ispirato a Mc 3,13; 1,21, come evidenziato nella tabella seguente:

Mt 5,1	Mc 3,13
Ora, avendo visto le folle, <i>salì sulla montagna</i> e, sedutosi, <i>si avvicinarono a lui</i> i suoi discepoli.	E <i>sale sulla montagna</i> e chiama quelli che voleva lui, e <i>andarono verso di lui</i> .
Mt 5,2	Mc 1,21
e, aperta la sua bocca, <i>insegnava</i> loro dicondo:	E vengono a Cafarnao; e subito, di sabato, entrato nella sinagoga, <i>insegnava</i> .

Mt 5,10 probabilmente è redazionale per via del verbo «perseguitare» (*diōkō*) e del sostantivo «giustizia» (*dikaiosynē*), tipici di Matteo⁶⁴. Su questo, tuttavia, il condizionale è d'obbligo, visto che lo stesso sostantivo e lo stesso verbo li troviamo rispettivamente nel v. 6 e nei vv. 11-12 che l'Evangelista avrebbe ereditato dalla tradizione.

⁶³ Per un approfondimento del genere letterario detto “Beatitudini”, cf. U. LUZ, *Matteo*, I, 309-310.

⁶⁴ *Diōkō*: Mt 5,10-12.44; 10,23; 23,34; *dikaiosynē*: Mt 3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32.

b) Sviluppo della tradizione anteriore al testo

Andando a ritroso, possiamo supporre che i vv. 5.7-9 siano stati aggiunti, da un redattore precedente a Matteo, ad un testo anteriore, che, a grandi linee, doveva essere questo:

[1-2]

³«Beati i poveri in spirito,
perché di essi è il regno dei cieli.

⁴Beati gli afflitti,
perché essi saranno consolati.

[5]

⁶Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia,
perché essi saranno saziati.

[7-9]

[10]

¹¹Beati siete voi quando vi insulteranno, vi perseguitaranno e diranno ogni male contro di voi [mentendo] per causa mia.

¹²Rallegratevi ed esultate, perché la vostra ricompensa nei cieli è grande. Così infatti perseguitarono i profeti prima di voi.

In tal modo, otteniamo un testo molto simile a quello di Lc 6,20-23, ritenuto abbastanza vicino alle parole pronunciate da Gesù:

²⁰Ed egli, alzati gli occhi verso i suoi discepoli, diceva:

«Beati voi, poveri,
perché vostro è il regno di Dio.

²¹Beati voi, che ora avete fame,
perché sarete saziati.

Beati voi, che ora piangete,
perché riderete.

²²Beati voi, quando gli uomini vi odieranno e quando vi metteranno al bando e vi insulteranno e disprezzeranno il vostro nome come infame, a causa del Figlio dell'uomo. ²³Rallegratevi in quel giorno ed esultate perché, ecco, la vostra ricompensa è grande nel cielo. Allo stesso modo infatti agivano i loro padri con i profeti.

c) Quali parole sono riconducibili a Gesù

Con ogni probabilità, le Beatitudini pronunciate da Gesù dovrebbero essere quelle che corrispondono a Lc 6,20b-21:

^{20b}«Beati voi, poveri,
perché vostro è il regno di Dio.

²¹Beati voi, che ora avete fame,
perché sarete saziati.

Beati voi, che ora piangete,
perché riderete».

Lc 6,22s dovrebbe essere stato aggiunto in un secondo momento. In questi versetti, infatti, abbiamo riflessa la situazione in cui si trovavano i Battézzati della prima ora in senso al Giudaismo. La loro adesione al Cristo suscitava ovviamente qualche reazione avversa. Non è del tutto escluso, però, che Lc 6,22s, almeno nel suo nucleo centrale, possa risalire allo stesso Gesù.

Egli, con sguardo profetico, potrebbe benissimo aver previsto le persecuzioni alle quali sarebbero andati incontro quanti avrebbero aderito a lui⁶⁵.

2.3.8 Spiegazione del brano

a) Introduzione narrativa (Mt 5,1-2)

Gesù sale sul monte. Il monte è il luogo della rivelazione. Anche Mosè salì sul monte per ricevere la legge da trasmettere al popolo (Es 19,3; 24,15; 34,2.4). La montagna è dunque il nuovo Sinai.

Gesù, sedendo, assume la posizione tipica del maestro. Egli è il «Mosè più grande», mentre il suo Discorso è la nuova *Tôrâh*.

I discepoli si avvicinano a lui. Sono i destinatari privilegiati – anche se non esclusivi – delle parole del Maestro. Il fatto che stiano tra Gesù e le folle indica il loro ruolo di mediazione: ad essi è dato in modo particolare il ruolo di *spezzare* alla gente la parola stessa di Gesù.

Alcune differenze con Luca: Il terzo Evangelista che, scrivendo ai cristiani provenienti dal paganesimo, è meno interessato a presentare Gesù come il nuovo Mosè e la sua parola come la *Tôrâh* definitiva, narra che Gesù stava in piedi su un luogo pianeggiante (Lc 6,17). Lo stare in piedi indica la maestà e l'autorità di Gesù. Il luogo pianeggiante allude all'universalità del suo messaggio.

b) Le Beatitudini (Mt 5,3-12)

– «“Beati i poveri in spirito...”» (Mt 5,3): L'aggettivo *makários* significa «felice». Può essere riferito ad una situazione presente (cf. Sal 1,1s), o ad una futura (cf. Dn 12,12: «Beato chi aspetterà con pazienza e giungerà a milletrecentrentacinque giorni»).

«I poveri in spirito» (*hoi ptōchoi tō[i] pneúmati*): La formula ebraica corrispondente è stata trovata negli scritti di Qumran (‘*anwē rûah*). In quei testi può avere due significati: «povertà d'animo» = *disperazione*, oppure «bassezza d'animo» = *umiltà*. Matteo spiritualizza la beatitudine lucana: «“beati voi, poveri”» (*makárioi hoi ptōchoi* 6,20)⁶⁶, dandole una sfumatura etica. I poveri di spirito – indipendentemente dal loro *status sociale* – sono le persone umili, caratterizzate da una fiduciosa sottomissione a Dio. Questa interpretazione è in linea con tutto il vangelo secondo Matteo (cf. Mt 18,1-5).

Agli umili è attribuito il regno dei cieli. Si tratta di una realtà goduta già nel presente, anche se il possesso pieno è riservato al futuro. La persona umile sin da ora vive nella signoria di Dio ed è nella gioia. Un passo che può aiutare nella comprensione lo troviamo in 2Cor 6,10: «come afflitti, ma sempre lieti; come poveri, ma capaci di arricchire molti; come gente che non ha nulla e invece possediamo tutto!».

– «“Beati gli afflitti...”» (Mt 5,4): Sullo sfondo c'è Is 61,2s. Si tratta di quanti soffrono a causa del mondo presente che – segnato dal male – contraddice il loro anelito spirituale. Un brano illuminante lo troviamo nel libro di Ezechiele, quando si parla di coloro che sospirano e piangono per gli abomini che si compiono in Gerusalemme. Costoro saranno salvati dalla purificazione divina (cf. Ez 9,4). Alla luce di questo brano, possiamo dire che gli afflitti sono persone

⁶⁵ Cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, Città Nuova, Roma 2006⁴, 219.

⁶⁶ Luca non pensa ai poveri di ogni provenienza, ma a quanti vivono in situazione di miseria a causa della loro *sequela Christi*. Essi sono dichiarati felici fin da ora per via della loro adesione a Gesù. Tale gioia troverà compimento nel momento in cui, terminato il loro pellegrinaggio terreno, entreranno nel regno di Dio. Cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 213.

che non seguono la massa, non si lasciano coinvolgere con spirito gregario in una ingiustizia divenuta normale, ma ne soffrono. Pur non avendo il potere di cambiare la situazione nella sua globalità, oppongono all’imperversare del male la resistenza passiva della sofferenza, l'afflizione che pone un limite a tutto ciò che è contro Dio.

A loro è promessa la consolazione escatologica da parte di Dio: «“saranno consolati”» (*paraklēthēsontai*). Da notare che il verbo è alla voce passiva. Si tratta di un *passivo teologico*, un modo per indicare che l’agente è Dio, evitando, al contempo, di nominarlo esplicitamente.

Paragone sinottico: In Luca è la terza beatitudine: «“Beati voi, che ora piangete, perché riderete”» (Lc 6,21b). Si tratta ancora una volta dei credenti, sottoposti a sofferenza. Essi ride-ranno, non in maniera beffarda contro i loro oppressori, ma per la gioia.

– «“Beati i miti, perché essi erediteranno la terra”» (Mt 5,5): Questa beatitudine pone un piccolo problema di critica testuale. I codici Sinaitico (א), Vaticano (B) ed altri ancora collocano questa beatitudine dopo quella incentrata sugli afflitti, ossia secondo l’ordine tradizionale, che troviamo in quasi tutte le Bibbie, compresa la CEI 2008. Al contrario, il codice di Beza (D), il codice 33, alcune versioni latine e siriache e scrittori ecclesiastici antichi, tra cui Origene ed Eusebio, pongono la beatitudine sui miti al secondo posto, ossia subito dopo quella avente per oggetto gli umili di cuore. In effetti, la beatitudine sui poveri di spirito e quella sui miti sono talmente affini che potrebbero benissimo stare l’una di seguito all’altra⁶⁷. Preferiamo tuttavia mantenere l’ordine seguito dai codici Sinaitico e Vaticano. In primo luogo a motivo della loro autorevolezza. In secondo luogo, dobbiamo tener conto che, se queste due beatitudini (quella sui poveri in spirito e quella sui miti) fossero state insieme sin dall’inizio, non si comprende perché, proprio a motivo della loro affinità, qualche scribe di epoca successiva debba aver inserito tra esse quella sugli afflitti. È più probabile, invece, che qualche scribe successivo a Matteo possa aver invertito la seconda (afflitti) e terza (miti) beatitudine al fine di far risaltare maggiormente l’affinità esistente tra la beatitudine sui poveri di spirito e quella sui miti.

Risolta la questione di critica testo, notiamo subito che sullo sfondo di questa beatitudine sta il Sal 37,11: «I poveri (‘ānāwîm – *praeis*) invece avranno in eredità la terra e godranno di una grande pace».

I miti sono quanti, con umiltà, vivono in fedele adesione alla volontà di Dio e istaurano relazioni non sulla base della violenza, ma della cordiale accoglienza.

Questa beatitudine è particolarmente significativa. Infatti chi la realizza segue veramente le orme di Gesù, il quale, parlando di se stesso, afferma: «“sono mite (*pray’s*) e umile (*tapeinós*) di cuore”» (Mt 11,29). Similmente, quando Gesù entra in Gerusalemme, cavalca un’asina ed un puledro, realizzando così la seguente profezia di Zaccaria: «Dite alla figlia di Sion: Ecco, a te viene il tuo re, mite (*pray’s*), seduto su un’asina e su un puledro, figlio di una bestia da soma» (Mt 21,5).

I miti erediteranno la terra. Essa, alla luce dell’espressione «regno dei cieli» presente nella prima beatitudine, tanto vicina a quella sui miti, è da intendersi in senso metaforico. In altre parole, si sta parlando del possesso pieno della salvezza escatologica, fonte di grande gioia e pace.

⁶⁷ Infatti, nella LXX il termine *praeis* («miti») spesso traduce l’ebraico ‘ānāwîm («oppressi», «umili», «poveri»). Cf. anche Nm 12,3 dove si parla dell’umiltà-mansuetudine di Mosè.

– «“Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia...”» (Mt 5,6): Si parla di persone che concretamente cercano di mettere in pratica la volontà del Padre. Questo si intende per giustizia.

Costoro saranno ricolmati (da Dio) della felicità escatologica.

Paragone sinottico: «Beati quelli che adesso hanno fame, perché sarete saziati» (Lc 6,21a).

– «“Beati i misericordiosi...”» (Mt 5,7): La misericordia era il nucleo delle opere di carità nel giudaismo. Cf. Pr 17,5 (LXX): «colui che ha compassione riceverà misericordia». Cf. anche Sir 28,1-7: «¹Chi si vendica subirà la vendetta del Signore, il quale tiene sempre presenti i suoi peccati. ²Perdona l'offesa al tuo prossimo e per la tua preghiera ti saranno rimessi i peccati. ³Un uomo che resta in collera verso un altro uomo, come può chiedere la guarigione al Signore? ⁴Lui che non ha misericordia per l'uomo suo simile, come può supplicare per i propri peccati? ⁵Se lui, che è soltanto carne, conserva rancore, chi espierà per i suoi peccati? ⁶Ricordati della fine e smetti di odiare, della dissoluzione e della morte e resta fedele ai comandamenti. ⁷Ricorda i precetti e non odiare il prossimo, l'alleanza dell'Altissimo e dimentica gli errori altrui».

I misericordiosi sono coloro che mettono in atto gesti concreti come il perdono nel quadro dei rapporti ecclesiali (Mt 18,33) ed il soccorso nei confronti dei bisognosi (Mt 25,35-40).

Nei confronti di costoro, Dio sarà misericordioso sia in questo pellegrinaggio terreno (perdonando i peccati), sia nel giorno del giudizio.

– «“Beati i puri di cuore...”» (Mt 5,8): Sullo sfondo sta il Sal 24,3-4: «Chi potrà salire il monte del Signore? Chi potrà stare nel suo luogo santo? Chi ha mani innocenti e cuore puro...». Il salmo citato afferma che l'integrità di vita, la quale abbraccia l'intenzione profonda e l'agire esterno, è il requisito per partecipare alla liturgia del tempio.

Gesù dichiara beati coloro che hanno il cuore⁶⁸ puro, cioè che sono limpidi nel profondo del loro essere e attuano la volontà di Dio, al di là della facciata esterna. Entreranno nel regno e saranno ammessi alla comunione con Dio (lo vedranno).

– «“Beati gli operatori di pace...”» (Mt 5,9): Sono beati quanti si impegnano per portare pace nei luoghi in cui regna la divisione: famiglie, comunità ecclesiale, contesti di vario tipo (anche fuori della Chiesa).

Questi tali saranno riconosciuti come figli di Dio.

– «“Beati i perseguitati a causa della giustizia...”» (Mt 5,10): Questa beatitudine forma un'inclusione con la prima, per via della frase: «“poiché di essi è il regno dei cieli”».

Sono quanti si impegnano concretamente per mettere in atto la volontà di Dio.

A costoro è promesso il regno dei cieli.

– «“Beati voi quando vi insulteranno...”» (Mt 5,11s): L'ultima beatitudine presenta delle particolarità rispetto alle altre: è più elaborata, si riferisce direttamente ai discepoli, è espressa in seconda persona, contiene un invito alla gioia, promette per il futuro una grande ricompensa celeste.

Questa beatitudine afferma che non basta una persecuzione generica per essere dichiarato beato. Bisogna essere vessato per il nome di Gesù. Il fatto che i profeti hanno subito la stessa prova è segno che i cristiani perseguitati sono sulla strada giusta.

⁶⁸ U. Luz, *Matteo*, I, 323: «Secondo l'uso linguistico giudaico, “cuore” non indica un ambito interiore dell'uomo, ma il centro del volere, del pensare e del sentire umani».

2.4 Matteo 6,9-13

2.4.1 Traduzione del testo

⁹Così dunque pregate voi:
Padre nostro che (sei) nei cieli;
sia santificato il suo nome;
¹⁰venga il tuo regno;
sia fatta la tua volontà,
come in cielo (così) anche in terra;
¹¹il nostro pane quotidiano dà a noi oggi;
¹²e rimetti a noi i nostri debiti,
come anche noi (li) abbiamo rimessi ai nostri debitori;
¹³e non farci entrare⁶⁹ in tentazione,
ma liberaci dal Malvagio.

2.4.2 Passi paralleli

L'unico passo parallelo è dato da Lc 11,2-4, che costituisce una forma abbreviata del Padre Nostro che ora riportiamo:

²Ora, disse loro: «Quando pregate, dite:
Padre, sia santificato il tuo nome;
venga il tuo regno;
³il nostro pane quotidiano dà a noi ogni giorno;
⁴e rimetti a noi i nostri debiti,
poiché anche noi li rimettiamo a ogni nostro debitore;
e non farci entrare in tentazione.

Luca, oltre a fornire una versione del Padre Nostro più breve rispetto a quella di Matteo, colloca questa preghiera in un altro contesto, ossia fuori del *discorso della pianura*. Sono anche presenti varianti stilistiche e lessicali.

2.4.3 Delimitazione del testo

Il brano che stiamo studiando (Mt 6,9-13) si distingue dal precedente (Mt 6,5-8) a motivo del *tema*: in Mt 6,5-8 si parla infatti della preghiera, che necessita di segretezza e di parcità di parole. In Mt 6,9-13 abbiamo invece la preghiera del Padre Nostro.

Il brano di cui ci stiamo occupando (Mt 6,9-13) si differenzia del successivo (Mt 6,14-15) sempre a motivo del *tema*: mentre in Mt 6,9-13 esso è dato dal Padre Nostro, in Mt 6,14-15 il tema ha il suo *focus* nel perdono.

2.4.4 Critica testuale

Il brano del Padre Nostro, nella versione matteana, pone una questione di critica testuale. Al termine del v. 13, infatti, in alcuni manoscritti troviamo delle dossologie, che ora ci accingiamo a prendere in esame:

⁶⁹ Il verbo greco che abbiamo tradotto con «entrare» è *eisphérō* («porto dentro», «introduco», «fo entrare», «induco»). M. ZERWICK – M. GROSVENOR, *Greek New Testament*, 16, traduce: «do not lead... into», «do not cause (or allow)... to enter into».

– «Poiché tuo è il regno e la potenza e la gloria per i secoli. Amen»: questa dossologia, che ricorda quella di 1Cr 29,11-13, è supportata da diversi manoscritti maiuscoli e minuscoli, nonché dalle versioni siriaca e bohairica⁷⁰.

– «Poiché tua è la potenza e la gloria per i secoli. Amen»: questa variante la si riscontra nella Didachè.

– «Poiché tuo è il regno del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo per i secoli. Amen»: questa dossologia è supportata dal manoscritto minuscolo num. 1253.

– La dossologia è del tutto assente nei seguenti manoscritti: Χ (Sinaitico), B (Vaticano), D (Beza), Z, 0170, f¹, l 2211. A questo si aggiunga parte della tradizione latina e bohairica, la tradizione mesochemica⁷¹, Origene.

Cosa dire di queste varianti contenenti le dossologie sopraesposte? I manoscritti più significativi (Χ B D) non hanno alcuna dossologia e questo già depone a sfavore della loro autenticità. Le dossologie non risalgono a Matteo. Sono state però aggiunte in alcuni manoscritti fin dai primi tempi, allo scopo di dare al Padre Nostro una sfumatura liturgica⁷².

Pur non essendo originali, queste dossologie sono particolarmente interessanti perché si ricollegano direttamente all'ultima domanda del Padre Nostro. L'orante chiede infatti di essere liberato dal Malvagio «perché» (*hóti*), appartenendo a Dio la potenza e la gloria, l'influenza di Satana viene ridotta a nulla⁷³.

2.4.5 Struttura del brano

Il testo che stiamo studiando può essere suddiviso in quattro parti:

- Introduzione narrativa (Mt 6,9a).
- Invocazione iniziale (Mt 6,9b).
- Tre richieste incentrare sulla signoria di Dio (Mt 6,9c-10).
- Quattro domande focalizzate sui bisogni fondamentali dell'uomo (Mt 6,11-13).

È da notare che la preghiera del Padre Nostro contiene sette domande, numero della perfezione, certamente intenzionale⁷⁴.

2.4.6 Alcuni elementi di indagine diacronica

a) *La redazione del testo*

La collocazione del Padre Nostro al cuore del discorso della montagna risale certamente a Matteo.

Per quanto riguarda invece la preghiera vera e propria, ci si domanda, vista la differenza con Luca, se Matteo abbia potuto rielaborare o meno la preghiera del Signore, tra l'altro già radicata

⁷⁰ Il dialetto bohairico è una variante della lingua copta, la quale costituisce l'ultimo stadio dell'evoluzione dell'antica lingua egiziana.

⁷¹ Il mesochemico è un dialetto copto del medio-Egitto.

⁷² Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 341.

⁷³ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 341: «la dossologia si riconnette direttamente alla settima domanda e ne fornisce una spiegazione. La potenza del maligno svanisce ed è superata dalla potenza di Dio, che rimane in eterno».

⁷⁴ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 319.

nella liturgia della comunità primitiva. Il Padre Nostro riportatoci da Matteo è molto simile a quello che troviamo nella Didachè⁷⁵, dove troviamo le due domande che egli aggiunge a Luca: «sia fatta la tua volontà, come in cielo (così) anche in terra» e «liberaci dal Malvagio». Ora è certo che la Didachè, nella sua formulazione del Padre Nostro, non attinge da Matteo ma dalla liturgia primitiva. Questo ci porta a supporre che le due preghiere aggiuntive presenti nel Padre Nostro trasmessoci da Matteo siano state ereditate dalla comunità primitiva⁷⁶.

b) Sviluppo della tradizione anteriore al testo

Alcuni elementi del Padre Nostro sono, con ogni probabilità, ascrivibili alla tradizione. Tra essi, segnaliamo il sintagma «nei cieli», assente in Luca, che avvicina la preghiera del Signore alle orazioni giudaiche che erano solite usare l'espressione «Padre nei cieli». Della tradizione è anche la terza preghiera del tipo «tu», assente nel terzo vangelo: «sia fatta la tua volontà, come in cielo (così) anche in terra». Similmente, anche la quarta richiesta del tipo noi, assente in Luca, è da attribuire alla tradizione: «ma liberaci dal Malvagio». Ne possiamo concludere che il Padre Nostro, nella sua versione più antica, era molto simile alla redazione lucana (Lc 11,2-4)⁷⁷.

c) Lingua originaria

La lingua nella quale è stato formulato per la prima volta il Padre Nostro è quasi sicuramente l'aramaico. Si giunge a tale conclusione sulla base di alcuni indizi. Il primo riguarda il vocativo *páter* con il quale inizia questa preghiera, che suppone l'aramaico '*abbā*'. Un secondo indizio è dato dal termine *opheilēma* («debito»), che in greco non ha alcuna relazione con il peccato, ma indica semplicemente un «debito in denaro». Se il Padre Nostro fosse stato scritto direttamente in greco non si spiegherebbe l'uso di tale sostantivo, che invece si giustifica come traduzione dell'aramaico *ḥôbā*', che può significare sia «debito in denaro», sia «peccato». Un terzo segnale che rimanda ad un sostrato aramaico del Padre Nostro è la preghiera del *Qaddish* (Santo)⁷⁸ – alla quale il Padre Nostro si rifà nella sua prima parte – formulata in aramaico⁷⁹. Riportiamo in parallelo la preghiera del Qaddish ed il Padre Nostro, nei punti in cui presentano affinità:

<i>Qaddish (Santo)</i>	<i>Padre Nostro</i>
Sia magnificato e santificato il suo grande nome nel mondo, che egli ha creato secondo la sua volontà;	Sia santificato il tuo nome,

⁷⁵ Questo il testo del Padre Nostro presente nella *Didachè*: «Padre nostro che sei nel cielo, sia santificato il tuo nome, venga il tuo regno, sia fatta la tua volontà, come in cielo così in terra. Dacci oggi il nostro pane quotidiano, e rimetti a noi il nostro debito, come anche noi lo rimettiamo ai nostri debitori, e non ci indurre in tentazione, ma liberaci dal male; perché tua è la potenza e la gloria nei secoli» (*Did.* 8,2).

⁷⁶ Su questa problematica, cf. U. LUZ, *Matteo*, I, 492-493.

⁷⁷ Cf. U. LUZ, *Matteo*, I, 493-494.

⁷⁸ Il *Qaddish* è la preghiera conclusiva della sezione omiletica della liturgia sinagogale. Non si sa bene quando sia stata composta. Siccome ha delle affinità con la liturgia del tempio e manca di ogni riferimento alla sua distruzione, dovrebbe essere anteriore al 70 d.C.

⁷⁹ Sulla questione della lingua originaria nella quale è stato formulato il Padre Nostro, cf. U. LUZ, *Matteo*, I, 494-495.

<p>venga il suo regno durante la nostra vita e ai nostri giorni e durante la vita di tutta la casa di Israele, fra breve e nel tempo prossimo. Amen.</p> <p>Sia il suo nome grande benedetto per tutti i secoli dei secoli.</p> <p>Sia lodato, glorificato, esaltato, dichiarato eccelso, splendido, elevato e celebrato il nome del Santo. Egli sia benedetto; Egli è al di sopra di ogni benedizione, canto, lode e parola, che si pronuncia nel mondo. Amen.</p>	<p>venga il tuo regno, sia fatta la tua volontà, come in cielo così in terra.</p>
---	---

d) Paternità gesuana

La preghiera del Padre Nostro è da attribuirsi a Gesù. La maggior parte degli studiosi è su questa linea.

2.4.7 Spiegazione del brano

a) Introduzione narrativa (Mt 6,9a)

A fronte della verbosità dei pagani, ai discepoli di Gesù viene trasmessa una speciale preghiera: «“così dunque pregate voi”».

b) Invocazione iniziale (Mt 6,9b)

Il vocativo *páter*, con cui inizia il Padre Nostro, presuppone l'aramaico '*abbā*', usato dai bambini o dai figli adulti quando si rivolgono ai loro padri. Il termine è impiegato anche dai giovani nel loro rivolgersi agli anziani. Nelle preghiere giudaiche antiche sovente ci si rivolgeva a Dio chiamandolo «Padre» (1Cr 29,10; Sap 14,3; Sir 23,1.4; Tb 13,4). Tuttavia, mai è stato impiegato l'appellativo '*abbā*' (almeno come allocuzione⁸⁰), il quale risulta dunque essere fuori del comune.

L'uso di '*abbā*' da parte di Gesù certamente rimanda alla prossimità e all'amore che il Padre ha per il Figlio e per ogni uomo. Osserva, a questo proposito, U. Luz: «Il Padrenostro fa pensare anzitutto alla vicinanza di Dio e al suo amore: in questa direzione puntano la semplicità dell'allocuzione, che rinuncia a tutti gli altri epitetti; il contesto concreto della predicazione – da parte

⁸⁰ Per «allocuzione» s'intende l'atto con cui colui che parla si rivolge al destinatario.

di Gesù – di un Dio vicino che ama i poveri, i peccatori e i derelitti; le sue parabole sulla figura del Padre (Q 11,1-13; Lc 15,11-32), e ancora – in Matteo – il *logion* immediatamente precedente di 6,7s. [...]. Dio vuole indurci a credere che egli è il nostro vero Padre e noi i suoi veri figli, in modo che lo preghiamo con serenità e piena fiducia, come gli amati figli pregano il loro amato padre»⁸¹.

Al sostantivo «Padre» segue il pronome «nostro», per favorire la comunione di colui che prega con tutta la comunità.

Il sintagma «nei cieli» rimanda invece all’insondabile differenza che intercorre tra il padre terreno e Dio, nonché alla sua trascendenza e signoria universale.

È da notare che l’*incipit* della preghiera del Signore: «Padre nostro che sei nei cieli», «si riallaccia [...] a un uso linguistico giudaico che stava allora diventando importante nella sinagoga [...]. Nel suo confronto con l’Israele del suo tempo, questa designazione di Dio significa per Matteo che il “Padre” di Gesù non è altro che il dio di Israele invocato nella sinagoga. Matteo prende le distanze dalla sinagoga, non dal suo dio»⁸².

c) Le tre richieste incentrare sulla signoria di Dio (Mt 6,9c-10)

La prima richiesta che incontriamo leggendo il Padre nostro è: «“sia santificato il tuo nome”» (Mt 6,9c). Nella letteratura biblica, la santificazione del nome divino, che avviene già nel tempo presente, è ad opera del Signore (Lv 10,3; Ez 36,22s; 39,7), come anche dell’uomo (Es 20,7; Lv 22,32; Is 29,23). Nella stessa direzione va la prima parte della preghiera del *Qaddish*.

Dio santifica il suo nome mediante gli interventi salvifici per mezzo dei quali rivela la sua santità⁸³. A questo proposito, tra i testi citati sopra, il più significativo è dato da quello del profeta Ezechiele: «“Santificherò il mio nome grande, profanato fra le nazioni, profanato da voi in mezzo a loro. Allora le nazioni sapranno che io sono il Signore – oracolo del Signore Dio –, quando mostrerò la mia santità in voi davanti ai loro occhi”» (Ez 36,23). Secondo il profeta, la santificazione del nome divino avviene mediante alcune azioni che Dio compie a favore del suo popolo, che attualmente si trova in esilio: la purificazione, il dono di un cuore e di uno spirito nuovo, la capacità di vivere secondo le leggi divine, il ritorno nella propria terra e il rinnovo dell’alleanza (Ez 36,24ss).

Anche l’uomo è chiamato a santificare il nome divino. In che modo? Secondo la cultura giudaica dell’epoca, tale santificazione avveniva con l’obbedienza ai comandamenti⁸⁴, specie il secondo (Es 20,7; Dt 5,11), la recita delle preghiere e la testimonianza della vita spinta fino al martirio.

La santificazione del nome divino ha anche un aspetto escatologico: si chiede che, alla fine dei tempi, Dio faccia qualcosa per il suo nome⁸⁵.

⁸¹ U. LUZ, *Matteo*, I, 501.

⁸² U. LUZ, *Matteo*, I, 502. Cf. R. FABRIS, *Matteo*, 166, n. 10.

⁸³ La BIBBIA TOB, nota *a*, con riferimento a Mt 6,9, traduce *hagiasthētō tò ónomá sou* non con: «sia santificato il tuo nome», ma con: «fa’ conoscere a tutti chi sei». La BIBBIA TILC traduce invece: «fa’ che tutti riconoscano te come Padre».

⁸⁴ BIBBIA TOB, nota *c*, con riferimento a Mt 6,9: «I legislatori e i rabbini invitano con le loro esortazioni i fedeli a santificare Dio con l’obbedienza ai suoi comandamenti, e a riconoscere in questo modo la sua autorità su di loro (Lv 22,32; Nm 27,14; Dt 32,51; Is 8,13; 29,13)».

⁸⁵ Cf. R. FABRIS, *Matteo*, 167; U. LUZ, *Matteo*, I, 503-505.

La seconda domanda presente nel Padre nostro è: «“venga il tuo regno”» (Mt 6,10a). Questa richiesta si colloca sullo sfondo delle orazioni giudaiche, in modo particolare quella del *Qaddish* e quella delle *Diciotto Benedizioni*. Gesù tuttavia vi apporta delle modifiche: rispetto al *Qaddish* – che invoca la venuta del regno durante la vita degli oranti e di tutto Israele –, elimina ogni specificazione temporale; rispetto alla preghiera delle *Diciotto Benedizioni* – nella quale si parla del ritorno dei giudici e della distruzione di Roma –, toglie ogni dimensione politica e nazionalistica.

Per Gesù il regno di Dio si è reso prossimo (Mt 4,17; 10,7) ed è già operativo nella sua attività (Mt 12,28) e in quella dei suoi discepoli (Mt 10,7s). Tuttavia, esso non è ancora giunto alla sua pienezza. Da qui la necessità di pregare perché venga nella sua completezza. Ne consegue che la richiesta della venuta del regno ha una forte impronta escatologica (cf. Mt 26,29).

La terza richiesta del Padre nostro è: «“sia fatta la tua volontà, come in cielo (così) anche in terra”» (Mt 6,10bc). Di fronte a tale domanda, sorge il quesito: chi deve agire affinché la volontà di Dio si compia? In altre parole, si sta parlando degli uomini, che devono impegnarsi a fare la volontà del Padre? Oppure si sta chiedendo a Dio stesso di mettere in atto le sue decisioni tra gli uomini? Dal contesto di tutto il vangelo, possiamo affermare che, senza escludere l’opera divina, si sta chiedendo agli uomini di attivarsi per far sì che la volontà di Dio si realizzi sulla terra. Nel contesto del discorso della montagna, infatti, si chiede a loro di cercare in primo luogo il regno di Dio e la sua giustizia, dove per «giustizia» s’intende appunto la volontà divina (Mt 6,33). Alla fine del discorso della montagna, gli interlocutori di Gesù sono invitati a fare la volontà di Dio, se vogliono entrare nel suo regno (Mt 7,21). Lo stesso Gesù affermerà che, se si vuol essere suo familiare, è necessario fare la volontà del Padre (Mt 12,50). Al cuore della parabola dei due figli abbiamo la questione del compimento della volontà del padre (Mt 21,31). Da ultimo, nella scena del Getsemani, Gesù prega per essere in grado di dare compimento alla volontà del Padre (Mt 26,39.42).

L’espressione «“come in cielo (così) anche in terra”» serve innanzitutto per dare una prospettiva universalistica alla domanda⁸⁶. Allo stesso tempo, il cielo, essendo l’ambito in cui la volontà di Dio è realizzata in modo perfetto, viene presentato come modello a cui dobbiamo uniformarci nel nostro cammino di discepolato⁸⁷.

d) Le quattro domande focalizzate sui bisogni dell’uomo (Mt 6,11-13)

Dopo aver preso in considerazione le tre richieste incentrate sulla signoria di Dio (Mt 6,9c-10), passiamo ora ad analizzare le quattro domande aventi per oggetto i bisogni fondamentali dell’uomo (Mt 6,11-13).

La prima suona così: «“il nostro pane quotidiano dà a noi oggi”» (*tὸν ἀρτὸν ἡμῶν τὸν επιούσιον δὸς ἡμῖν σέμερον*) (Mt 6,11). Questa richiesta non è facile da interpretare. Tutto dipende da come si vuol tradurre l’aggettivo *epiōúsios*, assente nella letteratura greca.

⁸⁶ R. FABRIS, *Matteo*, 169, n. 14: «Nel vangelo di Matteo l’espressione “cielo e terra” indica la totalità dell’universo creato, cf. Mt 5,18; 11,25; 24,35; 28,18, ma anche la corrispondenza tra le due sfere o ambiti dell’azione di Dio, Mt 16,19; 18,18-19; con una nota di opposizione 6,19; 23,9; cf. Mt 5,34-35».

⁸⁷ La BIBBIA TOB non traduce *hōs en ouranō[i] kai epī gēs* con: «come in cielo (così) anche in terra», ma con: «sulla terra a immagine del cielo». Inoltre, alla nota f, con riferimento a Mt 6,10, scrive: «si tratta di domandare che si realizzi sulla terra ciò che avviene già nel cielo, come nello schema apocalittico (cf. Dn 4,32; 1Mac 3,60). Il cielo viene concepito come il regno di Dio perfettamente realizzato: la terra dovrebbe esserne necessariamente l’immagine».

Epiōúsios è attestato soltanto in un papiro dell'alto Egitto del V sec. a.C., la cui traduzione, tra l'altro, è piuttosto incerta⁸⁸.

Epiōúsios potrebbe derivare innanzitutto da *epí* («per») + *ousía* («esistenza»). In questo caso l'aggettivo andrebbe tradotto: «necessario per l'esistenza».

Epiōúsios potrebbe inoltre essere compreso alla luce della seguente espressione: *epí* («per») + *tēn oūsan* + («l'essente») + *hēmérān* («giorno»). In questo caso l'aggettivo andrebbe interpretato così: «per il giorno corrente», «per oggi».

Epiōúsios, da ultimo, potrebbe derivare da: *hē* («il») *epioúsa* («prossimo»)⁸⁹ *hēméra* («giorno»). In questo caso l'aggettivo andrebbe tradotto: «per il veniente giorno», «per il giorno seguente».

Dal contesto prossimo nel quale è collocata la preghiera del Padre Nostro, possiamo affermare che l'interpretazione più probabile di *eπιούσιος* è: «per il giorno corrente», «per oggi». Poco più avanti, infatti, Gesù, dopo aver invitato i suoi interlocutori a non preoccuparsi del cibo o del vestito, affermerà: «“Cercate invece, anzitutto, il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vo saranno date in aggiunta. Non preoccupatevi dunque del domani, perché il domani si preoccuperà di se stesso. A ciascun giorno basta la sua pena”» (Mt 6,33s)⁹⁰.

Il pane quotidiano è richiesto non dal singolo ma dalla comunità in quanto tale: «“dà a noi”». Esso ha dunque una destinazione comunitaria e non può essere considerato come una proprietà privata esclusiva⁹¹.

L'interpretazione che abbiamo dato di *eπιούσιος* non esclude un senso più profondo. Nel vangelo secondo Matteo, infatti, il pane evoca anche la parola di Dio (Mt 4,3-4), la salvezza operata da Gesù (Mt 15,26s) e l'Eucaristia (Mt 26,26-29).

La seconda domanda è: «“e rimetti a noi i nostri debiti, come anche noi (li) abbiamo rimessi ai nostri debitori”» (Mt 6,12). Nel prendere in considerazione questa richiesta, pronunciata da Gesù e poi messa per iscritto dall'Evangelista, si resta colpiti dalla presa di coscienza che i discepoli del Signore, i Battézzati di ogni tempo e luogo possano ancora peccare e necessitano del perdono anche dopo il sacramento della rigenerazione.

Per parlare del peccato si usa il termine «debito» (*opheiλēma*)⁹², vocabolo che suscita particolare interesse perché «l'immagine del debito riferita al peccato mette in evidenza l'aspetto personale in quanto implica un rapporto tra due persone, tra Dio e il peccatore»⁹³.

⁸⁸ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 333: «Questo (papiro) contiene un elenco di spese, tra cui la spesa di mezzo obolo per *epiousi...* (da integrare probabilmente in *epiousiōn*)». Anche qui il significato non è sicuro: probabilmente s'intende ciò che è destinato o sufficiente (per il giorno).

⁸⁹ *Epiōusa* sarebbe il participio presente nominativo femminile singolare attivo di *épeimi*: «venire dopo», «seguire», «succedere».

⁹⁰ BIBBIA TOB, nota g, con riferimento a Mt 6,11: «Anche se la traduzione esatta di questa parola (*eπιούσιος*) rimane incerta, è chiaro che la domanda, in ogni caso, non si riduce a una esigenza di assicurarsi il futuro. Gesù invita i suoi discepoli a domandare *giorno per giorno* il nutrimento come egli aveva nutrito Israele nel deserto con la manna raccolta giorno per giorno (Es 16)».

⁹¹ Cf. R. FABRIS, *Matteo*, 169.

⁹² J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 336: «*tὰ opheiλémata* sono anzitutto i debiti in denaro, e il loro condono può essere sentito come un grande regalo».

⁹³ R. FABRIS, *Matteo*, 170. Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 336.

Sorprende anche il fatto che il perdono divino sembra essere condizionato da quello umano. Si tratta di un tema caratteristico di Matteo (cf. Mt 5,23s; 6,14s; 7,1; 18,23-35) e della letteratura giudaica⁹⁴. Citiamo, a questo proposito, un passo tratto dal libro del Siracide:

Chi si vendica subirà la vendetta del Signore, il quale tiene sempre presenti i suoi peccati. Perdona l'offesa al tuo prossimo e per la tua preghiera ti saranno rimessi i peccati. Un uomo che resta in collera verso un altro uomo, come può chiedere la guarigione al Signore? Lui che non ha misericordia per l'uomo suo simile, come può supplicare per i propri peccati? Se lui, che è soltanto carne, conserva rancore? chi espierà per i suoi peccati? (Sir 28,1-5).

Questa domanda del Padre Nostro certamente non vuol dire che l'agire di Dio sia condizionato da quello umano⁹⁵. L'interpretazione di questa petizione va essenzialmente in due direzioni: da un lato, il testo suggerisce che la preghiera di supplica necessita di essere sostenuta da una condotta di vita che la favorisca⁹⁶; d'altro canto, è molto probabile che il perdono di Dio di cui stiamo parlando non è quello che riceviamo ora, ma quello che ci attende al termine del nostro pellegrinaggio terreno. Interessante, su questo, quanto osservato da R. Fabris:

Per una corretta interpretazione di questo testo si devono distinguere due diverse situazioni di perdono divino: quella iniziale, dove il perdono è incondizionato in quanto inaugura il processo di salvezza, al quale il discepolo deve corrispondere con fedeltà e perseveranza; quella finale connessa con il giudizio definitivo che presuppone l'esercizio della misericordia, 7,1-2. Data la preoccupazione pratica ed ecclesiale del vangelo di Matteo è su quest'ultimo aspetto che cade l'accento della [...] richiesta del Padre nostro e del suo breve commento aggiunto alla fine, Mt 6,14-15. [...]. Perciò il perdono fraterno, dato con generosità, più che una prestazione umana alla quale è subordinato quello divino, è un impegno talmente serio che decide della salvezza definitiva⁹⁷.

Sulla stessa linea abbiamo J. Gnilka: «Anche l'aoristo *aphékamen* (abbiamo rimesso) nella proposizione aggiuntiva indica un atto che avviene una volta sola, per così dire la cancellatura finale che l'uomo deve tracciare condonando ai propri debitori prima di giungere al giudizio di Dio»⁹⁸.

La terza domanda è formulata nel modo seguente: «“e non farci entrare in tentazione”» (Mt 6,13a). La tentazione a cui il testo fa riferimento non è la tribolazione attesa per la fine dei tempi (cf. Mt 24,15-25). La richiesta rimanda piuttosto alle tentazioni in cui ci si imbatte nella vita di tutti i giorni. I paralleli giudaici supportano questa interpretazione: «Non mi condurre nella violenza del peccato [...] della colpa [...] della tentazione»⁹⁹; «ricordati di me e non dimenticarmi e non mi fare entrare in difficoltà. Allontana da me il peccato della mia giovinezza e le mie colpe non siano ricordate a mio danno» (11Q5 XXIV, 10-11)¹⁰⁰.

⁹⁴ U. LUZ, *Matteo*, I, 512, n. 5, osserva che nel trattato talmudico Joma 8,9 troviamo scritto: «nel giorno dell'espiazione Dio non espia i peccati dell'uomo verso i suoi simili finché l'uomo non abbia ottenuto il perdono da parte del suo simile». L'esegeta tedesco aggiunge anche: «Spesso è attestata l'idea di base secondo cui il cielo ha pietà di coloro che hanno pietà degli uomini».

⁹⁵ R. FABRIS, *Matteo*, 171: «(non) si può immaginare che il perdono divino sia condizionato o commisurato da quello umano, preso come modello». J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 337: «Ciò non significa affatto che l'uomo, con la propria disponibilità al perdono, compia un'azione per cui possa esigere da Dio la remissione dei propri debiti».

⁹⁶ Cf. U. LUZ, *Matteo*, I, 512.

⁹⁷ R. FABRIS, *Matteo*, 171.

⁹⁸ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 337.

⁹⁹ H.L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, München 1951-1956³, 422.

¹⁰⁰ F. G. MARTÍNEZ, *Testi di Qumran*, Paideia, Brescia 2003², 498.

L'espressione «non farci entrare» solleva alcune difficoltà. Si ha l'impressione che chi conduce il Battizzato in una situazione di tentazione sia Dio stesso. Ecco allora che l'orante supplica il Signore perché non compia tale azione. Questo tipo di interpretazione ovviamente non è possibile, perché in contraddizione con quei passi della Scrittura secondo i quali Dio non tenta nessuno al male (Sir 15,11-20; Gc 1,13). Al massimo possiamo dire che la tentazione, il cui artefice è Satana, viene permessa da Dio, alla cui signoria tutto è sottomesso¹⁰¹. Il testo esorta comunque il lettore a pregare il Padre affinché non permetta che il Battizzato aderisca o soccomba alla tentazione¹⁰². A questo proposito, citiamo un passaggio importante di J. Ratzinger: «(Con questa domanda del Padre Nostro) diciamo a Dio: "So che ho bisogno di prove affinché la mia natura si purifichi. Se tu decidi di sottopormi a queste prove, se [...] dai un po' di mano libera al Maligno, allora pensa, per favore, alla misura limitata delle mie forze. Non credermi troppo capace. Non tracciare troppo ampi i confini entro i quali posso essere tentato, e siimi vicino con la tua mano protettrice quando la prova diventa troppo ardua per me"»¹⁰³.

La quarta ed ultima domanda incentrata sui bisogni dell'uomo è: «“ma liberaci¹⁰⁴ dal Malvagio”» (Mt 6,13b). Una questione sulla quale si è sempre discusso riguarda la traduzione dell'aggettivo *ponérós*. Va inteso come un neutro («male») o come un maschile («Malvagio», «Maligno»)¹⁰⁵? Matteo usa *ponérós* come un neutro in ben diciannove occasioni (Mt 5,11.39.45; 6,23; 7,11.17.18; 9,4; 12,34.35.39.45; 13,49; 15,19; 16,4; 18,32; 20,15; 22,10; 25,26), come un maschile in tre (Mt 5,37; 13,19.38). Tenendo conto di quanto siano numerose le ricorrenze di *ponérós* al neutro in Matteo, non possiamo escludere del tutto l'idea che qui Gesù chieda ai discepoli di pregare per essere liberati da vari tipi di mali come la malattia, l'angustia, gli uomini cattivi e l'istinto perverso¹⁰⁶. Tuttavia, l'interpretazione di *ponérós* al maschile, lungi dall'essere esclusa, sembra destare particolare interesse, in quanto, esortando il lettore a pregare per essere liberato da colui che sta dietro la tentazione, Satana, fa progredire il testo in maniera significativa¹⁰⁷.

¹⁰¹ BIBBIA TOB, nota *i*, con riferimento a Mt 6,13: «niente sfugge al sovrano dominio di Dio, nemmeno la tentazione e il potere di satana; donde la formula *non farci entrare nella tentazione*».

¹⁰² Cf. R. FABRIS, *Matteo*, 172.

¹⁰³ J. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dal Battesimo alla Trasfigurazione*, I, 195.

¹⁰⁴ Il verbo greco che abbiamo tradotto con «liberaci» è *rýomai* («strappo», «riscatto», «libero»).

¹⁰⁵ La Bibbia TOB, nota *a*, con riferimento a Mt 6,9, traduce così Mt 6,13b: «ma liberaci dal Tentatore».

A. POPPI, *Nuova sinossi dei quattro vangeli*, Messaggero, Padova 2006, traduce: «ma liberaci dal malvagio».

¹⁰⁶ Così U. LUZ, *Matteo*, I, 514.

¹⁰⁷ R. FABRIS, *Matteo*, 173: «L'uso di questo vocabolo in Matteo fa propendere per l'interpretazione personale, “maligno”, Mt 13,19.38». J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 340: «Il v. 13b, in quanto formulazione parallela alla sesta domanda, lascia supporre piuttosto la liberazione dal maligno in senso personale. [...]. In questo modo si ha una corrispondenza anche con 13,19.38, passi che vanno attribuiti alla redazione matteana. Il discepolo non è abbandonato all'essere malvagio, non deve essergli strappato dalle mani, ma deve piuttosto essere tolto dalla zona di pericolo, *via e lontano dal malvagio*».

2.5 Matteo 17,1-9

2.5.1 Traduzione del testo

¹E, dopo sei giorni, Gesù prende con sé Pietro, Giacomo e Giovanni, il fratello di lui e conduce loro su un alto monte, loro soli.

²E fu trasfigurato davanti a loro e brillò, il volto di lui, come il sole, e le sue vesti divennero bianche come la luce. ³Ed ecco, apparvero loro Mosè ed Elia, che stavano conversando con lui.

⁴Ora, prendendo la parola, Pietro disse a Gesù: «Signore, è bello per noi essere qui; se vuoi, farò qui tre tende, per te una, per Mosè una e per Elia una».

⁵Mentre egli stava ancora parlando, ecco, una nube luminosa adombra loro ed ecco una voce dalla nube che diceva: «Questi è l'amato Figlio mio, nel quale mi sono compiaciuto: Ascoltate lui!». ⁶Avendo udito, i discepoli caddero sulla loro faccia¹⁰⁸ (faccia a terra) e temettero grandemente.

⁷Ma Gesù, avvicinatosi e toccatili, disse: «Alzatevi e non temete». ⁸Ora, alzati i loro occhi, non videro nessuno se non lui, Gesù solo.

⁹Mentre scendevano dal monte, Gesù comandò loro dicendo: «Non raccontate a nessuno la visione, finché il Figlio dell'uomo non sia risuscitato dai morti».

2.5.2 Passi paralleli

Il brano che stiamo prendendo in esame ha dei paralleli negli altri due Sinottici: Mc 9,2-9; Lc 9,28-36. Vediamo se tra questi testi vi sono delle differenze che aiutano a comprendere meglio la specificità dell'episodio così come ci viene presentato da Matteo.

Il primo paragone che vogliamo fare è con *Mc 9,2-9*: leggendo con attenzione i due testi, ci si accorge subito che Matteo ha un particolare assente in Marco: «il suo volto brillò come il sole» (*Mt 17,2b*). Nel corso dell'esegesi, vedremo che questo dettaglio ci aiuterà a comprendere meglio come Matteo interpreta l'evento della trasfigurazione.

In Matteo invece manca un dettaglio presente in Marco, quando quest'ultimo arriva a parlare delle vesti bianche di Gesù: «nessun lavandaio sulla terra potrebbe rendere così bianche» (*Mc 9,3*). È tipico di Matteo eliminare quelle espressioni piuttosto pittoresche di Marco, per andare al cuore del messaggio.

Altra differenza tra Matteo e Marco la troviamo a riguardo dell'appellativo usato da Pietro, quando si rivolge a Gesù. In *Mc 9,5* abbiamo: «“Rabbi, è bello per noi essere qui”». In *Mt 17,4* invece troviamo: «“Signore, è bello per noi essere qui”». Questa differenza rimanda ad una caratteristica di Matteo, che è quella di porre sulle labbra dei discepoli storici di Gesù appellativi tipici dell'epoca successiva alla Pasqua (cf. *Mc 4,38*: «“Maestro, non t'importa che siamo perduti?”», con *Mt 8,25*: «“Salvaci, Signore, siamo perduti!”»).

Un'ultima differenza che vogliamo evidenziare è legata al timore dei discepoli. In *Mc 9,6* i discepoli sono intimoriti dalla visione di Gesù trasfigurato in dialogo con Mosè ed Elia. In *Mt 17,4*, invece, non si segnala alcuna reazione emotiva dinanzi a quest'apparizione, mentre il motivo del timore, maggiormente sviluppato, viene spostato in avanti e legato all'ascolto della voce del Padre (*Mt 17,6s*)¹⁰⁹.

¹⁰⁸ La Bibbia Nova Vulgata traduce: *epi prósōpon autōn* («sulla loro faccia») con: «in faciem suam».

¹⁰⁹ R. FABRIS, *Matteo*, 382, commentando *Mt 17,7*, osserva che coloro che Gesù invita ad alzarsi, sono dei discepoli *tramortiti* dalla conclusione della teofania, ossia dall'ascolto del messaggio proveniente dalla nube luminosa.

Il secondo paragone che vogliamo fare è con *Lc 9,28-36*: Una prima differenza è di ordine cronologico. Mt 17,1 (in sintonia con Mc 9,2) afferma che la trasfigurazione avviene *sei giorni dopo* il primo annuncio della morte e risurrezione di Gesù. Secondo Lc 9,28 la trasfigurazione avviene invece circa *otto giorni dopo* questa predizione. L'espressione *circa otto giorni*, va letta in riferimento ai lettori greco-romani verso i quali Luca indirizza il proprio scritto. Per essi, infatti, *circa otto giorni* equivale a *circa una settimana*. Luca dovrebbe aver inteso l'espressione «*dopo sei giorni*» di Marco e Matteo come un modo per indicare una settimana¹¹⁰.

Rispetto a Matteo, Luca aggiunge che l'episodio della trasfigurazione avviene mentre Gesù è in preghiera (Lc 9,29). Il terzo Evangelista, particolarmente sensibile alla preghiera di Gesù (cf. Lc 3,21; 5,16; 6,12; 9,18; 11,1), lascia intendere che l'intima comunione tra il Padre e il Figlio si riflette sul volto e sulle vesti di lui in maniera particolarmente luminosa¹¹¹.

Altro aspetto tipicamente lucano del racconto incentrato sulla Trasfigurazione è dato dal contenuto del dialogo tra Gesù, Mosè ed Elia, sconosciuto, stando a Marco e Matteo. In Lc 9,31 si rivela che i due personaggi apparsi sulla scena conversano con Gesù dell'esodo che egli stesso sta per compiere a Gerusalemme. In tal modo, Luca mostra in maniera più marcata che la trasfigurazione di Gesù è un antícpio di quello *status* in cui Gesù si troverà dopo essere passato (esodo) da questo mondo al Padre (cf. Gv 13,1).

Da ultimo, in Luca manca l'ingiunzione che Gesù rivolge ai discepoli, secondo la quale essi non devono raccontare a nessuno questo episodio, finché il Figlio dell'Uomo non sia risuscitato dai morti (Mt 17,9; Mc 9,9). In tal modo, il terzo Evangelista presenta il silenzio di Pietro, Giovanni e Giacomo non tanto come l'effetto di un comando, quanto come l'atteggiamento che spontaneamente si assume quando ci si trova davanti ad un evento soprannaturale di cui non si riesce a comprenderne tutta la portata¹¹².

2.5.3 Delimitazione del testo

Il brano che stiamo studiando (Mt 17,1-9) si differenzia dal precedente (Mt 16,24-28) innanzitutto a motivo dei *personaggi*: in Mt 16,24-28, Gesù si rivolge a tutti i discepoli. In Mt 17,1-9, Gesù prende con sé soltanto Pietro, Giovanni e Giacomo. Altra differenza riguarda il *luogo*: quanto narrato in Mt 16,24-28 si svolge nella regione di Cesarea di Filippo (cf. Mt 16,13), mentre la trasfigurazione avviene su un monte alto, del quale però non si danno ulteriori specificazioni. Un terzo elemento che contribuisce a distinguere i due racconti è dato dalla *cesura temporale* che troviamo in Mt 17,1: «*sei giorni dopo*». Da ultimo il *tema*: in Mt 16,24-28 si enucleano quali sono le condizioni per seguire Gesù. Mt 17,1-9 invece è incentrato sulla Trasfigurazione.

Il testo di cui stiamo facendo l'esegesi (Mt 17,1-9) si distingue dal successivo (Mt 17,10-13) in maniera non molto marcata. Elementi di distinzione sono il *luogo*: la Trasfigurazione avviene sul monte, mentre la discussione tra Gesù, Pietro, Giovanni e Giacomo che ne segue si attua mentre scendono dal monte. Altra differenza è data dal *tema*: in Mt 17,1-9 si narra la Trasfigurazione, mentre in Mt 17,10-13 si discute sul ritorno di Elia, realizzato con Giovanni il Battista, e sulle sofferenze del Figlio dell'Uomo.

¹¹⁰ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 342. J. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dal Battesimo alla Trasfigurazione*, I, ed. Vaticana, Roma 2007, 353-354, secondo il quale, in sostanza, «le indicazioni temporali di Matteo, Marco e Luca concorderebbero».

¹¹¹ Cf. J. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, I, 357.

¹¹² Cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 347.

2.5.4 Struttura del brano

Il testo che stiamo per meditare può essere suddiviso in cinque parti.

La prima unità menziona la salita di Gesù con Pietro, Giacomo e Giovanni sul monte (v. 1).

La seconda parte può essere definita come “scena di visione” (vv. 2-4):

- Trasfigurazione di Gesù davanti ai tre discepoli (v. 2).
- Mosè ed Elia appaiono a Pietro, Giacomo e Giovanni (v. 3).
- Reazione di Pietro (v. 4).

La sezione centrale è focalizzata sull’identità di Gesù rivelata ai tre apostoli (vv. 5-6):

- Gesù: amato dal Padre e ascoltato dai suoi seguaci (v. 5).
- Reazione dei discepoli (v. 6).

La quarta parte del brano presenta Gesù di nuovo solo con i tre apostoli (vv. 7-8):

- Gesù esorta Pietro, Giacomo e Giovanni a non temere (v. 7).
- Gli occhi dei tre discepoli solo su Gesù (v. 8).

Nell’ultima unità, Gesù, scendendo dal monte, lascia ai suoi seguaci una consegna (v. 9).

2.5.5 La forma letteraria

La narrazione avente per oggetto la trasfigurazione di Gesù può essere definita *racconto di teofanìa*¹¹³.

A questo si aggiunga che nella scena della trasfigurazione confluiscono anche elementi tratti dalla letteratura apocalittica quali la visione del divino o l’ascolto della sua parola; lo spavento; il cadere con la faccia a terra; l’essere toccati e risollevati da parte di un personaggio celeste (cf. Dn 8,15-18; 10,9s).

2.5.6 Alcuni elementi di indagine diacronica

a) *La redazione del testo*

Il testo a cui Matteo ha fatto riferimento per stendere la propria narrazione altro non è che Mc 9,2-9. Matteo ha operato qualche modifica al testo di Marco, già vista nel paragrafo dedicato al paragone Sinottico.

b) *Sviluppo della tradizione anteriore al testo*

Risulta praticamente impossibile ricostruire un’eventuale stratificazione del testo, che partendo da un nucleo storico, si sia sviluppata fino a raggiungere la forma consegnataci da Mc 9,2-9.

c) *Affinità con racconti biblici, feste ebraiche e rituali dell’antichità*

L’episodio della trasfigurazione, come vedremo in seguito, ha sullo sfondo il racconto della creazione, la figura di Mosè e la festa delle capanne.

A questo si aggiunga che il noto esegeta U. Luz intravede un collegamento tra la scena della trasfigurazione ed il rituale di intronizzazione del re-dio che si svolgeva in Egitto. Esso si realizzava in tre fasi: a) elevazione del sovrano e sua partecipazione alla vita celeste; b) presentazione del re-dio alle potenze celesti; c) conferimento dell’autorità al sovrano. Secondo il

¹¹³ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, II, 142.

prof. Luz, si potrebbe vedere un'affinità tra l'episodio della *trasfigurazione di Gesù* e l'*elevazione del sovrano, a cui è associata la sua partecipazione alla vita celeste*. Al contrario, il dialogo tra Gesù, Mosè ed Elia non può essere assimilato alla presentazione del re-dio alle potenze celesti. Similmente, nella scena della trasfigurazione non compare un conferimento di autorità a Gesù¹¹⁴.

d) Storicità dell'evento

Secondo U. Luz, il racconto della trasfigurazione è una leggenda che, oltre ad attingere alla tradizione mosaica e al rituale di intronizzazione del faraone, si arricchisce di elementi propri¹¹⁵.

Risulta difficile condividere l'opinione dell'esegeta tedesco. A riprova di quanto il racconto della trasfigurazione pervenuto sino a noi sia fondato storicamente, possiamo citare il vangelo secondo Giovanni, nel quale, con una velata allusione all'episodio in questione, vengono riportate queste parole del Padre: «Venne dunque una voce dal cielo: “L'ho glorificato e di nuovo lo glorificherò”» (Gv 12,28b).

Riguardo alla storicità della trasfigurazione, la posizione del prof. G. Rossé sembra più equilibrata:

Per dare origine a tale narrazione, è necessario un evento della vita di Gesù, anche se in seguito questo fatto soprannaturale può essere compreso come un'anticipazione dello stato glorioso del Rissorto.

Rimane tuttavia vero che gli evangelisti non riferiscono il resoconto esatto e dettagliato del fatto, e saremo per esempio nell'impossibilità di sapere cosa esattamente è accaduto. Siamo in presenza di un evento divino che riguarda Gesù e di cui furono testimoni alcuni discepoli, ma che viene raccontato mediante linguaggio e categorie bibliche, in particolare con l'uso di schemi di teofania presi dall'Esodo e dalla letteratura apocalittica¹¹⁶.

2.5.7 Spiegazione del brano

a) *Gesù prende in disparte Pietro, Giacomo e Giovanni e li fa salire su un alto monte (Mt 17,1)*

L'episodio della Trasfigurazione inizia con un'indicazione di tipo cronologico: *Sei giorni dopo*. A questa informazione sono state date diverse interpretazioni di grande interesse. Le presentiamo tutte, perché ognuna aiuta a comprendere meglio l'avvenimento.

Alcuni studiosi vedono nell'espressione *sei giorni dopo* un importante segnale linguistico che funge da collegamento tra il primo annuncio del mistero pasquale (Mt 16,21) e l'episodio della Trasfigurazione. Quest'ultima sarebbe una sorta di "resa drammatica" di quanto Gesù avrebbe annunciato precedentemente. In altre parole, Gesù, diventando brillante come il sole, rivela anticipatamente la gloria di cui sarà rivestito dopo la sua risurrezione dai morti. Conferma, in una modalità diversa, quanto aveva già manifestato ai suoi discepoli circa la propria morte e risurrezione.

Qualche autore vede nell'indicazione *sei giorni dopo* un'allusione al "settimo giorno". Nel libro della Genesi, la creazione dell'universo è scandita in sei giorni (Gn 1,1-2,4a). Nel settimo giorno, Dio portò a compimento il lavoro che aveva fatto e cessò nel settimo giorno da ogni

¹¹⁴ Cf. U. Luz, *Matteo*, II, 630.632.

¹¹⁵ Cf. U. Luz, *Matteo*, II, 632.

¹¹⁶ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 341.

suo lavoro che aveva fatto (Gn 2,2). Secondo questa interpretazione, Gesù trasfigurato anticiperebbe in sé il compimento della creazione. In altre parole, sarebbe l'icona di come appariremo quando — dopo che saremo stati risuscitati dai morti — si sarà compiuta definitivamente la storia della salvezza. In effetti, la lettera ai Colossei presenta Gesù come il *primogenito di quelli che risorgono dai morti* (Col 1,18).

Altri vedono nella scena della Trasfigurazione un riferimento al libro dell'Esodo. Nel contesto dell'alleanza sinaitica, Dio invita Mosè a salire sul Sinai per ricevere le tavole della legge. Mosè sale con il suo aiutante Giosuè (Es 24,12s). In seguito, il testo riferisce che *la gloria del Signore venne a dimorare sul monte Sinai e la nube lo coprì per sei giorni. Al settimo giorno il Signore chiamò Mosè dalla nube* (Es 24,16). Gesù che sale sul monte dopo sei giorni rappresenterebbe il nuovo Mosè, il depositario della nuova ed eterna alleanza sigillata con il proprio sangue.

Da ultimo, nell'indicazione *sei giorni dopo* si potrebbe vedere un riferimento alla Festa delle Capanne. Essa si svolgeva in autunno, sei giorni dopo lo *Yom Kippur*, il “Giorno del Perdono” (cf. Lv 23,34). Durante questa festa, che durava una settimana, si costruivano delle cappanne — sui tetti delle case o nei giardini — e si viveva in esse (Ne 8,13-18). La festa, probabilmente di origine agricola, era stata reinterpretata in chiave storica ed escatologica. Durante questa settimana si faceva memoria del periodo in cui Israele, nel suo cammino verso la terra promessa, aveva vissuto sotto le tende (Lv 23,42-43). Allo stesso tempo si prefigurava il mondo futuro, inaugurato dalla venuta del Messia e caratterizzato dal fatto che i giusti avrebbero vissuto sotto le tende. Una reminiscenza di questa aspettativa la troviamo in queste parole di Gesù riportate da Luca: «Fatevi degli amici con la ricchezza disonesta, perché quando questa verrà a mancare, essi vi accolgeranno nelle dimore eterne» (Lc 16,9). Le parole che Pietro dirà a Gesù: «Se vuoi, farò qui tre cappanne» portano ad interpretare il testo sullo sfondo di questa festa. Nel corso della spiegazione vedremo come questa festa ebraica aiuti a capire meglio la portata della Trasfigurazione.

Gesù non sale sul monte con tutti i discepoli e nemmeno con la cerchia dei Dodici. Prende con sé (*paralambánō*) solo Pietro, Giacomo e Giovanni. Questi personaggi emergono in un modo particolare in Matteo. Sono — insieme ad Andrea — tra i primi ed essere chiamati (Mt 4,18-22) e a comparire nella lista degli apostoli (Mt 10,1-4). Pietro è la roccia su cui Gesù ha deciso di edificare la sua Chiesa (Mt 16,18), mentre Giacomo e Giovanni per primi si dichiareranno pronti a bere il calice della Passione con Gesù (cf. Mt 20,22). Non vi è dubbio, dunque, che essi hanno un ruolo del tutto peculiare anche all'interno del gruppo dei Dodici. Questi tre apostoli — almeno secondo il Primo Evangelista — vengono di nuovo presi in disparte (*paralambánō*) da Gesù per stare con lui nel Getsemani (Mt 26,37). Matteo sembra suggerire che quanti nella comunità ecclesiale hanno ruoli di responsabilità sono chiamati in primo luogo a sostare in disparte con Gesù. È necessario che trovino luoghi per ritirarsi e “conoscere” Gesù nell'ampiezza della sua divinità (Trasfigurazione) e nella sua profonda umanità (Getsemani). Colui che rappresenta il Signore dinanzi alla sua Sposa — la Chiesa — e dinanzi al mondo intero non può che avere gli stessi “lineamenti” di Cristo. La via per giungere a questo è l'intimità con Gesù, la comunione di vita con lui.

Gesù fa salire Pietro, Giacomo e Giovanni su un alto monte. Nel mondo biblico il monte è il luogo in cui Dio si manifesta. Basta pensare al Sinai, dove il Signore si è rivelato e ha dato al popolo d'Israele la sua legge. Gesù dunque, conducendo questi tre apostoli su un alto monte, lascia intendere che vuole introdurli ad una forte esperienza di Dio.

b) Gesù è il Cristo, l'eterno che “irrompe” nel tempo (Mt 17,2-4)

Giunti sul monte, Gesù viene trasfigurato (in greco abbiamo il verbo *metamorphóō* – *cambiare forma* – al passivo) davanti ai tre discepoli (v. 2). La sua intima comunione con Dio si manifesta ora in una forma inconsueta e provoca in Gesù dei mutamenti nel volto (che diviene splendente come il sole) e nelle vesti (che diventano bianche come la luce). Gesù appare ai discepoli nella gloria della risurrezione, quella di cui si “rivestirà” il mattino di Pasqua. Nel libro dell’Apocalisse, quando Giovanni vede il Risorto, rivela che *il suo volto era come il sole quando splende in tutta la sua forza* (Ap 1,16). Allo stesso tempo – come già abbiamo visto precedentemente – Gesù trasfigurato rivela il nostro “stato” futuro. Quest’intuizione è confermata da un altro passo del Primo Vangelo dove Gesù afferma che, alla fine del mondo, *i giusti splenderanno come il sole nel regno del Padre loro* (Mt 13,43).

A questo punto appaiono ai tre apostoli Mosè ed Elia, nell’atto di parlare con Gesù (v. 3). Mentre in Luca si dice che l’argomento della loro conversazione è l’esodo che il Signore sta per compiere a Gerusalemme (Lc 9,31), in Matteo si afferma soltanto che comunicano con Gesù. L’accento è dunque sul dialogo tra loro tre. Sappiamo che Mosè ed Elia rappresentano la Legge e i Profeti. In un certo senso, simboleggiano tutto l’AT che “conversa” con Gesù. Già nel Discorso della Montagna, Gesù aveva detto di non essere venuto ad abolire la Legge, ma a darle compimento (5,17). In altre parole, ormai lui è la norma di vita per i discepoli. La loro condotta deve uniformarsi a quella del Figlio dell’uomo. Allo stesso tempo, è in Gesù che la profezia si attua pienamente. La parola di Dio si comunica all’uomo nell’*Emmanuele*, nel *Dio con noi*.

Pietro, estasiato dalla visione soprannaturale presentatasi ai suoi occhi, propone a Gesù la costruzione di tre tende (v. 4). Abbiamo già esposto precedentemente i significati che aveva la Festa delle Capanne al tempo di Gesù. Sullo sfondo di questa festività ebraica – nella quale si presume sia avvenuta la Trasfigurazione – Pietro ha compreso che, finalmente, sono giunti i tempi messianici. Gesù è il Cristo! In lui si sono inaugurati i tempi finali, nella sua persona l’eternità è entrata nel tempo e vi ha fatto filtrare la propria luce.

c) Gesù: il Figlio amato dal Padre, ascoltato dai discepoli (Mt 17,5-6)

Mentre Pietro sta ancora parlando, una nube luminosa adombra i presenti. Nella letteratura biblica la nube rivela, e allo stesso tempo cela, la presenza di Dio (cf. Es 19,16; 40,34-38). Dio dunque si rende presente in questo grandioso scenario e – riprendendo quanto rivelato solennemente nella scena del battesimo del Signore (Mt 3,17) – manifesta a Pietro, Giacomo e Giovanni la vera identità di Gesù.

Egli è, innanzi tutto, il *Figlio amato*. Questa espressione potrebbe costituire un rimando alla prova a cui Dio sottopose Abramo quando gli disse: «*Prendi tuo figlio, il tuo unigenito che ami, Isacco, va’ nel territorio di Mòria e offrilo in olocausto su di un monte che io ti indicherò*» (Gn 22,2). Alla fine Isacco fu risparmiato (Gn 22,12). Si trattava solo di una prova a cui Dio aveva voluto sottoporre l’anziano patriarca (Gn 22,12). Quell’offerta da cui fu risparmiato Isacco, il Padre l’accoglie da Gesù. Egli è il Figlio amato che versa il proprio sangue per molti, in remissione dei peccati (cf. Mt 26,28).

Gesù è anche oggetto di compiacimento da parte del Padre. Anche qui abbiamo un’illusione all’AT, in modo particolare al primo Carme del Servo del Signore di cui parla il profeta Isaia: *Ecco il mio servo che io sostengo, il mio eletto di cui mi compiaccio. Ho posto il mio spirito su di lui; egli porterà il diritto alle nazioni* (Is 42,1). Il dono che Gesù fa della propria vita non è

un incidente di percorso. È un'offerta che rientra nella dinamica di servizio che caratterizza tutta la sua missione (cf. Mt 20,28). Questo è ciò di cui Dio si compiace.

Da ultimo, la voce proveniente dalla nube invita Pietro, Giacomo e Giovanni ad ascoltare il Figlio. Ancora una volta il ricorso all'AT può venirci in aiuto. Nel lungo discorso che Mosè rivolge ad Israele nel libro del Deuteronomio, ad un certo punto troviamo: «Il Signore, tuo Dio, susciterà per te, in mezzo a te, tra i tuoi fratelli, un profeta pari a me. A lui darete ascolto» (Dt 18,15). Gesù è il nuovo Mosè; il depositario della legge divina; la parola stessa di Dio fattasi carne per noi (cf. Gv 1,14).

I tre apostoli, udita la voce, cadono con la faccia a terra e sono presi da grande timore. È la reazione dell'uomo dinanzi alla manifestazione di Dio (cf. Mt 9,8; 14,26; 27,54; 28,5.10).

d) Gesù, l'unica luce a cui guardare (Mt 17,7-8)

Ormai la voce proveniente dalla nube è uscita dalla scena. Gesù, con la sua consueta benvolenza, si avvicina ai tre discepoli esortandoli ad alzarsi e a non avere paura.

Essi, levati i loro occhi, non vedono più nessuno se non lui, Gesù solo. Dunque è Gesù, e nessun altro, colui che il Padre ha presentato come il proprio Figlio sommamente amato. Ogni discepolo ha in lui la luce che illumina il cammino della propria vita (cf. Sal 119,105).

e) Gesù che dona la propria vita come nucleo centrale dell'apostolato (Mt 17,9)

Mentre discendono dal monte, Gesù ordina a Pietro, Giacomo e Giovanni di non riferire a nessuno quanto hanno visto, finché il Figlio dell'uomo non sia risorto dai morti. Non si può annunciare che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, il riferimento della nostra vita, prima che sia passato attraverso la morte e l'abbia vinta. Solo così diventa chiaro che il Signore è colui che ha incarnato pienamente la dinamica del servizio, del dono di sé. Le conseguenze che ne derivano per ogni discepolo sono chiare...

2.5.8 Il messaggio del brano nel contesto

L'episodio della Trasfigurazione sviluppa quello della confessione messianica di Pietro (Mt 16,13-20) e del primo annuncio della morte e risurrezione di Gesù (Mt 16,21-28).

Nella regione di Cesarea di Filippo, Pietro, per rivelazione del Padre, dichiara la messianicità di Gesù e la sua figliolanza divina (Mt 16,16). L'identità di Gesù ora è proclamata dal Padre in tutta la sua ampiezza. Gesù, in qualità di Figlio, necessita non solo di essere confessato, ma soprattutto ascoltato.

In modo particolare, per i discepoli è necessario ascoltare (cioè accogliere) quanto Gesù ha detto sulla sua sofferenza, morte e risurrezione (Mt 16,21). Il Figlio di Dio non rientra nelle loro categorie. L'uomo deve rinnegare se stesso per entrare in comunione con Gesù così come egli si è rivelato. Stessa cosa dicasi per il cammino che il Figlio di Dio esige dai suoi discepoli: perdere la propria vita a causa sua per ritrovarla (Mt 16,25).

Il precedente annuncio della risurrezione del Figlio dell'uomo (Mt 16,21) viene ora rivelato in tutto il suo fulgore a tre apostoli. Questo infonde in loro la speranza che la vittoria di Gesù sulla morte veramente si realizzerà, anche quando sembra che quest'ultima abbia la meglio sul Figlio dell'uomo.

Nel brano che segue (Mt 17,10-13) si menziona il Battista. In lui si è realizzata la venuta di Elia, il precursore del Messia. Grazie all'episodio della Trasfigurazione sappiamo che questo Messia è Gesù.

Mentre scendono dal monte, Gesù ancora una volta parla della sua Passione (Mt 17,12). Tuttavia, il lettore ormai è animato dalla speranza che il Figlio di Dio ha il potere di trasfigurare e superare il dolore, nonché la morte.

2.6 Marco 4,1-20

2.6.1 Traduzione del testo

¹E di nuovo iniziò ad insegnare lungo il mare; e si raduna presso di lui una folla enorme, cosicché egli, salito in una varca, sedeva nel mare, e tutta la folla era presso il mare, sulla terra. ²E li ammaestrava con molte parabole e diceva loro nel suo insegnamento: ³«Ascoltate. Ecco, uscì il seminatore a seminare. ⁴E avvenne che, mentre seminava, una parte cadde lungo la strada, e vennero gli uccelli e la divorarono. ⁵E un'altra parte cadde sul terreno sassoso, dove non c'era molta terra, e subito spuntò per non avere profondità di terra. ⁶E, quando si levò il sole, fu bruciata e, per non avere radice, fu seccata. ⁷E un'altra parte cadde tra le spine, e crebbero, le spine, e la soffocarono, e frutto non diede. ⁸E altre parti caddero sulla terra buona e davano frutto salendo e crescendo e portavano uno trenta, uno sessanta, uno cento». ⁹E diceva: «Chi ha orecchi per ascoltare, ascolti».

¹⁰E, quando fu solo, lo interrogavano quelli intorno a lui con i Dodici sulle parabole. ¹¹E diceva loro: «A voi è stato dato il mistero del regno di Dio; ma a quelli di fuori tutto avviene in parabole, ¹²affinché guardando guardino e non vedano, e ascoltando ascoltino e non comprendano, perché non si convertano e sia loro perdonato».

¹³E dice loro: «Non sapete questa parabola, e come conoscerete tutte le parabole? ¹⁴Il seminatore semina la parola. ¹⁵Ora, questi sono quelli lungo la via, dove è seminata la parola e quando ascoltano, subito viene Satana e toglie la parola seminata in loro. ¹⁶E questi sono quelli seminati sui terreni rocciosi, i quali, quando ascoltano la parola, subito, con gioia, la accolgono, ¹⁷e non hanno radice in se stessi ma sono di corta durata, in seguito, sopraggiunta una tribolazione o una persecuzione a causa della parola, subito sono scandalizzati. ¹⁸E altri sono quelli seminati tra le spine: questi sono coloro che ascoltano la parola, ¹⁹ma le preoccupazioni del mondo e la seduzione della ricchezza e le bramosie circa le altre cose, entrando, soffocano la parola e diventa infruttuosa. ²⁰E quelli seminati sulla terra buona sono coloro che ascoltano la parola, la accolgono e portano frutto, uno trenta, uno sessanta, uno cento».

2.6.2 Passi paralleli

Il testo di cui ci stiamo occupando ha dei paralleli in tutti gli altri Sinottici. Viene riportato anche dal vangelo secondo Tommaso. Essendo l'insieme dato dalla parabola del seminatore e dalla sua spiegazione piuttosto lungo, mettiamo in sinossi i vangeli nei quali esso è riportato.

Mc 4,1-20	Mt 13,1-23	Lc 8,4-15	VgTm 9
¹ Cominciò di nuovo a insegnare lungo il mare. Si riunì attorno a lui una folla enorme, tanto che egli, salito su una barca, si mise a sedere stando in mare, mentre tutta la folla era a terra lungo la riva. ² Insegnava loro molte cose con parabole e diceva loro nel	¹ Quel giorno Gesù uscì di casa e sedette in riva al mare. ² Si radunò attorno a lui tanta folla che egli salì su una barca e si mise a sedere, mentre tutta la folla stava sulla spiaggia. ³ Egli parlò loro di molte cose con parabole. E disse: «Ecco, il semi-	⁴ Poiché una grande folla si radunava e accorreva a lui gente da ogni città,	

<p>suo insegnamento: ³«Ascoltate. Ecco, il seminatore uscì a seminare. ⁴Mentre seminava, una parte cadde lungo la strada; vennero gli uccelli e la mangiarono. ⁵Un'altra parte cadde sul terreno sassoso, dove non c'era molta terra; germogliò subito, perché il terreno non era profondo, ⁶ma quando spuntò il sole, fu bruciata e, non avendo radici, seccò. ⁷Un'altra parte cadde sui rovi, e i rovi crebbero e la soffocarono. ⁸Un'altra parte cadde sul terreno buono e diede frutto: il cento, il sessanta, il trenta per uno. ⁹E diceva: «Chi ha orecchi per ascoltare, ascolti!». ¹⁰Quando poi furono da soli, quelli che erano intorno a lui insieme ai Dodici lo interrogavano sulle parabole. ¹¹Ed egli diceva loro: «A voi è stato dato il mistero del regno di Dio; per quelli che sono fuori invece tutto avviene in parabole,</p>	<p>natore uscì a seminare. ⁴Mentre seminava, una parte cadde lungo la strada; vennero gli uccelli e la mangiarono. ⁵Un'altra parte cadde sul terreno sassoso, dove non c'era molta terra; germogliò subito, perché il terreno non era profondo, ⁶ma quando spuntò il sole, fu bruciata e, non avendo radici, seccò. ⁷Un'altra parte cadde sui rovi, e i rovi crebbero e la soffocarono. ⁸Un'altra parte cadde sul terreno buono e diede frutto: il cento, il sessanta, il trenta per uno. ⁹Chi ha orecchi, ascolti».</p> <p>¹⁰Gli si avvicinarono allora i discepoli e gli dissero: «Perché a loro parli con parabole?». ¹¹Egli rispose loro: «Perché a voi è dato conoscere i misteri del regno dei cieli, ma a loro non è dato.</p> <p>¹²Infatti a colui che ha, verrà dato e sarà nell'abbondanza; ma a colui che non ha, sarà tolto anche</p>	<p>⁵«Il seminatore uscì a seminare il suo seme. Mentre seminava, una parte cadde lungo la strada e fu calpestata, e gli uccelli del cielo la mangiarono. ⁶Un'altra parte cadde sulla pietra e, appena germogliata,</p> <p>seccò per mancanza di umidità. ⁷Un'altra parte cadde in mezzo ai rovi e i rovi, cresciuti insieme con essa, la soffocarono. ⁸Un'altra parte cadde sul terreno buono, germogliò e fruttò cento volte tanto».</p> <p>Detto questo, esclamò: «Chi ha orecchi per ascoltare, ascolti!».</p> <p>⁹I suoi discepoli lo interrogavano sul significato della parabola. ¹⁰Ed egli disse: «A voi è dato conoscere i misteri del regno di Dio, ma agli altri solo con parabole,</p>	<p>Gesù ha detto: Ecco, il seminatore uscì, riempì la sua mano e gettò i semi. Alcuni caddero sulla strada. Vennero gli uccelli e li raccolsero. Altri caddero sopra la roccia, ma non emisero radici giù nella terra né produssero spiga in alto. Altri caddero sopra le spine. Queste soffocarono il seme e il verme li divorò. Alcuni caddero sulla terra buona e questa diede buon frutto in alto e recò ora sessanta, ora centoventi granelli, ogni spiga.</p>
---	--	--	---

<p>¹²affinché guardino, sì, ma non vedano, ascoltino, sì, ma non comprendano,</p> <p>perché non si convertano e venga loro perdonato».</p> <p>¹³E disse loro: «Non capite questa parabola, e come potrete comprendere tutte le parabole? ¹⁴Il seminatore semina la Parola. ¹⁵Quelli lungo la strada sono coloro nei quali viene seminata la Parola, ma,</p>	<p>quello che ha (< Mc 4,25).</p> <p>¹³Per questo a loro parlo con parabole: perché guardando non vedono, udendo non ascoltano e non comprendono. ¹⁴Così si compie per loro la profezia di Isaia che dice: Udrete, sì, ma non comprenderete, guarderete, sì, ma non vedrete. ¹⁵Perché il cuore di questo popolo è diventato insensibile, sono diventati duri di orecchi e hanno chiuso gli occhi, perché non vedano con gli occhi, non ascoltino con gli orecchi e non comprendano con il cuore e non si convertano e io li guarisca! ¹⁶Beati invece i vostri occhi perché vedono e i vostri orecchi perché ascoltano. ¹⁷In verità io vi dico: molti profeti e molti giusti hanno desiderato vedere ciò che voi guardate, ma non lo videro, e ascoltare ciò che voi ascoltate, ma non lo ascoltarono!</p> <p>¹⁸Voi dunque ascoltate la parabola del seminatore. ¹⁹Ogni volta che uno ascolta la parola del Regno e non la comprende, viene il Maligno e ruba ciò che è stato seminato nel suo cuore: questo è il seme seminato lungo</p>	<p>affinché vedendo non vedano e ascoltando non comprendano.</p> <p>¹¹Il significato della parabola è questo: il seme è la parola di Dio. ¹²I semi caduti lungo la strada sono coloro che l'hanno ascoltata, ma poi viene il diavolo e porta via la Parola dal loro cuore, perché</p>	
---	--	---	--

<p>quando l'ascoltano, subito viene Satana e porta via la Parola seminata in loro. ¹⁶Quelli seminati sul terreno sassoso sono coloro che, quando ascoltano la Parola, subito l'accolgono con gioia, ¹⁷ma non hanno radice in se stessi, sono incostanti e quindi, al sopravvenire di qualche tribolazione o persecuzione a causa della Parola, subito vengono meno. ¹⁸Altri sono quelli seminati tra i rovi: questi sono coloro che hanno ascoltato la Parola, ¹⁹ma sopraggiungono le preoccupazioni del mondo e la seduzione della ricchezza e tutte le altre passioni, soffocano la Parola e questa rimane senza frutto. ²⁰Altri ancora sono quelli seminati sul terreno buono: sono coloro che ascoltano la Parola, l'accolgono e portano frutto: il trenta, il sessanta, il cento per uno».</p>	<p>la strada. ²⁰Quello che è stato seminato sul terreno sassoso è colui che ascolta la Parola e l'accoglie subito con gioia, ²¹ma non ha in sé radici ed è incostante, sicché, appena giunge una tribolazione o una persecuzione a causa della Parola, egli subito viene meno. ²²Quello seminato tra i rovi è colui che ascolta la Parola, ma la preoccupazione del mondo e la seduzione della ricchezza soffocano la Parola ed essa non dà frutto. ²³Quello seminato sul terreno buono è colui che ascolta la Parola e la comprende; questi dà frutto e produce il cento, il sessanta, il trenta per uno».</p>	<p>non avvenga che, credendo, siano salvati. ¹³Quelli sulla pietra sono coloro che, quando ascoltano, ricevono la Parola con gioia, ma non hanno radici; credono per un certo tempo, ma nel tempo della prova vengono meno. ¹⁴Quello caduto in mezzo ai rovi sono coloro che, dopo aver ascoltato, strada facendo si lasciano soffocare da preoccupazioni, ricchezze e piaceri della vita e non giungono a maturazione. ¹⁵Quello sul terreno buono sono coloro che, dopo aver ascoltato la Parola con cuore integro e buono, la custodiscono e producono frutto con perseveranza.</p>
--	---	--

Parallelo tra Mc 4,1-20 e Mt 13,1-23: In Mt 13,12 abbiamo un'aggiunta, che va a collocarsi tra Mc 4,11 e Mc 4,12. Matteo prende quest'aggiunta da Mc 4,25. Con quest'aggiunta Matteo vuol specificare che la conoscenza del mistero del regno dei cieli è destinata a crescere sempre più in colui a cui è stata data. Mt 13,12 tuttavia presenta anche una prospettiva escatologica: «Israele perderà la sua elezione perché non si interessa alla proclamazione di Gesù»¹¹⁷.

¹¹⁷ U. Luz, *Matteo*, II, 396.

In Mt 13,13 abbiamo una semplice allusione a Is 6,9s, mentre lo stesso passo di Isaia viene ripreso dalla LXX (quasi alla lettera) e citato in Mt 13,14s. La sequenza allusione-citazione non è altro che un espediente letterario per rendere più significativa la citazione stessa. Mediante la citazione di Isaia, Matteo lascia intendere che l'indurimento di Israele dinanzi al messaggio di Gesù era già stato predetto dalla Scrittura. Va però specificato che, benché predetto dalla Scrittura, l'atteggiamento del popolo dell'antica alleanza, che ha chiuso gli occhi e si è turato gli orecchi per non ravvedersi, è stato tenuto in piena libertà. Qualora Israele dovesse ravvedersi, Dio lo guarirebbe sicuramente.

Una terza aggiunta operata da Matteo al testo di Marco è data da Mt 13,16s, che si inserisce tra Mc 4,12 e Mc 4,13. Mt 13,16s proviene dalla fonte Q (cf. Lc 10,23-24). Con questa inserzione, Matteo vuol dire che la speranza messianica dei profeti e giusti dell'Antica Alleanza si realizza ora nei discepoli che hanno visto i prodigi compiuti da Gesù ed hanno accolto il suo insegnamento. I credenti in Cristo pregustano fin d'ora la beatitudine escatologica.

Un'ultima inserzione significativa si trova in Mt 13,19. Per l'Evangelista è di primaria importanza la comprensione della parola. In caso contrario, il Malvagio avrà gioco facile nel sottrarcela.

Parallelo tra Mc 4,1-20 e Lc 8,4-15: Le differenze tra Marco e Luca sono meno vistose rispetto a quelle tra Marco e Matteo. Ad ogni modo, Luca, quando introduce la parabola, omette quella parte di Marco in cui si narra di Gesù che trovandosi lungo il mare con molta folla davanti, decide di salire su una barca e di parlare da lì.

Una seconda differenza è data dal fatto che Lc 8,6 semplifica Mc 4,5s. Luca parla semplicemente del seme caduto sulla roccia, che, una volta germogliato, si secca perché manca di umidità. Marco invece è più prolioso e parla del seme che cade sul terreno roccioso, dove non c'è molta terra e, non avendo potuto mettere radici, viene seccato al sorgere sole. Luca potrebbe aver semplificato Marco per un senso di rispetto nei confronti della parola di Dio. In Marco, infatti, si avrebbe l'impressione che il seme secchi per una sua debolezza (mancanza di radici). In Luca invece seccherebbe a causa del terreno (manca l'umidità)¹¹⁸.

Da ultimo, Luca fa notare che quanti permettono alla parola di fruttificare lo fanno in virtù di un cuore «bello» (*kalós*) e «buono» (*agathós*) (Lc 8,15). Commenta, a questo proposito, F. Bovon: «Per meglio delineare la realtà dell'esistenza cristiana Luca si serve decisamente del termine classico che riassume l'ideale greco: la *kalokagathía*: "ciò che è insieme bellezza e bontà"»¹¹⁹.

Parallelo tra Mc 4,1-20 e VgTm 9: Nel vangelo di Tommaso manca l'ambientazione data da Mc 4,1-2. Si inizia subito con la parabola, introdotta da: «Gesù ha detto».

Nel vangelo di Tommaso abbiamo il particolare curioso del verme che si mangia il seme soffocato dalle spine.

Altra differenza è data al modo in cui viene descritto il frutto portato dai semi caduti sulla terra buona: «Alcuni caddero sulla terra buona e questa diede buon frutto in alto e recò ora sessanta ora centoventi granelli, ogni spiga».

Nel vangelo di Tommaso manca completamente Mc 4,9-20.

¹¹⁸ Cf. F. BOVON, *Luca*, I, Paideia, Brescia 2005, 478-479.

¹¹⁹ F. BOVON, *Luca*, I, 482.

2.6.3 Delimitazione del testo

Il nostro brano (Mc 4,1-20) si distingue dal precedente (Mc 3,31-35) innanzitutto a motivo dei *personaggi*: in Mc 3,31-35 compaiono infatti la madre, i fratelli e le sorelle di Gesù, del tutto assenti in Mc 4,1-20. Di contro, in Mc 4,1-20 vengono menzionati i Dodici, assenti in Mc 3,31-35. In entrambi i brani, invece, troviamo menzionata la «folla» e «quelli intorno a lui». La pericope che stiamo studiando si distingue dalla precedente anche a motivo del *tema*: in Mc 3,31-35 si parla di chi debba essere considerato veramente un familiare di Gesù, l'oggetto di Mc 4,1-20 è la parabola del seminatore, lo scopo delle parbole, la spiegazione della parabola del seminatore. Un'ultima cesura tra Mc 3,31-35 e Mc 4,1-20 è data dal *luogo*: Mc 3,31-35 sembra si collocato in una casa (cf. Mc 3,20), Mc 4,1-20 prima lungo il mare (Mc 4,1) e poi da qualche parte in disparte (Mc 4,10).

Il testo che stiamo analizzando (Mc 4,1-20) si distingue dal seguente (Mc 4,21-25) a motivo del *tema*: in Mc 4,21-25 non si parla più della parabola del seminatore e della sua spiegazione, con l'intermezzo sul perché delle parbole (oggetto di Mc 4,1-20), ma di Cristo luce che deve brillare nella nostra vita e nella nostra testimonianza missionaria.

2.6.4 Struttura del brano

Il brano di Mc 4,1-20 può essere suddiviso in tre parti:

- Parabola del seminatore (Mc 4,1-9).
- Lo scopo delle parbole (Mc 4,10-12).
- Spiegazione della parabola del seminatore (Mc 4,13-20).

2.6.5 La forma letteraria

Il genere letterario a cui appartiene il nostro brano è quello della *parabola*, linguaggio particolarmente adatto ad esprimere l'agire di Dio nella storia.

Non è facile comprendere il senso del termine «parabola», in greco *parabolé*. Questo perché nella LXX, dove il termine ricorre 48 volte, *parabolé* traduce l'ebraico *māšāl*, che possiede una grande quantità di significati: «proverbio», «motto spiritoso», «sentenza morale», «azione simbolica», «riflessione», «consiglio», «racconto breve o dettagliato», «allegoria», «immagine», «paragone», «metafora», «indovinello», «favola»¹²⁰.

Al tempo di Gesù, gli Israeliti, nel loro parlare, facevano ampio uso di immagini tratte dalla vita quotidiana, al fine di trasmettere insegnamenti di carattere pratico o religioso. La parabola evangelica si colloca dunque su questo sfondo. Essa consiste in un racconto ricavato dall'esperienza e utilizzato per illustrare una realtà di carattere religioso. Si tratta di una narrazione verosimile, che potrebbe anche trarre spunto da un evento di cronaca¹²¹.

La verosimiglianza distingue nettamente la parabola dalla favola, che non trova riscontro nella vita concreta, per il semplice fatto di mettere in campo piante o animali che parlano, nonché esseri immaginari. Tuttavia, al pari della parabola, anche la favola descrive metaforicamente personaggi e situazioni realmente esistenti e facilmente intuibili. Da ultimo, la favola,

¹²⁰ Cf. O. BATTAGLIA, *Le parbole del Regno. Ricerca esegetica e pastorale sulle sette parbole del cap. 13 di Matteo*, Cittadella, Assisi, 1999², 27, n. 1.

¹²¹ A proposito della parabola del buon samaritano, O. BATTAGLIA, *Le parbole del Regno*, 29, osserva: «Quando Gesù raccontò la parabola del samaritano (Lc 10,30-37), forse prese lo spunto da un fatto di cronaca avvenuto qualche giorno prima, tanto esso è verosimile e così ben inquadrato nell'ambiente geografico e sociale del tempo. La vivezza e la concretezza delle parbole evangeliche ci rivelano la capacità di osservazione di Gesù, la sua maestria descrittiva, la sua aderenza alla vita».

così come la parola, intendere trasmettere un insegnamento, non religioso, ma morale (vedi le favole di Esopo).

Nella parola – come anche nella favola – l’interesse non cade tanto sui dettagli quanto sull’insieme del racconto e, in modo particolare, sul modo in cui finisce. I dettagli hanno per lo più lo scopo di dare vivezza alla narrazione. A questo proposito, osserva O. Battaglia: «(Nel racconto del buon samaritano) non ha un’importanza rilevante, ai fini della conclusione, il vino e l’olio che il samaritano versa, secondo l’uso del tempo, sulle ferite dell’uomo soccorso, e i due denari che paga all’albergatore perché si prenda cura del malcapitato. Sarebbe inutile lavorare di fantasia per escogitare significati simbolici per ciascuno di questi elementi di abbellimento letterario. Il racconto della parola ha bisogno di particolari per divenire presentabile e interessante, cioè per avvincere gli ascoltatori e invitarli a riflettere sulla conclusione. È proprio alla conclusione che mira il narratore dopo aver conquistato l’uditore e averlo tenuto in attesa. Nella parola del buon samaritano, Gesù conclude così: “Vai, e fai anche tu lo stesso”. Vuole dire: comportati anche tu con il tuo prossimo con l’attenzione, l’amore e la cura che il samaritano ebbe verso l’uomo sconosciuto e bisognoso»¹²².

Solitamente Gesù raccontava parabole allo stato puro, come quella del buon samaritano. Non è escluso però che egli possa anche aver usato il genere misto di parola e allegoria, che di fatto al suo tempo era impiegato¹²³. Tuttavia, l’allegorizzazione di alcune parabole è da attribuirsi, con ogni probabilità, alla chiesa delle origini.

Avendo accennato all’allegoria, può essere utile specificare in cosa essa consista. Lo facciamo, ancora una volta, prendendo a prestito le parole di O. Battaglia: «L’allegoria è un racconto che comporta una similitudine continuata. Molti particolari narrativi assumono qui un significato specifico. Sarà il narratore stesso a indicare volta per volta che cosa intenda illustrare con le singole immagini che usa. Così nella parola del seminatore dirà che hanno significato particolare i diversi terreni nei quali cade il seme, perché indicano le varie categorie di persone che, con diverse disposizioni interiori, ricevono la parola di Dio»¹²⁴.

2.6.6 Alcuni elementi di indagine diacronica

a) La redazione del testo

La parola del seminatore (Mc 4,1-9), la motivazione data da Gesù al suo parlare in tal modo (Mc 4,11-12), e l’allegorizzazione della parola molto probabilmente non sono di Marco (Mc 4,13-20). L’agiografo avrebbe ricevuto questi testi dalla tradizione, che sarebbe giunta a lui in forma scritta¹²⁵.

Gli unici passaggi ascrivibili all’Evangelista sono: l’ambientazione del discorso in parabole (Mc 4,1); la presentazione dell’insegnamento di Gesù come discorso in parabole (Mc 4,2); l’identificazione di quanti interrogano Gesù sulle parabole con quelli intorno a lui e con i Dodici (Mc 4,10)¹²⁶.

¹²² O. BATTAGLIA, *Le parbole del Regno*, 30.

¹²³ Le parbole con tratti allegorici che potrebbero risalire allo stesso Gesù sono: Mt 5,25-26; 18,23-35; 22,11-13; 24,45-51; 25,1-13; 25,14-20. Cf. O. BATTAGLIA, *Le parbole del Regno*, 31, n. 9.

¹²⁴ O. BATTAGLIA, *Le parbole del Regno*, 31-32.

¹²⁵ Cf. O. BATTAGLIA, *Le parbole del Regno*, 76; R. PESCH, I, *Il vangelo di Marco*, Paideia, Brescia 1980, 364-367.

¹²⁶ R. PESCH, I, *Il vangelo di Marco*, Paideia, Brescia 1980, 367.

b) La tradizione anteriore al testo

La rilettura allegorica della parola (*Mc 4,13-20*) è della Chiesa primitiva. La parola di Gesù (*Mc 4,3-9*) è stata rivisitata dagli apostoli, in modo da renderla significativa anche nelle mutate condizioni degli ascoltatori credenti. L'intento dunque non è stato quello di stravolgerne il significato, ma di renderla sempre attuale e di ampliarne la portata¹²⁷.

I motivi per cui si pensa questo sono soprattutto di ordine linguistico. In altre parole, nell'allegorizzazione della parola viene impiegata una terminologia di cui Gesù non si è mai servito, ma che appartiene piuttosto alla catechesi apostolica, così come ci appare negli Atti degli Apostoli e nelle Lettere.

Tanto per iniziare, l'espressione «la parola» (*ho lógos*), usata in senso assoluto, era impiegata dalla chiesa primitiva per indicare la predicazione evangelica¹²⁸. Colpisce, a modo di esempio, il parallelo tra *Mc 4,14*: «“Il seminatore *semina la parola*”», e *At 6,4*: «“Noi [...] ci dedicheremo alla preghiera e al *servizio della parola*”». A questo proposito, osserva O. Battaglia: «Nella chiesa apostolica “la parola di Dio cresceva e si diffondeva” come un seme in pieno sviluppo (*At 12,24; 13,49*) con abbondanza di frutto. Paolo scrivendo ai Colossei ringraziava Dio perché la parola di verità “fruttifica e si sviluppa in tutto il mondo” (*Col 1,6.10*)»¹²⁹.

Similmente, l'aggettivo «incostante» (*próskaíros*) e l'espressione «“tribolazione o persecuzione a causa della parola”» (*Mc 4,17*) non sembrano proprio essere di Gesù, ma della comunità primitiva: «Nella chiesa delle origini, la Parola scatenò tribolazioni e persecuzioni, prima contro gli apostoli e poi contro i cristiani che l'avevano accolta (*At 4,18-20; 8,1*). Uno dei primi scritti cristiani attesta questa accoglienza della Parola “in mezzo a grande tribolazione” (*1Ts 1,6*), che tenta di soffocarla e finisce invece per farla fruttificare maggiormente e con gioia»¹³⁰.

Da ultimo, anche il sostantivo «seduzione» (*apáte*), al pari dell'aggettivo «incostante», non compare mai nei Sinottici, se non in questo passo (*Mc 4,19*)¹³¹.

Il logion costituito da Mc 4,11s molto probabilmente è da ascriversi alla chiesa delle origini. Diversi indizi vanno in questa direzione¹³².

Innanzitutto abbiamo la citazione di *Is 6,9s*, la quale fa pensare alla comunità ecclesiale quale artefice di *Mc 4,11s*. È verosimile pensare che con la citazione di Isaia si sia voluto spiegare teologicamente l'atteggiamento di quei Giudei che non avevano aderito al Cristo (cf. *Gv 10,37-41; At 28,26s*).

L'espressione «il mistero» (*to mystérion*) non risale al Gesù storico, ma è tipica del cristianesimo primitivo (*Rm 11,25; 16,25; 1Cor 2,1.7; 4,1; 13,2; 14,2; 15,51; Ef 1,9; 3,3.4.9; 5,32; 6,19; ecc.*). Il mistero è il regno di Dio dato a quanti hanno accolto la predicazione del Cristo.

Anche il sintagma «quelli di fuori» (*ekeînoi hoi éxō*) è della chiesa apostolica. In modo particolare, viene impiegato da Paolo per indicare i non battezzati (*1Ts 4,12; 1Cor 5,12s; Col 4,5*).

¹²⁷ Cf. O. BATTAGLIA, *Le parbole del Regno*, 78.

¹²⁸ Secondo J. JEREMIAS, *Le parbole di Gesù*, Paideia, Brescia 1973², 93, n. 111, l'espressione «la parola» è da ascriversi alla chiesa apostolica nei passi seguenti: «*Mc 1,45* (sommario ad opera di Marco); *2,2* (introduzione redazionale all'episodio del paralitico, collegato con *1,45* mediante corrispondenza verbale); *4,33* (rapporto d'insieme); *8,32* (?); *Mc 16,20*; *Lc 1,2*; *At 4,4; 6,4; 8,4; 10,36.44; 11,19; 14,25; 16,6; 17,11; 18,5*; *Gal 6,6*; *Col 4,3*; *1Ts 1,6*; *2Tm 4,2*; *Gc 1,21*; *1Pt 2,8; 3,1*; *1Gv 2,7*».

¹²⁹ O. BATTAGLIA, *Le parbole del Regno*, 81.

¹³⁰ O. BATTAGLIA, *Le parbole del Regno*, 80.

¹³¹ Cf. C. H. DODD, *Le parbole del regno*, Paideia, Brescia 1970, 17, n. 3.

¹³² Cf. R. PESCH, I, *Il vangelo di Marco*, 384.

c) Paternità gesuana di Mc 4,3-9

Non vi sono dubbi sul fatto che la parola è da attribuirsi a Gesù. Sono diversi gli elementi che conducono a questa conclusione.

La condotta del seminatore descritta in Mc 4,3-8 riflette il modo di fare degli agricoltori palestinesi dell'epoca¹³³.

Similmente, la parola presenta una coloritura linguistica tipicamente semita. Ad esempio, il sintagma «lungo la via» (*parà tēn hodón*), che troviamo in Mc 4,4, traduce l'aramaico '*al 'urhā*'.

2.6.7 Spiegazione del brano

a) La parabola del seminatore (Mc 4,1-9)

Prima della parola vera e propria, Marco ce ne fornisce l'ambientazione: Gesù si trova lungo il mare e, avendo davanti a sé una folla numerosa – che sta a significare l'importanza di questo primo discorso di Gesù –, decide di distanziarsene leggermente salendo su una barca che si trova in acqua e mettendosi a sedere (Mc 4,1). Da lì rivolge alla gente il suo abbondante insegnamento servendosi di parbole (Mc 4,2). Da notare l'uso del plurale: «parbole». Questo significa che la parola del seminatore è una delle tante impiegate da Gesù in questo frangente.

Dopo averci presentato il luogo ed i personaggi in campo, Marco passa alla parola vera e propria. L'imperativo «ascoltate» (Mc 4,3), fa da inclusione con l'esortazione ad ascoltare posta alla fine della parola (Mc 4,9). Il seminatore (*ho speírōn*), anche se non viene esplicitato, è Gesù.

Una «parte» (*hó*) del seme da lui gettato cade sulla strada (Mc 4,4). La cosa era abbastanza usuale. Infatti i sentieri che attraversavano i campi non avevano tracciati ben precisi. Il seme caduto sulla strada viene ben presto divorato dagli uccelli.

Un'«altra parte» (*állu*) del seme cade sul terreno roccioso, dove non vi è molta terra (Mc 4,5). Per questo motivo spunta velocemente ma, non avendo radice, al sorgere del sole viene bruciato (Mc 4,6).

Un'«altra parte» (*állu*) ancora cade sulle spine, le quali, cresciute, soffocano il seme, impedendogli di portare frutto (Mc 4,7).

Da ultimo, «altre parti» (*álla*) di semi cadono sul terreno buono, portando frutto, le une il trenta ciascuna, altre il sessanta, altre ancora il cento. È da notare il passaggio dal singolare: «parte» (*hó*), «altra parte» (*állu*), al plurale: «altre parti» (*álla*). Gesù vuol trasmettere un chiaro messaggio di speranza ai suoi interlocutori. Egli sta affermando che effettivamente vi sono delle persone che rifiutano il suo messaggio: coloro che non accolgono il suo messianismo lontano da ogni nazionalismo; le autorità religiose giudaiche, che non comprendono alcuni suoi atteggiamenti come il perdonare i peccati ai trasgressori (Mc 2,5), il compiere prodigi in giorno di sabato (Mc 3,2), il non tener conto delle leggi sulla purità rituale (Mc 7,5); i suoi stessi familiari, che lo ritengono fuori di sé (Mc 3,21)¹³⁴. Allo stesso tempo, però, Gesù afferma che

¹³³ Cf. O. BATTAGLIA, *Le parbole del Regno*, 84-85.

¹³⁴ S. GRASSO, *Vangelo di Marco*, Paoline, Milano, 2003, 132: «L'accentuata improduttività ricorda le esperienze di insuccesso e di crisi dell'annuncio di Gesù, così come il lettore ha potuto constatare a partire dalle cinque dispute galilaiche (Mc 2,1-3,6) e dalla contrapposizione della famiglia e degli scribi (Mc 3,20-35). Pertanto, attraverso il racconto dei tre terreni infruttuosi in realtà Gesù intende illustrare la situazione della sua missione».

la maggior parte delle persone sta accogliendo il suo messaggio ed esse porteranno frutti che vanno oltre ogni aspettativa¹³⁵.

Terminata la parola, Gesù rivolge ai suoi interlocutori un appello all'ascolto: «Chi ha orecchi per ascoltare, ascolti» (Mc 4,9). In tal modo, Gesù fa notare che la parola «richiede un'attenzione particolare a causa del suo significato profondo»¹³⁶.

b) Lo scopo delle parabole (Mc 4,10-12)

Dopo aver esposto la parola, Gesù si apparta con quelli che sono intorno a lui e con i Dodici (Mc 4,10). «Quelli intorno a lui» (*hoi perì autón*) sono i discepoli (cf. Mc 4,34), gruppo più ampio rispetto a quello dei Dodici. Dunque quanti si trovano intorno a Gesù lo interrogano sul senso metaforico ed allegorico delle parbole, che, stando a Mc 4,2, devono essere state diverse. Tuttavia, il rimprovero che Gesù rivolge ai suoi in Mc 4,13: «“Non capite questa parola, e come potrete comprendere tutte le parbole?”», fa pensare che egli sia stato interro-gato in modo particolare sulla parola del seminatore.

Ai discepoli è stato dato, da Dio stesso¹³⁷, il mistero del regno di Dio (Mc 4,11a). «A loro cioè è stato fatto il dono di stare con Gesù (3,14; cf. 1,16-20; 2,14), di essere testimoni della sua opera per il regno. Di conseguenza hanno ricevuto la possibilità di comprendere il ruolo di Gesù nell'ambito della signoria di Dio ormai vicina»¹³⁸.

A quelli di fuori, ossia a quanti non fanno parte dei discepoli di Gesù, tutto avviene in parbole, senza ulteriori spiegazioni (Mc 4,11b). Si resta sopresi nel leggere che per essi tutto avviene in parbole «“affinché guardando guardino e non vedano, e ascoltando ascoltino e non comprendano, perché non si convertano e sia loro perdonato”» (Mc 4,12). Il passo di Mc 4,12 riprende Is 6,9-10. Servendosi di una citazione veterotestamentaria, Marco vuol comunicare al lettore che, secondo la volontà di Dio, solo nella relazione personale con Gesù si può accedere alla comprensione del mistero della sua persona, il quale ingloba il ruolo svolto dal Cristo in relazione alla signoria di Dio. Ovviamente, quelli di fuori non sono esclusi per sempre dall'ac-cesso al mistero. I discepoli, che hanno avuto il dono di comprendere l'identità di Gesù, dovranno poi renderla manifesta ai molti (Mc 4,21-25).

c) La spiegazione allegorica della parola (Mc 4,13-20)

La spiegazione della parola è introdotta da una domanda di Gesù, rivolta a quanti sono intorno a lui ed ai Dodici (cf. Mc 4,10), che suona come un biasimo: «“Non sapete questa parola, e come conoscerete tutte le parbole?”» (Mc 4,13). Gesù sta dicendo ai suoi intimi che, se non sono in grado di comprendere la parola del seminatore, non riusciranno a capire neanche tutte le altre dello stesso genere¹³⁹. L'inintelligenza di cui si sta trattando «non è relativa al significato materiale della parbole [...] ma al loro senso in rapporto al ministero di

¹³⁵ S. GRASSO, *Vangelo di Marco*, 132-133: «Se nei confronti di Gesù si riscontra un rifiuto, l'esercizio della sua attività pubblica provoca entusiasmo e adesione. Fin dall'inizio il suo insegnamento è riconosciuto come autorevole a differenza di quello degli scribi (Mc 1,22); le sue azioni terapeutiche creano consenso attestato dall'aumento della folla che viene per ascoltarlo (Mc 1,28.32-39.45; 3,7-12.31-35)».

¹³⁶ S. LÉGASSE, *Marco*, Borla, Roma 2000, 219.

¹³⁷ Il perfetto passivo *dédotai* («è stato dato») è un passivo divino. Si usa la voce passiva per indicare l'agire di Dio, senza nominarlo esplicitamente.

¹³⁸ R. CECCONI, *La dispersione e la nuova sequela dei discepoli di Gesù in Marco. Una debolezza riscattata*, Cittadella, Assisi, 2015, 236-237.

¹³⁹ Cf. S. LÉGASSE, *Marco*, 228.

Gesù»¹⁴⁰. Appare qui, per la prima volta, il tema dell'incomprensione dei discepoli, su cui Marco ritornerà più volte (cf. Mc 6,52; 7,18; 8,17s.21.33; 9,10.32; 10,38). Tuttavia, nonostante la loro fatica a capire il Maestro, i discepoli restano pur sempre coloro ai quali egli spiega il mistero del regno, sono persone sulle quali il Signore continua ad avere fiducia. Ne è un inequivocabile segnale il fatto che egli si mette a spiegare loro la parola.

La spiegazione della parola inizia identificando «il seminatore» (*ho speírōn*) con colui che semina la parola, simboleggiata dal seme (Mc 4,14). Il termine «parola» (*lógos*) non viene specificato ulteriormente. Si suppone che il lettore ne conosca già il significato: la Buona Novella annunciata da Gesù (Mc 2,2; 4,33; 8,32.38; 10,22.24; 13,31) e dai predicatori cristiani della prima ora (cf. Mc 16,20; At 4,4; 6,4; 8,4; 1Ts 1,6; Gal 6,6; Col 4,3; 2Tm 4,2; Gc 1,21)¹⁴¹.

A questo punto si passa alla descrizione delle varie tipologie di persone sulle quali viene seminata la parola. Vi sono, innanzitutto, alcuni che si accontentano di una mera percezione uditiva della Parola¹⁴², tenendosi ben lontani da un vero e proprio ascolto (Mc 4,15). Nei confronti di costoro, Satana ha gioco facile. «Immediatamente» (*euthýs*), egli riesce a portar via la parola seminata in loro, visto che, per la mancanza di un autentico ascolto, essa non è penetrata nel loro animo.

Una seconda tipologia di persone è data da coloro che vengono seminati su terreni rocciosi (Mc 4,16s). Costoro, nel momento in cui ascoltano la parola, subito l'accolgono con gioia (Mc 4,16). Tuttavia costoro non hanno radici, ossia hanno accolto la predicazione evangelica senza farla maturare adeguatamente. Ne consegue che essi sono incostanti, instabili. Ecco allora che, appena s'imbattono in qualche tribolazione o persecuzione a causa della parola, ossia a motivo della loro adesione di fede al Cristo, subito sono scandalizzati (Mc 4,17). Il verbo «scandalizzare» (*skandalízō*) deriva dal sostantivo «scandalo» (*skándalon*). Per «scandalo» dobbiamo intendere un bastone o un sasso posto per far cadere un animale, al fine di catturarlo più facilmente, o una persona, per deriderla (cf. Lv 19,14). Nella spiegazione della parola, l'uso del verbo *skandalízō* sta ad indicare una caduta nel cammino di fede, un'interruzione della *sequela Christi*.

Un terzo tipo di persone su cui il testo si sofferma è dato da quanti sono seminati sulle spine (Mc 4,18s). Costoro, in un primo momento, ascoltano la predicazione evangelica (Mc 4,18). Dopo un certo lasso di tempo, le preoccupazioni del mondo, la seduzione della ricchezza, e le bramosie riguardo alle altre cose, soffocano la parola, impedendole di portare frutto (Mc 4,19). A differenza della situazione precedente, nella quale si parlava di tribolazioni e persecuzioni, qui sono determinate realtà materiali, caratteristiche del tempo di pace, a impedire alla parola di portare frutto.

Da ultimo, vengono presentati quanti vengono seminati sulla terra buona (Mc 4,20). Costoro ascoltano la parola costantemente – cosa suggerita dall'uso del verbo *akouúō* («ascolto») al presente indicativo (che indica azione continua, ripetuta) –, la interiorizzano – come suggerito dal verbo «accogliere» (*prosdéchomai*) – e portano frutto, uno trenta, uno sessanta, uno cento. L'espressione «portare frutto», alla luce del contesto prossimo in cui è collocata, è da intendersi in chiave missionaria (cf. Mc 4,21-23). Portano frutto coloro che, con la vita e la parola, s'impegnano per la diffusione del vangelo¹⁴³.

¹⁴⁰ S. GRASSO, *Vangelo di Marco*, 136.

¹⁴¹ Cf. S. GRASSO, *Vangelo di Marco*, 137; S. LÉGASSE, *Marco*, 229; R. PESCH, I, *Il vangelo di Marco*, 390.

¹⁴² S. GRASSO, *Vangelo di Marco*, 137: «Il verbo “ascoltare” [...] è usato in questo quadro per indicare non la ricezione profonda e interiorizzata, ma soltanto l'ascolto esterno e formale».

¹⁴³ Cf. S. GRASSO, *Vangelo di Marco*, 140-141.

2.7 Marco 10,32-45

2.7.1 Traduzione del testo

³²Ora, erano nella via, salendo verso Gerusalemme, e Gesù li precedeva; erano turbati, quelli che seguivano erano presi da timore. Presi di nuovo i Dodici con sé, iniziò a dire loro le cose che stavano per accadergli: ³³«Ecco, saliamo a Gerusalemme, e il Figlio dell'uomo sarà consegnato ai sommi sacerdoti e agli scribi, e lo condanneranno a morte e lo consegneranno ai pagani ³⁴e lo scherniranno e gli sputeranno addosso e lo flagelleranno e (lo) uccideranno, e dopo tre giorni risorgerà».

³⁵E gli si avvicinano Giacomo e Giovanni, i figli di Zebedeo, dicendogli: «Maestro, vogliamo che quanto ti chiederemo tu lo faccia a noi». ³⁶Ed egli disse loro: «Che cosa volete che io faccia per voi?». ³⁷Ora, essi dissero a lui: «Da' a noi di sedere uno alla tua destra e uno alla tua sinistra nella tua gloria». ³⁸Gesù disse loro: «Non sapete ciò che chiedete. Potete bere il calice che io bevo o essere battezzati del battesimo con cui sono battezzato?». ³⁹Ed essi dissero a lui: «Possiamo!». Allora Gesù disse loro: «Il calice che io bevo (lo) berrete e del battesimo con cui sono battezzato sarete battezzati, ⁴⁰ma sedere alla mia destra o alla mia sinistra non mi è dato (concederlo), ma (è) per coloro per i quali è stato preparato».

⁴¹Ora i dieci, avendo udito, iniziarono ad indignarsi con Giacomo e Giovanni. ⁴²Allora, chiamatili a sé, Gesù dice loro: «Sapete che quanti sono ritenuti capi delle nazioni signoreggiano su di esse e i loro grandi esercitano su di esse il potere. ⁴³Non così sarà tra voi, ma chi vuole diventare grande tra voi, sarà vostro servo, ⁴⁴e chi vuole essere primo tra voi, sarà schiavo di tutti; ⁴⁵poiché anche il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita (in) riscatto per molti».

2.7.2 Passi paralleli

Il testo che stiamo analizzando presenta dei paralleli negli altri due vangeli sinottici: Mt 20,17-28; Lc 22,24-27.

Matteo segue da vicino Marco, con poche differenze:

- A differenza di Mc 10,35ss, dove Giacomo e Giovanni chiedono di propria iniziativa di sedere al fianco di Gesù, in Mt 20,20s è la madre di questi due discepoli a formulare la richiesta che i suoi figli possano sedere l'uno alla destra, l'altro alla sinistra di Gesù nel suo regno. In Matteo, dunque, la pretesa dei figli di Zebedeo è attenuata dalla presenza della madre.
- Mentre in Mc 10,37 si parla di collocarsi al fianco di Gesù nella sua gloria, in Mt 20,21 si parla di regno. Questo significa che, in Matteo, l'aspirazione di Giacomo e Giovanni è collocata su un livello prettamente terreno, a differenza di quanto avviene in Marco.
- Matteo evidenzia maggiormente, rispetto a Marco, quanto la corsa al potere possa creare divisione tra i discepoli di Gesù. In Mc 10,41 leggiamo infatti: «Gli altri dieci, avendo sentito, cominciarono a indignarsi con Giacomo e Giovanni». In Mt 20,24 troviamo: «Gli altri dieci, avendo sentito, si sdegnarono con i due fratelli». Matteo lascia intendere abbastanza chiaramente che, dopo la richiesta dei figli di Zebedeo, il gruppo dei Dodici discepoli si è diviso in due parti: i dieci, da un lato, e i due fratelli dall'altro.

Anche Luca segue Marco, ma con maggiori divergenze rispetto a quelle presentate da Matteo:

- In primo luogo, Lc 22,24-27 è parallelo a Mc 10,42-45 e non a Mc 10,32-45. Luca omette tutta la richiesta dei figli di Zebedeo e la discussione che ne è seguita (Mc 10,35-

41). Il Terzo Evangelista, solitamente, tende ad attenuare, se non ad omettere, quei passaggi in cui i discepoli del Signore mostrano i loro limiti.

- In secondo luogo, Luca colloca l'esortazione di Gesù al servizio nel contesto dell'Ultima Cena (Lc 22,14ss), e non nel tratto finale di strada che conduce a Gerusalemme. In tal modo, il Terzo Evangelista crea una connessione strettissima tra Eucaristia e servizio. La frazione del pane diventa autentica quando viene tradotta in una donazione totale di sé.

2.7.3 Il contesto in cui si colloca il brano

Questo brano si trova nella sezione dedicata al cammino di Gesù verso Gerusalemme (8,27-10,52). La città santa è ormai all'orizzonte (cf. 10,32), così come la morte e risurrezione del Figlio dell'uomo (cf. 10,33-34). In questo contesto, l'esortazione che Gesù fa ai Dodici sul farsi servi per diventare grandi e sul diventare schiavi per esser primi (10,43-44) assume chiaramente i connotati di una partecipazione al mistero pasquale di Cristo.

2.7.4 Delimitazione del testo

– *Brano precedente* (Mc 10,17-31): Il brano che stiamo studiando si differenzia dal precedente, in primo luogo, per il cambio di *luogo*: prima, infatti, Gesù viene presentato mentre è per strada in maniera molto generica (Mc 10,17). Ora, invece, si specifica che Gesù è in cammino sulla via che conduce a Gerusalemme (Mc 10,32). Da segnalare anche il cambio dei *personaggi*: in Mc 10,17ss abbiamo un ricco che pone a Gesù una domanda specifica, e i discepoli che, presenti alla scena, intavolano un dialogo con il Maestro (Mc 10,23-31). In Mc 10,32-45 il ricco è scomparso dalla scena, mentre appare un secondo gruppo di persone che si aggiunge alla schiera dei discepoli (Mc 10,32: «coloro che lo seguivano erano impauriti»). Da ultimo, notiamo il cambio *tematico*: in Mc 10,17-31, si parla della povertà e del distacco come condizioni necessarie alla *sequela Christi*, in Mc 10,32-45, il focus è sul servizio, visto come partecipazione alla passione di Gesù.

– *Brano seguente* (Mc 10,46-52): Questo brano si differenzia da Mc 10,32-45 innanzitutto per il cambio di *luogo*: non siamo più sulla strada che conduce a Gerusalemme, ma a Gerico. Altra differenza riguarda i *personaggi*: in Mc 10,46-52 compare Bartimeo, figlio di Timeo, del tutto assente nella pericope anteriore. Da ultimo, il *tema*: in Mc 10,32-45, come già visto, è il servizio; in Mc 10,46-52 è la guarigione di un cieco che, una volta sanato, si pone al seguito di Gesù.

2.7.5 Suddivisione del brano

Il passo evangelico che stiamo esaminando si divide in tre unità:

- La prima parte contiene l'annuncio dettagliato della passione, morte e risurrezione del Figlio dell'uomo (Mc 10,32-34).
- La seconda unità mostra quanto i due figli di Zebedeo siano ancora “lontani” da Gesù. Allo stesso tempo viene predetta – per il tempo post-pasquale – la loro partecipazione alla sua passione (Mc 10,35-40).
- Nella terza ed ultima parte, Gesù ammaestra i discepoli sul servizio (Mc 10,41-45).

2.7.6 Spiegazione del brano

a) Il terzo annuncio della morte e risurrezione di Gesù (Mc 10,32-34)

Il brano inizia con la menzione della comitiva – composta da Gesù e dai suoi seguaci – che sale verso Gerusalemme: «erano sulla via, per salire a Gerusalemme e Gesù li precedeva» (Mc 10,32a). Viene menzionata la *via*. L'espressione «sulla via» (*en tē[i] hodō[i]*) ricorre più volte nella sezione dedicata al cammino di Gesù verso Gerusalemme (Mc 8,27; 10,32.52). Con essa si vuol indicare che la morte e risurrezione del Figlio dell'uomo non sono un incidente di percorso, ma un cammino salvifico che i discepoli sono chiamati a condividere. Non a caso, Mc 10,32a si conclude con questa espressione: «e Gesù li [i discepoli] precedeva».

La comitiva che sta seguendo Gesù in cammino verso Gerusalemme è composta da due sottogruppi: i discepoli e un gruppo indeterminato di persone. Dei discepoli si dice che sono «turbati» (*kai ethamboûnto*). Perché questo sentimento? Il motivo è evidente: Gesù ha più volte parlato della sua morte ad opera delle guide religiose del popolo. Esse hanno la loro sede in Gerusalemme. La vicinanza della città santa fa sì che i discepoli presagiscano la tragedia ormai come vicina. Si menziona poi un secondo gruppo: «quelli che seguivano erano presi da timore» (*hoi dè akolouthoûntes ephoboûnto*). Si tratta di persone distinte dalla cerchia dei discepoli. Probabilmente si sono aggiunte a Gesù ed ai suoi seguaci quando essi sono giunti in Giudea (Mc 10,1). In questo secondo gruppo dobbiamo molto probabilmente inserire le donne che poi troveremo sotto la croce. Di esse, infatti, si dirà che erano salite con lui a Gerusalemme (Mc 15,41). Questo secondo gruppo di persone è spaventato. In altre parole, condivide lo stesso turbamento dei discepoli per quanto possa presto accadere a Gerusalemme.

A questo punto Gesù prende in disparte i Dodici e parla loro con molta franchezza di quello che presto accadrà: «Ecco, saliamo a Gerusalemme...». È interessante l'uso della prima persona plurale. Gesù coinvolge i discepoli nel proprio cammino.

Egli si autodefinisce Figlio dell'uomo. Questa espressione indica in primo luogo la sua vera umanità. È un modo per dire: «uomo». Allo stesso tempo, però, Gesù, con questo linguaggio, lascia trasparire la sua autorità divina (Mc 2,10.28) e la sua identità di giudice escatologico (Mc 8,38; 13,26; 14,62). Dunque, egli è – come vero uomo – il nostro modello di vita; allo stesso tempo, è colui davanti al quale dovremo rendere conto della nostra esistenza, colui che ci riconoscerà come *i suoi* nella misura in cui avremo conformato la nostra esistenza alla sua morte e risurrezione (cf. Mc 8,38).

Da notare anche l'uso del verbo «consegnare» (in greco: *paradídōmi*): «“Il Figlio dell'uomo sarà consegnato ai sommi sacerdoti e agli scribi”» (Mc 10,33). In primo luogo, è da notare l'uso della forma passiva: «“sarà consegnato”». Chi è che compie l'azione di consegnare? Si può certamente pensare a Giuda: lui, infatti, tradirà Gesù e permetterà che i suoi avversari mettano le mani su di lui (Mc 14,43ss). Tuttavia, il testo potrebbe alludere anche a Dio. In altre parole, la passione di Gesù non è stato un evento sfuggito dalle mani del Padre. Anch'essa – e soprattutto essa – rientra in un progetto d'amore di cui non sempre si riesce a cogliere la portata. Il verbo «consegnare» rimanda anche alla versione greca (LXX) del quarto Carme del Servo del Signore, di cui si parla nel libro del profeta Isaia (Is 52,13-53,12). Una prima ricorrenza la troviamo in Is 53,6 (traduciamo dal greco): «Tutti, come pecore, eravamo dispersi, ognuno era disperso per la propria via, il Signore lo consegnò (*parédōken autón*) per i nostri peccati». Il verbo «consegnare» ricorre (al passivo) altre due volte in Is 53,12 (traduciamo dal greco): «Per questo egli erediterà le moltitudini e con i potenti dividerà il bottino, perché è stata consegnata (*paredóthē*) alla morte la sua vita ed è stato annoverato con i senza legge; egli invece ha portato

i peccati di molti ed è stato consegnato (*paredōthē*) per i loro peccati». Nel brano di Isaia la morte di questo misterioso servo è a favore dei peccatori. Il fatto che Marco probabilmente alluda a questo brano di Isaia, fa sì che la morte di Gesù assuma valore redentivo.

Il brano continua poi con la descrizione dettagliata delle sofferenze che il Figlio dell'uomo dovrà subire fino a quella estrema che è la morte. Tuttavia, dopo tre giorni risorgerà. In Gesù, la morte è vinta una volta per sempre.

b) La richiesta di Giacomo e Giovanni (Mc 10,35-40)

Dopo che Gesù ha annunciato per la terza volta la sua passione, morte e risurrezione, gli si avvicinano Giacomo e Giovanni, con una richiesta ben precisa: sedere alla sua destra e alla sua sinistra nella sua gloria (Mc 10,35-37). I due figli di Zebedeo – che già godono di una posizione tutta particolare nel gruppo dei Dodici (cf. Mc 5,37; 9,2; 13,3; 14,33) – vogliono i due posti più importanti dopo quello di Gesù. Non è chiaro il contesto in cui questi due discepoli vogliono ruoli tanto rilevanti. In altre parole, cosa intendono per «gloria»? Visto che in Marco il termine «gloria» (*dóxa*) ricorre sempre in brani di indole escatologica (Mc 8,38; 13,26), è probabile che Giacomo e Giovanni pensino alla gloria di cui sarà rivestito il Signore al momento della Parusia. Resta comunque il fatto che, dopo tanto tempo passato con un Gesù decisamente orientato sulla via del servizio e del dono totale di sé, questi due discepoli (così come gli altri) pensano ancora secondo le categorie del mondo.

Gesù praticamente non risponde alla loro richiesta. Tuttavia, chiede loro se sono disposti a partecipare alla sua passione (Mc 10,38). Essi rispondono che lo sono e Gesù annuncia loro che berranno il calice che lui sta per bere e saranno battezzati con il battesimo che lui sta per ricevere (Mc 10,39). Qui possiamo osservare due cose: In primo luogo, Gesù ricorda ai discepoli che saranno partecipi della gloria escatologica nella misura in cui oggi sono disposti a condividere la sua passione. In secondo luogo, possiamo osservare che Giacomo e Giovanni, benché caratterizzati dalla ricerca del potere, si mostrano disposti a condividere la sua passione. Sono un perfetto riflesso del vero discepolo, segnato da aspetti positivi e da povertà spesso intrecciate tra loro.

c) Gesù modello di servizio per i suoi discepoli (Mc 10,41-45)

Gli altri dieci iniziano ad indignarsi con Giacomo e Giovanni (Mc 10,41). Il motivo è semplice: essi avevano le stesse aspirazioni dei due figli di Zebedeo, ma si sono visti *bruciati sul tempo*.

A questo punto Gesù, radunati insieme i Dodici, presenta in primo luogo quella che è la logica del mondo: i capi delle nazioni signoreggiano su di esse, mentre i loro grandi esercitano su di esse il potere (Mc 10,42). È interessante soffermarsi per un momento sui verbi usati da Gesù. Il primo è *katakyrieúō* («dominare», «spadroneggiare»). Il verbo può – tra i vari significati – indicare l'uso dispotico dell'autorità all'interno di una comunità (1Pt 5,3). Il secondo verbo – impiegato in riferimento ai grandi delle nazioni – è *katexousiázō* («esercito il potere», «spadroneggio»). Il suo significato è praticamente lo stesso di *katakyrieúō*. I governanti ed i capi delle nazioni tendono dunque ad asservire i loro sottoposti. I Dodici devono guardarsi bene dall'assumere gli stessi atteggiamenti.

Gesù, sapientemente, non soffoca ciò che si trova nel cuore dei discepoli. Si mette quasi dalla loro parte e dice che se qualcuno vuol diventare grande all'interno del gruppo sia il servo dei propri fratelli (Mc 10,43). In primo luogo Gesù mette davanti ai Dodici il servizio reso ai

propri fratelli. Dunque, all'interno di una comunità il più grande non è colui che *svetta* sugli altri, ma colui che primeggia nel servizio.

Ma Gesù non si ferma qui. A chi, non soddisfatto di una semplice grandezza, desidera il primo posto, ricorda che esso si conquista diventando schiavo di tutti (Mc 10,44). Dunque, maggiore è la dignità a cui si aspira, più grande è il dono di sé che viene richiesto.

Gesù termina il suo discorso sul servizio presentando se stesso come modello e principio di una vita impostata sul dono di sé (Mc 10,45). Egli in primo luogo è un modello a cui i discepoli devono riferirsi: essi sono chiamati al servizio ad imitazione del Figlio dell'uomo che non è venuto per essere servito, ma per servire. In secondo luogo, Gesù è il principio di una vita nuova improntata al servizio. L'espressione *kai gár* che troviamo all'inizio di Mc 10,45 potrebbe avere anche valore causale ed essere intesa con «poiché anche». Mc 10,43-45 potrebbe essere tradotto in questo modo: «Non così sia tra voi: ma chiunque voglia diventare grande tra voi sia vostro servo, e chiunque voglia essere primo sia schiavo di tutti; poiché anche il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto per molti». In altre parole, i Dodici sono chiamati ad una vita di servizio perché il Figlio dell'uomo, dando la sua vita, ha liberato la moltitudine del genere umano da ogni forma di schiavitù, a cominciare dall'asservimento al potere. Il dono che Gesù ha fatto di sé stesso sulla croce è il motivo di fondo per cui ora i discepoli possono (e devono) vivere secondo la dinamica del servizio.

2.8 Marco 14,22-26

2.8.1 Traduzione del testo

²²E, mentre essi mangiavano, preso del pane, detta la benedizione, (lo) spezzò e (lo) diede loro e disse: «Prendete, questo è il mio corpo». ²³E, preso un calice, reso grazie, (lo) diede loro e bevvero da esso tutti. ²⁴E disse loro: «Questo è il mio sangue dell'alleanza, versato per molti.

²⁵In verità vi dico che non berrò più del frutto della vite fino a quel giorno quando lo berrò nuovo nel regno di Dio».

²⁶E, cantato l'inno, uscirono verso il monte degli Ulivi.

2.8.2. La Pasqua ebraica

a) *Le origini della festa*

La Pasqua ebraica ha una storia antica e complessa. Facciamo subito notare che i calendari religiosi più antichi di Israele non parlano della Pasqua, ma soltanto degli Azzimi (Es 23,14-17; 34,18-23; Dt 16,16). Gli Azzimi sono pani senza lievito, che si mangiano per sette giorni, sullo sfondo di una delle tre feste di pellegrinaggio, per la precisione quella che ricorre nel mese di Abib (Es 13,3s; 23,15; 34,18) – denominato Nisan dopo l'esilio babilonese (Ne 2,1; Est 3,7) – all'incirca metà marzo-metà aprile. La festa degli Azzimi celebrava l'inizio della mietitura dell'orzo, mentre cinquanta giorni dopo, la festa delle Settimane celebrava la fine della mietitura stessa (Dt 16,9s). La festa degli Azzini molto probabilmente è stata mutuata dai Cananei. Gli Israeliti hanno dunque iniziato ad osservarla dopo il loro ingresso nella terra promessa (cf. Lv 23,10). La festa iniziava in giorno di sabato e terminava il sabato successivo (cf. Lv 23,15).

In epoca arcaica, dunque, la festa degli Azzimi era distinta da quella di Pasqua, tra l'altro antichissima¹⁴⁴. Quest'ultima era una festa di famiglia, celebrata da pastori nomadi, che cadeva nel plenilunio¹⁴⁵ del primo mese, il più vicino all'equinozio di primavera. Il rito prevedeva l'immolazione di un giovane animale, al fine di avere in cambio, da parte della divinità, un gregge prospero. Il sangue spruzzato sui sostegni della tenda doveva allontanare le potenze malefiche. La Pasqua segnava, anche se non necessariamente, la transumanza di primavera. Il rito era celebrato con i fianchi cinti, i sandali ai piedi – come uno pronto per mettersi in cammino – ed il bastone da pastore in mano¹⁴⁶.

All'epoca del re Giosia (648-609 a.C.), la Pasqua diventa festa di pellegrinaggio, in conseguenza alla centralizzazione del culto operata da questo sovrano (2Re 23,21-23; Dt 16,1-8). In questo frangente, le due feste sarebbero state unite insieme¹⁴⁷, come testimonia questo testo di Ezechiele (VI sec. a. C.): «Il quattordici del primo mese sarà per voi la Pasqua, festa d'una settimana di giorni: si mangerà pane azzimo» (Ez 45,21). Da questo momento gli Azzimi non iniziano più in giorno di sabato, ma in quello successivo alla Pasqua. Per quanto riguarda

¹⁴⁴ Cf. R. DE VAUX, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Casale Monferrato 1964, 471: «la Pasqua è festa antichissima e risale all'epoca in cui gli Israeliti erano ancora seminomadi; è anzi anteriore all'Esodo, se la festa del deserto che essi proponevano di celebrare, Es 5,1, era già una Pasqua».

¹⁴⁵ Cf. R. DE VAUX, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Casale Monferrato 1964, 471: «essendo una festa notturna nel deserto, si celebrava nel plenilunio, non necessariamente perché si riallacciisse a un culto astrale, ma semplicemente per la massima chiarezza di quella notte nel mese».

¹⁴⁶ Cf. R. DE VAUX, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Casale Monferrato 1964, 470-471.

¹⁴⁷ Cf. R. DE VAUX, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Casale Monferrato 1964, 470.

l'unione delle due feste ed il collegamento con l'uscita dall'Egitto, il testo base resta comunque Es 12,1-27 – di tradizione sacerdotale¹⁴⁸ –, redatto dopo l'esilio babilonese:

¹Il Signore disse a Mosè e ad Aronne in terra d'Egitto: ²«Questo mese sarà per voi l'inizio dei mesi, sarà per voi il primo mese dell'anno. ³Parlate a tutta la comunità d'Israele e dite: "Il dieci di questo mese ciascuno si procuri un *agnello* per famiglia, un *agnello* per casa. ⁴Se la famiglia fosse troppo piccola per un *agnello*, si unirà al vicino, il più prossimo alla sua casa, secondo il numero delle persone; calcolerete come dovrà essere l'*agnello* secondo quanto ciascuno può mangiarne. ⁵Il vostro *agnello* sia senza difetto, maschio, nato nell'anno; potrete sceglierlo tra le pecore o tra le capre ⁶e lo conserverete fino al quattordici di questo mese: allora tutta l'assemblea della comunità d'Israele lo immolerà al tramonto. ⁷Preso un po' del suo sangue, lo porranno sui due stipiti e sull'architrave delle case nelle quali lo mangeranno. ⁸In quella notte ne mangeranno la carne arrostita al fuoco; la mangeranno con azzimi e con erbe amare. ⁹Non lo mangerete crudo, né bollito nell'acqua, ma solo arrostito al fuoco, con la testa, le zampe e le viscere. ¹⁰Non ne dovete far avanzare fino al mattino: quello che al mattino sarà avanzato, lo brucerete nel fuoco. ¹¹Ecco in qual modo lo mangerete: con i fianchi cinti, i sandali ai piedi, il bastone in mano; lo mangerete in fretta. È la *Pasqua* del Signore! ¹²In quella notte io passerò per la terra d'Egitto e colpirò ogni primogenito nella terra d'Egitto, uomo o animale; così farò giustizia di tutti gli dei dell'Egitto. Io sono il Signore! ¹³Il sangue sulle case dove vi troverete servirà da segno in vostro favore: io vedrò il sangue e passerò oltre; non vi sarà tra voi flagello di sterminio quando io colpirò la terra d'Egitto. ¹⁴Questo giorno sarà per voi un memoriale; lo celebrerete come festa del Signore: di generazione in generazione lo celebrerete come un rito perenne.

¹⁵Per sette giorni voi mangerete *azzimi*. Fin dal primo giorno farete sparire il lievito dalle vostre case, perché chiunque mangerà del lievitato dal giorno primo al giorno settimo, quella persona sarà eliminata da Israele. ¹⁶Nel primo giorno avrete una riunione sacra e nel settimo giorno una riunione sacra: durante questi giorni non si farà alcun lavoro; si potrà preparare da mangiare per ogni persona: questo solo si farà presso di voi. ¹⁷Osservate la festa degli *Azzimi*, perché proprio in questo giorno io ho fatto uscire le vostre schiere dalla terra d'Egitto; osserverete tale giorno di generazione in generazione come rito perenne. ¹⁸Nel primo mese, dal giorno quattordici del mese, alla sera, voi mangerete *azzimi* fino al giorno ventuno del mese, alla sera. ¹⁹Per sette giorni non si trovi lievito nelle vostre case, perché chiunque mangerà del lievitato, quella persona, sia forestiera sia nativa della terra, sarà eliminata dalla comunità d'Israele. ²⁰Non mangerete nulla di lievitato; in tutte le vostre abitazioni mangerete *azzimi*”».

²¹Mosè convocò tutti gli anziani d'Israele e disse loro: «Andate a procurarvi un capo di bestiame minuto per ogni vostra famiglia e immolate la *Pasqua*. ²²Prenderete un fascio di issopo, lo intingerete nel sangue che sarà nel catino e spalmerete l'architrave ed entrambi gli stipiti con il sangue del catino. Nessuno di voi esca dalla porta della sua casa fino al mattino. ²³Il Signore passerà per colpire l'Egitto, vedrà il sangue sull'architrave e sugli stipiti; allora il Signore passerà oltre la porta e non permetterà allo sterminatore di entrare nella vostra casa per colpire. ²⁴Voi osserverete questo comando come un rito fissato per te e per i tuoi figli per sempre. ²⁵Quando poi sarete entrati nella terra che il Signore vi darà, come ha promesso, osserverete questo rito. ²⁶Quando i vostri figli vi chiederanno: "Che significato ha per voi questo rito?", ²⁷voi direte loro: "È il sacrificio della *Pasqua* per il Signore, il quale è passato oltre le case degli Israeliti in Egitto, quando colpì l'Egitto e salvò le nostre case"». Il popolo si inginocchiò e si prostrò.

Possiamo notare come nel testo vengano unite due feste che prima erano distinte: una legata alla pastorizia, detta *Pesah* («*Pasqua*»), consistente nell'immolazione di un agnello o capretto

¹⁴⁸ Almeno fino al v. 20.

maschio nato nell'anno¹⁴⁹; e una afferente alla vita agricola, nella quale si mangiava pane non lievitato, tratto dal grano, detta *maṣṣôt* («Azzimi»).

La festa di Pasqua ricorre la sera del 14 di Nisan (Lv 23,5; Nm 28,16). Quella degli Azzimi invece si estende per una settimana, inizia il 15 di Nisan e termina il 21 (Lv 23,6). Nel primo e ultimo giorno non si lavora e si tiene una convocazione sacra. Nel corso della settimana si offrivano dei sacrifici (Nm 28,17-25)¹⁵⁰.

Delle due feste, la Pasqua è quella che dà il nome ufficiale alla festa. Essa celebra il «passaggio» – questo il significato del termine *Pesah* – di Dio (o dell'angelo sterminatore) che, di notte, andando di casa in casa, uccide i primogeniti degli Egiziani, risparmiando quelli degli Ebrei, i quali avevano sparso il sangue dell'agnello immolato sull'architrave e sugli stipiti delle porte. Alla base del costituirsi di Israele come popolo vi è dunque un atto di grazia, che precede e permette la fuga dall'Egitto. Gli Ebrei, di epoca in epoca, faranno memoria di questo evento, non come un semplice ricordo, ma come un'attuazione della salvezza ricevuta.

Il pane azzimo aveva diversi significati. In primo luogo era un modo per festeggiare il nuovo raccolto. Ecco perché si facevano pani senza il lievito vecchio, fatto ovviamente con la farina dell'anno precedente. La festa dunque rappresentava in qualche modo un nuovo inizio, intuizione che sarà valorizzata anche da S. Paolo apostolo (1Cor 5,6-8). Gli Azzimi, poi, celebravano la fuga frettolosa dall'Egitto, che non permise agli Ebrei di far lievitare il pane (Es 12,39; 23,15). Essi erano dunque (e sono) un simbolo di libertà. Da ultimo, rimandava all'umiltà. Il lievito infatti fa gonfiare la pasta, come l'orgoglio fa gonfiare il cuore dell'uomo.

b) *Il seder pasquale*

Iniziamo questo paragrafo – nel quale ci occuperemo prevalentemente del vino – ricordando che il termine *seder* significa «ordine», «regola». Riferito alla Pasqua, *seder* indica il modo in cui devono succedersi i vari elementi che caratterizzano la cena pasquale.

La prima descrizione esaustiva del rito relativo alla cena di Pasqua la troviamo nella letteratura rabbinica, posteriore alla seconda metà del II sec. d.C. Si resta colpiti dalla consistente presenza del vino – segno di festa e gioia –, assente invece in Es 12, che menziona soltanto l'agnello, gli Azzimi e le erbe amare. Ci si domanda allora, innanzitutto, quando la prescrizione del vino è entrata nel *seder* pasquale.

Il primo accenno che abbiamo al vino lo troviamo in un apocrifo dell'Antico Testamento, il Libro dei Giubilei (fine II sec. a.C.): «E tutto Israele se ne stava a mangiare carne di Pasqua e a bere vino, a lodare, celebrare e benedire il Signore» (49,6). La prima prescrizione vera e propria riguardo al bere vino durante la cena pasquale è da attribuirsi alla Mishna, databile alla seconda metà del II sec. d.C. I calici di vino sono quattro e vengono comunemente giustificati collegandoli con i quattro verbi che troviamo in un passaggio contenuto nel libro dell'Esodo, passo che spiega l'imminente agire di Dio in favore di Israele: «Pertanto di' agli Israeliti: "Io sono il Signore! Vi sottrarrò ai lavori forzati degli Egiziani, vi libererò dalla loro schiavitù e vi riscatterò con braccio teso e con grandi castighi. Vi prenderò come mio popolo e diventerò il vostro Dio. Saprete che io sono il Signore, il vostro Dio, che vi sottrae ai lavori forzati degli Egiziani"» (Es 6,6-7).

La successione dei quattro calici è la seguente: sul *primo calice* si pronuncia una benedizione relativa alla festa: «Benedetto sii Tu, o Signore Dio nostro Re del mondo, che ci hai fatto vivere,

¹⁴⁹ Il libro del Deuteronomio parla della possibilità di immolare anche un capo di bestiame grosso (Dt 16,2).

¹⁵⁰ I testi del Levitico e di Numeri sono molto simili. Fanno riferimento alla tradizione sacerdotale. Cf. R. DE VAUX, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Casale Monferrato 1964, 467.

ci hai mantenuto saldi e ci hai fatto giungere a questo momento». Alla presentazione del *secondo calice*, il figlio chiede al padre il significato della festa ricevendone una spiegazione piuttosto ampia. In questo contesto si afferma che ogni Israelita, al di là dello scorrere del tempo, deve considerare se stesso come se fosse fuggito dall'Egitto. Il *terzo calice* si consuma dopo il pasto vero e proprio, mentre sul *quarto* si pronuncia la benedizione finale.

2.8.3. L'ultima cena di Gesù

Gesù, in quanto ebreo osservante, ha celebrato ogni anno la Pasqua. L'unica che ci viene raccontata però è quella immediatamente precedente la sua Passione. Negli ultimi anni, tuttavia, si discute animatamente se l'ultima cena di Gesù sia stata davvero una cena pasquale o meno. Tenteremo allora di dire qualcosa su questo tema.

a) *Alcune difficoltà*

La prima cosa che lascia perplessi è data dal fatto che né Paolo, né i vangeli menzionano esplicitamente il pasto dell'agnello. Un secondo problema è dato dal fatto che i Sinottici presentano chiaramente l'ultima cena di Gesù come un banchetto pasquale: «“Ho tanto desiderato mangiare questa Pasqua con voi, prima della mia passione”» (Lc 22,15), mentre Giovanni sembra non concordare su questo dato (cf. Gv 13,1; 18,28; 19,14.31).

b) *La tipologia dell'ultima cena di Gesù*

Per descrivere in cosa sia consistita l'ultima cena di Gesù sono state avanzate quattro proposte: a) l'ultima cena di Gesù è stata una vera e propria cena pasquale; b) Gesù avrebbe celebrato una cena pasquale qualche giorno prima della data ufficiale; c) l'ultima cena di Gesù sarebbe stata un sacrificio di ringraziamento perché il Padre, in virtù della morte del Figlio, avrebbe inaugurato per tutti gli uomini il mondo della risurrezione; d) l'ultima cena di Gesù sarebbe stata semplicemente un pasto di addio, accompagnato da gesti simbolici particolarmente significativi.

Delle quattro soluzioni avanzate, prenderemo in considerazione la *prima* e la *quarta*.

+ L'ultima cena come banchetto pasquale

Come già accennato, diversi studiosi ritengono che i Sinottici – a cui potrebbe essere associato Giovanni –, presentandoci l'ultima cena come un *banchetto pasquale*, sono veritieri da un punto di vista storico. Le difficoltà sollevate nell'identificazione dell'ultima cena come banchetto pasquale vengono risolte l'una dopo l'altra. Vediamo come:

Che i Vangeli non menzionano l'agnello si spiega con il fatto che dietro la loro narrazione c'è già la prassi della Chiesa primitiva, la quale, celebrando l'Eucaristia, focalizzava la propria attenzione sul pane e sul vino.

Alcuni passaggi del Quarto Vangelo andrebbero invece ripensati. Tanto per iniziare, quando in Gv 19,14 si legge: «Era la Parasceve della Pasqua». Di solito si pensa che Giovanni abbia voluto dire che quel venerdì era la vigilia della Pasqua. Tuttavia si potrebbe intendere il genitivo *toû páscha* («della Pasqua») come epesegetico: «era la Parasceve, cioè la Pasqua». In quell'anno la Pasqua sarebbe caduta di venerdì, che è il giorno in cui ci si prepara per il sabato (parasceve). Andando avanti nella nostra riflessione, possiamo osservare che quando l'Evangelista, riferendosi al giorno successivo la morte di Gesù, dice: «era infatti un giorno solenne quel sabato» (Gv 19,31), potrebbe essersi riferito agli Azzimi, che iniziavano il giorno successivo la Pasqua. Da ultimo, possiamo osservare che, anche in Giovanni, il racconto dell'ultima cena di Gesù ha una caratterizzazione pasquale. Infatti, quando Gesù dice a Giuda: «“Quello

che vuoi fare, fallo presto”» (Gv 13,27), i discepoli pensano che a Giuda sia stato chiesto di andare a comprare qualcosa per la festa, oppure di fare elemosina ai poveri (Gv 13,29), cosa, quest’ultima, prescritta per la festa di Pasqua.

+ L’ultima cena come pasto di addio

Recentemente, una buona parte degli studiosi ritiene che l’ultima cena di Gesù non sia stata altro che un pasto di addio, anche se ricco di gesti simbolici significativi. Tra essi, ricordiamo in modo del tutto particolare il dono dell’Eucaristia, anticipazione della sua morte e risurrezione. Osserva, in proposito, Papa Benedetto:

Gesù era consapevole della sua morte imminente. Egli sapeva che non avrebbe più potuto mangiare la Pasqua. In questa chiara consapevolezza invitò i suoi ad un’ultima cena di carattere molto particolare, una cena che non apparteneva a nessun determinato rito giudaico, ma era il suo congedo, in cui Egli dava qualcosa di nuovo, donava se stesso come il vero Agnello, istituendo così la *sua* Pasqua¹⁵¹.

2.8.4. Passi paralleli

Mt 26,26-30; Lc 22,15-20; 1Cor 11,23-25.

2.8.5. Struttura del brano

Il passo biblico che stiamo meditando può essere diviso in tre parti:

Nella prima unità abbiamo il racconto dell’istituzione dell’Eucaristia (14,22-24).

Nella seconda parte Gesù annuncia la sua risurrezione (14,25).

Nella terza, Gesù, con i Dodici, si dirige verso il monte degli Ulivi (14,26).

2.8.6. Il contesto in cui si trova il brano

a) *Il brano immediatamente precedente*

Nella pericope che precede la nostra (14,17-21), Gesù annuncia che uno dei Dodici lo *consegnerà* (sottinteso: ai suoi avversari). Il gesto è presentato come particolarmente grave. Infatti, il traditore è uno degli intimi di Gesù, uno di coloro che condividono il pasto con lui. Tuttavia, nella domanda che i discepoli rivolgono a Gesù («“Forse... io?”») si nota un senso di insicurezza generale. In altre parole, nessuno si sente così sicuro della propria fedeltà nei confronti del Signore. Il brano si conclude con delle parole molto dure di Gesù: «“È bene per lui se non fosse nato, quell’uomo!”». Esse vogliono essere un monito perché il traditore si ravveda.

A questi uomini così poco sicuri di sé Gesù dona se stesso, rendendoli partecipi del proprio sacrificio a favore dei molti. Con i Dodici stringe un’alleanza destinata a durare per l’eternità. Questo significa che il discepolato non si fonda sulle capacità degli uomini, ma sulla fedeltà del Signore. Inoltre, è nella mensa eucaristica che l’uomo impara a seguire Gesù sulla via del servizio.

b) *Il brano immediatamente seguente*

Nel brano seguente (14,27-31), Gesù annuncia che lui – il pastore – sarà *percosso* a morte. In conseguenza di ciò, i discepoli – le pecore – saranno *dispersi*. A questo “mesto” annuncio

¹⁵¹ J. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dall’ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, II, 130.

Gesù ne affianca uno più gioioso: dopo la risurrezione egli precederà i suoi in Galilea. Egli sarà là ad aspettarli per riprendere di nuovo la loro comunione di vita. Pietro afferma che non abbandonerà mai il Maestro, anche a costo della vita. Per tutta risposta, Gesù predice al primo tra i discepoli che proprio in quella notte negherà per ben tre volte di averlo conosciuto. Pietro tuttavia insiste nel professare la propria fedeltà a Gesù. A lui si associano gli altri.

La cena eucaristica fa della morte di Gesù una donazione per la salvezza di molti. Allo stesso tempo, il cammino di sequela che i discepoli possono riprendere in Galilea dopo la risurrezione non è altro che l'esplicitazione dell'alleanza sancita nella Cena.

2.8.7. Spiegazione del brano

Siamo nel contesto della cena pasquale ebraica (cf. 14,12-16) che, nel corso della narrazione, viene messa in ombra per dare risalto alle parole di Gesù sul pane e sul vino. È di grande importanza il fatto che Marco collochi l'istituzione dell'Eucaristia nel contesto della Pasqua d'Israele. In tal modo, infatti, la morte e risurrezione di Gesù acquistano sin dall'inizio un valore redentivo.

a) Due tradizioni a confronto

I racconti di Marco e Matteo sono molto simili e fanno riferimento, con ogni probabilità, alla tradizione della chiesa di Gerusalemme. Le narrazioni che troviamo in Paolo e in Luca andrebbero fatte risalire alla chiesa di Antiochia di Siria.

Lasciando eventuali approfondimenti alle pagine seguenti, presentiamo, a modo di esempio, alcune caratteristiche che accomunano Marco-Matteo da un lato e Paolo-Luca dall'altro:

- Secondo Marco e Matteo i Dodici attingono al sangue dell'alleanza (Mc 14,24; Mt 26,28). Il riferimento è al patto sancito da Dio con il popolo di Israele sul Sinai così come ci viene narrato in Es 24,8: «Mosè prese il sangue e ne asperse il popolo, dicendo: "Ecco il sangue dell'alleanza che il Signore ha concluso con voi sulla base di tutte queste parole!"». Paolo e Luca parlano invece del sangue della nuova alleanza (1Cor 11,25; Lc 22,20). In tal modo essi si riallacciano a Ger 31,31: «Ecco, verranno giorni – oracolo del Signore –, nei quali con la casa d'Israele e con la casa di Giuda concluderò un'alleanza nuova»¹⁵².
- Marco e Matteo non parlano di memoriale, cosa che invece fanno Paolo e Luca. 1Cor 11,23b-25: «²³Il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito, prese del pane ²⁴e, dopo aver reso grazie, lo spezzò e disse: "Questo è il mio corpo, che è per voi; fate questo in memoria di me". ²⁵Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese anche il calice, dicendo: "Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue; fate questo, ogni volta che ne bevete, in memoria di me". Lc 22,19: «Poi prese il pane, rese grazie, lo spezzò e lo diede loro dicendo: "Questo è il mio corpo, che è dato per voi; fate questo in memoria di me"».
- In Mc 14,24 e Mt 26,28 il sangue di Gesù è versato «per molti» (*hypér/peri pollōn*), mentre in Lc 22,19 è versato «per voi» (*hypér hymōn*). La formulazione lucana, lungi dal voler circoscrivere il dono di Gesù ad un ristretto gruppo di persone, intende evidenziare l'aspetto comunitario di quanti partecipano alla cena¹⁵³.

¹⁵² R. PENNA, *La cena del Signore*, 43: «l'Antico Testamento viene evocato nell'Ultima cena per dire due cose, corrispondenti alle due tradizioni: l'una è che bere il vino offerto da Gesù corrisponde all'atto cultuale compiuto sul Monte Sinai così da venire assunti in comunione con Dio stesso; l'altra è che si tratta comunque di una novità, poiché l'alleanza non suppone più il riferimento a leggi esterne scritte su tavole di pietra (cf. 2Cor 3,3,6)».

¹⁵³ Cf. R. PENNA, *La cena del Signore*, 36-37.

b) L'Ultima Cena

Gesù, mentre sta mangiando con i Dodici¹⁵⁴, compie i gesti tipici del capo famiglia ebreo: prima di iniziare la cena vera e propria prende del pane, recita la benedizione (*eulogēsas*)¹⁵⁵, lo spezza e lo dà ai commensali. La preghiera di ringraziamento è particolarmente significativa. Tutto è dono di Dio e questa consapevolezza trova espressione nella benedizione sul cibo.

A questo punto, Gesù pronuncia delle parole di grandissimo rilievo: «“Prendete, questo è il mio corpo”». Il termine *corpo* indica la persona nella sua totalità. Nel pane, Gesù si dona completamente ai suoi¹⁵⁶, rendendoli in tal modo partecipi dei suoi sentimenti, atteggiamenti e comportamenti. Un'unione così intima non può che diventare *conformazione*. In altre parole, la costante comunione al pane eucaristico fa sì che i discepoli diventino, nel tempo, un'icona di Gesù stesso¹⁵⁷.

Le parole che Gesù pronuncia sul pane sono commentate in un modo più ampio da San Paolo apostolo e da San Luca:

- Lc 22,19: «“Questo è il mio corpo, che è dato per voi”».
- 1Cor 11,24: «“Questo è il mio corpo, che è per voi”».

In Marco manca la presentazione del pane come comunione al corpo di Gesù *dato per*. In tal modo egli focalizza tutta la sua attenzione sulla comunione al corpo di Gesù vista come contesto unico di unione con il Signore ed il suo *sentire*.

Restando sulle parole che Gesù pronuncia riguardo al pane, dobbiamo osservare che in Luca a questo punto viene introdotto il concetto di *memoriale*: «“Questo è il mio corpo, che è dato per voi; fate questo in memoria (*anámnēsin* di me)”» (Lc 22,19). Gesù, parlando di memoriale, non chiede semplicemente di essere ricordato. Desidera che quanto significato dall'ultima cena venga reso continuamente presente nella storia, con gli effetti e le esigenze d'amore in esso racchiuso. Per comprendere lo sfondo su cui si colloca quanto abbiamo affermato, citiamo un passaggio dell'esegeta S. Cipriani:

Tutto questo si capisce meglio se si richiama il significato del «ricordarsi» (*zakar*) ebraico, che non è un mero evocare il passato, quanto il riprodurne la forza e l'efficacia. [...]. L'invito di Gesù a fare quello che egli ha fatto «in memoria» (*eis anámnēsin*) di lui, ha il suo parallelismo nelle parole di Mosè, quando prescrive l'anamnesi pasquale: «Questo giorno sarà per voi un memoriale (*le-zik-karōn*) e voi lo festeggerete (Es 12,14)». Ora, noi sappiamo che per gli ebrei la celebrazione della pasqua non era solo il ricordo di un evento passato, ma anche una sua riattualizzazione, nel senso

¹⁵⁴ I compagni di Gesù, in questo frangente, sono i Dodici, come si evince da Mc 14,17: «Venuta la sera, egli arrivò con i Dodici». Anche secondo Mt 20,20 durante l'Ultima cena Gesù era in compagnia dei Dodici (Mt 20,20), mentre Luca parla degli Apostoli (Lc 22,14).

¹⁵⁵ Secondo la *Mishna* queste erano le parole da pronunciare nell'occasione: «Tu sei benedetto, YHWH, Dio nostro, re dell'universo, che fai spuntare il pane dalla terra» (*Berakot*, 6,1).

¹⁵⁶ R. PENNA, *La cena del Signore*, 34: «Il minimo che si possa dire, dunque, è che, quando si ripete la Cena, Gesù si rende personalmente presente, anche più di quanto lo sia “quando due o tre sono radunati nel suo nome” (Mt 18,20), poiché si tratta di una presenza non solo ideale/spirituale ma per così dire materializzata con i segni del pane e del vino [...], ed è soprattutto una presenza “dinamica” in quanto assolutamente relazionata al dono di sé. Del resto, “non è il Cristo nella sua situazione mortale quello che si fa presente nell'Eucaristia; ma è la persona del Cristo [glorioso] quella che si comunica trasfondendo la sua vita”».

¹⁵⁷ S. CIPRIANI, «Eucaristia», in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GHIRLANDA, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, 529: «il credente, che mangia e beve il corpo e il sangue del Signore, fa una cosa sola con il suo Signore, rivivendone, ovviamente, i sentimenti e le disposizioni».

cioè che Dio era disposto ad offrire di nuovo al suo popolo la salvezza di cui, nelle mutate circostanze storiche, aveva bisogno. In questa maniera il passato faceva irruzione nel presente, lievitandolo della sua forza salvifica¹⁵⁸.

Dopo aver distribuito ai discepoli il pane, Gesù prende un calice e dopo aver reso grazie (*eucharistēsas*), lo dà ai suoi discepoli. Si tratta della benedizione sul terzo calice¹⁵⁹. Dal calice bevono tutti.

Dopo che i Dodici hanno attinto al calice, Gesù afferma che quanto essi hanno bevuto è il suo sangue dell'alleanza versato per molti (v. 24).

Il sangue è l'elemento vitale di una persona. Nell'ultima cena Gesù si dona totalmente ai suoi per due volte.

L'espressione «“il mio sangue dell'alleanza”» rimanda, come già accennato, ad Es 24,8. Anche se non viene detto esplicitamente come in 1Cor 11,25; Lc 22,20, si tratta della nuova alleanza fondata su un nuovo sangue («“il mio sangue”»). Potremmo chiederci in che senso l'alleanza sancita nel sangue di Gesù sia nuova, visto che Israele ha conosciuto più volte un rinnovo del suo vincolo di comunione con Dio (cf. 2Re 23,1-3; Ne 9-10; Ger 31,31-33). A questo quesito rispondiamo citando il noto esegeta R. Penna:

Qui sta tutta l'originalità evangelica: l'alleanza attuata da Gesù è senza condizioni! Si riprende così l'idea di una *b'rît/diathēke* totalmente gratuita, quale quella che Dio aveva sancito con Abramo. Sicché la bilateralità mosaica cede il passo alla unilateralità rivelatasi in Gesù Cristo. In buona sostanza, ora il patto fra Dio e l'uomo non poggia più sulla base presupposta del comportamento morale dell'uomo, ma direttamente sul sangue di Gesù Cristo versato gratuitamente «una volta per sempre... ottenendo così una redenzione eterna (Eb 7,27; 9,12)»¹⁶⁰.

In altre parole, mediante l'alleanza sancita nel sangue di Gesù, Dio assicura al popolo la sua perenne vicinanza. Egli si prende l'impegno, che non verrà mai meno, di essere il Dio del suo popolo. La differenza con quanto avvenuto tra il Signore e Israele ai piedi del monte Sinai è notevole. In quel frangente, infatti, era il popolo che si impegnava ad osservare la Legge (Es 24,3.7) che Dio gli aveva consegnato: «“Ecco il sangue dell'alleanza che il Signore ha concluso con voi sulla base di tutte queste parole!”» (Es 24,8).

L'alleanza che Dio sancisce con l'uomo nel sangue di Gesù ha, in primo luogo, una prospettiva eminentemente personale, come ben evidenziato dal sintagma «per molti» (*hypér pollōn*), al posto del «per i nostri peccati» (*hypér tōn hamartiōn hēmōn*), che troviamo in 1Cor 15,3b. In altre parole, Gesù versa il proprio sangue perché ogni persona possa essere pienamente se stessa. Questo non significa che la dimensione redentiva della morte di Gesù non sia intesa dal testo (cf. Mt 26,28; Rm 3,25; 1Cor 15,3; Tt 2,14; Eb 9,26)¹⁶¹. È noto a tutti infatti che non vi è alcuna realizzazione della persona – nel senso più nobile e pieno del termine – se questa prima

¹⁵⁸ S. CIPRIANI, «Eucaristia», 526.

¹⁵⁹ Il terzo calice si beveva dopo aver consumato l'agnello pasquale (cf. Lc 22,20: «E similmente, dopo aver cenato, prese il calice dicendo...»). La preghiera di benedizione sul terzo calice includeva una richiesta a Dio affinché si ricordasse del Messia e delle benedizioni. Cf. R. PESCH, *Il vangelo di Marco*, II, 529-530.

¹⁶⁰ R. PENNA, *La cena del Signore*, 44-45.

¹⁶¹ Interessante, a questo proposito, quanto affermato da R. PENNA, *La cena del Signore*, 41: «in ambito giudaico allo spargimento del sangue si riconosce uno specifico valore espiatorio, cioè di eliminazione dei peccati, come affermerà chiaramente l'autore della lettera agli Ebrei: “Senza spargimento di sangue (*haimat-ekchysía*) non esiste perdono” (Eb 9,22)». Al passo neotestamentario citato da Penna potremmo aggiungere Lv 17,11: «Poiché la vita della carne è nel sangue. Perciò vi ho concesso di porlo sull'altare in espiazione per le vostre vite; perché il sangue espia, in quanto è la vita».

non si è liberata dalla schiavitù del peccato¹⁶². L'espressione «“per molti”», con cui vengono definiti i destinatari della morte di Gesù, non esclude l'universalità del dono che egli fa di se stesso¹⁶³. A modo di esempio, ecco come si esprime in proposito l'autore della prima lettera a Timoteo: «Uno solo, infatti, è Dio e uno solo anche il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti (*pántōn*)» (1Tm 2,5s). L'alleanza con Dio apre inevitabilmente anche a quella con i fratelli. Non può essere diversamente: la volontà che Dio comunica all'uomo in Gesù implica il dono di sé agli altri (cf. Mc 10,43-44).

Le parole di Gesù sul vino lasciano intravedere anche un richiamo alla gioia che viene dall'intima comunione con il Signore. Infatti, mentre il pane solitamente simboleggia la vita, il vino rimanda alla gioia. Basta leggere il Sal 104,14s: «Tu fai crescere l'erba per il bestiame e le piante che l'uomo coltiva per trarre cibo dalla terra, vino che allieta il cuore dell'uomo, olio che fa brillare il suo volto e pane che sostiene il suo cuore». Dunque, l'incontro con Gesù nell'Eucaristia è pienezza di vita e dunque di gioia¹⁶⁴.

Nella cena eucaristica, dunque, Gesù si dona totalmente ai suoi discepoli aprendoli alla più intima comunione con Dio. Ma non solo... Egli li rende partecipi della sua autodonazione per il bene di tutti. Entrando in relazione profonda con Gesù, vengono infatti resi partecipi dei suoi atteggiamenti e del suo modo di vivere. Questo li apre alla comunione con gli altri e alla gioia che ne scaturisce.

Al termine della cena, Gesù annuncia ancora una volta – seppur in maniera velata – la sua morte. «“In verità vi dico: Non berrò più dal frutto della vite”» (14,25a). Questo è l'ultimo banchetto per Gesù su questa terra. Egli va consapevolmente e liberamente verso la morte per far risplendere l'umanità in tutta la sua bellezza, dopo averla liberata dal peccato. Tuttavia, l'orizzonte su cui Gesù posa lo sguardo va ben oltre la morte: «“fino a quel giorno in cui lo berrò nuovo nel regno di Dio”» (14,25b). Gesù accenna alla sua risurrezione mediante la quale siederà alla destra del Padre, cioè sarà associato alla sua signoria sul mondo (cf. Mc 14,62). L'immagine si colloca sullo sfondo della letteratura vetero e neotestamentaria, nella quale il futuro escatologico viene descritto con i tratti di un banchetto (cf. Is 25,6; 55,1-2; Sal 22,27; Mt 8,11; 22,1-14; Lc 14,15-24). La menzione del vino nuovo che berrà nel regno di Dio rimanda anche alla gioia. Dopo la sofferenza della passione, Gesù sperimenterà la gioia della vita nuova e della piena comunione con Dio in qualità di risorto. Nel vangelo secondo Matteo, Gesù annuncia che anche i discepoli berranno con lui il vino nuovo nel regno di Dio: «“Dico a voi: non berrò, da ora, dal frutto della vite fino a quel giorno in cui lo berrò nuovo *con voi* nel regno del Padre mio”» (Mt 26,29). In Marco manca l'espressione *con voi*. Probabilmente il secondo Evangelista è maggiormente interessato a mostrarcì il superamento della morte da parte di Gesù e la gioia che a lui ne consegue.

¹⁶² R. PENNA, *La cena del Signore*, 39: «probabilmente Gesù con le parole della Cena non intendeva donare se stesso soltanto in funzione riparatrice delle altrui trasgressioni della Legge, ma aveva di mira una reintegrazione delle persone in un senso più globale e positivo».

¹⁶³ R. PENNA, *La cena del Signore*, 36: «Questi “molti” (senza articolo determinativo) con ogni verosimiglianza vanno intesi non in senso esclusivo (come se ci si riferisse solo ad alcuni, mentre altri ne sarebbero esclusi) ma inclusivo».

¹⁶⁴ S. CIPRIANI, «Eucaristia», 526.

2.9 Marco 14,32-42

2.9.1 Traduzione

³²E vengono in un podere del quale il nome (è) Getsemani e dice ai suoi discepoli: «Sedete qui, mentre prego». ³³E prende Pietro, Giacomo e Giovanni con sé e iniziò ad essere turbato e ad angosciarsi ³⁴e dice loro: «L'anima mia è triste fino alla morte; restate qui e vegliate». ³⁵E, andato un poco avanti, cadeva sulla terra e pregava che, se fosse possibile, passasse da lui l'ora, ³⁶e diceva: «Abbà, Padre, tutte le cose sono possibili a te: allontana questo calice da me; ma (avvenga) non ciò che io voglio ma ciò che tu (vuoi)». ³⁷E viene e li trova dormienti, e dice a Pietro: «Simone, dormi? Non sei stato capace di vegliare un'ora sola? ³⁸Vegliate e pregate, perché non entriate in tentazione; lo spirito (è) pronto ma la carne (è) debole». ³⁹E, allontanatosi di nuovo, pregò dicendo la medesima parola. ⁴⁰E, giunto di nuovo, li trovò dormienti, poiché i loro occhi erano appesantiti, e non sapevano che cosa rispondergli. ⁴¹E giunge (per) la terza volta e dice loro: «State ancora dormendo e riposando! Basta! È giunta l'ora, ecco, il Figlio dell'uomo viene consegnato nelle mani dei peccatori. ⁴²Alzatevi, andiamo! Ecco, colui che mi tradisce si è avvicinato».

2.9.2 Passi paralleli

a) Confronto con Matteo e Luca

L'episodio di Gesù al Getsemani è riportato anche dagli altri due Sinottici (Mt 26,36-46; Lc 22,39-46). Vediamo nel dettaglio alcune differenze che potrebbero aiutarci a comprendere meglio la specificità di ogni evangelista, in specie di Marco.

Il primo paragone che vogliamo fare è con *Mt 26,36-46*: In *Mt 26,38.40* troviamo il sintagma «“con me”» («“restate qui e vegliate con me”»; «“non siete stati capaci di vegliare un'ora sola con me?”») assente nei paralleli marciani. Il sintagma *con me* rivela un particolare interesse di Matteo: mostrare la Chiesa come fondata sulla comunione con Cristo.

Un tratto tipico di Marco, non ravvisabile in Matteo, è l'umanità di Gesù, che emerge in tutto il suo spessore nel brano di cui ci accingiamo a fare l'esegesi. In *Mc 14,35*, infatti, leggiamo che Gesù cade a terra e prega («andato un poco oltre, cadeva sulla terra e pregava»), quasi sprofondato sotto il peso di quanto incombe su di lui. In *Mt 26,39* si dice invece che Gesù cade sulla faccia mentre prega («andato un poco oltre, cadde sulla sua faccia pregando»). Matteo presenta Gesù in atteggiamento più composto durante la preghiera.

Da ultimo, Marco sottolinea maggiormente l'intimità e profondità di rapporto tra il Figlio ed il Padre, quando riporta la seguente espressione aramaica usata da Gesù nel suo rivolgersi al Padre: «“Abbà”» (*Mc 14,36*), che significa «papà», «babbo». In Matteo troviamo invece: «“Padre mio”» (*Mt 26,39*).

L'altro paragone che vogliamo fare è con *Lc 22,39-46*: Una prima differenza che si ravvisa tra Marco e Luca consiste nel fatto che luca non parla del podere chiamato Getsemani (*Mc 14,32*), come luogo della preghiera di Gesù, ma del monte degli Ulivi (*Lc 22,39*). Essendo il monte luogo dell'incontro con Dio (cf. *Lc 6,12; 9,28*), l'orazione di Gesù prima di affrontare la passione diventa esortazione e insegnamento sulla preghiera.

Stando a Luca, Gesù, inoltrandosi nel monte degli Ulivi, non prende con sé Pietro, Giacomo e Giovanni. Ne consegue che neanche comunica loro la sua tristezza mortale. Non si menziona neanche il turbamento e l'angoscia che invadono l'animo di Gesù in questo frangente (*Lc*

22,40s). La scena perde di drammaticità rispetto a Marco. In compenso, Gesù assume maggiormente il ruolo di Maestro, che rivolge la sua parola ammonitrice a tutti i discepoli, nessuno escluso.

Solo in Luca abbiamo la presenza dell'angelo, apparso per confortare Gesù, il quale, entrato in agonia, inizia a sudare sangue (Lc 22,43s). Il terzo Evangelista ci tiene ad evidenziare che Dio, per il tramite dell'angelo, si rende presente a Gesù rafforzandolo, perché possa bere il calice che lo attende. Confortato da questa presenza soprannaturale, Gesù entra nella lotta (*agōnia*) che deve affrontare per dire il suo sì alla Passione. Giunto al culmine di questo combattimento, Gesù suda abbondantemente, fino al punto che il suo sudore può essere paragonato a gocce di sangue che colano a terra.

Da ultimo, la scena dei discepoli che, a cominciare da Pietro, dormono e non sono in grado di pregare e vegliare con Gesù (Mc 14,37-41) viene fortemente abbreviata e descritta in due soli versetti (Lc 22,45s). A questo si aggiunga che, per Luca, i discepoli si assopiscono a motivo della tristezza (Lc 22,45). Sembra quasi che vogliono rimuovere da sé un dramma che, facendoli soffrire eccessivamente, non intendono in alcun modo guardare in faccia. Questo aspetto rientra in una caratteristica di Luca, che è quella di attenuare quei passaggi in cui i discepoli manifestano la loro incapacità a stare al passo con Gesù.

b) *Il vangelo secondo Giovanni*

Nel Quarto Vangelo, pur non avendo il racconto del Getsemani, troviamo un'allusione ad esso in due occasioni distinte. La prima, l'abbiamo quando alcuni Greci vogliono vedere Gesù. Informato di questo, egli inizia a parlare del chicco di grano che, per portare frutto, necessita di cadere a terra e morire (Gv 12,24). Successivamente dichiara: «“Ora l'anima mia è turbata, e che cosa dirò? Padre, salvami da quest'ora? Ma per questo sono venuto, per quest'ora! Padre, glorifica il tuo nome”» (Gv 12,27-28a). La seconda occasione in cui si accenna al Getsemani l'abbiamo quando Gesù, in procinto di essere arrestato, dice a Pietro, che aveva colpito un servo del sommo sacerdote: «“Metti la spada nel fodero; il calice che ha dato a me il Padre, non lo berrò?”» (Gv 18,11).

Non è facile comprendere come mai Giovanni non ci abbia tramandato l'episodio del Getsemani, ma vi abbia fatto soltanto allusione. Probabilmente a motivo della sua prospettiva teologica. Al Quarto Evangelista, infatti, premeva porre in risalto la perfetta comunione tra il Figlio ed il Padre, che si è tradotta in una obbedienza assoluta, nonché il desiderio di Gesù che il Padre, nell'evento della croce, fosse glorificato. Essendo particolarmente interessato a questi aspetti, Giovanni si è limitato ad una generica allusione a tutto il travaglio che ha preceduto il sì di Gesù alla volontà del Padre.

2.9.3 Delimitazione del testo

Il brano che stiamo prendendo in esame (Mc 14,32-42) si distingue dal precedente (14,26-31) a motivo del *luogo*: l'annuncio, operato da Gesù stesso, sulle morte del pastore e la dispersione delle pecore (Mc 14,26-31) avviene lungo il cammino che conduce al monte degli Ulivi (Mc 14,26). La preghiera di Gesù al Getsemani avviene appunto in questo podere (Mc 14,32). Altra distinzione tra i due brani riguarda il *tema*: Mc 14,26-31 contiene, come già detto, la profezia sulla morte di Gesù e la fuga dei discepoli, mentre Mc 14,32-42 è incentrato sulla preghiera che Gesù rivolge al Padre prima di affrontare la sua Passione.

Il testo di cui intendiamo fare l'esegesi (Mc 14,32-42) si distingue dal successivo (Mc 14,43-52) innanzitutto per i *personaggi*: in Mc 14,43-52 compaiono infatti attanti che prima erano

assenti: Giuda (dato per assente durante la preghiera di Gesù al Getsemani); la folla con spade e bastoni mandata dai capi dei sacerdoti, dagli scribi e dagli anziani; il ragazzo che, alla fine della scena, fugge via nudo. Da segnalare che i discepoli, fino ad ora al fianco di Gesù, escono dalla scena: «allora tutti lo abbandonarono e fuggirono» (Mc 14,50). Altro motivo di distinzione è dato dal *tema*: Mc 14,32-42 è incentrato sulla preghiera di Gesù, mentre Mc 14,43-52 sull'arresto di lui.

2.9.4 Struttura del brano

Il brano che stiamo meditando può essere suddiviso in sette parti:

- 1) Gesù arriva al Getsemani con i suoi discepoli (14,32).
- 2) Gesù chiede a tre discepoli in particolare di vegliare con lui (14,33-34).
- 3) Gesù prega da solo con il Padre (14,35-36).
- 4) Gesù torna dai tre discepoli e li trova addormentati (14,37-38).
- 5) Gesù se ne va ancora a pregare (14,39).
- 6) Gesù torna dai tre discepoli e li trova di nuovo addormentati (14,40).
- 7) Gesù orientato alla passione, i tre discepoli ancora dormienti (14,41-42).

2.9.5 Alcuni elementi di indagine diacronica

a) *La redazione del testo*

Analizzando con attenzione il brano, ci accorgiamo che Marco riceve dalla tradizione il racconto del Getsemani e lo riporta nella sua opera letteraria così com'è, senza variazioni di sorta¹⁶⁵.

b) *Sviluppo della tradizione anteriore al testo*

Risulta alquanto problematico rintracciare eventuali stratificazioni del testo avvenute prima che esso giungesse all'attenzione di Marco. L'unica cosa che si può affermare con una certa sicurezza è che i cristiani della prima ora erano già in possesso di un racconto nel quale si narrava di una “lotta” di Gesù di fronte alla morte e di una sua preghiera al Padre per esserne liberato. Questo nucleo centrale, probabilmente, nel corso del tempo è stato integrato da parole pronunciate da Gesù in altre occasioni. A questo proposito può essere utile citare quanto affermato dal noto esegeta Raymond E. Brown:

La mia ipotesi è che i primi cristiani avevano una tradizione secondo cui, prima della sua morte, Gesù lottò nella preghiera per la sua sorte. Non so se essi abbiano conservato o preso di conservare la memoria accurata delle parole da lui usate; probabilmente no. Essi però compresero la sua preghiera in termini come l'ora e il calice, che, nella tradizione dei suoi detti, egli aveva usato per descrivere il suo destino nel piano di Dio¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Cf. R. PESCH, II, *Il vangelo di Marco*, Paideia, Brescia 1982, 568-569.

¹⁶⁶ R. E. BROWN, *La morte del Messia. Un commentario ai Racconti della Passione nei quattro vangeli*, BTC 108, Queriniana, Brescia 1999, 268.

c) Storicità dell'evento

Non vi sono dubbi sulla storicità dell'agonia di Gesù al Getsemani. I cristiani non si sarebbero mai inventati una narrazione in cui il Cristo appare tutt'altro che un eroe, turbato e angosciato di fronte alla morte, prostrato a terra, in atteggiamento di supplica perché il Padre lo liberi dal momento tremendo che si stava avvicinando. Citiamo, ancora una volta, Raymond E. Brown: «un argomento che si avanza in favore della storicità è che i primi cristiani non avrebbero potuto inventare una scena così sfavorevole a Gesù come questa in cui, prostrato a terra, invoca di essere liberato dall'ora e dal calice»¹⁶⁷.

2.9.6 Spiegazione del brano

a) L'arrivo al Getsemani (14,32)

Gesù giunge in compagnia dei discepoli al Getsemani, un podere situato sul monte degli Ulivi. Chiede ai suoi di fermarsi, probabilmente all'ingresso della tenuta, finché egli non abbia terminato di pregare. In questo momento così drammatico, con la passione ormai vicina, Gesù sente la necessità di dialogare con il Padre, la persona da cui si sente amato (cf. 1,11; 9,7; 12,6).

Non è la prima volta che troviamo Gesù in atteggiamento di preghiera (1,35; 6,46). La prima volta è dopo la cosiddetta *giornata di Cafarnao*, spesa ad insegnare e guarire (1,21-34). La seconda volta è dopo la prima moltiplicazione dei pani (6,33-44). In queste due occasioni, la preghiera di Gesù è solitaria e sembra essere una pausa tra una fase e l'altra del suo ministero.

Al Getsemani Gesù sente invece la necessità di avere i discepoli a breve distanza. Di essi, tre saranno esortati a stargli particolarmente vicino. Questo già ci dice che siamo davanti ad un momento tutto particolare della vita di Gesù.

b) Gesù prende con sé Pietro, Giacomo e Giovanni perché veglino con lui (14,33-34)

Gesù prende con sé Pietro, Giacomo e Giovanni. Questi tre discepoli hanno un posto unico all'interno dei Dodici. Quando Gesù si accinge a risuscitare la figlia di Giairo, vuole solo loro con sé (5,37); solo a Pietro, Giacomo e Giovanni è concesso di vedere Gesù mentre viene trasfigurato (9,2); il discorso escatologico di Gesù è rivolto a loro tre e ad Andrea (13,3). Fino ad ora hanno visto la grandezza divina di Gesù, ora devono stargli accanto nel momento in cui emerge tutta la *debolezza* della sua umanità. Il testo sembra suggerire che, più si hanno responsabilità nella comunità dei discepoli, più bisogna conoscere Gesù nella sua interezza. Solo così lo si può rappresentare adeguatamente.

Gesù manifesta a questi tre discepoli il suo stato d'animo, segno inequivocabile che vuol condividere con loro questo momento. Egli è, in primo luogo, *spaventato*. Il verbo greco che abbiamo tradotto con «spaventarsi» è *ekthambéō*. Si tratta di un verbo composto dalla preposizione *ek* («da») + il verbo *thambéō* (al passivo: «sono colto da timore», «sono sbigottito»). Gesù è spaventato da qualcosa di concreto che si staglia davanti a lui, dalle atroci sofferenze che di lì a poco dovrà subire. Gesù poi è «angosciato», «nervoso» (in greco *adēmonéō*). A questo si aggiunga una tristezza mortale, cioè fino al massimo grado. Colpisce lo stato d'animo di Gesù. Nella sua umanità è *sconvolto* dalla prospettiva della morte in croce ormai vicina. Questo darà maggior valore al suo sì, come vedremo tra poco.

Intanto chiede ai discepoli di vegliare, cioè di stare svegli e di prepararsi ad affrontare adeguatamente quanto di lì a poco *piomberà* su di loro.

¹⁶⁷ R. E. BROWN, *La morte del Messia*, 266, n. 12.

c) La preghiera di Gesù al Padre (Mc 14,35-36)

A questo punto Gesù si allontana un poco, si getta a terra e prega (v. 35). Il gesto di cadere a terra può essere visto non tanto come sinonimo di atteggiamento rispettoso e supplicante dinanzi al Padre, quanto piuttosto di un crollo che coinvolge Gesù (cf. Mc 9,20; At 9,4). Egli avverte con tutta la sua umanità la ripugnanza riguardo a quello che di lì a poco accadrà.

In Mt 26,39 si dice invece che Gesù cade con la faccia a terra durante la preghiera; mentre Lc 22,41 lo ritrae in ginocchio nel tempo della sua orazione. Marco sottolinea quindi più degli altri l'estrema difficoltà nella quale si trova Gesù in questo momento. Egli non ha l'atteggiamento dignitoso che ha in Matteo, non ha la compostezza con cui viene dipinto in Luca. In Marco Gesù cade a terra e prega.

La sua preghiera è prolungata e in quest'arco di tempo chiede al Padre che, se possibile – cioè se compatibile con il suo progetto – possa passare da lui quell'ora. Domanda, in altre parole, di essere risparmiato dall'imminente passione e morte.

Gesù chiede questo usando un linguaggio molto familiare: chiama il Padre con il termine *abbà* (v. 36). Nel racconto della preghiera al Getsemani solo in Marco troviamo questo termine sulle labbra di Gesù. Esso esprime l'intimo rapporto tra lui e il Padre (cf. 1,11; 9,7; 12,6). Gesù sente tutto il peso della sua umanità, avverte tutta la repulsione per le sofferenze che dovrà affrontare di lì a poco, sa che il Padre potrebbe risparmiargli questo momento se lo volesse (tutto è possibile a te), ma il profondo amore che nutre per lui lo porta a rendersi disponibile ad accettare la sua volontà, anche se fosse quella di dare la vita per la moltitudine (10,45; 14,24).

d) Gesù torna dai tre discepoli e li trova addormentati (14,37-38)

Terminata la sua preghiera, Gesù torna dai tre discepoli e li trova addormentati. Non riescono a stare svegli e, di conseguenza, non si stanno preparando al dramma che si avvicina.

Gesù rivolge a Pietro un *dolce rimprovero*: «“Non sei stato capace di vegliare una sola ora?”». È interessante notare che Gesù non si indirizza al primo tra i discepoli con il nome di *Pietro* (che indica il suo ruolo all'interno dei Dodici), ma di *Simone*. Sembra quasi cercare la sua vicinanza in questo momento così combattuto. È degno di nota il fatto che Gesù in prima istanza si rivolga al solo Pietro. Nonostante la sua incapacità a vegliare, agli occhi di Gesù resta il più rappresentativo tra i suoi seguaci. Il Signore, quando ha costituito il gruppo dei Dodici, ha dato a questo discepolo una *nuova identità*: Egli è la *roccia* che deve confermare anche agli altri qualora vacillassero (cf. Lc 22,32). Questo dono gli viene confermato anche adesso, non per le sue capacità, ma per la fedeltà del Signore.

Dopo il *rimprovero* rivolto a Pietro, Gesù si rivolge a tutti e tre, invitandoli di nuovo alla vigilanza e, questa volta, all'orazione. Essi devono stare desti e pregare per non entrare in tentazione. Essa consiste (tenendo conto del contesto in cui il brano è collocato) nello scandalo (14,27a.29), nella dispersione (14,27b) e nella fuga (14,50) dinanzi a Gesù che di lì a poco sarà arrestato.

I discepoli devono pregare perché lo spirito è pronto, ma la carne è debole. In altre parole, i discepoli sarebbero anche disposti a dare la vita con Gesù (cf. 10,39a; 14,29.31), tuttavia in loro vi è anche una forte debolezza che rischia di prevalere sul loro *slancio*. Dunque, affinché non venga meno lo spirito di forza, sono esortati alla preghiera.

e) Gesù torna a pregare (14,39)

Gesù torna per la seconda volta a pregare. Ripete le stesse parole della volta precedente: chiede al Padre che gli allontani il calice della passione, allo stesso tempo però si rende disponibile al compimento della sua volontà. È da notare che l'orazione di Gesù inizia a farsi prolungata. Prima ha pregato per un'ora. Adesso vi ritorna una seconda volta.

f) Gesù torna per la seconda volta dai discepoli e li trova addormentati (14,40)

Dopo aver pregato il Padre per la seconda volta, Gesù torna di nuovo da Pietro, Giacomo e Giovanni. Li trova dormienti. I loro occhi si sono fatti *pesanti*. Probabilmente sono stanchi e non riescono nemmeno a tenere gli occhi aperti. La debolezza della carne inizia a farsi sentire e a prevalere sulla loro prontezza di spirito.

Il testo lascia intendere che Gesù dice loro qualcosa. Ma essi non sanno che cosa rispondergli. Il momento che Gesù sta vivendo è troppo grande per loro, va al di là della loro capacità di comprensione.

g) Gesù orientato alla passione, i suoi ancora addormentati (14,41-42)

Anche se non viene detto esplicitamente come in Mt 26,44, Gesù si pone in preghiera per la terza volta. Quando torna, i discepoli sono ancora addormentati! Con autorevolezza li invita a destarsi: «“Basta! È giunta l'ora”». Gesù sa che è giunto il momento di essere consegnato nelle mani dei peccatori. Nell'intimità della preghiera si è adeguato totalmente alla volontà di Dio ed ora è pronto per affrontare la passione.

Chiama a raccolta i discepoli perché lo seguano: «“Alzatevi, andiamo!”». Essi sono chiamati ad andare dietro a lui anche sulla via della croce (cf. 8,34), ma loro invece di pregare hanno dormito...

2.10 Marco 16,1-8

2.10.1 Traduzione del testo

¹Passato il sabato, Maria Maddalena, Maria (madre) di Giacomo e Salome comprarono aromi per andare ad ungerlo. ²Al mattino presto, nel primo (giorno) della settimana, giungono presso il sepolcro, appena sorto il sole. ³E dicevano tra loro: «Chi ci rotolerà via la pietra dalla porta del sepolcro?». ⁴E, alzati gli occhi, vedono che la pietra era stata rotolata via, benché fosse molto grande.

⁵E, entrate nel sepolcro, videro un giovane seduto sulla destra, rivestito di una veste bianca, ed ebbero paura. ⁶Ma egli dice loro: «Non abbiate paura! Cercate Gesù, il Nazareno, il Crocifisso; è risorto, non è qui; ecco il luogo dove lo avevano deposto. ⁷Ma, andate, dite ai suoi discepoli e a Pietro: “Vi precede in Galilea; là lo vedrete, come vi ha detto”».

⁸E, uscite, fuggirono dal sepolcro, poiché le possedevano un tremore ed uno stupore; e non dissero nulla a nessuno; perché avevano paura.

2.10.2 Passi paralleli

Il racconto del rinvenimento della tomba vuota è narrato, oltre che in Mc 16,1-8, in tutti gli altri vangeli, per la precisione in Mt 28,1-10; Lc 24,1-12; Gv 20,1-10.

a) Matteo (Mt 28,1-10)

Vediamo le caratteristiche proprie di ciascuna narrazione, iniziando da Mt 28,1-10. Secondo Mc 16,1, le donne si recano al sepolcro per ungere il corpo di Gesù. Stando a Matteo, invece, esse vanno semplicemente per vedere il sepolcro (Mt 28,1). In tal modo, questo evangelista mette maggiormente in rilievo che le donne si recano alla tomba di Gesù per l'affetto che nutrono nei suoi confronti. Un indizio a conferma di questa interpretazione potremmo trovarlo nell'episodio in cui viene narrata la sepoltura di Gesù (Mt 27,57-61). Giuseppe d'Arimatea, dopo aver posto il corpo di Gesù nel sepolcro e averlo chiuso con una pietra, se ne va (Mt 27,60). Le donne, invece, hanno un atteggiamento diverso, come si evince da Mt 27,61, che potremmo tradurre così: «Però (in greco: *dέ*) Maria Maddalena e l'altra Maria stavano lì, sedute davanti al sepolcro». Dunque l'amore, la “tensione verso” (come segnalato dal verbo *zētēō*, «cercare», di Mt 28,5), sono gli atteggiamenti che permettono alle donne di fare l'esperienza del Risorto nella loro vita.

Un secondo tratto distintivo di Matteo consiste nel segnalare un terremoto e la discesa di un angelo dal cielo, che, rotolata via la pietra dalla tomba, vi si siede sopra (Mt 28,2). Il messaggero celeste che, come prode vittorioso, si colloca sopra la pietra sepolcrale, simboleggia la vittoria di Dio sulla morte, il trionfo della luce sul mondo delle tenebre. La risurrezione, dunque, accade per la potenza di Dio, capace di sconvolgere e annientare anche i lacci degli inferi.

Un'altra caratteristica di Matteo è quella delle guardie poste a custodia del sepolcro (Mt 27,62-66). Esse, alla vista dell'angelo, sono prese da un timore così grande da esserne fortemente sconvolte, fino al punto che diventano come morte (28,4). La paura dei soldati ed il loro cadere tramortiti riflettono il carattere soprannaturale dell'angelo.

Un'ulteriore caratteristica di Matteo è data dalla reazione delle donne, le quali, anziché tacere come in Marco, corrono per trasmettere ai discepoli la felice notizia, con timore e gioia grande (Mt 28,8). L'esultanza che le contraddistingue manifesta la reazione dell'uomo dinanzi alla vittoria del Signore sul regno della morte. Qualcosa di inaudito e stupefacente è accaduto ad opera del Creatore. La creatura non può che tripudiare.

Da ultimo, in Matteo, il Risorto stesso va incontro alle donne che stanno correndo e le conferma nella missione ricevuta dall'angelo (Mt 28,9s).

b) Luca (Lc 24,1-12)

Passiamo ora a vedere cosa distingue la narrazione lucana da quella marciana. Quando le donne entrano nel sepolcro, vedendo che esso è vuoto, restano perplesse (Lc 24,4). Nel mentre, si presentano a loro due uomini in vesti sfolgoranti (Lc 24,4), che più avanti saranno definiti angeli (Lc 24,23). I loro indumenti rimandano inequivocabilmente al mondo di Dio, dal quale provengono. L'evangelista Luca mette in scena due personaggi soprannaturali al fine di accreditare il loro messaggio. Come sappiamo, infatti, nella letteratura biblica, una testimonianza era credibile se avvalorata almeno da due persone (cf. Dt 19,15.17).

Un altro passaggio degno di attenzione è quello nel quale i due personaggi celesti definiscono Gesù come *il Vivente*, che non va cercato tra i morti (Lc 24,5). Egli, infatti, come ogni persona viva, non fa parte del passato, ma abita il presente ed è proiettato verso il futuro. Si tratta di un'espressione che, nell'Antico Testamento, veniva riferita a Dio stesso (cf. Gs 3,10; Gdc 8,19; 1Sam 14,39).

Il terzo Evangelista presenta, riguardo alle donne presso il sepolcro, un dettaglio del tutto assente in Marco. Nel momento in cui i due messi celesti danno l'annuncio della risurrezione, le esortano a ricordare le parole che Gesù aveva rivolto loro in Galilea, quando aveva preannunciato che il Figlio dell'uomo sarebbe stato consegnato nelle mani dei peccatori, per essere crocifisso e poi risorgere al terzo giorno (Lc 24,6s). Le donne si ricordano delle sue parole (Lc 24,8). Ora, dobbiamo notare che gli annunci della morte e risurrezione di Gesù fatti in Galilea erano rivolti ai discepoli (Lc 9,18-22; 9,43b-45). Questo significa che anche esse erano tra i seguaci del Maestro.

In Luca, i discepoli non sono esortati a recarsi in Galilea, come in Marco. Per il terzo evangelista, Gerusalemme è centrale. È da lì che tutto ha avuto inizio, con l'annuncio dell'angelo a Zaccaria (Lc 1,5-25), ed è da quella città che i suoi seguaci verranno inviati in tutto il mondo (Lc 24,47).

Mentre in Marco, la reazione delle donne al messaggio angelico è il silenzio (Mc 16,8), in Luca si comportano diversamente. Ritornate dal sepolcro, annunciano tutte queste cose agli Undici e a quelli che sono con loro (Lc 24,9). Il loro annuncio, però, non viene creduto (Lc 24,11). Il motivo dell'incredulità da parte degli apostoli nasconde un interesse teologico: «la fede nella risurrezione non riposa né su un fatto come la tomba vuota, né su una testimonianza indiretta. La fede nasce dall'incontro che i testimoni ufficiali hanno avuto con il Risorto stesso»¹⁶⁸.

Da ultimo, in Luca abbiamo la segnalazione di Pietro che, corso al sepolcro, vede solo le bende, tornando indietro meravigliato per l'accaduto (Lc 24,12).

c) Giovanni (Gv 20,1-10)

Nel quarto vangelo, a differenza di quanto narrato in Marco, l'unica donna a recarsi al sepolcro è Maria Maddalena¹⁶⁹. Di buon mattino, quando è ancora buio, si reca alla tomba senza un apparente motivo, se non, benché non venga affermato, lo slancio del suo cuore (Gv 20,1).

Un'altra peculiarità di Giovanni è data dalla corsa di Simon Pietro e del discepolo che Gesù amava verso il sepolcro (Gv 20,3). Quest'ultimo corre più veloce di Pietro e giunge per primo

¹⁶⁸ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 1013.

¹⁶⁹ Ma, cf. Gv 20,2: «“Hanno portato via il Signore dal sepolcro e non *sappiamo* dove l'hanno posto!”».

alla tomba (Gv 20,4), perché ama di più. Dopo che Pietro è entrato nel sepolcro, vi accede anche il discepolo amato, il quale, viste le bende giacenti ed il sudario avvolto in un luogo a parte, crede (Gv 20,8). L'amore di cui il discepolo amato era abitato ha fatto passare la luce: ha compreso che il Signore ha vinto la morte.

Il vangelo di Giovanni termina con un dettaglio di non facile interpretazione: «Infatti non avevano ancora compreso la Scrittura, che cioè egli doveva risorgere dai morti» (Gv 20,9). Probabilmente il testo vuol dire che la fede del discepolo amato, per quanto encomiabile, non è ancora completa. Ha avuto bisogno infatti di vedere, mentre sarebbe bastato credere nelle Scritture (cf. Gv 20,29).

2.10.3 Delimitazione del testo

Vedremo soltanto la relazione del nostro passo con la pericope precedente (Mc 15,42-47). Non consideriamo il brano seguente (16,9-20). La maggior parte degli studiosi ritiene infatti che, benché ispirato, non sia di Marco.

Il brano di cui stiamo per fare l'esegesi si distingue dal precedente (Mc 15,42-47) innanzitutto a motivo dei *personaggi*: Giuseppe di Arimatea, protagonista del brano relativo alla sepoltura di Gesù, si presenta a Pilato per chiederne il corpo. Il prefetto romano acconsente. Entrambi scompaiono nell'episodio incentrato sulla tomba vuota. Le donne presenti nelle due scene non sono esattamente le stesse: alla sepoltura di Gesù troviamo Maria Maddalena e Maria madre di Ioses. La tomba vuota invece viene rinvenuta da Maria Maddalena, Maria madre di Giacomo e Salome. Da segnalare la *cesura temporale*: il sepolcro vuoto viene rinvenuto il primo giorno dopo il sabato, mentre Gesù viene deposto nel sepolcro la sera del venerdì precedente. Da ultimo, il *tema*: dalla sepoltura di Gesù si passa alla scoperta della tomba priva del suo corpo. Segue l'annuncio del messaggero celeste.

2.10.4 Struttura del brano

Il brano che stiamo meditando può essere diviso in tre parti:

La prima parla della risurrezione di Gesù vista come nuova creazione. Inoltre, narra delle donne che, recatesi al sepolcro, scoprono che la tomba è aperta (Mc 16,1-4).

Nella seconda parte, troviamo le donne che, entrate nel sepolcro, ricevono l'annuncio della risurrezione di Gesù e l'incarico di invitare i discepoli a recarsi in Galilea (Mc 16,5-7).

Nella terza unità, le donne, uscite dal sepolcro, scappano e non dicono niente a nessuno perché impaurite (Mc 16,8).

2.10.5 Spiegazione del brano

a) *La risurrezione come nuova creazione e la scoperta della tomba aperta (Mc 16,1-4)*

Maria di Magdala, Maria madre di Giacomo e Salome vengono al sepolcro per ungere Gesù. In tal modo esse mostrano l'affetto che nutrono nei suoi confronti, lo stesso amore che ha dato loro il coraggio di stare i piedi della croce (cf. Mc 15,40), quando tutti i discepoli erano fuggiti. Il loro legame con Gesù, benché grande, è tuttavia privo di speranza. Infatti, se vanno al sepolcro per ungere il corpo del Signore è perché non credono che egli possa vincere la morte.

Esse entrano in azione quando è passato il riposo del sabato. A questa prima indicazione temporale, Marco ne aggiunge una seconda: Di buon mattino, il primo giorno della settimana,

vengono al sepolcro al levare del sole. Ci troviamo dinanzi ad una segnalazione di grande importanza. Essa rimanda infatti al libro della Genesi dove si narra che la luce, prima creatura di Dio, è stata posta in essere dalla parola stessa del Signore nel primo giorno della sua settimana “lavorativa” (cf. Gn 2,2). Così narra il primo libro della Bibbia: Dio disse: «Sia la luce!» E la luce fu. [...]. E fu sera fu mattina: giorno primo (Gn 1,3-5). Il Risorto segna dunque l'inizio di una nuova creazione. L'umanità infatti viene reinnestata nella grazia di Dio, cioè nella comunione con il suo Signore. Quest'intima relazione con Dio sfocia in una vita nuova (cf. Rm 6,4), in un'esistenza luminosa. Così scrive S. Paolo apostolo alla comunità cristiana di Roma: «La notte è avanzata, il giorno è vicino. Perciò gettiamo via le opere delle tenebre e indossiamo le armi della luce» (Rm 13,12).

Mentre sono in cammino verso il sepolcro le donne s'interrogano vicendevolmente su chi toglierà loro la pietra che sta dinanzi alla tomba (Mc 16,3). Mentre discutono su questo, alzano gli occhi e vedono che la pietra è stata rotolata via (Mc 16,4). La cosa è particolarmente sorprendente perché essa era molto grande. In questa notazione del narratore s'intravede già l'azione potente di Dio...

b) Le donne ricevono l'annuncio della risurrezione nel sepolcro (Mc 16,5-7)

Entrate nella tomba, vedono un giovane seduto sulla destra, vestito di una veste bianca. Marco non parla di un angelo (cf. Mt 28,2; Gv 20,12), bensì di un giovane. Certamente non ci troviamo di fronte ad un ragazzo qualsiasi, ma ad un messo celeste. Esso si presenta come un giovane per lasciar intendere che con la risurrezione di Gesù è nata una nuova umanità, redenta dal peccato e vivificata dalla grazia. Si tratta di un messaggio simile a quello veicolato dal primo giorno della settimana. Il fatto poi che il personaggio presente nel sepolcro sia sulla destra è di buon auspicio e lascia intendere che sta per dare un lieto annuncio. Questo giovane sta seduto e ciò indica la sua autorità. Essa gli deriva dall'essere un messaggero venuto dal cielo, come lascia intendere la sua veste bianca. Nell'episodio della Trasfigurazione, in cui Gesù manifesta il fulgore della sua divinità (cf. Lc 9,32), leggiamo: «Fu trasfigurato davanti a loro e le sue vesti divennero splendenti, bianchissime: nessun lavandaio sulla terra potrebbe renderle così bianche» (Mc 9,2-3). Quanti hanno già terminato questo pellegrinaggio terreno e stanno davanti all'Agnello (cioè a Gesù morto e risorto) indossano vesti di colore bianco (Ap 6,11; 7,9.13). La visione di questo messaggero celeste suscita nelle donne la paura. È l'atteggiamento tipico dell'uomo di fronte al soprannaturale. La stessa cosa era successa a Pietro, Giacomo e Giovanni sul monte Tabor. La visione dello splendore divino di Gesù ha suscitato in loro spavento (Mc 9,6).

A questo punto, il giovane prende la parola e annuncia che Gesù Nazareno, il crocifisso, è risorto. È interessante notare che anche dopo la risurrezione Gesù venga definito *il crocifisso* (*estaurōménōn*¹⁷⁰). Il testo vuol certamente ricordare al lettore che Gesù, anche dopo la risurrezione, resta colui che ha dato la vita per noi, fino al dono completo di sé. Egli è per sempre colui che ci ha amato senza misura. Particolarmente significativa è anche la forma passiva del verbo *egeírō* («risorgo»). Potremmo tradurre: «è stato risuscitato!». La voce passiva sottintende l'azione del Padre. Gli uomini hanno ucciso Gesù con ingiustizia, il Padre non ha abbandonato il Figlio suo, il giusto. La risurrezione dice al mondo una volta per tutte che il Padre approva tutta l'attività del Figlio e certifica il suo messaggio come veritiero. Il messaggero celeste mostra alle donne il sepolcro vuoto: «Ecco il luogo dove l'avevano posto». Esso costituisce –

¹⁷⁰ In greco abbiamo il perfetto del verbo *stauróō* («crocifiggo»). Il tempo perfetto veicola l'idea di un'azione compiuta nel passato, ma con conseguenze durature anche per l'oggi.

insieme alle apparizioni (cf. 16,9-20) – uno dei due segni in base ai quali si può dedurre che il Signore ha sconfitto la morte una volta per sempre.

Le donne ricevono anche un messaggio da portare ai discepoli e a Pietro: quello di recarsi in Galilea per vedere Gesù risorto e ritrovare la comunione con lui. Pietro è fatto oggetto di una menzione particolare non solo perché è il primo tra i discepoli, ma anche perché, unico tra gli altri, ha rinnegato per ben tre volte di conoscere il Maestro (14,66-72). Anche per lui è l'invito a recarsi in Galilea. Gesù dunque *precede* (cioè cammina davanti a) i suoi discepoli in Galilea. In altre parole, il rapporto Maestro–discepoli è ripristinato nuovamente. Grande è la misericordia del Signore che, dopo la risurrezione, chiama nuovamente al suo seguito proprio coloro che lo hanno abbandonato e rinnegato! Anche il fatto che debbano recarsi in Galilea è di particolare importanza. La Galilea infatti è la regione in cui la relazione tra Gesù ed i suoi discepoli è iniziata. Allo stesso tempo la Galilea è una regione a stretto contatto con i pagani. Andare in Galilea significa allora iniziare di nuovo una relazione di comunione con Gesù e – allo stesso tempo – aprirsi ad una missione di portata universale (cf. Mc 13,10; 14,9).

c) *Le donne escono dal sepolcro restando in silenzio (16,8)*

A questo punto le donne, uscite dal sepolcro, si danno alla fuga perché afferrate da tremore ed estasi (*eîchen gâr autâs trómos kai ékstasis*). L'esperienza del divino che hanno fatto alla tomba è così forte da sconvolgerle (*trómos*) e da farle uscire di sé (*ékstasis*). In altre parole, escono definitivamente da se stesse e dai loro schemi per entrare in comunione con Dio e con il suo modo di agire nella storia.

A questo punto, anziché correre piene di gioia a dare il lieto annuncio ai seguaci di Gesù, non dicono niente a nessuno perché hanno paura. Questo comportamento lascia un po' sorpresi. Si tratta tuttavia di un atteggiamento per l'immediato, destinato a non durare per sempre. Esso dice che dinanzi alle meraviglie che Dio opera nella storia non si può far altro che restare in silenzio pieni di stupore.

2.11 Luca 1,26-38

2.11.1 Traduzione del testo (CEI 2008)

²⁶Al sesto mese, l’angelo Gabriele fu mandato da Dio in una città della Galilea, chiamata Nazaret, ²⁷a una vergine, promessa sposa di un uomo della casa di Davide, di nome Giuseppe. La vergine si chiamava Maria. ²⁸Entrando da lei, disse: «Rallegrati, piena di grazia: il Signore è con te». ²⁹A queste parole ella fu molto turbata e si domandava che senso avesse un saluto come questo.

³⁰L’angelo le disse: «Non temere, Maria, perché hai trovato grazia presso Dio. ³¹Ed ecco, concepirai un figlio, lo darai alla luce e lo chiamerai Gesù. ³²Sarà grande e verrà chiamato Figlio dell’Altissimo; il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre ³³e regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe e il suo regno non avrà fine». ³⁴Allora Maria disse all’angelo: «Come avverrà questo, poiché non conosco uomo?».

³⁵Le rispose l’angelo: «Lo Spirito Santo scenderà su di te e la potenza dell’Altissimo ti coprirà con la sua ombra. Perciò colui che nascerà sarà santo e sarà chiamato Figlio di Dio. ³⁶Ed ecco, Elisabetta, tua parente, nella sua vecchiaia ha concepito anch’essa un figlio e questo è il sesto mese per lei, che era detta sterile: ³⁷nulla è impossibile a Dio». ³⁸Allora Maria disse: «Ecco la serva del Signore: avvenga per me secondo la tua parola». E l’angelo si allontanò da lei.

2.11.2 Passi paralleli

Non ci sono passi paralleli sinottici. Tuttavia può essere utile un confronto con altri racconti che contengono un annuncio di nascita: Gn 16,7-14 (Ismaele); Gdc 13,2-23 (Sansone); Lc 1,5-25 (Giovanni Battista).

Allo stesso modo si può leggere con frutto il brano che narra della vocazione di Gedeone (Gdc 6,11-24).

2.11.3 Il contesto in cui si colloca il brano

Ci troviamo all’interno dei primi due capitoli di Luca, denominati *Vangelo dell’infanzia*. In questo blocco letterario, il Battista e Gesù vengono costantemente messi in parallelo allo scopo di mostrare la superiorità del secondo sul primo. Ad esempio, Giovanni è pieno di Spirito Santo sin dal grembo materno (Lc 1,15), Gesù tuttavia è concepito da Spirito Santo (Lc 1,35); Elisabetta rimane incinta nonostante la sterilità e l’età avanzata (cf. Lc 1,7.18.36), Maria concepisce restando intatta nella sua verginità (Lc 1,35); alla nascita di Giovanni, tutti si domandano: «“Che cosa sarà questo bambino?”» (Lc 1,66); alla nascita di Gesù, un angelo del Signore annuncia ai pastori: «“Oggi è nato per voi un salvatore, che è il Cristo Signore”» (Lc 2,11).

Il nostro brano si colloca perfettamente in questo contesto: Zaccaria non crede alle parole dell’angelo (Lc 1,18), mentre Maria vi aderisce pienamente (Lc 1,38.45); Giovanni camminerà davanti al Signore con lo spirito e la potenza di Elia (Lc 1,17), mentre Gesù è presentato come il Figlio dell’Altissimo, chiamato a sedere sul trono di Davide, suo padre (Lc 1,32).

2.11.4 Delimitazione del testo

– *Brano precedente (Lc 1,5-25)*: Il brano che stiamo analizzando si differenzia dal precedente a motivo del luogo in cui si svolge l’azione: in Lc 1,5-25 ci troviamo nel tempio di Gerusalemme, mentre in Lc 1,26-38 siamo a Nazaret. Una seconda differenza riguarda i personaggi: nel primo episodio l’interlocutore dell’angelo Gabriele è Zaccaria, mentre nell’altro è Maria. Da segnalare, poi, il tema, anch’esso non perfettamente identico: in Lc 1,5-25 si parla dell’annuncio della nascita del Battista, mentre in Lc 1,26-38 si tratta di quella di Gesù. In Lc

1,26 troviamo poi una *cesura temporale*, che contribuisce a distinguere il nostro brano dal precedente: «al sesto mese». Si segnala che l'annuncio dell'angelo a Maria avviene quando Elisabetta si trova al sesto mese di gravidanza, mentre il brano precedente termina segnalando che questa donna, pur stando nascosta per cinque mesi, gioisce di quanto il Signore ha operato in lei (Lc 1,24s).

– *Brano seguente (Lc 1,39-45)*: Il testo su cui ci stiamo soffermando si differenzia dal seguente per un cambio di *luogo*: da Nazaret (Lc 1,26) si passa verso la regione montuosa, in una città di Giuda (Lc 1,39). Variano anche i *personaggi*: scompare l'angelo Gabriele, sempre presente in Lc 1,26-38, mentre compare Elisabetta, appena menzionata in Lc 1,36. Diverso è anche il *tema*: nel nostro testo: l'annuncio della nascita di Gesù; in quello seguente: la visita di Maria a Elisabetta. In Lc 1,39 notiamo anche un'*indicazione di tipo temporale*: «in quei giorni». Pur trattandosi di una segnalazione piuttosto vaga, anch'essa contribuisce a distinguere Lc 1,39-45 dal brano precedente.

2.11.5 Struttura della pericope

Il brano può essere suddiviso in tre parti, in ognuna delle quali sia l'angelo che Maria intervengono:

- Saluto dell'angelo e domanda interiore di Maria (Lc 1,26-29).
- Annuncio dell'angelo e domanda esplicita di Maria (Lc 1,30-34).
- Chiarificazione dell'angelo e adesione di Maria (Lc 1,35-38).

2.11.6 La forma letteraria

Nel racconto confluiscono due generi letterari: a) annuncio di nascita; b) racconto di vocazione. Nel primo, l'attenzione è focalizzata su Gesù. Nel secondo su Maria.

Come già visto nella parte dedicata ai passi paralleli, il genere letterario annuncio di nascita è abbastanza presente nell'Antico e Nuovo Testamento. A modo di esempio, vediamo l'annuncio dell'angelo ad Agar, schiava di Abramo. In grassetto evidenziamo gli elementi che si trovano anche nell'annuncio dell'angelo a Maria:

⁷La trovò **l'angelo del Signore** presso una sorgente d'acqua nel deserto, la sorgente sulla strada di Sur, ⁸e le disse: «Agar, schiava di Sarà, da dove vieni e dove vai?». Rispose: «Fuggo dalla presenza della mia padrona Sarà». ⁹Le disse **l'angelo del Signore**: «Ritorna dalla tua padrona e restale sottomessa». ¹⁰Le disse ancora **l'angelo del Signore**: «Moltiplicherò la tua discendenza e non si potrà contarla, tanto sarà numerosa». ¹¹Soggiunse poi **l'angelo del Signore**: «Ecco, sei incinta: partorirai un figlio e lo chiamerai Ismaele, perché il Signore ha udito il tuo lamento. ¹²Egli sarà come un asino selvatico; la sua mano sarà contro tutti e la mano di tutti contro di lui, e abiterà di fronte a tutti i suoi fratelli». ¹³Agar, al Signore che le aveva parlato, diede questo nome: «Tu sei il Dio della visione», perché diceva: «Non ho forse visto qui colui che mi vede?». ¹⁴Per questo il pozzo si chiamò pozzo di Lacai-Roi; è appunto quello che si trova tra Kades e Bered (Gn 16,7-14).

Il genere letterario *annuncio di nascita* consta dei seguenti elementi: a) apparizione del messaggero divino; b) turbamento della persona visitata; c) trasmissione dell'annuncio, che include nome e missione del nascituro; d) argomentazione della persona visitata; e) conferma dell'annuncio mediante un segno. Nella tabella sottostante, vediamo in che misura tali elementi si ritrovano in Gn 16,7-14 e Lc 1,26-38:

	Gn 16,7-14	Lc 1,26-38
Apparizione del messaggero divino	La trovò l'angelo del Signore	Entrando da lei, disse
Turbamento della persona visitata	No	A queste parole ella fu molto turbata
Annuncio con nome e missione del nascituro	«Ecco, sei incinta: partorirai un figlio e lo chiamerai Ismaele [...]. Egli sarà come un asino selvatico; la sua mano sarà contro tutti e la mano di tutti contro di lui, e abiterà di fronte a tutti i suoi fratelli»	«Ed ecco, concepirai un figlio, lo darai alla luce e lo chiamerai Gesù. Sarà grande e verrà chiamato Figlio dell'Altissimo; il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre e regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe e il suo regno non avrà fine»
Argomentazione della persona visitata	No	«Come avverrà questo, poiché non conosco uomo?»
Conferma dell'annuncio mediante un segno	No	«Ed ecco, Elisabetta, tua parente, nella sua vecchiaia ha concepito anch'essa un figlio e questo è il sesto mese per lei, che era detta sterile: nulla è impossibile a Dio»

L'annuncio dell'angelo a Maria (Lc 1,26-38) rientra anche nel genere letterario *racconto di vocazione*. A modo di esempio, riportiamo il racconto della vocazione di Gedeone¹⁷¹. Anche in questo caso, evidenziamo in grassetto i passaggi comuni a Lc 1,26-38:

¹¹Ora **l'angelo del Signore** venne a sedere sotto il terebinto di Ofra, che apparteneva a Ioas, Abiezerita. Gedeone, figlio di Ioas, batteva il grano nel frantoio per sottrarlo ai Midianiti. ¹²L'angelo del Signore gli apparve e gli disse: «**Il Signore è con te, uomo forte e valoroso!**». ¹³Gedeone gli rispose: «Perdona, mio signore: se il Signore è con noi, perché ci è capitato tutto questo? Dove sono tutti i suoi prodigi che i nostri padri ci hanno narrato, dicendo: "Il Signore non ci ha fatto forse salire dall'Egitto?". Ma ora il Signore ci ha abbandonato e ci ha consegnato nelle mani di Midian». ¹⁴Allora il Signore si volse a lui e gli disse: «**Va' con questa tua forza e salva Israele dalla mano di Midian;** non ti mando forse io?». ¹⁵Gli rispose: «**Perdona, mio signore: come salverò Israele?** Ecco, la mia famiglia è la più povera di Manasse e io sono il più piccolo nella casa di mio padre». ¹⁶Il Signore gli disse: «**Io sarò con te** e tu sconfiggerai i Midianiti come se fossero un uomo solo». ¹⁷Gli disse allora: «**Se ho trovato grazia ai tuoi occhi,** dammi un segno che proprio tu mi parli. ¹⁸Intanto, non te ne andare di qui prima che io torni da te e porti la mia offerta da presentarti». Rispose: «Resterò fino al tuo ritorno». ¹⁹Allora Gedeone entrò in casa, preparò un capretto e con un'efa di farina fece focacce azzime; mise la carne in un canestro, il brodo in una pentola, gli portò tutto sotto il terebinto e glielo offrì. ²⁰L'angelo di Dio gli disse: «Prendi la carne e le focacce azzime, posale su questa pietra e versavi il brodo». Egli fece così. ²¹Allora l'angelo del Signore stese l'estremità del bastone che aveva in mano e toccò la carne e le focacce azzime; dalla roccia salì un fuoco

¹⁷¹In questo racconto, al genere letterario *racconto di vocazione*, s'intreccia quello relativo alla *fondazione di un santuario*, sul tipo di quelli della Genesi.

che consumò la carne e le focacce azzime, e l'angelo del Signore scomparve dai suoi occhi.²² Gedeone vide che era l'angelo del Signore e disse: «Signore Dio, ho dunque visto l'angelo del Signore faccia a faccia!». ²³ Il Signore gli disse: «La pace sia con te, **non temere**, non morirai!». ²⁴ Allora Gedeone costruì in quel luogo un altare al Signore e lo chiamò «Il Signore è pace». Esso esiste ancora oggi a Ofra degli Abiezeriti (Gdc 6,11-24).

Il genere letterario *racconto di vocazione* consta generalmente dei seguenti elementi: a) il futuro discepolo è ritratto mentre sta svolgendo il suo lavoro consueto; b) il chiamato è raggiunto dalla parola rivoltagli da parte di un interpellante; c) udita la chiamata, la persona risponde all'appello mettendosi in atteggiamento di sequela. Vediamo, nella tabella sottostante, in che misura tali elementi si ritrovano in Gdc 6,11-24 e Lc 1,26-38:

	Gdc 6,11-24	Lc 1,26-38
Il futuro discepolo è ritratto mentre sta svolgendo il suo lavoro consueto	Gedeone, figlio di Ioas, batteva il grano nel frantoio per sottrarlo ai Madianiti	No
Il chiamato è raggiunto da una parola rivoltagli da un interpellante	L'angelo del Signore gli apparve e gli disse: «Il Signore è con te, uomo forte e valoroso!»	Entrando da lei, (l'angelo) disse: «Rallegrati, piena di grazia: il Signore è con te».
Atteggiamento di sequela da parte del chiamato	Gdc 6,25-8,32	Allora Maria disse: «Ecco la serva del Signore: avvenga per me secondo la tua parola».

2.11.7 Spiegazione del brano

a) Saluto dell'angelo e domanda interiore di Maria (Lc 1,26-29)

Il brano inizia con la menzione dell'angelo Gabriele (Lc 1,26) mandato «da Dio» (*apò tou theou*). Si intuisce sin dall'inizio che l'inviatore celeste porta un messaggio che non è suo, ma del Signore. Tenendo conto del fatto che il nome «Gabriele» significa «Dio è forte»¹⁷², possiamo affermare che le due annunciazioni (a Zaccaria e a Maria) mettono in campo la potenza di Dio, che si rende presente nella Sua parola. Gabriele è anche colui che annuncia i tempi escatologici. Nel libro di Daniele, l'angelo pronuncia queste parole: «“Figlio dell'uomo, comprendi bene, questa visione riguarda il tempo della fine”» (Dn 8,17). La presenza di questo angelo nel racconto significa che ormai la storia sta per entrare nella sua fase finale, fino al punto che, in Gesù, l'eternità entra nel tempo.

Nazaret, da Luca definita «città», era semipagana ed insignificante. All'epoca dei fatti era una borgata di poche centinaia di persone, mai citata nell'AT. Interessante notare che Dio non disdegna di chinarsi su questo piccolo villaggio.

L'angelo è mandato ad una *parthénos* («fanciulla non ancora sposata», «verGINE») di nome *Mariám* (in ebraico *Miryām*, che forse significa «donna esaltata») (Lc 1,27). Ella, stando alle consuetudini dell'epoca, in realtà era già legata giuridicamente a Giuseppe. Il fidanzamento, infatti, era un vincolo che costituiva il primo atto della celebrazione del matrimonio. La ragazza

¹⁷² Il nome greco *Gabriél* deriva dall'ebraico *Gabri'ēl*, il quale, a sua volta, è composto dall'aggettivo *gibbōr* («vigoroso», «virile», «risoluto») e dal nome *'el* («Dio»).

continuava comunque ad abitare con i suoi genitori e sotto l'autorità paterna. Dopo un anno, si celebrava il matrimonio vero e proprio e i due potevano vivere sotto lo stesso tetto, ossia nella casa dello sposo. Secondo l'uso del tempo, Maria doveva essere giovanissima (12-14 anni). Giuseppe, invece, è un discendente di Davide (proviene «dalla casa di Davide»). Questo è molto importante. Diventando padre putativo di Gesù, lo innesta nella dinastia davidica.

Maria è invitata ad allietarsi: *chaîre* («rallegrati» Lc 1,28). Questo imperativo – come si evince dalla traduzione che ne abbiamo dato – è più che una formula di saluto. Maria qui potrebbe essere vista come la *figlia di Sion*, la personificazione di tutto Israele a cui è promessa la presenza salvifica del Signore. Nel libro del profeta Sofonia, infatti, troviamo scritto: «Rallegrati, figlia di Sion, grida di gioia, Israele, esulta e acclama con tutto il cuore, figlia di Gerusalemme! Il Signore ha revocato la tua condanna, ha disperso il tuo nemico. Re d'Israele è il Signore in mezzo a te, tu non temerai più alcuna sventura» (Sof 3,14s). Questo significa che, almeno implicitamente, non solo Maria, ma tutto il popolo di Dio è invitato alla gioia perché finalmente stanno per essere annunciati i tempi messianici.

Maria è definita come «colei che è stata favorita (da Dio)» (*kecharitoménē*)¹⁷³. In altre parole, la Vergine è una donna che gode della benevolenza, del favore, e della benedizione del Signore. Questo amore divino l'ha già trasformata in una donna di indicibile bellezza. È come se il Signore avesse già preparato la degna dimora in cui il proprio Figlio sta per farsi uomo. Ci troviamo, in un certo senso, davanti ad un nuovo nome che viene consegnato a Maria. L'angelo infatti non dice: «“Rallegrati, Maria”»; ma: «“Rallegrati, beneamata (da Dio)”». L'imposizione del nome indica che ci troviamo non solo davanti ad un annuncio di nascita, ma anche dinanzi ad un racconto di vocazione. La parola che Dio, per la mediazione dell'angelo, si accinge a comunicare a Maria sta per cambiare la vita di questa giovane donna.

L'angelo, continuando a rivolgersi a Maria, aggiunge: «“Il Signore è con te”»: Dio sta per affidare una missione importante a Maria e le assicura la sua protezione.

La parola dell'angelo «turba» (*diatárassō*) Maria ed ella si domanda di che sorta sia il saluto che le è stato rivolto (Lc 1,29). Qui possiamo notare due atteggiamenti importanti di Maria: il turbarsi ed il riflettere sulla Parola. La Vergine non resta indifferente, assopita dinanzi a quanto il Signore le sta comunicando. Ella si lascia scuotere, completamente, totalmente, dalla Parola. Lascia che tutta la sua persona ne sia irradiata. Questo è ben evidenziato dal verbo utilizzato in questo contesto. Il verbo per indicare il turbamento solitamente è *tarássō* («turbare»). In quest'occasione, l'Evangelista usa *diatárassō*. La preposizione *diá* («attraverso»), preposta al verbo *tarássō*, dà a quest'ultimo una nuova sfumatura: «turbare da cima a fondo», «dalla testa ai piedi». Maria, oltre a lasciarsi coinvolgere dalla Parola, riflette e s'interroga su di essa. Questo permetterà all'angelo di approfondire il contenuto della vocazione della sua interlocutrice. Da segnalare anche l'umiltà di Maria: è turbata perché mai avrebbe pensato che le sarebbero state rivolte parole così lusinghiere.

b) Annuncio dell'angelo e domanda esplicita di Maria (Lc 1,30-34)

L'esortazione che Gabriele rivolge a Maria: «“non temere”» costituisce un chiaro indizio che ella, in virtù della Parola, sta facendo un'esperienza di Dio. Nella letteratura biblica, infatti, l'incontro con il Signore provoca sempre nell'essere umano un senso di timore (cf., ad esempio, Gn 15,1; 28,13; Es 20,18; Dn 10,12). Il messo celeste prosegue rendendo noto a Maria che essa ha trovato grazia presso Dio (Lc 1,30). È piaciuta al Signore, gode del suo favore e della sua

¹⁷³ Il verbo *charitóō* significa: «colmare di benefici», «favorire grandemente», «benedire».

benevolenza. Il testo rimanda a Gn 6,9 della LXX, dove si dice che Noè (padre di una nuova umanità) piacque a Dio (*tō[i] Theō[i] euēréstēsen*).

L'angelo prosegue, annunciando la prossima maternità di Maria ed il nome che ella dovrà dare al nascituro: «Gesù» (Lc 1,31). In tal modo, si compie la profezia di Isaia: «Ecco, la «vergine-giovane» (*parthénos*) nel ventre avrà e partorirà (*téxetai*) un figlio, e chiamerai (*kaléseis*) il nome di lui Emmanouēl» (Is 7,14 LXX). La parola recata dall'angelo rivela a Maria la sua vocazione: diventare madre del Salvatore, permettendo, in tal modo, il compimento delle antiche profezie.

L'angelo si sofferma ora sul nascituro: Egli sarà grande (aggettivo che nella Bibbia è riferito a Dio: Sal 86,10; 95,3), verrà chiamato Figlio dell'Altissimo, sarà il Messia davidico atteso da secoli, destinato a regnare in eterno (Lc 1,32-33).

La domanda di Maria non è vista come incredulità, ma come desiderio di comprendere meglio la parola dell'angelo (Lc 1,34). Ancora una volta la Vergine è presentata come colei che dialoga in maniera approfondita con la Parola.

c) Chiarificazione dell'angelo e adesione di Maria (Lc 1,35-38)

Gabriele risponde al quesito di Maria, specificando che lo Spirito Santo scenderà su di lei. Il riferimento è allo Spirito di Dio che aleggiava sulle acque nel momento in cui fu posto in essere tutto ciò che esiste (Gn 1,2). Lo Spirito di vita fa sì che accada in Maria il miracolo dell'incarnazione, della nuova creazione.

L'angelo menziona anche la potenza dell'Altissimo che adombrerà Maria. Il pensiero va alla nube che copriva la tenda del convegno e alla Gloria del Signore che riempiva la dimora (Es 40,35.38). Maria sarebbe allora la tenda di Dio, il tabernacolo vivente dell'Onnipotente.

Poiché l'origine del bambino è in tutto e per tutto opera di Dio, egli sarà chiamato santo, Figlio di Dio.

A Maria viene dato un segno che garantisce la veridicità delle parole dell'angelo. Anche Elisabetta, sterile e avanti negli anni, ha concepito un figlio ed è giunta al sesto mese di gravidanza (Lc 1,36). Nulla è impossibile a Dio (Lc 1,37)!

A questo punto, Maria dichiara di essere la serva (*doulé*, «schiava») del Signore. Con questo titolo si fa riferimento ad una persona che appartiene a Dio e svolge una missione in Suo nome. In tal modo furono designati personaggi come Abramo, Mosè, Davide, i profeti, il Servo sofferente.

L'adesione della Vergine al progetto di Dio è gioiosa. Il verbo greco che in italiano traduciamo con «avvenga», in greco è *génoito*. Si tratta dell'ottativo aoristo di *gínomai* («avvenire», «accadere»). Il modo ottativo, nella lingua greca, esprime desiderio. Maria aderisce al progetto di Dio non in maniera rassegnata, ma con slancio ed entusiasmo. Il sì di Maria alla parola dell'angelo esprime anche una fede grande, perché viene pronunciato prima che la Vergine possa verificare se quanto detto dall'angelo circa la maternità di Elisabetta sia avvenuto o meno.

L'adesione di Maria al messaggio angelico dà piena attuazione ad un'antica sentenza di Isaia: «Come infatti la pioggia e la neve scendono dal cielo e non vi ritornano senza avere irrigato la terra, senza averla fecondata e fatta germogliare, perché dia il seme a chi semina e il pane a chi mangia, così sarà della mia parola uscita dalla mia bocca: non ritornerà a me senza effetto, senza aver operato ciò che desidero e senza aver compiuto ciò per cui l'ho mandata»

(Is 55,10-11). Con il sì della Vergine, la Parola torna a Dio avendo realizzato ciò per cui è stata comunicata.

2.12 Luca 1,39-45

2.12.1 Traduzione del testo (CEI 2008)

³⁹In quei giorni Maria si alzò e andò in fretta verso la regione montuosa, in una città di Giuda.

⁴⁰Entrata nella casa di Zaccaria, salutò Elisabetta. ⁴¹Appena Elisabetta ebbe udito il saluto di Maria, il bambino sussultò nel suo grembo. Elisabetta fu colmata di Spirito Santo ⁴²ed esclamò a gran voce:

«Benedetta tu fra le donne e benedetto il frutto del tuo grembo! ⁴³A che cosa devo che la madre del mio Signore venga da me? ⁴⁴Ecco, appena il tuo saluto è giunto ai miei orecchi, il bambino ha sussultato di gioia nel mio grembo. ⁴⁵E beata colei che ha creduto nell'adempimento di ciò che il Signore le ha detto».

2.12.2 Passi paralleli

Il testo non ha dei passi paralleli veri e propri tra i Sinottici. Tuttavia, nell'Antico Testamento troviamo dei versetti che presentano delle affinità con alcuni passaggi presenti nel brano della visitazione:

Il primo è il *Cantico di Debora e di Barak* presente nel libro dei Giudici: «“Benedetta fra le donne Giaele, benedetta fra le donne della tenda”» (Gdc 5,24).

Il secondo è dato dalle *parole che Ozia rivolse a Giuditta*: «“Ozia a sua volta le disse: «Benedetta sei tu, o figlia, da parte dell'altissimo Dio, sopra tutte le donne che sono sulla terra e benedetto il Signore Dio, che creò il cielo e la terra e ti ha guidato fino a troncare la testa del principe dei nostri nemici”» (Gdt 13,18).

2.12.3 Il contesto in cui si colloca il brano

Il brano immediatamente precedente è dato dall'annuncio dell'angelo a Maria (Lc 1,26-38). Maria sa che Elisabetta è al sesto mese di gravidanza (Lc 1,36). Si reca dunque dalla sua parente, probabilmente per assisterla fino al momento del parto. Resta infatti da lei per tre mesi, il tempo necessario perché il nascituro venga alla luce (Lc 1,56). Il brano della Visitazione costituisce altresì uno sviluppo interessante del precedente per quanto concerne la proclamazione del mistero compiutosi in Maria. Alberto Valentini osserva: «Se l'annunciazione si era svolta tra l'angelo e la Vergine, in un'esperienza straordinaria, ma personale e segreta, e il mistero della maternità divina era rimasto nascosto nel cuore della fanciulla di Nazaret, nella visitazione per bocca di Elisabetta viene ufficialmente svelato. La sua voce potente risuona non solo nella casa di Zaccaria, ma echeggia nella comunità lucana e raggiunge i credenti di ogni tempo e luogo. L'umile madre del Precursore, che ha sperimentato in maniera straordinaria la potenza di Dio – al quale nulla è impossibile (cf. v. 37) –, resa portavoce dello Spirito, rivela il mistero che si è compiuto per opera dello Spirito nell'umile fanciulla di Nazaret»¹⁷⁴.

Il brano della Visitazione si pone in continuità con quello dell'Annunciazione anche da un punto di vista apostolico: «alla *vocazione* di Maria, rivelata in Lc 1,26-38, segue in 1,39ss la *missione* di portare Cristo al mondo»¹⁷⁵.

Il testo successivo a quello su cui stiamo meditando è dato dal Magnificat (Lc 1,46-56). Dopo aver udito le parole di Elisabetta, Maria esulta, canta la grandezza e di Dio e le meraviglie che egli ha compiuto in lei.

¹⁷⁴ A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture. Figlia di Sion e Madre del Signore*, EDB, Bologna 2007, 118.

¹⁷⁵ A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, 125.

2.12.4 Struttura del brano

Il brano potrebbe essere diviso in due parti:

- *Parte narrativa*: Maria si reca da Elisabetta e le rivolge il saluto. Il bambino che Elisabetta porta in grembo esulta. Elisabetta, piena di Spirito Santo, si rivolge a Maria (Lc 1,39-42a).
- *Discorso diretto*: Elisabetta esalta Maria come Madre del Signore, donna di fede colma di beatitudine (Lc 1,42b-45).

2.12.5 Spiegazione del brano

a) *L'incontro tra Maria ed Elisabetta (Lc 1,39-41a)*

Maria, alzata, s'incammina verso la regione montuosa, e con fretta si dirige verso una città di Giuda (Lc 1,39). È probabile che ella si metta in viaggio per aiutare la sua parente ormai prossima al parto. Maria, tuttavia, va anche per constatare il segno comunicatole dall'angelo¹⁷⁶, ma più ancora per annunciare e comunicare la salvezza. A questo proposito, così commenta Origene: «Ormai possiamo cogliere appieno il significato del frettoloso viaggio di Maria verso la regione montuosa, del suo ingresso in casa di Zaccaria e del suo saluto a Elisabetta. Tutto ciò avviene perché Maria faccia partecipe Giovanni (anche se ancora nel seno di sua madre) del potere a lei derivato da colui che aveva concepito; e Giovanni a sua volta avrebbe fatto partecipe sua madre della grazia profetica che aveva ricevuto». È da notare anche il motivo della fretta. Maria si mette immediatamente in moto per prestare la sua opera di carità e portare il lieto annuncio.

Maria «saluta» (*aspázomai*) Elisabetta (Lc 1,40). Non sappiamo con precisione quali parole Maria abbia rivolto alla sua parente in questo frangente. Una cosa è certa: esse contenevano un invito alla gioia (cf. Lc 1,28) e, stando alla reazione di Giovanni (Lc 1,41), erano anche in grado di comunicarla.

Nel momento in cui Maria saluta Elisabetta, il bambino che abita il suo grembo «sussulta» (*skirtáō*). Come vedremo commentando Lc 1,44, non si tratta del naturale movimento del bambino nel seno materno (cf. Gn 25,22). «Giovanni inaugura già la sua funzione di precursore, facendo riconoscere a Elisabetta, con il suo sussulto, alla luce dello Spirito Santo, il Signore nell'utero di Maria»¹⁷⁷. Un secondo effetto scaturito dal saluto di Maria è costituito dal fatto che Elisabetta «è colmata» (*pímplēmi*) di Spirito Santo. Ciò significa che quanto sta per dire ha una dimensione *pneumatica*. Alberto Valentini annota: «Lo Spirito, che è all'inizio della nascita di Cristo da Maria, è all'origine anche della lode-benedizione gioiosa che Elisabetta – e in lei la comunità di Luca – rivolge a Cristo e a sua madre. Sotto il possente influsso dello Spirito, pertanto, Elisabetta proclama a gran voce il mistero compiuto in Maria: "Benedetta te fra le donne e benedetto il frutto del tuo grembo" (v. 42)»¹⁷⁸.

¹⁷⁶ C. GHIDELLI, *Vangelo secondo Luca*, in *La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali*, III, ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 381: «Si può riconoscere a Maria "il diritto di vedere quel segno che l'angelo le aveva dato" (J. Schmid) ma soprattutto si coglie in lei la corrispondenza pronta e generosa (cf. v. 39: *In quei giorni... in fretta...*) alle parole con cui l'angelo le ha rivelato il progetto di Dio».

¹⁷⁷ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 1992, 65-66.

¹⁷⁸ A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, 118.

Elisabetta proclama il mistero compiutosi in Maria «a gran voce» (*kraugē[i] megálē[i]*). Si potrebbe vedere qui un'allusione alla Vergine, vista come *arca dell'alleanza*. Nell'Antico Testamento, infatti, il popolo d'Israele salutò l'arca dell'alleanza a gran voce, quando essa entrò in Gerusalemme (cf. 1Cr 15,28; 16,4.5.42) e fu collocata nel tempio (2Cr 5,13)¹⁷⁹.

b) *Le parole che Elisabetta rivolge a Maria (Lc 1,41b-45)*

Per prima cosa, Elisabetta dichiara Maria, a motivo della sua maternità, benedetta tra tutte le donne (Lc 1,41b). Abbiamo qui un riflesso della venerazione che la Chiesa primitiva aveva nei confronti di Maria¹⁸⁰. Anche il frutto del grembo di Maria viene benedetto da Elisabetta (Lc 1,41b). Gesù è benedetto, riceve una parola di lode da parte di Elisabetta per essersi fatto uno di noi (Gesù è frutto del grembo di Maria), per essere diventato nostro fratello. È il mistero dell'incarnazione, della prossimità di Gesù ad essere oggetto di lode.

Dopo aver pronunciato delle parole di benedizione, Elisabetta continua a parlare proclamando la vera identità del bambino («il mio Signore») e della madre («la madre del mio Signore»)¹⁸¹.

Ancora una voltaabbiamo un'allusione a Maria, arca dell'alleanza. Le parole di Elisabetta: «“E da dove a me questo, che la madre del Signore venga da me?”», rimandano a queste parole che il re Davide pronunciò quando l'arca dell'alleanza stava per entrare in Gerusalemme: «“Come potrà venire da me l'arca del Signore?”» (2Sam 6,9).

Le parole di Elisabetta, mediante le quali Maria viene proclamata *Madre del Signore*, costituiscono un invito a venerare Maria. Nell'antico Israele, infatti, come anche nei popoli circonvicini, la madre del re, oltre ad avere un influsso notevole sul sovrano, rivestiva una carica ufficiale ed esercitava un'autorità diretta¹⁸². Non era così per la sposa del re. Nel racconto della Visitazione, «non c'è soltanto l'onore dovuto a una semplice regina madre, ma alla madre vergine del Re messianico Figlio di Dio, di colui che il Padre ha innalzato nella gloria (cf. Rm 1,4), di fronte al quale si piega ogni ginocchio (cf. Fil 2,10). Ella è la madre del Re-Signore, e come tale è oggetto di venerazione da parte della comunità dei credenti. Ma come “nessuno può dire ‘Gesù è Signore’ se non sotto l'azione dello Spirito Santo” (1Cor 12,3), così, senza la mozione dello Spirito, nessuno può riconoscere in Maria la madre del Signore e rivolgersi a lei con stupore e venerazione»¹⁸³.

Elisabetta prosegue ancora, riprendendo, approfondendolo, l'evento narrato poco prima (Lc 1,41). Un elemento importante, presente in questo passaggio è quello della gioia. Giovanni «sussulta di gioia» (*eskírtēsen en agalliásei*), quando il saluto di Maria giunge agli orecchi di Elisabetta. Si tratta di una gioia che scaturisce dalla presenza del Messia e della salvezza da lui donata¹⁸⁴. Il sussulto di gioia di Giovanni ed il grido festoso di Elisabetta scaturiscono dallo Spirito Santo¹⁸⁵.

¹⁷⁹ AA.VV., *I Vangeli*, ed. Cittadella, Assisi 1975, 942.

¹⁸⁰ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 66.

¹⁸¹ A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, 120: «Luca è testimone di una comunità ormai matura, che professa esplicitamente la fede nel Risorto e in tale fede venera con stupore la madre del suo Signore».

¹⁸² A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, 120, n. 39: «È eloquente il confronto di due episodi: in 1Re 1,15-21 Betsabea, sposa di Davide, si prostra davanti a lui, chiamandolo “re, mio signore (1Re 1,18.20.21.31)”; viceversa, il re Salomone si prostra dinanzi a lei, sua madre, e le fa preparare un trono alla sua destra (cf. 1Re 2,19)».

¹⁸³ A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, 121.

¹⁸⁴ Cf. A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, 122.

¹⁸⁵ Per quanto riguarda il sussulto di gioia di Giovanni originato dallo Spirito Santo, cf. Lc 1,15 con Lc 1,44.

Le parole di Elisabetta si concludono con una beatitudine. Maria viene proclamata beata a motivo della sua fede. La Vergine, prima ancora di concepire Gesù nel suo corpo, lo ha concepito nel cuore, mediante l'ascolto obbediente alla parola del Signore. Maria è caratterizzata da una fiducia incondizionata alla parola di Dio. La fede è la radice della maternità di Maria.

2.13 Luca 1,46-56

2.13.1 Traduzione del testo (CEI 2008)

⁴⁶Allora Maria disse: «L'anima mia magnifica il Signore ⁴⁷e il mio spirito esulta in Dio, mio salvatore, ⁴⁸perché ha guardato l'umiltà della sua serva. D'ora in poi tutte le generazioni mi chiameranno beata. ⁴⁹Grandi cose ha fatto per me l'Onnipotente e Santo è il suo nome; ⁵⁰di generazione in generazione la sua misericordia per quelli che lo temono.

⁵¹Ha spiegato la potenza del suo braccio, ha disperso i superbi nei pensieri del loro cuore; ⁵²ha rovesciato i potenti dai troni, ha innalzato gli umili; ⁵³ha ricolmato di beni gli affamati, ha rimandato i ricchi a mani vuote. ⁵⁴Ha soccorso Israele, suo servo, ricordandosi della sua misericordia, ⁵⁵come aveva detto ai nostri padri, per Abramo e la sua discendenza, per sempre». ⁵⁶Maria rimase con lei circa tre mesi, poi tornò a casa sua.

2.13.2 Passi paralleli

Il Canto della Beata Vergine Maria è del solo Luca e dunque non ha paralleli negli altri Sinottici. Vi sono tuttavia dei passi dell'Antico Testamento che sicuramente fanno da sfondo al Magnificat:

– *Il canto del mare* (Es 15,1-21): Si tratta di un salmo di ringraziamento che presenta espressioni affini a quelle del Magnificat: «“Voglio cantare al Signore”»; «“egli è stato la mia salvezza”»; «“è il mio Dio: lo voglio lodare”»; «“la tua destra, Signore... la tua destra, Signore”»; «“chi è come te, maestoso in santità?”».

– *L'inno di vittoria di Débora* (Gdc 5,1-31): Canto molto antico, che celebra la vittoria del Signore, per mano di Débora, Barak e Giaelet, sui Cananei. L'unica espressione che rimanda al Magnificat è: «“voglio cantare al Signore”». La somiglianza con il Canto della Beata Vergine è nella celebrazione, fatta con toni marziali, della vittoria del Signore.

– *Il canto di Anna* (1Sam 2,1-10): Si tratta di un inno di lode che esprime la speranza dei poveri del Signore. Molte sono le affinità con il Magnificat: «“Il mio cuore esulta nel Signore, la mia forza s'innalza grazie al mio Dio”»; «“io gioisco per la tua salvezza”»; «“non c'è santo come il Signore”»; «“non moltiplicate i discorsi superbi, dalla vostra bocca non esca arroganza”»; «“l'arco dei forti s'è spezzato, ma i deboli si sono rivestiti di vigore”»; «“i sazi si sono venduti per un pane, hanno smesso di farlo gli affamati”»; «“il Signore rende povero e arricchisce, abbassa ed esalta”».

– *L'inno di vittoria di Giuditta* (Gdt 16,1-17): Si tratta di un canto di ringraziamento caratterizzato da ricchezza di immagini, profondità di contenuto, concisione e vivacità. Espressioni simili al Magnificat sono: «“intonate un inno al mio Dio con i tamburelli”»; «“cantate al Signore con i cibali”»; «“componete per lui un salmo di lode”»; «“esaltate e invocate il suo nome”»; «“mi ha salvata dalle mani dei miei persecutori”»; «“allora i miei poveri alzarono il grido di guerra e quelli si spaventarono, i miei deboli gridarono forte, e quelli furono sconvolti; gettarono alte grida, e quelli volsero in fuga”»; «“canterò al mio Dio un canto nuovo: Signore, grande sei tu e glorioso, mirabile nella potenza e invincibile”»; «“a coloro che ti temono su sarai sempre propizio”».

2.13.3 Ambiente di origine e contesto attuale in cui è collocato il brano

Ambiente di origine: Riguardo a questa tematica, va subito detto che, in realtà, vi sono molte differenze tra il Magnificat ed il contesto in cui è collocato. Il Canto della Beata Vergine non

parla esplicitamente dell'annunciazione, da poco avvenuta, o della prossima nascita del Messia davidico. Gli unici legami con il contesto prossimo sono dati dai termini «schiava» (*doúlē* Lc 1,38.48) e dai macarismi presenti di Lc 1,45.48. Questo fa pensare che «il Magnificat sia un salmo preesistente, che Luca, con opportuni ritocchi, ha incastonato nel racconto»¹⁸⁶. Con ogni probabilità, questo carme dovrebbe essere sorto nel contesto liturgico di una comunità giudeo-cristiana delle origini. Ne consegue che la lingua nella quale è stato scritto potrebbe essere stata l'ebraico o l'aramaico¹⁸⁷.

Contesto attuale in cui è collocato il Canto: nel quadro narrativo in cui si trova incastonato, «il Magnificat canta la lode di Maria per l'avvento del suo figlio che ha inaugurato il grande intervento salvifico di Dio destinato ad estendersi al Resto fedele d'Israele»¹⁸⁸.

2.13.4 Struttura

Il Magnificat, incorniciato da due versetti di indole narrativa (Lc 1,46a.56), può essere suddiviso in due parti:

– *Prima parte* (Lc 1,46b-50): Il Signore viene esaltato con esultanza per i suoi interventi salvifici nei confronti della propria serva e per la sua misericordia, che si estende su quanti lo temono.

– *Seconda parte* (Lc 1,51-55): Il Signore continua ad essere esaltato per aver liberato i poveri dall'oppressione dei potenti e per aver soccorso il suo servo Israele.

2.13.5 Genere letterario

Nel suo insieme, il Magnificat racchiude in sé due generi letterari, mentre (come già detto) è introdotto e concluso da versetti in prosa (Lc 1,46a.56).

La prima parte del Magnificat (Lc 1,46b-50) è un *Canto di ringraziamento*.

La seconda parte (Lc 1,51-55) è costituita da un *Inno*, che celebra le gesta salvifiche di Dio.

2.13.6 Spiegazione del brano

a) *Il canto di ringraziamento di Maria (Lc 1,46b-50)*

Lc 1,46: Nel suo canto di ringraziamento, Maria, per timore reverenziale, non si rivolge direttamente a Dio, ma menziona la sua «anima» (*psyché*) ed il suo «spirito» (*pneúma*). Essi non stanno tanto ad indicare aspetti diversi aspetti della personalità della Vergine («anima»: emozioni, «spirito»: vita religiosa), quanto a suggerire che tutta la sua persona è coinvolta in questo canto di ringraziamento.

Maria «magnifica» (*megalýnō*) il Signore. Il verbo *megalýnō* significa «fo crescere», «dilato», «proclamo grande», «esalto». La Vergine, dunque, è caratterizzata da un'esistenza che la porta ad alimentare continuamente la presenza di Dio in se stessa. Su questo sfondo, si colloca poi la sua esaltazione dello stesso Signore.

L'atteggiamento di Maria, che «magnifica» il Signore, è diametralmente opposto a quello di Adamo, che aveva una concezione piccola di Dio (pensava infatti che Dio temesse che l'uomo e la donna diventassero come lui, dopo aver mangiato dell'albero della conoscenza del bene e del male). L'interiorità della Vergine è ben diversa anche da quella di Sara, che ha riso

¹⁸⁶ A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, 149.

¹⁸⁷ Cf. A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, 150.

¹⁸⁸ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 70.

quando Dio gli ha promesso un figlio (Gn 18,12). Da ultimo, l'atteggiamento di Maria si contrappone anche a quello di Israele, che nel deserto spesso non ha avuto fiducia in Dio, temendo che il suo braccio si fosse accorciato.

Lc 1,47: L'esaltazione è accompagnata dall'esultanza (*agalliāō*) dello spirito di Maria in Dio suo salvatore. Il famoso esegeta H. Schürmann nota che «la successione dei verbi (*magnificare* ed *esultare*) ha una sua logica interna: un'anima, che ha “magnificato” Dio in sé, esplode in un giubilo incontenibile»¹⁸⁹. Questa gioia solitamente è ravvisabile anche esternamente¹⁹⁰.

Lc 1,48: Maria esplicita che Dio è il suo salvatore per averla resa madre¹⁹¹ («ha guardato»). A questo punto la Vergine parla della sua «umiltà» (*tapeinōsis*). Il termine rimanda certamente alla bassa condizione sociale di Maria, ma non solo... La parola umiltà rivela anche l'atteggiamento interiore della Vergine, la quale «sente tutta la sua piccolezza e la sua inadeguatezza nei confronti del compito affidatole e d'altro canto ha piena fiducia in Dio»¹⁹². Nonostante senta tutta la sua piccolezza davanti al Signore, Maria è pure consapevole che tutte le generazioni la diranno beata, perché madre del Messia.

Lc 1,49: Maria spiega ciò che nel v. 48 era implicito: ella sarà detta beata da tutte le generazioni «perché» (*hóti*) «il Potente» (*ho dynatós*) ha fatto in lei «grandi cose» (*magála*). La menzione della potenza di Dio rimanda alle parole che l'angelo Gabriele ha detto a Maria durante l'Annunciazione: «“non sarà impossibile (*adynatēsei*) presso Dio alcuna cosa”» (Lc 1,37). È chiaro dunque che le «grandi cose» rimandano al mistero della maternità divina di Maria. G. Rossé, commentando questo versetto, afferma: «Nella vita di Maria, Dio ha compiuto “grandi cose”. Nella Bibbia, le “grandi cose” sono le meraviglie operate da JHWH: l'universo creato (Gb 5,9), le gesta per eccellenza della liberazione dall'Egitto (Dt 10,21; 11,7; Sal 106,21 ecc.)... e ora ciò che sta per nascere nel seno della vergine. Così egli si rivela come il Potente, non perché guerriero (cf. Sof 3,17), ma per il mistero del concepimento verginale»¹⁹³.

Dalla presa di coscienza delle grandi opere di Dio, Maria passa alla contemplazione della sua trascendenza: «“santo è il suo nome”».

Lc 1,50: L'agire potente di Dio ha come suo fondamento la misericordia. L'incarnazione del Figlio di Dio nel seno della Vergine è opera della misericordia di Dio, la quale sta per riversarsi su quanti lo temono, ossia su quanti vivono una profonda vita di relazione con lui.

Con questo versetto si opera una transizione dalla vicenda personale di Maria a quella del popolo d'Israele.

b) *L'inno che celebra le grandi opere di Dio (Lc 1,51-55)*

Lc 1,51: Maria celebra ora il rovesciamento di situazione atteso dagli «umili» (*anawim*) del Signore per i tempi messianici. Il Figlio di Dio incarnato che ella porta in grembo è garanzia che tale rovesciamento si sta già realizzando, benché in forma germinale. Questo spiega l'uso dei verbi al passato. In modo particolare, il Signore, lungi dall'essere inerme, lotta e sconfigge i superbi, quanti si ergono sugli altri con senso di superiorità ed hanno un modo di pensare ed impostare la vita lontano da Dio.

¹⁸⁹ H. SCHÜRMANN, *Il vangelo di Luca*, I, ed. Paideia, Brescia 1983, 176.

¹⁹⁰ Cf. S. GRASSO, *Luca*, ed. Borla, Roma 1999, 78.

¹⁹¹ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 71: «Egli (Dio) ha manifestato la sua vicinanza salvifica, è intervenuto nell'esistenza della Vergine».

¹⁹² S. GRASSO, *Luca*, 79.

¹⁹³ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 71.

La superbia, la ricerca del potere, porta alla divisione. Dio permette questa dispersione, nella speranza che comprendiamo quanto la superbia sia una cosa sbagliata.

Lc 1,52-53: Il testo annuncia un rovesciamento di situazione a livello politico (i rapporti di forze saranno ribaltati) e sociale (le condizioni di proprietà saranno capovolte). Questo si realizzerà pienamente soltanto nella vita ultraterrena (cf. Lc 16,19-31). Tuttavia, sin da ora inizia ad attuarsi. Basti pensare alle prime comunità cristiane dove i beni venivano messi in comune e non vi era tra loro alcun bisognoso (At 4,34). I ricchi, più che essere condannati, sono esortati alla condivisione. In questo modo, infatti, si potrebbe intendere la proposizione: «“i ricchi ha rimandato vuoti”».

«Il vangelo incomincia a far sentire la sua forza già in bocca a Maria. Ma non sotto forma di lotta di classe, di appello alla violenza, bensì come certezza che l’ingiustizia, le discriminazioni e le ineguaglianze, testimonianza di un mondo opposto al volere divino, avranno fine, e possono già fin d’ora essere superate nella vita d’amore reciproco fra i membri della comunità. Per Luca, la “povertà” augurata ai ricchi possiede valore nella misura in cui è l’espressione di tale circolazione di beni e comunione fra gli uomini»¹⁹⁴.

I potenti, anche se siedono ancora sui troni, di fatto non guidano più la storia, almeno nel suo percorso fondamentale. La storia ormai è guidata dal Signore Gesù Cristo. Egli: a) è il servo che ha reso presente il Regno di Dio; b) è Colui che ha regnato dalla croce; c) è Colui che siede alla destra del Padre, dopo aver dato la vita per noi.

1,54-55: Maria parla ora della salvezza del suo popolo, Israele, e della fedeltà di Dio alle sue promesse.

1,54: Gesù ci ha soccorso, dando la vita per noi...

1,55: Cosa era stato detto ai padri, ad Abramo e alla sua discendenza? Che sarebbero stati liberati dalla schiavitù e sarebbero stati introdotti nella terra promessa. Applicazione cristologica: Liberati dalla schiavitù (Gesù ha dato la vita per noi), abbiamo in Gesù “terra”, cioè “riposo”.

Lc 1,56: Il testo termina con la menzione di Maria che torna a casa poco prima che Elisabetta partorisca (cf. Lc 1,57). È probabile, tuttavia, che la Vergine abbia assistito al parto della sua anziana parente anche se, per motivi narrativi, l’Evangelista fa uscire di scena Maria prima che Elisabetta dia alla luce Giovanni¹⁹⁵.

¹⁹⁴ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 73.

¹⁹⁵ BIBBIA TOB, nota w, con riferimento a Lc 1,56: «I tre mesi del soggiorno di Maria giungono fino alla nascita di Giovanni (cf. 1,36). Ma Luca menziona qui la sua partenza per concludere il racconto, come riporterà paradossalmente l’imprigionamento di Giovanni prima del battesimo di Gesù (3,20): in questo modo egli segna la distinzione delle scene e separa il tempo di Giovanni da quello di Gesù (cf. 1,80 dove conclude la narrazione della giovinezza di Giovanni prima di tornare alla nascita di Gesù)».

2.14 Luca 4,1-13

Il brano avente per oggetto la triplice tentazione a cui Gesù è sottoposto dal diavolo ha una particolare funzione strategica all'intero del terzo vangelo. Il noto esegeta H. Schürmann nota infatti che «prima dell'inizio dell'attività pubblica di Gesù (quest'episodio) lascia prevedere una "vittoria" fondamentale di Gesù su Satana [...]. Essa crea il presupposto in base al quale l'Unto da Dio con Spirito santo e potenza potrà poi spostarsi da un luogo all'altro "facendo del bene" e guarendo tutti i tiranneggiati dal demonio (At 10,38). Quest'azione basilare di Gesù crea uno spazio di libertà dal potere di Satana per il "tempo di Gesù"»¹⁹⁶.

Tenendo conto del contesto prossimo in cui è collocato il brano, ossia la genealogica che da Gesù risale tutta la storia dell'umanità fino ad Adamo, figlio di Dio (Lc 3,23-38), possiamo affermare che, per Luca, Gesù viene presentato anche come modello di vero uomo, capace, una volta messo alla prova, di scegliere Dio e la sua parola come riferimenti fondamentali della propria vita¹⁹⁷.

2.14.1 Traduzione

¹Ora, Gesù, pieno di Spirito Santo, ritornò dal Giordano ed era condotto nello Spirito nel deserto ²quaranta giorni, tentato dal diavolo. E non mangiò nulla in quei giorni, e quando essi furono trascorsi, ebbe fame.

³Ora, gli disse il diavolo: «Se sei Figlio di Dio, di' a questa pietra che diventi pane». ⁴E gli rispose Gesù: «Sta scritto: non di solo pane vivrà l'uomo». ⁵E, avendolo condotto in alto, gli mostrò tutti i regni della terra abitata in un attimo di tempo. ⁶E gli disse il diavolo: «A te darò tutta questa potenza e la loro gloria, poiché a me è stata consegnata e a chi voglio la do; ⁷se tu dunque ti prostrerai davanti a me, sarà tutta tua». ⁸E rispondendo Gesù gli disse: «Sta scritto: Il Signore tuo Dio adorerai e a lui solo renderai culto». ⁹Lo condusse poi a Gerusalemme e (lo) pose sul pinnacolo del tempio e gli disse: «Se sei Figlio di Dio, gettati giù di qui; ¹⁰poiché sta scritto: ai suoi angeli comanderà riguardo a te per custodirti», ¹¹e: «sulle mani ti porteranno, affinché non inciampi contro una pietra il tuo piede». ¹²E rispondendo gli disse Gesù: «È stato detto: non tenterai il Signore Dio tuo».

¹³Terminata ogni tentazione, il diavolo si allontanò da lui, fino al tempo (opportuno).

2.14.2 Passi paralleli

Il brano delle tentazioni di Gesù in Luca è presente anche negli altri due vangeli sinottici, per la precisione in Mc 1,12-13; Mt 4,1-11.

Il brano di *Marco* è molto più breve rispetto a quello di Luca. Marco si limita a dire in maniera generica che Gesù viene sospinto nel deserto dallo Spirito per essere tentato da Satana per ben quaranta giorni. L'Evangelista aggiunge che Gesù, in questo tempo di prova, se ne sta con le bestie selvagge e gli angeli lo servono. L'ultima annotazione, quella sugli angeli, è assente in Luca.

Il brano di *Matteo* è molto più vicino a Luca di quanto non lo sia Marco. Nonostante ciò, vi sono comunque delle differenze tra Luca e Matteo. La prima riguarda la tentazione sui pani. In Luca è al singolare: «“Se sei Figlio di Dio, di' a questa pietra che diventi pane”» (Lc 4,3), mentre in Matteo è al plurale: «“Se sei Figlio di Dio, di' che queste pietre diventino pani”» (Mt 4,3). In Luca è in ballo la fame di Gesù, che, secondo il diavolo, andrebbe soddisfatta. In Matteo

¹⁹⁶ H. SCHÜRMANN, *Il vangelo di Luca*, I, 367.

¹⁹⁷ J. DUPONT, *Le tentazioni di Gesù nel deserto*, Paideia, Brescia 1985², 51-52; S. GRASSO, *Luca*, 135-136.

invece a Gesù viene chiesto di saziare non soltanto la propria fame, ma anche quella del mondo¹⁹⁸.

Una seconda differenza riguarda l'ordine della seconda e terza tentazione. In Matteo, nella seconda tentazione è chiesto a Gesù di gettarsi dal pinnacolo del tempio (Mt 4,5-7), mentre nella terza gli viene offerta la gloria di questo mondo (Mt 4,8-10). In Luca, al contrario, la seconda e terza tentazione appaiono in ordine invertito rispetto a Matteo. A Gesù vien prima proposta la gloria del mondo (Lc 4,5-8) e successivamente è istigato a gettarsi dal punto più alto del tempio (Lc 4,9-12). La strategia narrativa di Luca si spiega tenendo presente che per questo Evangelista «Gerusalemme è la città dove Gesù deve “compiere il suo trapasso” (Lc 9,31), in cui dovrà subire la passione. Era conveniente che fosse proprio là che dovessero aver termine le tentazioni e che il demonio si allontanasse da lui; è ancora là che il demonio dovrà ricomparire, non più per “tentare” Gesù, ma per provocare la prova ultima, di cui le tentazioni non sono che il prodromo»¹⁹⁹. A questo si aggiunga che per Luca la tentazione più grave è quella di mettere alla prova Dio stesso. Ecco perché l'istigazione a gettarsi dal pinnacolo del tempio è narrata per ultima²⁰⁰.

Diverso è anche il modo in cui si concludono le tentazioni in Luca e Matteo. Nel primo si dice che, terminata ogni tentazione, il diavolo si allontana da Gesù per tornare al tempo opportuno (Lc 4,13). Nel secondo si narra invece che il diavolo lascia Gesù per lasciar spazio agli angeli che vengono a servire quest'ultimo (Mt 4,11).

2.14.3 Delimitazione del testo

Il brano che stiamo studiando (Lc 4,1-13) si distingue dal precedente (Lc 3,23-38) per un cambio di *personaggi*: scompaiono, tranne Gesù, tutti coloro che sono stati nominati nella genealogia ed entrano in scena lo Spirito Santo ed il diavolo. Altra differenza riguarda il *luogo*. Mentre la genealogia non ha alcuna indicazione in tal senso, l'episodio di Lc 4,1-13 è ambientato nel deserto. Un'ultima differenza ha per oggetto il *tema*: in Lc 3,23-38 è la genealogia, mentre in Lc 4,1-13 sono le tentazioni di Gesù.

Il testo che stiamo analizzando (Lc 4,1-13) si differenzia dal successivo (Lc 4,14-15) innanzitutto per una variazione riguardo ai *personaggi*: il diavolo, che ha tentato Gesù in Lc 4,1-13, è del tutto assente in Lc 4,14-15. Cambia anche il *luogo*: dal deserto si passa alla Galilea, che Gesù percorre in lungo e in largo. Da ultimo il *tema*: dalle tentazioni di Gesù si passa a parlare dell'inizio della sua predicazione in Galilea.

2.14.4 Struttura del brano

- Introduzione narrativa con presentazione del luogo, dei personaggi in campo e della tematica oggetto brano (Lc 4,1-2).
- Le tre tentazioni a cui è sottoposto Gesù dal diavolo (Lc 4,3-11):
 - La richiesta di trasformare la pietra in pane (Lc 4,3-4).
 - La pretesa di adorazione in cambio della gloria mondana (Lc 4,5-8).
 - L'istigazione a gettarsi dal pinnacolo del tempio (Lc 4,9-12).
- Conclusione narrativa, con il diavolo che si allontana da Gesù (Lc 4,13).

¹⁹⁸ Cf. J. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dal Battesimo alla Trasfigurazione*, I, 53; G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 144.

¹⁹⁹ J. DUPONT, *Le tentazioni di Gesù nel deserto*, 80; cf. S. GRASSO, *Luca*, 135.

²⁰⁰ Cf. F. BOVON, *Luca*, I, 230.

2.14.5 La forma letteraria

La forma letteraria di questa narrazione non è ancora stata ben definita dagli studiosi. Possiamo solo dire che presenta delle affinità con i racconti di tentazioni narrati dai pii Giudei e con le storie rabbiniche nelle quali si narra di Abramo messo alla prova dal diavolo. È interessante notare come in questi racconti il Patriarca ed il tentatore argomentino sulla base delle Scritture²⁰¹.

2.14.6 Alcuni elementi di indagine diacronica

a) *La redazione del testo*

Luca, che ha ricevuto il testo dalla fonte Q, è intervenuto redazionalmente in alcuni punti. In primo luogo, inserendo questa introduzione narrativa: «Ora, Gesù, pieno di Spirito Santo, ritornò dal Giordano» (Lc 4,1a)²⁰².

In secondo luogo, l'Evangelista ha ritenuto opportuno invertire la seconda (gettarsi dal pinnacolo del tempio) e terza tentazione (gloria mondana)²⁰³.

Un altro intervento redazionale di Luca è dato quasi certamente dalla finale del racconto delle tentazioni: «Terminata ogni tentazione, il diavolo si allontanò da lui, fino al tempo (opportuno)» (Lc 4,13). La segnalazione che il tentatore sarebbe prima o poi ricomparso sulla scena rimanda prolepticamente all'inizio del racconto della passione: «Entrò, Satana, in Giuda, chiamato Iscariota, che era del numero dei Dodici» (Lc 22,3); «“Simone, Simone, ecco: Satana vi ha cercati per vagliarvi come il grano”» (Lc 22,31a).

Sulla base di questi indizi, possiamo affermare che il testo pervenuto a Luca, proveniente dalla fonte Q, dovrebbe essere stato il seguente:

E Gesù fu condotto dallo Spirito nel deserto per essere tentato dal diavolo. E per quaranta giorni non mangiò nulla; .. ebbe fame. E il diavolo gli disse: «Se sei Figlio di Dio, ordina che queste pietre diventino pane». E Gesù gli rispose: «Sta scritto: Una persona non vivrà solo di pane».

Il diavolo lo condusse a Gerusalemme e lo pose sul pinnacolo del tempio e gli disse: «Se sei Figlio di Dio, gettati giù. Sta scritto infatti: Egli darà ordine ai suoi angeli riguardo a te, e ti sosterranno con le loro mani, affinché tu non batta il suo piede contro una pietra». E Gesù gli rispose: «Sta scritto: Non tenterai il Signore tuo Dio».

E il diavolo lo condusse su un monte altissimo e gli mostrò tutti i regni del mondo e il loro splendore e gli disse: «Tutto questo ti darò, se ti prostrerai davanti a me». E Gesù gli rispose: «Sta scritto: Ti prostrerai davanti al Signore tuo Dio e solo lui adorerai».

E il diavolo lo lasciò²⁰⁴.

b) *Sviluppo della tradizione anteriore al testo*

Il testo, nato nella comunità cristiana primitiva e privo di una particolare dipendenza da Mc 1,12-13, a livello formale è molto compatto. Questo significa che è stato steso tutto in una volta, senza stratificazioni²⁰⁵.

²⁰¹ Cf. U. LUZ, *Matteo*, I, 249.

²⁰² Il tema di Gesù – o di chi crede in lui – abitato dalla pienezza o potenza dello Spirito Santo è caro a Luca (cf. Lc 3,22; 4,14.18; 10,21; At 6,5; 7,55; 11,24). Anche il verbo *hypostréphō* («ritornare») è tipicamente lucano. Il terzo evangelista lo impiega ben 21 volte (Lc 1,56; 2,20.43.45; 4,1.4,14; 7,10; 8,37.39.40; 9,10; ecc.), a differenza di Marco e Matteo che non lo utilizzano mai.

²⁰³ Cf. U. LUZ, *Matteo*, I, 250.

²⁰⁴ J. M. ROBINSON, *I detti di Gesù. Il «Proto-Vangelo» dei Detti Q in italiano*, Queriniana, Brescia 2005, 22-23.

²⁰⁵ Cf. U. LUZ, *Matteo*, I, 250-251.

c) Storicità di Lc 4,1-13

Il racconto delle tentazioni di Gesù nel deserto potrebbe avere un qualche fondamento storico. Bisogna dunque essere prudenti nel negare a questa narrazione ogni aggancio con la vita di Gesù²⁰⁶.

Tuttavia, il racconto così come è pervenuto a noi non può essere fatto risalire al Gesù storico. La funzione della narrazione avente per oggetto le tentazioni alle quali è sottoposto Gesù «è letteraria e teologica, e sta nel mostrare al lettore chi è Gesù e come ha vissuto la sua missione. In questa direzione occorre cercare la verità del racconto»²⁰⁷.

2.14.7 Spiegazione del brano

a) Introduzione narrativa (Lc 4,1-2)

L'episodio inizia presentandoci Gesù come colui nel quale abita in pienezza lo Spirito Santo (Lc 4,1a). In tal modo, come si espliciterà in Lc 4,18, Gesù viene caratterizzato come il Messia atteso. A differenza di Marco, dove si dice che lo Spirito «scacciò» (*ekbállō*) Gesù nel deserto (Mc 1,12), Luca dice che Gesù, di propria iniziativa, «ritorna» (*hypostréphō*) dal Giordano. Per il terzo Evangelista, è più confacente alla dignità del Figlio decidere autonomamente di lasciare il Giordano²⁰⁸. Gesù è condotto, nello²⁰⁹ Spirito, nel deserto (Lc 4,1b), ove per *deserto* s'intende quello di Giuda. Qui possiamo notare una differenza con il passo parallelo di Mt 4,1, ben evidenziata da J. Dupont: «in Matteo, Gesù è condotto dalla riva del fiume al deserto e, una volta là, vi si ferma; in Luca, al contrario, Gesù percorre il deserto camminando sotto l'azione dello Spirito che sembra non gli permetta di fermarsi. Matteo scrive *hypò toû pneúmatos*: Lo Spirito conduce Gesù allo stesso modo che una persona ne conduce un'altra; Luca preferisce *en tō[i] pneúmati*: si tratta di un'influenza esercitata dall'interno, non alla maniera con cui uno è condotto da una guida»²¹⁰. Allargando la nostra prospettiva, possiamo anche affermare che l'essere guidato dallo Spirito fa di Gesù stesso il modello di tutti gli uomini che si lasciano condurre dallo Spirito (cf. Rm 8,14; Gal 5,18)²¹¹.

Gesù è condotto nel deserto per quaranta giorni, tentato dal diavolo (Lc 4,2a). Il periodo di permanenza di Gesù in questo luogo così inospitale rimanda certamente a Dt 8,2, dove il peregrinare di Israele nel deserto per quarant'anni è visto come un tempo di prova al quale il Signore ha sottoposto il suo popolo. Anche per Gesù, il vagare nel deserto può essere visto come un periodo di prova, ossia un tempo di scelta dei valori – tra i quali primeggia l'adesione filiale alla volontà del Padre – alla luce dei quali portare avanti la propria missione²¹².

²⁰⁶ H. SCHÜRMANN, *Il vangelo di Luca*, I, 389.

²⁰⁷ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 149.

²⁰⁸ Cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 143; H. SCHÜRMANN, *Il vangelo di Luca*, I, 369.

²⁰⁹ Alla luce dell'espressione immediatamente precedente: « pieno di Spirito Santo », possiamo ipotizzare che la preposizione *en* («in») qui ha valore associativo: lo Spirito Santo risiede *in* Gesù. Cf. M. ZERWICK – M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, 185.

²¹⁰ J. DUPONT, *Le tentazioni di Gesù nel deserto*, 55.

²¹¹ Cf. H. SCHÜRMANN, *Il vangelo di Luca*, I, 370.

²¹² S. GRASSO, *Luca*, 136, a questo proposito afferma: «La tentazione non costituisce per sé una istigazione al male, ma è un momento imprescindibile nella vita di ogni uomo in cui avviene la verifica della propria identità, delle proprie scelte»; G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 141: «Gesù è tentato non perché può essere portato a commettere un male, ma per manifestare ciò che di profondo c'è in lui»; cf. F. BOVON, *Luca*, I, 231-232.

Nel tempo della sua permanenza nel deserto, Gesù digiuna, a segno della sua dipendenza da Colui che è datore di ogni cibo e bevanda. Allo stesso tempo, il non mangiare nulla rimanda la pienezza dello Spirito che abita nel Figlio²¹³.

b) *Le tre tentazioni a cui è sottoposto Gesù dal diavolo (Lc 4,3-11)*

Dopo aver preso in esame l'introduzione narrativa, vediamo nello specifico ciascuna delle tre prove a cui è stato sottoposto Gesù: quella di trasformare una pietra in pane (Lc 4,3-4), quella relativa ai regni di questo mondo (Lc 4,5-8) e, da ultimo, quella di gettarsi dal punto più alto del tempio (Lc 4,9-12).

+ La richiesta di trasformare la pietra in pane (Lc 4,3-4)

La prima tentazione, mediante l'espressione: «“se Figlio sei di Dio”», si ricollega direttamente al battesimo. Essa consiste nel servirsi della potenza insita nella propria parola divina per soddisfare la fame che si sta sperimentando (Lc 4,3).

Nella sua risposta, Gesù, citando Dt 8,3b, rimanda a Dio come a colui che è in grado di conservare in vita miracolosamente. I quaranta giorni trascorsi fino ad ora nel deserto senza mangiare nulla ne sono una prova irrefutabile²¹⁴. Allo stesso tempo, l'atteggiamento di Gesù di fronte a questa prima prova sta ad indicare che egli «non utilizzerà il potere che effettivamente ha in quanto Figlio di Dio, per soddisfare le proprie necessità, ma mettendolo a servizio dei poveri, e accettando per sé fino all'estremo le difficoltà della sua missione»²¹⁵.

+ La pretesa di adorazione in cambio della gloria mondana (Lc 4,5-8)

Nella seconda tentazione, il diavolo mostra a Gesù, dopo averlo condotto in alto, tutti regni della terra abitata, in un attimo di tempo (Lc 4,5). Per il terzo Evangelista, si tratta di una visione puramente immaginaria, come suggerisce la sostituzione del «monte molto alto» (*óros hypsēlōn lian*) di Mt 4,8 con la più sobria indicazione: «condottolo in alto» (*anagagōn*)²¹⁶. Abbiamo qui, con ogni probabilità, un riferimento al mondo politico, all'epoca dominato dai Romani²¹⁷.

Il diavolo si mostra disposto a consegnare a Gesù il potere sui regni di questo mondo e la gloria che ne deriva, perché sono stati posti nelle sue mani (Lc 4,6). Il testo sembra suggerire che il diavolo abbia ricevuto in possesso i regni di questo mondo da Dio stesso. Visto che Gesù non mette in discussione quest'affermazione, il brano suggerisce una visione pessimistica della gloria mondana (cf. Lc 22,25). In altre parole, i potenti della terra sovente non esercitano la loro autorità con spirito di servizio, ma per i propri interessi, lasciando trasparire, almeno in questo caso, il loro asservimento al principe di questo mondo²¹⁸. Il diavolo, dunque, detenendo tutto questo potere, può consegnarlo a chi vuole (Lc 4,6). Gesù si trova praticamente dinanzi alla tentazione di dare un'impronta politica al ministero pubblico che si accinge ad iniziare. Il termine «potenza» (*exousía*), infatti, in Luca è usato in riferimento all'autorità del governatore romano (Lc 20,20) e di Erode (Lc 23,7).

²¹³ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 143: « pieno di Spirito, il Figlio di Dio vive di tale pienezza: è il suo nutrimento »; cf. H. SCHÜRMANN, *Il vangelo di Luca*, I, 371.

²¹⁴ Cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 144; H. SCHÜRMANN, *Il vangelo di Luca*, I, 374.

²¹⁵ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 144.

²¹⁶ Cf. J. DUPONT, *Le tentazioni di Gesù nel deserto*, 62.

²¹⁷ Cf. J. DUPONT, *Le tentazioni di Gesù nel deserto*, 65; G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 145, n. 21; H. SCHÜRMANN, *Il vangelo di Luca*, I, 375-376.

²¹⁸ Cf. F. BOVON, *Luca*, I, 237.

Dunque, se Gesù è disposto a prostrarsi dinanzi al diavolo, tutta la gloria relativa ai regni di questo mondo sarà sua (Lc 4,7). Gesù è tentato nell'intimo del suo rapporto con il Padre. Il diavolo, infatti, si serve dei regni di questo mondo come di un laccio per ricevere l'adorazione nientemeno che del Figlio di Dio²¹⁹.

Gesù, citando Dt 6,13, rimanda inequivocabilmente a Colui al quale unicamente spetta l'adorazione ed il culto (Lc 4,8). Il Figlio rivela di voler impostare la propria «vita come servizio a Dio senza alcun obiettivo demoniaco di onnipotenza personale»²²⁰. Gesù, anche in questo caso, «si colloca tra gli "uomini" (cf. v. 4), riconoscendo quell'esigenza fondamentale che ogni giudeo proclamava nello *s'ema* 'ogni mattina»²²¹.

+ L'istigazione a gettarsi dal pinnacolo del tempio (Lc 4,9-12)

La terza tentazione avviene a Gerusalemme, dove il demonio vi conduce Gesù, per poi collocarlo sul pinnacolo del tempio (Lc 4,9a). Non è facile identificare con precisione questo punto. Probabilmente si tratta di una sporgenza sul muro esterno del tempio o su una delle sue porte²²². Il termine pinnacolo potrebbe riferirsi anche al tetto del portico regale, da cui si scorgeva un panorama vertiginoso sulla valle del Cedron²²³.

Gesù viene nuovamente tentato facendo leva sulla sua identità: se è figlio di Dio si getti dal pinnacolo del tempio (Lc 4,9b).

Visto che Gesù, nel ribattere le due precedenti tentazioni, si è servito della Scrittura e dato che ci si trova in un luogo sacro, anche il diavolo fa ricorso alla Bibbia, in special modo al Sal 90,11a.12 della LXX, nel quale il giusto dichiara la sua fiducia nella protezione proveniente da Dio (Lc 4,10s). Gesù, che riceve la vita dal Padre (Lc 4,4) e lui solo vuol servire (Lc 4,8), viene tentato ad una fiducia temeraria. Le due citazioni bibliche di cui si serve il diavolo sono particolarmente strategiche perché, in tal modo, Gesù viene tentato a fare un male sotto parvenza di bene. In fondo, si trattrebbe di dare una sorta di compimento a quel passo biblico secondo il quale il Padre, anche per la mediazione dei suoi angeli, si prenderà cura del Figlio in ogni circostanza²²⁴. Osserva H. Schürmann: «Per il narratore la tentazione del Figlio gradito a Dio – non più alla disobbedienza e al distacco, ma proprio nel suo provato atteggiamento di legame a Dio – è chiaramente il vertice di tutte le tentazioni. Gesù dunque anche qui è tentato nel suo personale atteggiamento di Figlio; non si pensa a un miracolo spettacolare pseudomessianico, poiché non vengono menzionati spettatori di sorta»²²⁵.

La risposta di Gesù ancora una volta si rifà ad un testo della Scrittura tratto da Dt 6,16: «“Non tenterai il Signore Dio tuo”» (Lc 4,12).

c) Il diavolo si allontana da Gesù (Lc 4,13)

Dopo aver dato fondo ad ogni tentazione, il diavolo si allontana da Gesù. Tuttavia non lo fa in maniera definitiva. Tornerà a tempo opportuno, ossia a Gerusalemme (cf. Lc 22,3.53). Al rifiuto opposto da Gesù all'adorazione del diavolo, quest'ultimo risponderà uccidendo Gesù

²¹⁹ Cf. H. SCHÜRMANN, *Il vangelo di Luca*, I, 377.

²²⁰ Cf. F. BOVON, *Luca*, I, 238.

²²¹ H. SCHÜRMANN, *Il vangelo di Luca*, I, 378.

²²² H. SCHÜRMANN, *Il vangelo di Luca*, I, 378. Cf. F. BOVON, *Luca*, I, 238.

²²³ Cf. S. GRASSO, *Luca*, 138.

²²⁴ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 146: «La citazione di una parola di Dio dà alla tentazione tutto il suo peso e non ne fa una richiesta assurda: è proprio nella massima fiducia in una parola pronunciata da Dio stesso – e che si presenta come un invito alla fiducia! – che Gesù può confermare realmente di essere il Figlio di Dio».

²²⁵ H. SCHÜRMANN, *Il vangelo di Luca*, I, 379.

stesso²²⁶. A questo proposito, è particolarmente significativo citare per esteso un passaggio di J. Dupont:

La storia della passione incomincia con il tradimento di Giuda che si reca dai sommi sacerdoti per consegnar loro Gesù (Lc 23,2-6 = Mc 14,10-11; Mt 26,14-16). All'inizio della pericope, Luca aggiunge una precisazione significativa: «Ora Satana entrò in Giuda, chiamato Iscariote...» (Lc 22,3). Ecco il ritorno in scena del personaggio, che si dissimula ora nel traditore. Gesù vede chiaro e dietro i suoi nemici scorge l'avversario che li spinge. Lo dichiarerà al momento dell'arresto. Luca prima riferisce le parole attestate dalla triplice tradizione: «Quand'ero ogni giorno con voi nel tempio non avete steso le mani su di me» (Lc 22,53a; Mc 14,49; Mt 26,55); in seguito aggiunge, e questa volta da solo: «ma questa è la vostra ora, e il potere delle tenebre», *all'aútē estin hymōn hē hōra kai hē exousía tou skótous* (Lc 22,53b). L'«ora» dei nemici di Gesù è in realtà quella del potere delle tenebre, della quale essi non sono che gli strumenti; è il *kairós* di Satana. Bisogna riconoscere un rapporto tra la precisazione finale del racconto delle tentazioni e le due precisazioni aggiunte da Luca nella storia della passione. Le tentazioni e la passione sono due atti di una stessa lotta tra Gesù e Satana: vinto nel deserto, il demonio non scompare che per preparare un'altra offensiva, quella che condurrà Gesù al supplizio della croce. Sarà Satana allora che rimarrà padrone del terreno; ma non per molto tempo: solo tre giorni²²⁷!

²²⁶ H. SCHÜRMANN, *Il vangelo di Luca*, I, 380.

²²⁷ J. DUPONT, *Le tentazioni di Gesù nel deserto*, 75-76.

2.15 Luca 15,1-32

2.15.1 Traduzione (CEI 2008)

¹Si avvicinavano a lui tutti i pubblicani e i peccatori per ascoltarlo. ²I farisei e gli scribi mormoravano dicendo: «Costui accoglie i peccatori e mangia con loro».

³Ed egli disse loro questa parola: ⁴«Chi di voi, se ha cento pecore e ne perde una, non lascia le novantanove nel deserto e va in cerca di quella perduta, finché non la trova? ⁵Quando l'ha trovata, pieno di gioia se la carica sulle spalle, ⁶va a casa, chiama gli amici e i vicini, e dice loro: "Rallegratevi con me, perché ho trovato la mia pecora, quella che si era perduta". ⁷Io vi dico: così vi sarà gioia nel cielo per un solo peccatore che si converte, più che per novantanove giusti i quali non hanno bisogno di conversione.

⁸Oppure, quale donna, se ha dieci monete e ne perde una, non accende la lampada e spazza la casa e cerca accuratamente finché non la trova? ⁹E dopo averla trovata, chiama le amiche e le vicine, e dice: "Rallegratevi con me, perché ho trovato la moneta che avevo perduto". ¹⁰Così, io vi dico, vi è gioia davanti agli angeli di Dio per un solo peccatore che si converte».

Disse ancora: «Un uomo aveva due figli. ¹²Il più giovane dei due disse al padre: "Padre, dammi la parte di patrimonio che mi spetta". Ed egli divise tra loro le sue sostanze. ¹³Pochi giorni dopo, il figlio più giovane, raccolte tutte le sue cose, partì per un paese lontano e là sperperò il suo patrimonio vivendo in modo dissoluto. ¹⁴Quando ebbe speso tutto, sopraggiunse in quel paese una grande carestia ed egli cominciò a trovarsi nel bisogno. ¹⁵Allora andò a mettersi al servizio di uno degli abitanti di quella regione, che lo mandò nei suoi campi a pascolare i porci. ¹⁶Avrebbe voluto saziarsi con le carrube di cui si nutrivano i porci; ma nessuno gli dava nulla. ¹⁷Allora ritornò in sé e disse: "Quanti salariati di mio padre hanno pane in abbondanza e io qui muoio di fame! ¹⁸Mi alzerò, andrò da mio padre e gli dirò: Padre, ho peccato verso il Cielo e davanti a te; ¹⁹non sono più degno di essere chiamato tuo figlio. Trattami come uno dei tuoi salariati". ²⁰Si alzò e tornò da suo padre. Quando era ancora lontano, suo padre lo vide, ebbe compassione, gli corse incontro, gli si gettò al collo e lo baciò. ²¹Il figlio gli disse: "Padre, ho peccato verso il Cielo e davanti a te; non sono più degno di essere chiamato tuo figlio". ²²Ma il padre disse ai servi: "Presto, portate qui il vestito più bello e fateglielo indossare, mettetegli l'anello al dito e i sandali ai piedi. ²³Prendete il vitello grasso, ammazzatelo, mangiamo e facciamo festa, ²⁴perché questo mio figlio era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato". E cominciarono a far festa. ²⁵Il figlio maggiore si trovava nei campi. Al ritorno, quando fu vicino a casa, udì la musica e le danze; ²⁶chiamò uno dei servi e gli domandò che cosa fosse tutto questo. ²⁷Quello gli rispose: "Tuo fratello è qui e tuo padre ha fatto ammazzare il vitello grasso, perché lo ha riavuto sano e salvo". ²⁸Egli si indignò, e non voleva entrare. Suo padre allora uscì a supplicarlo. ²⁹Ma egli rispose a suo padre: "Ecco, io ti servo da tanti anni e non ho mai disobbedito a un tuo comando, e tu non mi hai mai dato un capretto per far festa con i miei amici. ³⁰Ma ora che è tornato questo tuo figlio, il quale ha divorato le tue sostanze con le prostitute, per lui hai ammazzato il vitello grasso". ³¹Gli rispose il padre: "Figlio, tu sei sempre con me e tutto ciò che è mio è tuo; ³²ma bisognava far festa e rallegrarsi, perché questo tuo fratello era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato"».

2.15.2 Passi paralleli

Il testo lucano che stiamo studiando presenta passi paralleli soltanto in maniera parziale. Delle tre parabole della misericordia, solo quella della pecora perduta ha dei paralleli, per la precisione nel vangelo di Matteo e in quello apocrifo di Tommaso. Vediamoli:

Mt 18,12-14: «Che cosa vi pare? Se un uomo ha cento pecore e una di loro si smarrisce, non lascerà le novantanove sui monti e andrà a cercare quella che si è smarrita? In verità io vi dico: se riesce a trovarla, si rallegrerà per quella più che per le novantanove che non si erano smarrite. Così è volontà del Padre vostro che è nei cieli, che neanche uno di questi piccoli si perda».

Matteo colloca la parabola della pecora smarrita in un contesto diverso da quello di Luca. Sullo sfondo, infatti, non abbiamo Gesù che accoglie i peccatori e mangia con loro, ma il *discorso ecclesiastico* (Mt 18,1-35). In tal modo, la parabola assume una nuova prospettiva: non ha più la funzione di spiegare il comportamento “scandaloso” di Gesù, ma di esortare i pastori della Chiesa a prendersi cura delle persone che, a motivo della loro fragile fede – i «piccoli» (*mikroi*) –, si sono incamminate nella via della perdizione.

Vangelo di Tommaso, n. 107: «Gesù disse: “Il regno è come un pastore che aveva cento pecore. Una di loro, la più grande, si smarri. Lui lasciò le altre novantanove e la cercò fino a trovarla. Dopo aver faticato tanto, le disse: ‘Mi sei più cara di tutte le altre novantanove’”».

Questo vangelo apocrifo, presentando la pecora smarrita come la più grande e la preferita, sembra aver travisato l'insegnamento di Gesù presente in Luca. Nel Terzo Vangelo, infatti, il pastore si mette alla ricerca della pecora perduta, non perché più significativa delle altre, ma per il semplice fatto che gli appartiene²²⁸.

2.15.3 Delimitazione del testo

Il brano che stiamo studiando (Lc 15,1-32) si distingue dal precedente (Lc 14,34-35) in primo luogo a motivo dei *personaggi*: in Lc 15,1-2 abbiamo pubblicani e peccatori, farisei e scribi come interlocutori di Gesù. Nelle tre parabole della misericordia (Lc 15,3-32) entrano in campo il pastore e la pecora, la donna e la moneta, il padre e i suoi due figli. In Lc 14,34-35 non abbiamo niente di tutto questo. Gesù si rivolge a delle «folle» (*óchloi*) tutto sommato indeterminate (Lc 14,25). Altra differenza tra Lc 15,1-32 e quanto precede è data dal *tema*: in Lc 14,34-35 esso è costituito dal sale che, divenuto insipido, non è più buono a nulla. In Lc 15,1-32 il tema è la misericordia di Dio verso i peccatori e la sua gioia nel caso in cui essi si convertono.

Il brano che stiamo studiando (Lc 15,1-32) si distingue anche dal successivo (Lc 16,1-8) dal successivo a motivo dei *personaggi*: in Lc 16,1 scompaiono pubblicani, peccatori, scribi, farisei, ecc... e compaiono i discepoli. Nella parabola dell'amministratore infedele (Lc 16,2-8) entrano in scena un uomo ricco, il suo amministratore e i debitori del ricco. Cambia anche il *tema*: non più la misericordia di Dio, ma la scaltrezza.

2.15.4 Struttura del testo

Il testo che stiamo per analizzare può essere suddiviso in quattro parti.

Introduzione narrativa (Lc 15,1-2):

- I pubblicani ed i peccatori ascoltano Gesù (Lc 15,1).
- I farisei e gli scribi mormorano per l'accoglienza che Gesù riserva loro (Lc 15,2).

Parabola della pecora smarrita e poi ritrovata (Lc 15,3-7):

- Introduzione narrativa (Lc 15,3).
- Parabola (Lc 15,4-6).
- Applicazione (Lc 15,7).

²²⁸ Cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 600.

Parabola della moneta perduta e poi ritrovata (Lc 15,8-10):

- Parabola (Lc 15,8-9).
- Applicazione (Lc 15,10).

Parabola del Padre misericordioso (Lc 15,11-32):

- Partenza del figlio minore, che, dissipati i suoi beni, torna dal Padre (Lc 15,1-20a).
- Accoglienza festosa del figlio minore da parte del Padre (Lc 15,20b-24).
- Reazione²²⁹ del figlio maggiore e suo dialogo con il Padre (Lc 15,25-32).

2.15.5 La forma letteraria

Ci troviamo dinanzi al genere letterario *parabola*.

2.15.6 Alcuni elementi di indagine diacronica

a) La redazione del testo

L'introduzione narrativa, in cui si parla dei pubblicani e dei peccatori che si avvicinano a Gesù e dei farisei che mormorano, dovrebbe essere opera redazionale lucana (Lc 15,1-2). La parabola tradizionale dei due fratelli, l'uno perduto e ritrovato e l'altro alterato per la misericordia del padre, avrebbe suggerito a Luca un'introduzione in cui mettere in campo due categorie di persone: da un lato pubblicani e peccatori, dall'altro farisei e scribi che criticano Gesù per la sua benevolenza. Nel realizzare tale *incipit*, Luca potrebbe aver avuto una buona fonte di ispirazione in Marco, nel cui vangelo Gesù è criticato da scribi e farisei perché mangia con pubblicani e peccatori (Mc 2,16).

Potrebbe essere opera dell'Evangelista anche la parabola della moneta perduta (Lc 15,8-10).

b) Sviluppo della tradizione anteriore al testo

Luca dovrebbe aver ereditato la parabola della pecora perduta (Lc 15,3-7) dalla fonte Q. Ne è prova il fatto che essa si trova anche in Matteo.

Non è chiara invece la provenienza della parabola avente per oggetto la moneta perduta (Lc 15,8-10). Qualora provenisse dalla fonte Q, dobbiamo supporre che Matteo, nel quale tale parabola è assente, abbia avuto a disposizione un esemplare di Q nel quale essa mancava e dunque diverso da quello utilizzato da Luca. Si potrebbe anche ipotizzare che questa parabola abbia fatto parte del materiale proprio a cui Luca ha attinto. Terza ipotesi, già considerata, la parabola della dracma perduta è redazionale.

Da ultimo, la parabola del padre misericordioso (Lc 15,11-32) proviene certamente dalla fonte propria di Luca.

c) Paternità gesuana delle parbole

Non sembra vi siano motivi cogenti per non attribuire tali parbole a Gesù stesso. Come testimoniato più volte dai Vangeli, egli è stato benevolo con quanti venivano definiti *peccatori* ed ha certamente condiviso il pasto con loro. In tal modo, ha mostrato il volto misericordioso del Padre ed ha ridonato speranza a quanti si erano allontanati dall'Amore vero e dalle sue vie. Il comportamento di Gesù, avrà sicuramente suscitato le critiche di quanti si ritenevano *giusti*,

²²⁹ Da notare come la reazione alterata del figlio maggiore (Lc 15,28-30) forma una sorta di inclusione con la mormorazione di scribi e farisei (Lc 15,2).

i quali non erano necessariamente o esclusivamente farisei. Di fronte alla reazione dei *benpensanti*, Gesù ha ritenuto opportuno rispondere loro con delle parabole, esortandoli, in tal modo, a far proprio l'atteggiamento del Padre di cui lui è stato manifestazione²³⁰.

2.15.7 Spiegazione del brano

a) *Gesù accoglie i peccatori, suscitando avversione (Lc 15,1-2)*

Il nostro brano inizia segnalando che tutti i pubblicani e i peccatori si avvicinano a Gesù per ascoltarlo.

Gesù ha sempre avuto un atteggiamento di particolare benevolenza nei confronti di queste persone: Tra i suoi discepoli troviamo un pubblico, Levi (Lc 5,27s); Gesù non disdegna di mangiare con i pubblicani ed i peccatori sin dalle prime battute del suo ministero pubblico (Lc 5,29ss); la peccatrice che piange ai suoi piedi ottiene dal Signore – tra lo stupore generale – il perdono dei propri peccati (Lc 7,47ss); tra le persone che lo seguono troviamo delle donne che sono state guarite da spiriti cattivi (Lc 8,2); persone segnate da povertà e malattia hanno accesso al regno di Dio (Lc 14,21ss). Questo atteggiamento di Gesù attira tutti i pubblicani e i peccatori. È interessante soffermarsi prima sul verbo «avvicinarsi» (*eggízō*) e poi sull'aggettivo «tutti» (*pántes*).

Il testo non dice semplicemente che essi vanno presso di lui, ma che si avvicinano. Si ha quasi la sensazione che tutti gli emarginati vogliano accostarsi a lui, attratti dalla sua benevolenza. Gesù ha scalfito i loro cuori. Altrimenti queste persone – che in un certo senso non avevano motivi per cambiare condotta di vita – non si sarebbero mai accostate a lui. Il verbo *eggízō*, tra l'altro, lo si ritrova anche in Lc 10,9.11, nel quadro della missione dei settantadue discepoli. In quel contesto, il verbo indica l'avvicinarsi del regno di Dio alla civiltà degli uomini, segnata da malattia e peccato. Dio, in Gesù, si rende prossimo all'uomo sofferente e l'uomo a sua volta risponde avvicinandosi a Gesù. L'interesse che i pubblicani e i peccatori hanno per Gesù non è spuntato dal nulla. Esso ha le sue radici nell'amore e nella cura che il Signore ha nei confronti di quanti sono lontani da Dio. In altre parole: I peccatori si sono sentiti amati da Gesù e non possono far altro che avvicinarsi a lui.

I pubblicani ed i peccatori si accostano a Gesù in modo costante: «si avvicinavano»²³¹. Il testo lascia intendere che ad un certo punto si era creato un cammino alla cui testa vi era Gesù.

Particolarmente significativo è anche l'aggettivo *pántes*²³². Si ha quasi la sensazione di una universalizzazione della salvezza portata da Gesù.

I pubblicani e peccatori si avvicinano a Gesù per ascoltarlo. Vogliono ascoltare lui. Siccome si sentono amati ed accolti, sono certi che egli comunicherà loro parole di vita.

I farisei e gli scribi osservano come Gesù accoglie e condivide il pasto con queste persone. L'atteggiamento del Signore non può che provocare la loro reazione sprezzante²³³.

Il verbo greco *prosdéchomai* che noi traduciamo con «accogliere», ricorre 14 volte nel NT. In ben nove occasioni (Mc 15,43; Lc 2,25.38; 12,36; 23,51; At 23,21; 24,15; Tt 2,13; Gd 21)

²³⁰ Cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 607-608. E. SCHWEIZER, *Il vangelo secondo Luca*, Paideia, Brescia 2000, 232.

²³¹ In greco abbiamo la coniugazione perifrastica *ēsan ... eggízontes*, che equivale all'imperfetto.

²³² Secondo G. NOLLI, *Luca*, 686, indicherebbe «molti» e non «tutti».

²³³ Essa può essere ravvisata dall'uso del pronome *hoútos*, che in questo contesto possiamo tradurre con «costui».

certamente significa «aspettare». In tre ricorrenze (Lc 15,2; Rm 16,2; Fil 2,29) può essere tradotto con «accogliere». Nel nostro brano, la traduzione più adeguata è certamente «accogliere». Tuttavia, alla luce anche della parola del Padre misericordioso, non credo si possa escludere del tutto l'immagine di un Gesù che, ancor prima di accoglierli, attende l'avvicinarsi di pubblicani e peccatori.

Dopo aver accolto i peccatori, Gesù condivide il pasto con loro. Mangiare insieme era segno di profonda comunione. L'atteggiamento di Gesù, dunque, non poteva che suscitare scandalo. Tra l'altro, per i farisei, esso costituiva anche una violazione della legge. Nel libro del Levitico, ad esempio, il Signore esorta il popolo a distinguere ciò che è santo da ciò che è profano, ciò che è impuro da ciò che è puro (Lv 10,10).

b) *La parabola della pecora smarrita e poi ritrovata (Lc 15,3-7)*

La critica dei farisei e degli scribi trova risposta per mezzo di un discorso parabolico (v. 3).

Gesù si appella all'esperienza dei pastori che, smarrita una pecora, non ci pensano due volte a mettersi alla sua ricerca (v. 4). Merita qualche considerazione il verbo usato da Luca per indicare lo smarrirsi della pecora: *apóllymi*. Questo verbo ha come significato principale: «rovinare» (o «rovinarsi»), «distruggere» (o «perire»). Secondariamente può significare anche «perdere» (o «essere perso»). È interessante notare che Matteo, nella parabola parallela a questa, non usa *apóllymi*, bensì *planáō* («svio», «fo deviare», «mi smarrisco», «inganno», «mi lascio ingannare»). Il verbo *apóllymi* lo userà per dire, uscito dalla parabola, che il Padre celeste non vuole la perdizione eterna di nessuno dei piccoli. Questo significa che Luca lascia già intravedere, nella pecora che si perde, la persona umana che va verso la propria rovina. Questo aiuta a comprendere maggiormente il particolare zelo del pastore che si mette sulle sue tracce.

Una volta che il pastore ha trovato la pecora, se la pone sulle spalle (v. 5). Non può essere diversamente: l'animale, stremato, ha bisogno di essere trasportato dal pastore. Tuttavia, in Luca, questo gesto manifesta anche l'amore del pastore per la pecora.

Giunto a casa, il pastore chiama gli amici ed i vicini per invitarli a condividere la gioia per il ritrovamento della pecora (v. 6). L'immagine sembra eccessiva. S'intravede sin da ora la gioia del cielo per la salvezza di una sola persona.

L'applicazione della parabola mette in rilievo come la gioia di Dio per un solo peccatore che si converte è talmente grande da superare quella che sperimenta nei confronti dei giusti (v. 7). Da notare l'uso del verbo *metanoéō*. Si tratta di un verbo composto dalla preposizione *metá* (che in parole composte può implicare l'idea di mutazione) + il verbo *noéō* («rifletto», «penso»). La vera conversione, che rallegra Dio, è quella che porta ad un cambio di mentalità e, conseguentemente, di vita.

Nel passo parallelo di Matteo, il punto su cui converge la parabola (*la pointe*) non è la gioia del pastore per il *ritrovamento* della pecora perduta, bensì la *preoccupazione* del pastore per la *ricerca* della smarrita.

c) *La parabola della moneta smarrita e poi ritrovata (Lc 15,8-10)*

Una donna possiede dieci dracme e ne perde una. La dracma equivaleva ad un denaro, la paga giornaliera che riceveva un lavoratore. A questo punto accende luce, spazza la casa attentamente finché non la trova (v. 8).

Trovatala, chiama anch'essa le amiche per gioire insieme del ritrovamento della moneta (v. 9).

Segue anche in questo caso l'applicazione sulla gioia di Dio e dei suoi angeli per la conversione di un peccatore (v. 10).

Questa parabola si differenzia dall'altra per un particolare degno di nota: la pecora smarrita se ne va lontano dalle altre novantanove. In altre parole, si perde andando *fuori*. La moneta si perde *dentro casa*. L'insegnamento è abbastanza chiaro: ci si può perdere anche stando dentro la casa di Dio, come sta accadendo ai farisei e agli scribi che sono lontani dai sentimenti di Cristo.

d) La parabola del Padre misericordioso (Lc 15,11-32)

La parabola inizia con la presentazione dei protagonisti: un padre e i suoi due figli (Lc 15,11).

La richiesta del figlio più giovane, che domanda di ricevere la parte di proprietà che gli spetta, benché il genitore sia ancora vivo (Lc 15,12), rientra tra i diritti di cui egli godeva. Resta tuttavia il fatto che, anche se motivata dal desiderio di farsi una vita all'estero²³⁴, la sua richiesta è piuttosto irrispettosa nei confronti del padre. Se anche l'altro figlio avesse avanzato una richiesta simile, il genitore sarebbe rimasto senza proprietà e, fattosi vecchio, sarebbe stato costretto a mendicare presso i propri figli. Come regola generale di comportamento, era preferibile lasciare che il genitore restasse in possesso dei propri beni per tutta la durata della sua vita. Ad ogni modo, alla richiesta del figlio, che domanda di avere la parte di patrimonio che gli spetta (*ousía*), il padre acconsente, dandogli la sua eredità (*bíos*), in virtù della quale potrà vivere serenamente. La parte di patrimonio spettante a questo giovane quasi certamente comprendeva anche appezzamenti di terreno e case.

Radunate le sue cose e, probabilmente, convertiti i beni immobili in denaro liquido, il figlio più giovane parte per un paese lontano e là sperpera tutti i suoi beni vivendo «dissolutamente» (*asótōs*) (Lc 15,13). È da notare che l'avverbio *asótōs*, che solitamente si traduce «in modo dissoluto», alla lettera significa: «senza speranza di salvezza». Si tratta infatti di un termine composto dall'alfa privativa e dal verbo *só[i]zō* («salvare»). Il lettore accorto non può non notare la sfumatura etica suggerita dall'avverbio *asótōs*.

A questo punto, in quella regione arriva la carestia e il giovane inizia ad essere nel bisogno, ossia viene a trovarsi in una situazione di grave indigenza (Lc 15,14).

In un estremo tentativo di sopravvivere, si mette a servizio di un abitante di quella regione. Quest'ultimo lo manda a pascolare la sua mandria di porci (Lc 15,15). Anche se il testo non lo dice esplicitamente, il giovane, a contatto con questi animali, diventa ritualmente impuro, tagliato fuori da ogni forma di vita cultuale. La sua relazione con Dio ne è fortemente condizionata. Preso dalla fame, brama di essere saziato con le carrube di cui si nutrono i porci, ma non gli viene concesso neanche questo misero cibo (Lc 15,16)²³⁵.

A questo punto, il giovane rientra in sé e pensa alla casa di suo padre, dove persino gli operai abbondano di pani, contrariamente alla situazione di miseria in cui si trova lui (Lc 15,17).

²³⁴ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 608-609: «(Quello di cercare fortuna all'estero era un) uso del tutto corrente nella Palestina dell'epoca, che non era in grado di nutrire l'intero popolo. Mentre la popolazione giudaica della Palestina non superava il mezzo milione, ben quattro milioni di Giudei vivevano nella diaspora».

²³⁵ Con il termine *kerátion* («carruba») si intende una grossa fava, ammaccata e scura, dal sapore agrodolce. All'epoca, i porci erano nutriti anche con un composto formato da avanzi di olive, uva schiacciata, erba.

L'espressione «rientrare in sé», nel mondo dell'epoca, aveva spesso una connotazione religiosa; significava riprendere la via del ritorno a Dio.

Il figlio decide di tornare dal Padre e prepara il discorso da fargli: «Padre, ho peccato contro il cielo e contro di te» (Lc 15,18). Il termine «cielo» viene impiegato per evitare di nominare Dio direttamente. L'*incipit* della confessione del figlio è particolarmente interessante perché lascia intendere che peccare contro l'uomo implica mancare anche contro Dio. Proseguendo nel suo monologo interiore, il giovane figlio mostra di esser cosciente non solo di aver perso ogni diritto sulle proprietà del padre, ma anche di aver perso l'onore e la sua identità filiale (Lc 15,19). «Essere chiamato», al passivo, significa, infatti, *essere*.

Alzatosi, il giovane figlio s'incammina verso suo padre (Lc 15,20a).

Mentre il giovane figlio è ancora lontano, il padre lo vede, segno che stava aspettando amorosamente il suo ritorno, e si commuove (Lc 15,20). Il verbo greco che abbiamo tradotto con commuoversi è *splagchnizomai*. Rimanda al sostantivo *splágchnon*, indicante le parti interne del corpo, in modo particolare le viscere. Il padre, alla vista del giovane figlio, freme di compassione, è profondamente toccato dal suo arrivo. Non va passato sotto il silenzio il fatto che *splágchnon*, per estensione assume il significato di «ventre», «grembo materno». Menzionando le viscere, il testo potrebbe rimandare all'amore di Dio che, oltre ad assumere l'aspetto paterno, possiede anche quello materno. In questo stato d'animo, il padre si mette a correre, modo di fare che, pur non essendo consono alla sua autorità ed alla sua età, dice lo slancio con cui va verso il figlio. Giunto presso suo figlio, gli si getta al collo, impedendogli, in tal modo, di umiliarsi prostrandosi a terra. Da ultimo, lo bacia in segno di perdono e di comunione. Il padre, la cui autorità è fuori discussione, mostra un amore così grande nei confronti del figlio, da andare oltre ogni regola.

A questo punto, il figlio inizia a pronunciare la confessione che si era preparato prima di intraprendere il viaggio di ritorno verso il padre (cf. Lc 15,18s). Non fa in tempo a recitarne l'ultima parte, nella quale avrebbe voluto chiedere di essere trattato come uno dei suoi servi (Lc 15,20). Il comportamento del padre lascia intendere che tale petizione è del tutto inopportuna.

Alle parole del figlio, il padre risponde comandando ai servi di consegnargli degli oggetti che dicono la sua piena reintegrazione nello *status* precedente (Lc 15,22). Innanzitutto, intima di rivestire il giovane della «prima veste» (*stolēn tēn prōtēn*). Qual è il significato di questa «prima veste»? Tutto dipende da come intendiamo l'aggettivo *prōtos* («primo»), che nel nostro testo ricorre all'accusativo femminile (*prōtēn*). «Prima» può avere un senso qualitativo, cioè: «la più bella». In questo caso si sta facendo riferimento alla veste che veniva consegnata ad un ospite per onorarlo. L'aggettivo di cui ci stiamo occupando può essere inteso anche temporalmente. In altri termini, si sta facendo riferimento alla veste che il figlio indossava (cf. Gn 37,3) prima di andarsene da casa e che il padre, lungi dal consegnarla ad altri, ha conservato gelosamente. In questo caso – che è quello da noi preferito – chiederebbe ai servi di «tirarla fuori» (*ekphérō*)²³⁶ dall'armadio o dal baule e di farla «indossare» (*endyō*) al figlio²³⁷.

L'anello al dito, probabilmente era il sigillo, mediante il quale al figlio veniva nuovamente data autorità. I sandali erano il segno dell'uomo libero, dunque del figlio. Gli schiavi, infatti, andavano scalzi.

²³⁶ Il verbo *ekphérō* è composto dalla preposizione *ek* («da») + il verbo *phérō* («portare»). Significa dunque «portare da».

²³⁷ Cf. F. BOVON, *Luca*, II, 626.

Dopo aver riconsegnato al giovane la dignità figlio, il padre dà il via ad un banchetto festoso (Lc 15,23). Il motivo della gioia è dato dal passaggio realizzato, per la misericordia del padre, nella vita del figlio: dalla morte alla vita, dallo smarrimento al ritrovamento (Lc 15,24).

Termina qui la scena incentrata sulla festa motivata dal ritorno del figlio più giovane. Luca ricorda al lettore che per il peccatore è aperta la via della salvezza, purché riconosca i propri peccati e si orienti verso Dio. La redenzione però non viene dall'uomo, per quanto possa essere pentito, ma dal Signore. Essa resta pur sempre un dono a cui l'uomo non può giungere con le sole sue forze.

Nel frattempo, il figlio maggiore si trovava nei campi. Tornando verso casa, sente della «musica» (*symphōnia*) e dei «cori» (*choroi*)²³⁸ (Lc 15,25). Dopo aver chiesto ad uno dei servi che cosa fosse tutto ciò (Lc 15,26), viene a sapere che il figlio minore è tornato ed il padre è in festa perché lo ha «riavuto» (*apolambánō*) «sano» (*hygiaínō*) (Lc 15,27). Qui occorre notare che, alla fine del I sec., il verbo *hygiaínō* («essere sano», «avere buona salute», «guarire») poteva anche indicare una salute interiore. Similmente *apolambánō* in alcuni casi aveva un tono spirituale. Nulla vieta di intendere l'espressione «riavere sano» in un doppio registro²³⁹.

Saputo questo, il figlio maggiore si adira e non vuol saperne di entrare. Il suo atteggiamento ricorda quello del profeta Giona quando vide la benevolenza di Dio nei confronti degli abitanti di Ninive (Gio 4,1.4.9), oppure quello dei giusti di fronte all'apparente successo degli empi (cf. Pr 3,31-32; Sal 37,1.7). Questo tipo di reazioni, suscite dalla misericordia o tolleranza divina, sono sempre state criticate nell'Antico Testamento. Lo sono anche in Luca. Infatti, alla reazione del fratello maggiore, viene accostata quella che del padre che, uscito supplica il figlio ripetutamente (Lc 15,28). Da notare l'uso del verbo *parakaléō* all'imperfetto, tempo che, in greco, indica azione ripetuta o continuata nel passato.

Il figlio, senza troppi riguardi (manca l'appellativo «padre») enumera al suo genitore i propri meriti: l'averlo servito come uno schiavo (*douleúō*) per tanti anni e il non aver mai trasgredito un suo comando (15,29). In preda alla rabbia, il figlio maggiore mostra quanto inautentico fosse il suo rapporto con il padre, visto più che altro come un padrone (Lc 15,29). Il figlio maggiore, continuando a rivolgersi al padre, prende distanza da suo fratello. Non lo chiama infatti: «mio fratello», ma: «questo tuo figlio» (Lc 15,30). Il figlio maggiore non riesce a comprendere l'atteggiamento del padre: il figlio minore non merita alcun festeggiamento e questo è vero. Il padre però non guarda al merito, perché il suo amore è gratuito. Egli ama a prescindere...

Il padre si rivolge al figlio maggiore con particolare affetto, evitando in tal modo di accrescere la sua rabbia (Lc 15,31). Allo stesso tempo, cerca di riportare il figlio maggiore verso suo fratello: «questo tuo fratello» (Lc 15,32). La parola termina con il padre che esorta il figlio maggiore a condividere a gioia per il fratello ritrovato. La parola termina così, senza che si sappia se il fratello maggiore abbia accolto o meno l'esortazione del padre. Ci troviamo dinanzi ad una parola con la finale «aperta». In tal modo, l'invito del Padre esce dal racconto e diventa appello al lettore, in modo particolare ai giusti, perché condividano la gioia di Dio per ogni peccatore che si converte.

²³⁸ *Chorós* può significare: «danza», «danza corale», «coro». La Vulgata così traduce *ékousen symphōnías kai chorōn* («udi musica e cori»): «audivit symphoniam et chorum».

²³⁹ Cf. F. BOVON, *Luca*, II, 627.

2.16 Luca 24,13-35

2.16.1 Traduzione del testo (CEI 2008)

¹³Ed ecco, in quello stesso giorno due di loro erano in cammino per un villaggio di nome Emmaus, distante circa undici chilometri da Gerusalemme, ¹⁴e conversavano tra loro di tutto quello che era accaduto. ¹⁵Mentre conversavano e discutevano insieme, Gesù in persona si avvicinò e camminava con loro. ¹⁶Ma i loro occhi erano impediti a riconoscerlo. ¹⁷Ed egli disse loro: «Che cosa sono questi discorsi che state facendo tra voi lungo il cammino?». Si fermarono, col volto triste; ¹⁸uno di loro, di nome Clèopa, gli rispose: «Solo tu sei forestiero a Gerusalemme! Non sai ciò che vi è accaduto in questi giorni?». ¹⁹Domandò loro: «Che cosa?». Gli risposero: «Ciò che riguarda Gesù, il Nazareno, che fu profeta potente in opere e in parole, davanti a Dio e a tutto il popolo; ²⁰come i capi dei sacerdoti e le nostre autorità lo hanno consegnato per farlo condannare a morte e lo hanno crocifisso. ²¹Noi speravamo che egli fosse colui che avrebbe liberato Israele; con tutto ciò, sono passati tre giorni da quando queste cose sono accadute. ²²Ma alcune donne, delle nostre, ci hanno sconvolti; si sono recate al mattino alla tomba ²³e, non avendo trovato il suo corpo, sono venute a dirci di aver avuto anche una visione di angeli, i quali affermano che egli è vivo. ²⁴Alcuni dei nostri sono andati alla tomba e hanno trovato come avevano detto le donne, ma lui non l'hanno visto».

²⁵Disse loro: «Stolti e lenti di cuore a credere in tutto ciò che hanno detto i profeti! ²⁶Non bisognava che il Cristo patisse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?». ²⁷E, cominciando da Mosè e da tutti i profeti, spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui. ²⁸Quando furono vicini al villaggio dove erano diretti, egli fece come se dovesse andare più lontano. ²⁹Ma essi insistettero: «Resta con noi, perché si fa sera e il giorno è ormai al tramonto». Egli entrò per rimanere con loro. ³⁰Quando fu a tavola con loro, prese il pane, recitò la benedizione, lo spezzò e lo diede loro. ³¹Allora si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero. Ma egli sparì dalla loro vista. ³²Ed essi dissero l'un l'altro: «Non ardeva forse in noi il nostro cuore mentre egli conversava con noi lungo la via, quando ci spiegava le Scritture?». ³³Partirono senza indugio e fecero ritorno a Gerusalemme, dove trovarono riuniti gli Undici e gli altri che erano con loro, ³⁴i quali dicevano: «Davvero il Signore è risorto ed è apparso a Simone!». ³⁵Ed essi narravano ciò che era accaduto lungo la via e come l'avevano riconosciuto nello spezzare il pane.

2.16.2 Passi paralleli

L'unico passo parallelo si trova nel vangelo secondo Marco: «Dopo questo, apparve sotto altro aspetto a due di loro, mentre erano in cammino verso la campagna. Anch'essi ritornarono ad annunciarlo agli altri; ma non credettero neppure a loro» (Mc 16,12-13).

Il brano dell'evangelista Marco, oltre ad essere decisamente più breve rispetto al parallelo lucano, mette in particolare rilievo l'incredulità degli Undici, i quali non danno credito a quanti hanno visto il Risorto. Il tema dei discepoli di Gesù caratterizzati dalla poca fede è tipico del vangelo secondo Marco (cf. Mc 4,40; 9,19).

2.16.3 Delimitazione del brano

Il brano che stiamo studiando si differenzia dal precedente (Lc 24,1-12) per una cesura riguardante il *tempo*: la tomba vuota viene scoperta di buon mattino (Lc 24,1), mentre il dialogo tra Gesù e i discepoli di Emmaus avviene di pomeriggio (Lc 24,29). Altra distinzione va fatta riguardo al *luogo*: quanto narrato in Lc 24,1-12 avviene presso la tomba. Solo in Lc 24,9-11 ci si colloca in un posto distinto. Il dialogo tra Gesù e i due discepoli nel pomeriggio del primo

giorno dopo il sabato avviene invece lungo la strada che conduce ad Emmaus. Un’ulteriore differenza è data dai *personaggi*: in Lc 24,13-35 compaiono i due discepoli di Emmaus ed il Risorto, assenti in Lc 24,1-12. Scompaiono invece i due uomini che annunciano la vittoria di Gesù sulla morte (ricevono una semplice menzione in Lc 24,23), le donne (anch’esse semplicemente menzionate in Lc 24,22-24) e Pietro (Lc 24,12). Un’ultima differenza riguarda il *tema*: in Lc 24,1-12 è la scoperta della tomba vuota, mentre in Lc 24,13-35 è il dialogo del Risorto con i due discepoli di Emmaus.

Il brano di cui ci accingiamo a fare l’esegesi si differenzia dal successivo (Lc 24,36-49) a motivo dei seguenti elementi: *luogo*: quanto narrato in Lc 24,13-35 si colloca (tranne Lc 24,33-35) lungo la via che conduce a Emmaus, mentre quanto raccontato in Lc 24,36-49 avviene in Gerusalemme. Altra differenza riguarda i *personaggi*: in Lc 24,13-35 (tranne Lc 24,33-35) abbiamo solo il Risorto con i due di Emmaus. In Lc 24,36-49, il Risorto è con tutto il gruppo dei discepoli. Un’ultima differenza riguarda il *tema*: in Lc 24,13-35 è la conversazione tra il Risorto e i due di Emmaus, in Lc 24,36-49 la comparsa di Gesù in mezzo ai discepoli, l’insegnamento che rivolge loro, l’invio in missione dei discepoli da parte del Risorto.

2.16.4 Struttura del brano

L’episodio del Risorto con i discepoli di Emmaus può essere diviso in tre parti:

- La tristezza per una speranza disattesa (Lc 24,13-24).
- Gesù nelle Scritture e nel Pane (Lc 24,25-31).
- Gesù nella testimonianza dei suoi discepoli (Lc 24,32-35).

2.16.5 Alcuni elementi di indagine diacronica

a) *La redazione del testo*

Il testo presenta molti tratti tipicamente lucani, sia riguardo al lessico che alla teologia. Per quanto concerne il lessico, ascrivibili a Luca sono il verbo *poreúomai* («camminare», «andare», Lc 24,13.28); l’espressione *kaī egéneto* («e avvenne», Lc 24,15.30) e la costruzione perifrastica *ēsan poreuómai* («erano camminanti», Lc 24,13). Per quel che riguarda il pensiero teologico, tipici del Terzo Evangelista sono il concetto del progetto/disegno di Dio («non era forse necessario?», Lc 24,26) ed il rappresentare Gesù come colui che dà compimento alle antiche profezie (Lc 24,25.27). Possiamo concludere dicendo che il racconto certamente porta l’impronta dell’Evangelista, anche se non è chiaro quale ne sia l’ampiezza.

b) *Lo sviluppo della tradizione anteriore al testo pervenuto a noi*

Il testo, quasi sicuramente, non è una creazione dell’Evangelista. Egli lo ha ricevuto dalla tradizione propria, probabilmente già in forma scritta. Anche in questo caso ci vengono in aiuto la terminologia e alcuni tratti stilistici. Per quanto riguarda la terminologia, possiamo affermare che il testo presenta molte parole che non sono attribuibili a Luca: *homiléō* («conversare», Lc 24,14); *symbaino* («accadere», Lc 24,14); *prospoioúmai* («fare come se», Lc 24,28); così come anche l’espressione: «“o stolti e lenti di cuore”» (Lc 24,25). Per quanto concerne lo stile, tipico del materiale proprio ereditato da Luca è quello di evidenziare il nome dei protagonisti di una vicenda, in questo caso quello di Clèopa. Luca, dunque, riceve dalla tradizione propria un racconto messo per iscritto da un autore anteriore a lui e di altissimo spessore letterario.

Prima di essere messo su carta dall'autore anteriore a Luca, l'episodio certamente è stato narrato in forma orale. Lo studioso F. Bovon individua quelle caratteristiche tipiche della narrazione orale, rintracciabili anche in Lc 24,13-35: «la storia narrata basta a se stessa; di dimensioni limitate, fa intervenire pochi personaggi; svolge una funzione che va oltre l'episodico; una volta raccontata infine nutre la fede delle prime comunità»²⁴⁰. Risulta alquanto difficoltoso risalire al racconto orale nella sua fase primitiva. Qualora Mc 16,12-13 (che racconta l'apparizione del Risorto a due discepoli che si stavano recando in campagna) sia dipeso da una fase originaria del racconto poi accresciutosi fino ad assumere la forma attuale, possiamo pensare che il nucleo della narrazione abbia avuto per oggetto l'apparizione del Risorto a due discepoli in cammino verso la campagna. Al loro ritorno, costoro hanno raccontato l'episodio ai loro compagni, senza essere creduti.

2.16.6 Spiegazione del brano

a) *La tristezza per una speranza disattesa (Lc 24,13-24)*

Il racconto dell'apparizione del Risorto ai due discepoli in cammino verso Emmaus inizia con un'indicazione di ordine temporale: «in quello stesso giorno». Per la precisione si tratta del primo giorno della settimana, la *domenica*, lo stesso in cui è risorto Gesù (cf. Lc 24,1). Questo aspetto non va trascurato, perché nasconde il senso profondo di tutto il racconto. Alla fine del primo secolo, l'evangelista Luca riporta in forma scritta questo episodio per dire ai suoi lettori (tra i quali ci siamo anche noi) che il Risorto lo si incontra in un modo del tutto particolare nel giorno della domenica. È in esso che l'assemblea cristiana si riunisce per ascoltare le Scritture e spezzare il pane eucaristico. Questi due elementi li ritroveremo nella seconda parte del racconto e fondano quest'interpretazione dell'episodio ormai accolta da tutti gli studiosi.

I due discepoli sono in cammino verso Emmaus, un villaggio non ancora identificato con chiarezza e distante circa sessanta stadi (11 km) da Gerusalemme. Probabilmente delusi per come è finita la vicenda del loro Maestro, si allontanano da Gerusalemme. Mentre discutono di tutto quello che è accaduto, cioè degli eventi drammatici legati alla parabola terrena del Cristo, nonché della scoperta della tomba vuota (Lc 24,14), Gesù stesso, avvicinatosi, si mette a «camminare con loro» (*syneporeūeto autoīs*) (Lc 24,15). Con quest'indicazione, l'Evangelista vuol ricordare ai lettori che nel loro pellegrinaggio terreno, lunghi dall'essere soli, godono della costante presenza del Risorto. Tuttavia essa non sempre viene riconosciuta, proprio come accaduto ai due in cammino verso Emmaus (Lc 24,16).

A questo punto il *Divino Viandante* chiede ai due discepoli di cosa stiano parlando (Lc 24,17). Essi si fermano con il volto triste (Lc 24,17) e uno di loro, chiamato Clèopa²⁴¹, manifesta tutta la sua sorpresa per il fatto che Egli non sappia cosa sia successo a Gerusalemme nei giorni precedenti (Lc 24,18). L'afflizione che li pervade è il segno che essi non avevano realmente accolto la parola che Gesù durante il suo ministero terreno aveva loro consegnato, secondo la quale il Figlio dell'uomo, dopo aver subito la morte, l'avrebbe sconfitta con la risurrezione (cf. Lc 9,22; 18,33). La mestizia è il sentimento tipico di chi scopre nella parola del Signore una nuova modalità di vita, ma, non aderendovi con fede, non la fa calare nella propria

²⁴⁰ F. BOVON, *Luca*, III, 554.

²⁴¹ Nome greco, abbreviazione di Cleopatro. Secondo un'antica tradizione, sarebbe zio di Gesù. Leggiamo infatti in EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica*, 3,11: «Tutti, con unanime consenso, stimarono Simeone, figlio di quel Clèopa, ricordato anche nel testo evangelico, meritevole di sedere sul trono episcopale di quella diocesi (Gerusalemme), per il fatto di essere, come si diceva, cugino del Salvatore (Egesippo dice infatti che Cleopa era fratello di Giuseppe)».

storia. Un esempio caratteristico lo troviamo nell'episodio dell'uomo ricco che non ha il coraggio di mettere in pratica l'esortazione di Gesù a dare i suoi beni ai poveri e a seguirlo. Per questo motivo la tristezza entra nel suo cuore (Lc 18,23). Così è anche per i discepoli di Emmaus. Non avendo creduto fino in fondo alle predizioni di Gesù sulla sua risurrezione, sono vinti dall'amarezza e si stanno allontanando dalla comunità dei discepoli.

Il *Divino Viandante* vuol saperne di più e chiede di essere informato circa le cose di cui stanno discutendo (Lc 24,19). I due discepoli gli parlano di Gesù di Nazaret, da loro definito come un profeta (cioè uno che parla a nome di Dio) potente in opere e in parole, «davanti» (*enantion*) a Dio e a tutto il popolo²⁴² (Lc 24,19). I sommi sacerdoti e i capi del popolo non lo hanno accolto e, quel che è peggio, lo hanno consegnato al supplizio della croce (Lc 24,20). Essi speravano che Gesù avrebbe liberato Israele dall'invasore straniero e dall'oppressione da lui esercitata sul popolo dell'alleanza. La tragica morte del Messia sul Calvario ha posto la parola *fine* sulle aspettative che i suoi seguaci riponevano in lui. A questo si aggiunga che, al termine del *terzo giorno*, a dispetto delle predizioni fatte da Gesù circa la sua risurrezione nel terzo giorno (Lc 9,22; 18,33), Dio non sembra essere intervenuto per *riabilitare* il Figlio suo: «ma in aggiunta a tutte queste cose, sta passando questo terzo giorno, da quanto queste cose sono accadute» (Lc 24,21). Tuttavia la testimonianza di alcune donne, le quali affermano di aver trovato la tomba vuota e aver visto degli angeli proclamare che Gesù è vivo (cf. Lc 24,3-7), li ha sconvolti (Lc 24,22s).

b) *Gesù nelle Scritture e nel Pane (Lc 24,25-31)*

Appena Clèopa – uno dei viandanti di Emmaus – termina di parlare, Gesù prende la parola per rimproverare i due discepoli di «stoltezza» (*anóētoi*²⁴³) e «lentezza» di cuore nel credere alle parole dei profeti. Essi avevano già annunciato, anche se velatamente, che il Cristo sarebbe morto e risorto (cf. Lc 18,31; 22,37). I discepoli avrebbero dovuto approfondire il messaggio profetico a livello intellettuale per poi aderirvi con il cuore. Essi invece sono stati incapaci di comprendere adeguatamente *questa Parola* e di aderirvi, per il semplice fatto che essa era sconcertante. Dopo aver lasciato intendere che le sue sofferenze sono secondo le Scritture, Gesù, andando avanti nell'esposizione, invita i discepoli a *leggere* la sua Passione da un punto di vista totalmente nuovo: Essa è stata la *via* che gli ha permesso di accedere alla sua gloria, quella della risurrezione (Lc 24,26). Un passo del Nuovo Testamento che può aiutarci a capire meglio questo brano è la lettera di S. Paolo Apostolo ai Filippesi, quando afferma: «(Cristo Gesù), pur essendo nella condizione di Dio, [...] umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e a una morte di croce. *Per questo* Dio lo esaltò e gli donò il nome che è al di sopra di ogni nome» (Fil 2,6.8-9). È interessante notare come Gesù, per aiutare i due discepoli a credere che egli è sì il Cristo, ma crocifisso e risorto, torni alle Scritture (Lc 24,27). La fede nasce sempre dalla proclamazione evangelica.

Giunti nei pressi del villaggio, Gesù si accinge a lasciare i due viandanti. Essi però lo esortano a restare con loro, dato che ormai è giunta la sera. Mentre si trova a tavola con i due discepoli, Gesù prende il pane, recita la benedizione, lo spezza e lo dà ai suoi commensali. L'espressione *spezzare il pane* rimanda alla celebrazione eucaristica. È questo infatti il modo in cui essa viene indicata negli Atti degli Apostoli (At 2,42.46; 20,7). A questo punto gli *occhi* dei discepoli vengono aperti (da Dio) e riconoscono Gesù, ma egli diventa per loro «invisibile»

²⁴² Ossia un profeta che si pone sotto lo sguardo di Dio e si presenta al popolo. Cf. F. BOVON, *Luca*, III, 561.

²⁴³ L'aggettivo *anóētos* è composto dall'*alfa* privativa + *noūs* («mente»). Può essere tradotto con «privo di senso», «privo del pensiero», «non intelligente».

(*áphantos*). Il Risorto non scompare; semplicemente d'ora in poi si manifesterà in modo unico nel pane di vita eterna. Ne faranno esperienza coloro che crederanno alla sua presenza nell'Eucaristia.

c) Gesù nella testimonianza dei suoi discepoli (Lc 24,32-35)

I discepoli – dopo che il “Divino viandante” si è sottratto alla loro percezione sensibile – tornano con la mente al momento in cui Gesù ha camminato con loro e si rendono conto di come la sua interpretazione della Scrittura abbia avuto la forza di *accendere* i loro cuori. Detto in altri termini, la spiegazione di Gesù, oltre ad aver gettato una nuova luce sulle antiche Scritture, è stata una parola che ha riacceso la fiamma della speranza nell'anima dei discepoli. A questo punto essi, alzatisi, tornano a Gerusalemme. L'aver riconosciuto Gesù nella Scrittura e nella frazione del pane, fa sì che i due di Emmaus si riappropriino della loro identità di discepoli e si ricongiungano al resto del gruppo. Gli Undici e quelli che sono con loro stanno già parlando della risurrezione del Signore e della sua apparizione a Simone (Pietro). È lui, dunque, il primo ad aver visto il Risorto. È sulla sua testimonianza che il gruppo dei discepoli riprende vita. In questo contesto, i due di Emmaus narrano la loro esperienza.

2.16.7 Il messaggio del brano nel contesto

Il testo che stiamo meditando è preceduto dal racconto incentrato sulla scoperta della *tomba vuota* da parte delle donne e sull'annuncio della risurrezione del Signore recato da due angeli (Lc 24,1-12). Il sepolcro privo del corpo di Gesù costituisce, grazie anche al messaggio angelico, già un segno della sua vittoria sulla morte. Il brano che narra di Gesù e dei discepoli di Emmaus conferma il dato precedente: il Signore ha realmente vinto la morte e questo è significato in maniera emblematica dalla sua *apparizione a due dei suoi seguaci*. Il brano successivo (Lc 24,36-49) allarga ulteriormente la prospettiva, in quanto presenta l'*apparizione di Gesù a tutti i discepoli* ed il mandato che essi ricevono di annunciare la conversione ed il perdono dei peccati a tutti i popoli.

2.17 Atti 2,1-13

2.17.1 Traduzione del testo

¹Mentre stava compiendosi il giorno della Pentecoste, erano tutti insieme nello stesso luogo. ²Venne improvvisamente dal cielo un fragore, come di un vento che si abbatte impetuoso e riempì tutta la casa dove erano seduti ³e apparvero loro, dividendosi, lingue come di fuoco e se ne posò una su ciascuno di loro, ⁴e tutti furono riempiti di Spirito Santo ed iniziarono a parlare in altre lingue, come lo Spirito Santo dava a loro di esprimersi.

⁵A Gerusalemme soggiornavano dei Giudei, uomini pii, da ogni nazione di quelle sotto il cielo. ⁶Avvenuta quella voce, la moltitudine si radunò e fu confusa, perché ciascuno li udiva parlare nella propria lingua. ⁷Erano fuori di sé e si meravigliavano dicendo: «Ecco, non sono, tutti questi che parlano, Galilei? ⁸E come mai noi (li) udiamo ciascuno nella propria lingua, (quella) in cui siamo stati generati? ⁹Parti, Medi, Elamiti, abitanti la Mesopotamia, Giudea, Cappadocia, Ponto e l'Asia, ¹⁰Frigia, Panfilia, Egitto e le parti della Libia presso Cirene, e i residenti romani, ¹¹Giudei e proseliti, Cretesi e Arabi, li sentiamo parlare nelle nostre lingue le meraviglie di Dio». ¹²Erano tutti fuori di sé e perplessi, dicendo l'uno all'altro: «Che cosa vuol essere questo?». ¹³Ma altri, deridendoli, dicevano: «sono pieni di mosto».

2.17.2 Delimitazione del testo

Il brano che stiamo studiando (At 2,1-13) si distingue dal precedente (At 1,15-26) in primo luogo per via di una *cesura temporale*: in At 2,1 si parla infatti del giorno di Pentecoste che stava per compiersi. Altra differenza è data dal *tema*: in At 1,15-26 esso è dato dalla sostituzione di Giuda, al posto del quale viene eletto Mattia, mentre in At 2,1-13 è costituito dalla discesa dello Spirito Santo.

Il testo di cui ci stiamo occupando (At 2,1-13) si distingue dal successivo (At 2,14-36) in ordine al *tema*: in At 2,1-13 è la Pentecoste, mentre in At 2,14-36 abbiamo la spiegazione di questo evento, primo *kèrygma* della Chiesa: la discesa dello Spirito Santo, compimento delle antiche profezie, è un segno della realizzazione dei tempi messianici²⁴⁴; Gesù di Nazaret, crocifisso e ucciso dai Giudei per mezzo dei pagani, è stato risuscitato da Dio, siede alla destra del Padre, ha effuso lo Spirito Santo, è Signore e Cristo.

2.17.3 Suddivisione del testo

Il brano che stiamo studiando può essere suddiviso in due parti:

- La discesa dello Spirito Santo ed il parlare in lingue (At 2,1-4).
- Reazione della moltitudine presente all'evento (At 2,5-13).

2.17.4 La forma letteraria

La forma letteraria è quella della *teofania*, i cui elementi caratteristici sono: il cielo, il fragore, il fuoco, la voce (cf. Es 19,16-19; 20,18). Il testo presenta comunque anche elementi tipici

²⁴⁴ C. GHIDELLI, *Atti degli Apostoli*, in *La Sacra Bibbia. Testo greco e versione italiana con commento, apparato critico e passi paralleli*, Marietti, 1978, 41: «Il dono dello Spirito infatti secondo le profezie (Nm 11,24-30; Is 44,2ss; 61,1ss; Ez 36; 39,29; Zc 12,10; Gl 3,1-5) caratterizza a tal punto la fine dei tempi da diventare un segno della loro prossimità e della loro presenza. Con lo Spirito suo infatti Jahve comunica il dono della profezia (cf. Is 55,11; Zc 1,6; Sal 147,15), conforta i suoi fedeli (cf. Nm 11,17-25; Gdc 6,34; 15,14; 1Sam 10,6s; 11,6), mette a disposizione di tutti la salvezza (cf. Is 1,16-20; Ger 4,14; Ez 47,3) e raduna una comunità (Is 44,3s; 54,13; Ger 31,32ss). È in questo contesto generale che la profezia di Gioele si rivela quanto mai atta ad interpretare il carattere messianico-escatologico del dono dello Spirito e ad annunciare perciò la presenza dei tempi messianici».

dell'apocalittica, della quale sono un segnale la congiunzione «come» (*hōsper*) e l'avverbio «improvvisamente» (*áphnō*). L'apocalittica infatti ama evidenziare l'inafferrabilità del divino ed il suo irrompere improvviso con espressioni simili a questa che troviamo nel libro dell'Apocalisse: «Fui preso dallo Spirito nel giorno del Signore e udii dietro di me una voce potente, come di tromba, che diceva» (Ap 1,10). In questo versetto, la voce del Figlio dell'uomo, non essendo riducibile alle nostre categorie, viene descritta semplicemente con una realtà che gli somiglia: «come di tromba». Al contempo, l'irrompere improvviso e sorprendente del divino è suggerito dalla voce che sorprende alle spalle l'autore del libro.

2.17.5 Alcuni elementi di indagine diacronica

a) La redazione del testo

La collocazione del dono dello Spirito Santo nel contesto della festa di Pentecoste è, probabilmente, lucana. A questo proposito, afferma G. Rossé: «Non esiste alcun altro testo del Nuovo Testamento, all'infuori di Atti 2,1, che nomini la Pentecoste come giorno del dono dello Spirito»²⁴⁵.

I vv. 5-8.11b-13 dovrebbero essere opera dell'Evangelista. Le domande che la moltitudine si pone riguardo al parlare in lingue da parte dei discepoli sembrano essere state redatte al fine di preparare il successivo discorso di Pietro (At 2,14-36)²⁴⁶. A questo potremmo aggiungere anche considerazioni di ordine lessicale e stilistico. Per quanto riguarda il lessico, il verbo *existēmi* («essere fuori di sé»), presente in At 2,7.12, è tipico di Luca. Ricorre infatti 17 volte nel NT, di cui 11 in Lc-At (Lc 2,47; 8,56; 24,22; At 2,7.12; 8,9.11.13; 9,21; 10,45; 12,16). Stessa cosa dicasi per il verbo *thaumázō* («stupirsi», «meravigliarsi»), presente in At 2,7: lo troviamo 43 volte nel NT, di cui 18 in Lc-At (Lc 1,21.63; 2,18.33; 4,22; 7,9; 8,25; 9,43; 11,14.38; 20,26; 24,12.41; At 2,7; 3,12; 4,13; 7,31; 13,41). Per quanto concerne lo stile, possiamo osservare che sovente, in Luca, i verbi *thaumázō* e *existēmi* introducono domande (Lc 4,22; 8,25; At 2,7.12; 9,21).

b) Sviluppo della tradizione anteriore al testo

Sono da attribuirsi alla tradizione i vv. 2-4 e 9-11a²⁴⁷. Riguardo ai vv. 9-11a, si pensa che essi siano anteriori a Luca per il fatto che menzionano diversi popoli i quali, nel prosieguo del libro, non avranno alcun ruolo, mentre non si citano la Macedonia e l'Acaia, che avranno una funzione importante nelle vicende narrate degli Atti²⁴⁸. Questa lista dei popoli, enumerando regioni della diaspora giudaica, prima di essere inserita da Luca nel libro degli Atti, potrebbe aver svolto la funzione di elenco dei luoghi da cui provenivano i pellegrini che si recavano a Gerusalemme²⁴⁹. Luca avrebbe poi inserito questa lista dei popoli per rivelare la portata universale dell'evento pentecostale.

²⁴⁵ G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 127.

²⁴⁶ Cf. G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli*, Paideia, Brescia 1985, 340.

²⁴⁷ G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli*, 340: «secondo l'opinione prevalente dei più recenti studiosi, bisogna ritenere che due siano i complessi che entrano in questione come basi tradizionali: un racconto sull'inizio del parlare in lingue nella comunità delle origini e l'elenco dei popoli». È comunque doveroso segnalare che il vocabolario di At 2,4 è tipicamente lucano: «riempire» (*pimplēmi*), che nel NT ricorre 24 volte, di cui 22 in Lc-At; «Spirito Santo» (*pneūma hágion*); «esprimersi» (*apophthéggo*), che nel NT ricorre soltanto in At 2,4.14; 26,25. Cf. G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 132, n. 44.

²⁴⁸ Cf. G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 125.

²⁴⁹ Cf. G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 137.

c) Storicità dell'evento

Alla base della tradizione di cui stiamo trattando abbiamo certamente un fenomeno straordinario avvenuto nella comunità di Gerusalemme e attribuito allo Spirito Santo (cf. 1Cor 12,4.8.11.28; 14,1; 1Ts 1,5; 5,19)²⁵⁰.

2.17.6 Spiegazione del brano

a) La discesa dello Spirito Santo ed il parlare in lingue (At 2,1-4)

Il racconto inizia parlando del giorno della Pentecoste che sta per «compiersi» (*symplērōō*). È da escludere l'interpretazione secondo la quale questo giorno stia terminando. Nel successivo discorso di Pietro verremo infatti a sapere che sono le nove del mattino (At 2,15). Al massimo il testo potrebbe suggerire che stia per concludersi il periodo che porta alla Pentecoste. Tuttavia, per una più profonda interpretazione del verbo *symplērōō*, è opportuno uno sguardo alle sue ricorrenze all'interno della Scrittura, che sono solo tre, tutte in Luca (Lc 8,23; 9,51; At 2,1). Da tale carrellata si evince che il verbo significa «riempire», come si intuisce molto bene da Lc 8,23: «Ora, mentre essi navigavano, si addormentò. E scese una tempesta di vento sul lago e si riempivano (*syneplēroûnto*) ed erano in pericolo». L'uso di questo verbo quasi sicuramente costituisce un rimando alle precedenti parole di Gesù, con le quali ha preannunciato ai discepoli il dono dello Spirito Santo (At 1,5.8), promessa che ora sta per compiersi. L'impiego di *symp*
lērōō, in riferimento alla Pentecoste, sembra inoltre suggerire che, con la discesa dello Spirito Santo, questa stessa festa giunge ad una sua pienezza.

La festa di Pentecoste in epoca arcaica era chiamata festa delle settimane (Es 34,22; Nm 28,26; Dt 16,10.16; ecc.), delle primizie (Es 23,16; 34,22; Nm 28,26), o della mietitura (Es 23,16). *Festa delle settimane* stava ad indicare che tale solennità ricorreva sette settimane, più un giorno, dopo la Pasqua. *Festa delle primizie* afferiva invece all'offerta delle primizie del frumento sotto forma di pane, che dava inizio al computo che avrebbe portato alla solennità del cinquantesimo giorno, come si legge nel libro del Deuteronomio: «Conterai sette settimane. Quando si metterà la falce nella messe, comincerai a contare sette settimane e celebrerai la festa delle Settimane per il Signore, tuo Dio, offrendo secondo la tua generosità e nella misura in cui il Signore, tuo Dio, ti avrà benedetto» (Dt 16,9s). *Festa della mietitura* aveva come punto di riferimento la conclusione della mietitura del grano. Come forse avremo già intuito dalle righe precedenti, una questione piuttosto dibattuta riguardava il giorno in cui bisognava iniziare il computo delle sette settimane. Questo perché l'indicazione del Levitico non era molto chiara: «Dal giorno dopo il sabato, cioè dal giorno in cui avrete portato il covone per il rito di elevazione, conterete sette settimane complete» (Lv 23,15). Di fronte a questa indicazione piuttosto generica, vi furono scelte diversificate, riscontrabili ancora nel I sec.: i Sadducei contavano i cinquanta giorni a partire dalla Pasqua; i Farisei dal sabato successivo alla Pasqua e gli Esseni dal sabato successivo all'ottava di Pasqua. Il calcolo di questi ultimi aveva il pregio di far coincidere la Pentecoste con gli eventi del Sinai, come leggiamo nel libro dell'Esodo: «Al terzo mese dall'uscita degli Israeliti dalla terra d'Egitto, nello stesso giorno, essi arrivarono al deserto del Sinai» (Es 19,1).

In epoca neotestamentaria la festa di Pentecoste commemorava il dono della *Tôrâh* sul Sinai e la conclusione dell'Alleanza tra Dio e il suo popolo.

²⁵⁰ Cf. G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 127.

Il testo prosegue affermando che «tutti» (*pántes*) erano insieme nello stesso luogo. Chi sono questi «tutti»? Con ogni probabilità si fa riferimento ai centoventi fratelli menzionati precedentemente (At 1,15). In tal modo, soprattutto con l'uso dell'aggettivo «tutti», si suggerisce la dimensione ecclesiale della venuta dello Spirito Santo²⁵¹.

Costoro si trovano «insieme» (*homoû*), «nello stesso luogo» (*epi tò autó*). Quanti stanno per ricevere il dono dello Spirito Santo si trovano in una casa (At 2,2), nella «camera alta» di cui si è parlato precedentemente (At 1,13). La sottolineatura posta sullo stare insieme nello stesso luogo rimanda all'unanimità, come suggerito anche da At 1,12-14. È sulla comunità unita, probabilmente nella preghiera, che scende lo Spirito Santo, come già era sceso su Gesù mentre stava in orazione²⁵².

La comparsa di un fragore dal cielo – ossia da Dio – è improvvisa (At 2,2). Questo fatto rimanda all'imprevedibilità del Signore, al suo agire in una modalità che l'uomo non può immaginare né calcolare. Il termine greco che abbiamo tradotto con «fragore» è *ēchos*. All'interno della Bibbia, *ēchos* indica il frastuono delle onde del mare (Lc 21,25); il rumore del tuono (Sir 46,17); il suono squillante di una tromba (Sal 150,3; Eb 12,19). Nel testo che stiamo analizzando, Luca assimila il fragore al vento che si abbatte impetuoso. In tal modo l'Evangelista fa intendere al lettore che lo Spirito Santo è potenza divina che irrompe nella storia²⁵³.

Il fragore riempie la casa: tipico del divino è colmare la totalità (cf. Es 19,18; Is 6,3). Coloro sui quali irrompe il vento impetuoso sono seduti, probabilmente, come suggerito da At 1,14, in atteggiamento di ascolto o di preghiera (cf. Lc 10,39)²⁵⁴.

Al fragore fa seguito l'apparizione di lingue infiammate che si stanno dividendo (At 2,3). Il dettaglio delle lingue che si separano va tenuto in seria considerazione, perché contribuisce ad interpretare la Pentecoste cristiana sullo sfondo del dono della Legge avvenuto sul Sinai. Riportiamo, a questo proposito, un interessante passaggio di J. Dupont:

Questo verbo («dividersi») consente un nuovo accostamento con le tradizioni rabbiniche relative agli eventi del Sinai; sulla santa montagna la voce di Dio si sarebbe «divisa» in sette voci e poi in settanta voci o lingue, quanti sono i popoli. Riportiamo, come esempio, una sentenza attribuita a R. Johanan (del III sec. d. C.): «La voce (divina) uscì e *si divise* in settanta voci, così che tutti i popoli in settanta lingue la comprendano; e ogni popolo intese la voce nella sua lingua propria». Non è provato che tradizioni di questo genere esistessero fin dal primo secolo; tuttavia non si potrebbero trascurare questi paralleli, i quali mostrano, se non altro, che l'idea di una «divisione» della voce o parola di Dio, nel momento in cui si comunica agli uomini, è sicuramente nella linea di una lettura giudaica del racconto biblico della promulgazione della Legge²⁵⁵.

Il fuoco, elemento teofanico (cf. Es 3,2s; 19,18; 24,17; Dt 4,11s; Eb 12,18), esprime l'inafferrabilità e la dinamicità di Dio, la Sua forza purificatrice, nonché il calore che promana da Lui. Ora, tutte queste prerogative divine stanno per essere attribuite allo Spirito Santo. Le lingue di fuoco preludono al dono del parlare in lingue, narrato nel versetto successivo. Ciascuna di esse «si posa» (*kathízō*) su uno dei presenti e dà compimento alla precedente profezia del

²⁵¹ Cf. G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 129; G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli*, 343. J. DUPONT, *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Paoline; Roma 1973, 827-828, pensa piuttosto agli apostoli ed alle persone aggregate a loro (Maria, madre di Gesù, alcune donne e i fratelli di lui), di cui si fa menzione in At 1,14.

²⁵² Cf. G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 129.

²⁵³ Cf. G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 130.

²⁵⁴ Cf. G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 130.

²⁵⁵ J. DUPONT, *Studi sugli Atti degli Apostoli*, 834.

Battista: «“Egli vi battezzerà in Spirito Santo e fuoco”» (Lc 3,16)²⁵⁶. Il verbo *kathízō* («sedersi», «posarsi») indica lo stabilirsi, il dimorare, in altre parole: il prendere possesso²⁵⁷. Lo Spirito Santo dunque scende su ciascuno dei presenti per prenderne dimora e orientarne la vita.

I presenti sono riempiti di Spirito Santo (At 2,4). Si compie la precedente promessa di Gesù (Lc 24,49; At 1,5.8). Si tratta di un evento che, pur essendo unico, come significato dall'aoristo indicativo «furono riempiti» (*eplésthēsan*), perdura, come lascia intendere l'espressione: «dava (imperfetto indicativo di *dídōmi*) loro di esprimersi». Osserva, a questo proposito, G. Rossé: «Lo Spirito comunicato sarà da questo momento continuamente operante nella chiesa, per guiderne la missione, per rendere capaci gli apostoli al loro compito di testimonianza»²⁵⁸. In virtù della Potenza ricevuta, i discepoli iniziano a parlare in altre lingue. Il fenomeno narrato non è quello della glossolalia (parlare estatico e inintelligibile), ma della xenolalia (parlare in lingue straniere), come si evince da At 2,6.8.11. Il senso dell'evento è chiaro: il vangelo, espresso in varie lingue, deve raggiungere tutte le nazioni²⁵⁹, anche se in At 2,1-13 i destinatari sono Giudei e proseliti.

b) *La reazione della moltitudine presente all'evento (At 2,5-13)*

Il racconto ora focalizza la propria attenzione sui Giudei, uomini pii, abitanti in Gerusalemme, provenienti da ogni nazione di quelle che sono sotto il cielo (At 2,5). Secondo alcuni studiosi, dovremmo essere di fronte a Giudei della diaspora, trasferitosi a Gerusalemme per abitarvi stabilmente²⁶⁰. Il motivo di tale scelta dovrebbe essere stato quello religioso, come suggerito dal sintagma «uomini pii». In effetti, dalle varie nazioni della terra, diversi Giudei – come anche alcuni proseliti (cf. At 2,11) – sovente decidevano di andare a vivere in Gerusalemme per osservare con maggior fedeltà la Legge, per dare compimento al ritorno dalla dispersione preannunciato dai profeti, per attendere con maggior fervore il Messia (cf. Zc 14,4; Mi 3,1), o per morire nella terra dei padri²⁶¹. Tuttavia, sembra preferibile pensare a Giudei della diaspora, come suggerito dalle tante lingue parlate dai discepoli in tale frangente, convenuti a Gerusalemme come pellegrini appositamente per la festa²⁶². Nella lista dei popoli infatti (At 2,9-11a) si parla di «abitanti» (*katoikountes*) la Mesopotamia, il Ponto, l'Asia, la Frigia, ecc. e poi di «residenti» (*epidēmōntes*) Romani. Ad ogni modo, quello che conta maggiormente è che, nella strategia narrativa del racconto, «questi Giudei della diaspora vanno considerati in un certo senso come rappresentanti dei popoli del mondo, i quali sono presenti in essi, almeno parzialmente»²⁶³.

²⁵⁶ Cf. C.K. BARRETT, *Atti*, I, Paideia, Brescia 2003, 145; G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli*, 346.

²⁵⁷ Cf. J. DUPONT, *Studi sugli Atti degli Apostoli*, 835.

²⁵⁸ G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 132. Cf. J. DUPONT, *Studi sugli Atti degli Apostoli*, 837. Diversa è l'opinione di C.K. BARRETT, *Atti*, I, 146, per il quale «il suo (dello Spirito Santo) intervento è provocato da circostanze eccezionali come il giorno di pentecoste o la comparizione di un apostolo dinanzi a una corte giudaica. È perciò inevitabile che l'aiuto manifesto dello Spirito sia pensato, o quantomeno descritto, come occasionale piuttosto che costante».

²⁵⁹ Cf. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 132-133; G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli*, 347.

²⁶⁰ In effetti, il verbo *katoikéō*, che abbiamo tradotto con «soggiornare» o «abitare», significa appunto «vivere in una località per una certa durata di tempo» (BDAG). Cf. J. DUPONT, *Studi sugli Atti degli Apostoli*, 853-854.

²⁶¹ Cf. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 133-134; G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli*, 348.

²⁶² Cf. C.K. BARRETT, *Atti*, I, 149.

²⁶³ G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli*, 348.

Avvenuta questa voce, la moltitudine si raduna e resta disorientata. Ognuno infatti sente i discepoli parlare nella propria lingua (At 2,6). Non è chiaro a cosa si riferisca il termine «voce» (*phōnē*): il fragore? Il parlare in lingue? Probabilmente Luca dovrebbe riferirsi al fragore²⁶⁴. Ad ogni modo, l’Evangelista non sembra essere troppo interessato a questi dettagli, quanto invece al messaggio globale insito nell’evento della Pentecoste.

La moltitudine convenuta «è fuori di sé» (*existēmi*) e «si meraviglia» (*thaumázō*) per il fatto che dei Galilei siano in grado di esprimersi in una molteplicità di lingue (At 2,7). Lo stupore potrebbe essere dato dalla constatazione che proprio dei Galilei – non reputati persone di grande cultura – siano in grado di parlare in lingue straniere²⁶⁵. La meraviglia rimanda quindi alla straordinarietà dell’evento e prepara l’adesione di fede che la moltitudine darà dopo aver udito la spiegazione di Pietro (At 2,41).

La seconda domanda che la moltitudine si pone (At 2,8) conferma che ci troviamo dinanzi ad un fenomeno di xenolalia. I diversi gruppi linguistici odono i discepoli ciascuno nella propria lingua. Da notare l’avverbio *pōs* («come mai») che indica un certo stupore²⁶⁶.

A questo punto viene introdotta la lista dei popoli presenti all’evento (At 2,9-11a). Essi sono enucleati partendo dagli abitanti che si trovano a nord-est del Tigri (Parti, Medi, Elamiti), ci si sposta poi a sud-ovest menzionando la Mesopotamia. A questo punto ci si dirige, dopo aver menzionato stranamente la Giudea, in Asia Minore (Cappadocia, Ponto, Asia, Frigia, Panfilia). Si passa poi ad elencare alcune regioni dell’Africa nord-orientale (Egitto, Libia, Cirene). Si menzionano poi i Romani. Di nuovo si nominano i Giudei, con i proseliti²⁶⁷, per poi concludere con i Cretesi e gli Arabi.

Tutti costoro odono, nella loro lingua, i discepoli mentre raccontano «le meraviglie di Dio» (*tà megaleīa toū theoū*) (At 2,11b). L’espressione rimanda certamente agli interventi di Dio nella storia della salvezza, da Abramo fino a Gesù. Osserva, a questo proposito, C. Ghidelli: «Il contesto pentecostale nel quale Luca ha calato questa espressione le dona un senso più fresco, in riferimento ad una storia più recente, quella di Gesù di Nazareth. Sembra di poter dire che in questa espressione è contenuto in sintesi tutto il discorso di Pietro (2,14ss) in quanto essa sta a indicare non solo il dono dello Spirito a Pentecoste, ma anche ciò che questa effusione presuppone (cioè la vita, morte, risurrezione e ascensione di Gesù)»²⁶⁸.

Si segnala ancora una volta che i presenti sono fuori di sé e perplessi. Si domandano infatti cosa voglia essere tutto questo (At 2,12). La domanda prepara la risposta di Pietro (At 2,14ss).

Il brano termina segnalando, a sorpresa, delle voci negative. Alcuni infatti pensano che i discepoli siano ubriachi di mosto (At 2,13).

2.17.7 Il messaggio del brano

Dopo aver analizzato nel dettaglio il testo e i suoi singoli elementi, cerchiamo di enucleare, benché essenzialmente, il messaggio trasmessoci dal brano preso in esame:

²⁶⁴ Cf. J. DUPONT, *Studi sugli Atti degli Apostoli*, 850-851.

²⁶⁵ Cf. C.K. BARRETT, *Atti*, I, 151.

²⁶⁶ Cf. G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 135, n. 62.

²⁶⁷ Secondo J. DUPONT, *Studi sugli Atti degli Apostoli*, 856, l’espressione «Giudei e Proseltiti» qualifica tutta la serie delle nazioni elencate precedentemente, come anche le due seguenti (Cretesi e Arabi).

²⁶⁸ C. GHIDELLI, *Atti degli Apostoli*, 39.

La chiesa, in virtù dello Spirito Santo è inviata a tutte le genti affinché esse possano essere mietute, ossia radunate attorno al Cristo (cf. Gv 4,35-38).

La discesa dello Spirito Santo sui discepoli dà compimento alla Pentecoste, nel senso che iscrive la *Tôrâh* nel cuore dei credenti, nell'ambito della nuova Alleanza sancita dal Cristo (cf. Ger 31,31-34; Ez 36,25-27; Eb 8,7-13).

Rivestiti di Potenza dall'alto (Lc 24,49; At 1,8), i discepoli possono finalmente annunciare al mondo che quel Gesù, di cui la casa d'Israele ha decretato la crocifissione (At 2,36), è risorto (At 2,32), siede alla destra del Padre (At 2,33) ed è stato costituito, da Dio, Signore e Cristo (At 2,36).

La comunità dei discepoli si dà a conoscere come il nuovo Sinai, il luogo della manifestazione di Dio e dell'incontro con Lui (cf. Eb 12,18-24).

Perché lo Spirito Santo possa rendersi presente in maniera efficace nella compagine ecclesiastica, è necessario che essa viva costantemente in una dimensione di unità («erano tutti insieme nello stesso luogo»), ascolto e preghiera («erano seduti»).

La Chiesa è chiamata ad annunciare le meraviglie di Dio, a cominciare dalla vita, morte e risurrezione del Figlio Suo.

Tra i credenti non vi sono più barriere legate alla lingua, cultura, etnia, estrazione sociale. Tutti sono uno in Cristo Gesù (cf. Rm 10,12; 1Cor 12,13; Gal 3,28; Col 3,11).

2.18 Atti 2,42-47

2.18.1 Traduzione del testo (CEI 2008)

⁴²Erano perseveranti nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione, nello spezzare il pane e nelle preghiere. ⁴³Un senso di timore era in tutti, e prodigi e segni avvenivano per opera degli apostoli. ⁴⁴Tutti i credenti stavano insieme e avevano ogni cosa in comune; ⁴⁵vendevano le loro proprietà e sostanze e le dividevano con tutti, secondo il bisogno di ciascuno. ⁴⁶Ogni giorno erano perseveranti insieme nel tempio e, spezzando il pane nelle case, prendevano cibo con letizia e semplicità di cuore, ⁴⁷lodando Dio e godendo il favore di tutto il popolo. Intanto il Signore ogni giorno aggiungeva alla comunità quelli che erano salvati.

2.18.2 Il contesto in cui si colloca il brano

Il passo evangelico che stiamo meditando è preceduto dal discorso di Pietro tenuto a Pentecoste (At 2,14-41). Le sue parole – che vedono nel dono dello Spirito Santo il compimento delle profezie veterotestamentarie (Gl 3,1-5) e proclamano che Gesù risorto dai morti è Signore e Cristo – si concludono con un'esortazione rivolta agli uomini di Giudea perché si pentano e si facciano battezzare, al fine di ricevere la remissione dei peccati ed il dono dello Spirito Santo (At 2,38). Al termine del discorso, ben tremila persone ricevono il battesimo (At 2,41) e si uniscono al gruppo dei fratelli già esistente (cf. At 1,15).

In questo contesto, il brano che stiamo meditando (At 2,42-47) mostra concretamente come vive la comunità dei salvati. In questo testo si parla anche di prodigi e segni che avvengono ad opera degli apostoli (At 2,43).

Il brano che segue (At 3,1-10) parla della guarigione di un ammalato nel tempio. Quest'episodio s'intreccia con quello precedente e mostra che i prodigi compiuti dagli apostoli non sono fatti a titolo proprio, ma nel nome di Gesù (At 3,6). Essi inoltre sono segni realizzati per la salvezza integrale di ogni persona. Infatti, sia il guarito che il popolo iniziano a lodare Dio (At 3,8s), mentre Pietro esorta tutti alla fede in Gesù (At 3,16) ed alla conversione (At 3,19).

2.18.3 Suddivisione del brano

Il testo che stiamo considerando si divide in tre parti:

- La prima presenta aspetti salienti della comunità dei battezzati (At 2,42).
- La seconda parte delinea l'effetto che i prodigi compiuti dagli apostoli hanno su ogni persona (At 2,43).
- La terza parte descrive la comunione che regna tra i credenti, la loro vita di preghiera, le loro relazioni con il mondo circostante e la loro crescita numerica (At 2,44-47).

2.18.4 Spiegazione del brano

a) I sommari sulla vita della comunità di Gerusalemme

Il passo biblico su cui stiamo soffermando è il primo dei tre sommari che troviamo negli Atti degli Apostoli (At 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16). La funzione di questi brani è quella di presentare la vita della primitiva comunità cristiana nei suoi tratti fondamentali. In tal modo, l'autore sacro vuol mostrare ai suoi lettori un modello al quale far riferimento nel cammino di fraternità a cui sono chiamati con il battesimo. Questo non esclude che anche la giovane chiesa di Gerusalemme fosse ferita dal peccato dell'uomo, come dimostra il racconto di Anania e Saffira (At 5,1-11).

I tre sommari – pur avendo diversi punti di convergenza – hanno ciascuno una fisionomia propria.

Il primo (At 2,42-47) focalizza l'attenzione sulla relazione con Dio e sulla condivisione fraterna che contraddistinguono i credenti. Su questo vissuto si fonda la stima che tutto il popolo nutre nei confronti dei battezzati ed il crescente numero di adesioni alla comunità.

Il secondo (At 4,32-35) descrive in primo luogo la comunione degli animi come caratteristica tipica dei cristiani di Gerusalemme. È su questa base che nasce l'esigenza di mettere in comune anche le proprie risorse. Fondamentale è il ruolo degli apostoli, testimoni della risurrezione del Signore Gesù e garanti di un'equa distribuzione dei beni materiali tra i bisognosi.

Il terzo (At 5,12-16) mette fortemente in rilievo l'attività degli apostoli a favore del popolo. I prodigi da loro compiuti, insieme alla stima di cui gode la comunità presso la popolazione, fanno sì che aumenti costantemente il numero dei credenti nel Signore.

b) *La vita dei battezzati (At 2,42)*

Questo versetto iniziale intende mostrare i tratti peculiari di quanti hanno da poco ricevuto il battesimo (At 2,41), a seguito della predicazione di Pietro (At 2,14-41).

La prima caratteristica di quanti compongono la giovane comunità di Gerusalemme è la fedeltà agli impegni di cui si sono fatti carico quando hanno ricevuto il lavacro della rigenerazione. Il verbo greco *proskarteréō* («persevero») indica appunto l'assiduità, la costanza nel portare avanti una determinata cosa.

L'insegnamento (*didachē*) degli apostoli è la prima realtà alla quale aderisce la comunità. Non è facilmente individuabile in cosa esso consista. Il termine *didachē* ricorre altre tre volte nel libro degli Atti (At 5,28; 13,12; 17,19). Essenzialmente, indica sempre la proclamazione pubblica della Buona Novella di Gesù morto e risorto. La comunità degli inizi viene dunque guidata dagli apostoli ad una conoscenza sempre più intima del mistero pasquale come fonte della propria salvezza (cf. At 4,11s; 5,30s). Allo stesso tempo, possiamo ragionevolmente supporre che, con il termine *didachē*, Luca abbia voluto far riferimento anche a catechesi supplementari volte ad ampliare l'annuncio kerygmatico di base. Esse sono necessarie perché la fede possa svilupparsi sempre più nella vita del battezzato (cf. Rm 10,14).

Il secondo aspetto che contraddistingue in maniera stabile la primitiva comunità cristiana è la «comunione» (*koinōnia*). Il termine *koinōnia* – che ricorre solo qui in Luca-Atti – indica l'unione tra i destinatari dell'annuncio cristiano e gli evangelizzatori (1Gv 1,3); la comunione spirituale tra i fedeli (Gal 2,9; Fil 2,1); la condivisione dei beni con i poveri (Rm 15,26; 2Cor 9,13). Alla luce di questo breve *excursus* neotestamentario e del contesto in cui il termine *koinōnia* si trova inserito, possiamo affermare che Luca, con il sostantivo «comunione», abbia voluto mettere in rilievo l'adesione di fede prestata dalla comunità all'insegnamento apostolico, l'intima unione vigente tra i fedeli (cf. At 4,32) e la concreta condivisione dei beni materiali (cf. At 4,34s).

Un terzo punto caratterizzante la fraternità cristiana è la frazione del pane. Il termine *klásis* («frazione») nel NT lo incontriamo solo in un'altra occasione, precisamente quando i due discepoli di Emmaus raccontano agli Undici e agli altri di aver riconosciuto Gesù nello spezzare (*klásis*) il pane (Lc 24,35). Il verbo *kláō* («spezzare»), invece, ha un uso più esteso e sempre in riferimento all'Eucaristia (cf., ad es., Lc 22,19; 24,30; At 2,46; 20,7.11; 1Cor 10,16; 11,24). Dunque, la celebrazione eucaristica viene presentata da Luca come una terza costante che segna la vita della comunità degli inizi.

L'ultimo aspetto della vita ecclesiale messo in rilievo da questo versetto è quello delle preghiere. Il fatto che si usi il plurale fa pensare ad una varietà di orazioni. Con ogni probabilità si fa riferimento ai momenti di culto vissuti nel tempio (cf. At 3,1) e alle preghiere proprie dei fedeli elevate a Dio insieme agli apostoli (cf. At 4,23-30).

c) *Il senso di timore suscitato dai segni compiuti dagli apostoli (At 2,43)*

Il testo che stiamo considerando prosegue con la menzione di un *timore* che pervade ogni persona. Esso è causato dai prodigi e segni che avvengono attraverso gli apostoli.

Il timore di cui si parla va identificato con quel senso di riverenza che viene suscitato nell'uomo quando si trova a stretto contatto con Dio e la sua potenza salvifica (cf. Lc 1,12.30.65; 5,26; 7,16; At 5,5.11). In questo caso, i «prodigi» (*térata*) compiuti dagli apostoli sono interpretati come «segni» (*sēmeīa*) di una particolare presenza di Dio. Il discorso di Pietro, avvenuto dopo la guarigione dello storpio presso la porta del tempio detta Bella (At 3,1-10), ci aiuta a comprendere meglio quanto stiamo dicendo: «Uomini d'Israele, perché vi meravigliate di questo e perché continuate a fissarci come se per nostro potere o per la nostra religiosità avessimo fatto camminare quest'uomo? [...]. E per la fede riposta in lui, il nome di Gesù ha dato vigore a quest'uomo che voi vedete e conoscete; la fede che viene da lui ha dato a quest'uomo la perfetta guarigione alla presenza di tutti voi» (At 3,12.16).

Questo timore coinvolge tutti: sia la comunità dei battezzati, sia gli altri. Questo è quanto vuol esprimere il termine «tutti» (*pásē[i] psychē[i]*), a differenza dell'espressione «i credenti» (*hoi pisteúontes*) del versetto successivo.

L'operato degli apostoli, dunque, ha il grande pregio di rimandare al Signore, di accendere nel cuore di tutte le persone il senso del divino. In altre parole, essi sono capaci di introdurre i loro interlocutori in un'autentica esperienza di Dio.

d) *La condivisione tra i credenti e la loro espansione (At 2,44-47)*

La terza unità del nostro brano inizia segnalando che i *credenti* stavano *insieme* (At 2,44a).

In primo luogo va messo in rilievo che la comunità cristiana è definita come la famiglia dei *credenti*. Questo termine ricorre anche in altri passi di Atti per definire la comunità di Gerusalemme (At 4,32; 5,14). Ne possiamo dedurre che per Luca la fede è un aspetto molto importante della vita di ogni battezzato. Ma cosa significa credere? Osservando con attenzione le ricorrenze del verbo «credere» (*pisteúō*) in Atti, si notano alcuni particolari degni di nota. La fede non ha come riferimento un qualcosa di astratto, bensì Dio, il Signore Gesù Cristo. La fede coinvolge tutta la persona che, mediante questa virtù, si orienta «verso» (*eis*) il Signore Gesù (At 10,43); si volge a Dio (At 16,34; 27,25)²⁶⁹; fa del Signore il «fondamento» (*epi*) della propria vita (At 9,42; 11,17; 16,31; 22,19). I battezzati costituiscono dunque la comunità di quanti si volgono al Signore, vivono una profonda relazione con lui, facendone la pietra angolare della propria esistenza.

Dopo aver visto più da vicino il significato del termine *credere*, gettando lo sguardo su tutto il libro degli Atti, torniamo al nostro testo. Dei fedeli si dice che stavano insieme. Con tale espressione si vuol certamente sottolineare che i primi cristiani si riuniscono in uno stesso

²⁶⁹ Da notare, in questi passi, l'uso del verbo *pisteúō* + il caso dativo, che in greco esprime il complemento di termine e risponde alla domanda: «A chi? A che cosa?».

luogo²⁷⁰ per intrecciare relazioni fraterne sempre più intense e – di conseguenza – per crescere nell’unità.

Dunque, la relazione con Dio e con i propri fratelli viene presentata come un elemento costitutivo della comunità di Gerusalemme.

La relazione tra i cristiani è caratterizzata dall’avere tutte le cose in comune (At 10,44b). Molto probabilmente il testo vuol sottolineare che nella primitiva comunità di Gerusalemme vi è la consuetudine di condividere i propri beni con gli altri o, come vedremo nel versetto successivo, di rinunciare alle proprietà a vantaggio della comunità (cf. At 4,32-35). Il tutto viene fatto nella più ampia libertà (cf. At 5,4) e come attuazione della parola di Gesù che durante il suo ministero terreno ha esortato, in vari modi, alla condivisione delle ricchezze (Lc 6,35; 12,15.33-34; 14,33; 16,13; 18,25). Questo modo di vivere dei primi cristiani presenta diverse affinità con quello praticato dalla comunità essena di Qumran²⁷¹, come descritta da Flavio Giuseppe: «Non curano la ricchezza ed è mirabile il modo come attuano la comunità dei beni, giacché è impossibile trovare presso di loro uno che possegga più degli altri; la regola è che chi entra metta il suo patrimonio a disposizione della comunità, sì che in mezzo a loro non si vede né lo squallore della miseria, né il fasto della ricchezza, ed essendo gli averi di ciascuno uniti insieme, tutti hanno un unico patrimonio come tanti fratelli»²⁷².

Il testo prosegue sulla linea di quanto appena accennato: Quanti possiedono proprietà e sostanze le vendono e ne fanno parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno (At 2,45). Ora l’attenzione si focalizza sulle persone facoltose. Il termine «proprietà» (*ktēma*) rimanda solitamente a terreni (At 5,1; cf. At 5,3.8). Il sostantivo «sostanza» (*hýparxis*) allude invece ai beni in generale (cf. Eb 10,34). Dalle lettere di S. Paolo apostolo sappiamo che la chiesa di Gerusalemme annovera tra i suoi membri molte persone povere (2Cor 8,4; 9,1; Gal 2,10). È in questo contesto che quanti hanno beni di valore avvertono spontaneamente la necessità di concretizzare in questo modo la comunione spirituale con i propri fratelli.

Il brano ora passa a considerare altri aspetti riguardanti la vita della prima comunità cristiana, già accennati in At 2,42. In primo luogo si afferma che ogni giorno i battezzati sono all’unanimità perseveranti nel frequentare il tempio (At 2,46a). La comunità di Gerusalemme è ancora legata a questo luogo santo, sia per quanto riguarda la vita di preghiera (At 3,1; Lc 24,53), sia per ricevere l’insegnamento degli apostoli, che spesso viene impartito proprio nel tempio (At 4,2; 5,12.21.42). I primi cristiani si ritrovano nel portico di Salomone (At 3,11; 5,12), che si trova sul lato orientale del cortile aperto alle genti.

Oltre a frequentare il tempio, i cristiani spezzano il pane nelle loro abitazioni. In altre parole, celebrano l’Eucaristia di casa in casa. La frazione del pane si attua condividendo anche il cibo insieme. I pasti in comune sono presi con gioia e semplicità di cuore. Il termine «gioia» (*agallíasis*) lo troviamo – oltre che nel nostro passo – due volte nel vangelo di Luca. Nella prima ricorrenza indica la gioia per la nascita di Giovanni il Battista (Lc 1,14), colui che preparerà la via del Signore (cf. Lc 1,17). Successivamente, il termine gioia viene impiegato per esprimere il sentimento sperimentato da Giovanni – ancora nel grembo di Elisabetta – quando sente il saluto di Maria (Lc 1,44), la madre del Signore (Lc 1,43). Il verbo «gioire» (*agalliáō*)

²⁷⁰L’espressione *epi tò autó* (che la CEI traduce con «insieme») in Lc-At più volte indica il ritrovarsi in uno stesso luogo (Lc 17,15; At 1,15; 2,1).

²⁷¹Questo ovviamente non implica alcuna dipendenza. Per esempio, a Qumran era obbligatorio cedere i propri beni a favore della comunità. Per i cristiani è una scelta da attuarsi in piena libertà.

²⁷²FLAVIO GIUSEPPE, *Guerra Giudaica*, 2,122.

in Lc-At si colloca fondamentalmente sulla stessa linea del sostantivo gioia. Indica infatti la felicità che deriva dalla fede in Dio (At 16,34) e dall'aver trovato in lui la salvezza (Lc 1,47). Possiamo concludere dicendo che per i primi cristiani l'Eucaristia è un momento di gioia, di esultanza. Questo perché in questa celebrazione incontrano il loro Signore e sperimentano la sua salvezza.

Alla gioia sperimentata durante la frazione del pane ed il pasto in comune si affianca la semplicità di cuore. Con questa espressione, Luca vuol dire che i cristiani spezzano il pane e prendono cibo nella più assoluta purezza, senza che in essi si mescoli qualcosa di negativo.

Il testo prosegue facendo notare che i cristiani vivono lodando Dio e godendo il favore di tutto il popolo (At 2,47a). Il verbo «lodare» (*ainéō*) in Luca-Atti viene sempre impiegato per indicare l'atteggiamento delle creature dinanzi a Dio salvatore (Lc 2,13,20; 19,37; At 3,8s). La prima comunità cristiana, dunque, loda Dio perché nella vita di preghiera e nella comunione fraterna ha sperimentato la sua salvezza.

Il modo in cui i cristiani vivono suscita il favore di tutto il popolo Giudaico. Dunque, la prima testimonianza evangelica resa dalla comunità di Gerusalemme è quella della vita.

Il testo termina menzionando l'azione del Signore, il quale ogni giorno aggrega insieme i salvati (At 2,47b). Da notare ancora una volta il termine insieme. In tal modo, Luca focalizza ancora una volta l'attenzione sull'unità dei credenti.

2.19 Atti 9,1-19a

2.19.1 Traduzione del brano

¹Ora Saulo, spirando ancora minaccia e strage contro i discepoli del Signore, recatosi dal sommo sacerdote, ²chiese da lui lettere per Damasco, per le sinagoghe, cosicché, qualora avesse trovato alcuni appartenenti alla Via, uomini e donne, (potesse) condurli incatenati a Gerusalemme. ³Ora, mentre camminava, avvenne che, quando stava per avvicinarsi a Damasco, improvvisamente lo avvolse una luce dal cielo ⁴e, caduto a terra, udì una voce che gli diceva: «Saul, Saul, perché mi perseguiti?». ⁵Rispose: «Chi sei, Signore?». Ed egli: «Io sono Gesù, che tu perseguiti. ⁶Ma, alzati ed entra nella città e ti verrà detto ciò che devi fare». ⁷Ora, gli uomini che lo accompagnavano stavano fermi, sbalorditi, udendo la voce ma non vedendo nessuno. ⁸Saulo si alzò dalla terra, quando i suoi occhi furono aperti, non vedeva nulla; allora, guidandolo per mano, lo condussero a Damasco. ⁹Ed era non vedente per tre giorni, e non mangiò né bevve.

¹⁰Ora, vi era un discepolo in Damasco, di nome Anania, e disse a lui, in visione, il Signore: «Anania!». Ed egli: «Eccomi, Signore!». ¹¹E il Signore a lui: «Alzati, va' sulla strada chiamata "Diritta" e cerca, nella casa di Giuda, (un tale) di nome Saulo, di Tarso. Ecco, sta pregando ¹²e ha visto in visione un uomo, di nome Anania, entrare e imporgli le mani affinché riacquisti la vista». ¹³Ma Anania rispose: «Signore, ho udito da molti, riguardo a quest'uomo, quante cose cattive ha fatto ai tuoi santi in Gerusalemme; ¹⁴e qui ha autorità dai sommi sacerdoti di mettere in catene tutti coloro che invocano il tuo nome». ¹⁵Disse a lui il Signore: «Va', poiché costui è per me uno strumento di elezione per portare il mio nome davanti alle genti, ai re e ai figli d'Israele; ¹⁶io infatti gli mostrerò quante cose dovrà soffrire per il mio nome».

¹⁷Ora, Anania andò, entrò nella casa e, poste su di lui le mani, disse: «Saul, fratello, mi ha mandato il Signore, Gesù, che ti è apparso nella via per la quale venivi, affinché recuperi la vista e sia colmato di Spirito Santo». ¹⁸E subito caddero dai suoi occhi come delle squame, recuperò la vista e, alzatosi, fu battezzato. ¹⁹E preso cibo, recuperò le forze.

2.19.2 Passi paralleli

La conversione-vocazione²⁷³ di Saulo, in virtù dell'importanza attribuitagli da Luca, è narrata, oltre che nel testo di cui ci stiamo occupando, in altre due occasioni: la prima quando l'Apostolo, che sta per essere linciato dai Giudei nel tempio di Gerusalemme, si rivolge loro con l'intento di difendersi (At 22,6-16); la seconda quando Paolo, in cattività a Cesarea, si trova davanti al re Agrippa II e al governatore Festo per discolparsi, ancora una volta, dalle accuse rivoltegli dai Giudei (26,12-18).

Tra At 9,1-19a e 22,6-16 vi sono differenze minimali: In At 9,7 si afferma che gli accompagnatori di Saulo *sentono la voce* che parla a Saulo, ma non vedono nessuno. In At 22,9 si dice invece che essi hanno visto la luce che ha brillato intorno a Saulo, ma *non odono alcuna voce*. Altra differenza riguarda Anania, di cui nel secondo racconto della vocazione di Paolo non si riporta il dialogo con il Signore, narrato invece in At 9,10-16. Da ultimo, in At 9,17 Anania

²⁷³ Alla domanda se At 9,1-19a descriva la conversione o la vocazione di Saulo, C.K. BARRETT, *Atti*, I, Paideia, Brescia 2003, 482, risponde: «l'una e l'altra cosa: una conversione in senso cristiano è sempre al tempo stesso una chiamata»; sulla stessa linea, R. FABRIS, *Atti degli Apostoli*, Borla, Roma 1977, 297: «La sua (di Saulo) conversione coincide con la sua vocazione o investitura ad apostolo, inviato in missione»; G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, Città Nuova, Roma 1998, 367, ritiene invece si tratti di un racconto di conversione e non di vocazione. Secondo questo autore, infatti, tutta la narrazione converge verso il battesimo di Saulo (At 9,18).

impone le mani su Saulo, perché riacquisti la vista, mentre in At 22,13 la cosa avviene con un semplice comando: «torna a vedere!».

Tra At 9,1-19a e 26,12-18 vi sono delle differenze maggiori: In At 22,13 si narra che la luce proveniente dal cielo avvolge tutti coloro che sono in viaggio, e non il solo Saulo, come narrato in At 9,3. Similmente, in questa versione della vocazione dell'Apostolo, tutti cadono a terra (At 22,14) e non il solo protagonista, come narrato in At 9,4. Nel terzo racconto della chiamata di Saulo, non viene segnalato il fatto che egli perde la vista, cosa che invece avviene in 9,8ss. Da ultimo, nella sua difesa di fronte ad Agrippa, Paolo non fa alcuna menzione di Anania.

Altri passi paralleli possono essere rinvenuti in 1Cor 9,1; 15,8; Gal 1,15s; Fil 3,12. Per l'Antico Testamento si può pensare a Is 6,1-13; Ger 1,4-10.

2.19.3 Delimitazione del testo

Il nostro brano si distingue dal precedente (At 8,26-40) innanzitutto a motivo dei *personaggi*: in Atti 8,26-40 troviamo il diacono Filippo e l'eunuco della regina d'Etiopia, assenti in At 9,1-19a, dove compaiono invece Saulo e Anania. Altra distinzione possiamo farla sulla base del *luogo*: Filippo incontra l'eunuco sulla strada che discende da Gerusalemme a Gaza, per poi ritrovarsi ad Azoto e a Cesarea. La vocazione di Saulo si colloca invece a Damasco e nella via che conduce a questa città. Un'ultima distinzione riguarda il *tema*: l'evangelizzazione ed il battesimo dell'eunuco etiope in At 8,26-40 e la vocazione di Saulo in At 9,1-19a.

Il nostro brano si distingue dal successivo (At 9,19b-25) in primo luogo per i *personaggi*: scompare Anania, presente in At 9,1-19a ed entrano in scena i Giudei, ostili a Saulo fino al punto da volerlo sopprimere. In At 9,19b abbiamo un inciso di ordine *temporale*: «Rimase poi con i discepoli che erano a Damasco alcuni giorni». Da ultimo, cambia anche il *tema*: dalla vocazione di Paolo si passa alla sua prima attività missionaria.

2.19.4 Struttura del brano

Il brano può essere suddiviso in tre parti:

- Saulo fa esperienza di Gesù e viene condotto, cieco, a Damasco (At 9,1-9).
- Il Signore comanda ad Anania di recarsi da Saulo (At 9,10-16).
- Anania si reca da Saulo perché riacquisti la vista e sia battezzato (At 9,17-19a).

2.19.5 Il genere letterario

Non è facile definire il genere letterario di questo brano. Possiamo dire comunque che in esso confluiscono elementi caratteristici dei racconti *teofanici*: luce (Es 24,17; Sal 29,7), voce (Ez 1,28; Sal 29,7), caduta (Ez 1,28; 43,3); *vocazionali* (Is 6); di *guarigione miracolosa* (Tb 11,12-13).

2.19.6 Alcuni elementi di indagine diacronica

a) *La tradizione anteriore al testo*

Alcuni elementi di questo racconto, quali la luce, la caduta, la cecità, il ruolo svolto dai compagni di Paolo e da Anania, appartengono alla tradizione. Non è possibile però stabilire a quale stadio della stessa siano stati inseriti nella narrazione.

b) *Storicità dell'evento*

Il passato di Paolo come persecutore (1Cor 15,9; Gal 1,13s; Fil 3,6), l'apparizione del Risorto (1Cor 9,1; 15,8; Gal 1,15s) nelle vicinanze di Damasco (Gal 1,17), ed il conferimento di

una missione evangelizzatrice rivolta ai pagani (Rm 1,5; Gal 2,7ss) costituiscono un insieme di elementi che risale senza dubbio all’Apostolo stesso, come si può evincere dalle sue stesse lettere.

2.19.7 Spiegazione del brano

a) *Saulo fa esperienza di Gesù e viene condotto, cieco, a Damasco (At 9,1-9)*

La narrazione inizia menzionando il furore di Saulo contro i discepoli del Signore (At 9,1a). In tal modo, dopo la parentesi data dalla predicazione di Filippo (At 8,4-40), il testo si riallaccia alla lapidazione di Stefano, approvata da Saulo (At 8,1a), e all’attività devastatrice dello stesso, caratterizzata da incarcerezioni forzate (At 8,3).

L’attività persecutoria di Saulo ora va oltre i confini della Giudea. Si reca infatti dal sommo sacerdote (At 9,1b), per avere l’autorizzazione a mettere piede nelle sinagoghe di Damasco²⁷⁴ – dove vi era una numerosa comunità giudaica con sinagoghe proprie –, al fine di incatenare e condurre a Gerusalemme coloro che appartengono alla Via (At 9,2). Il testo dà per scontato che il sinedrio di Gerusalemme avesse giurisdizione anche sulle sinagoghe che si trovavano al di fuori della Giudea²⁷⁵. Rivolgendosi ad Agrippa II, Paolo stesso così descrive la sua attività persecutoria:

anche io ritenni mio dovere compiere molte cose ostili contro il nome di Gesù il Nazareno. Così ho fatto a Gerusalemme: molti dei fedeli li rinchiusi in prigione con il potere avuto dai capi dei sacerdoti e, quando venivano messi a morte, anche io ho dato il mio voto. In tutte le sinagoghe cercavo spesso di costringerli con le torture a bestemmiare e, nel colmo del mio furore contro di loro, davo loro la caccia perfino nelle città straniere (At 26,9-11).

È interessante notare come il cristianesimo primitivo venga definito *la Via (hē hodós)*, sintagma che ritroviamo ancora in At 19,9.23; 24,14.22. Tale modo di esprimere il movimento sorto intorno al Risorto evoca certamente l’idea del cammino, caratterizzato dalla presenza del Signore (cf. Lc 24,15), il quale dischiude il senso recondito delle Scritture (cf. Lc 24,32), facendole diventare Parola (cf. At 19,10) che, se creduta (cf. At 24,14), costituisce il modo migliore di adorare il Dio dei padri (At 24,14).

Mentre Saulo cammina (*en dè tō[i] poreúesthai*), per la precisione, quando sta per avvicinarsi a Damasco, «improvvisamente» (*exaíphnēs*) lo «avvolge» (*autòn periéstrapsen*) una luce proveniente dal cielo (At 9,3). L’uso dell’avverbio «improvvisamente» rimanda all’iniziativa del Signore che trascende ogni calcolo o previsione umana²⁷⁶. Saulo, infatti, tutto si sarebbe aspettato tranne quello che di lì a poco gli sarebbe accaduto. Merita di essere messo in rilievo

²⁷⁴ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 370: «La città, che era stata conquistata dai romani nel 64 a.C., apparteneva alla Decapoli, sotto giurisdizione della provincia romana della Siria».

²⁷⁵ Cf. G. SCHNEIDER, *Atti degli Apostoli*, II, Paideia, Brescia 1986, 30-31. C.K. BARRETT, *Atti*, I, 486, nutre qualche dubbio al riguardo: «L’emissione di lettere siffatte presupponeva l’autorità da parte del sommo sacerdote di esigere, o quantomeno sollecitare, iniziative dalle comunità giudaiche locali in territori al di fuori della Palestina e che si trovavano sotto un’amministrazione civile differente. Non è dato stabilire con certezza se vi fosse tale autorità e, in caso positivo, come essa fosse esercitata»; G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 370-371, invece, non condivide affatto l’opinione di Schneider: «l’autorità religiosa di Gerusalemme aveva giurisdizione sulle sinagoghe della diaspora? Possedeva il diritto di estradizione? Dal punto di vista giuridico la risposta è probabilmente negativa; tutt’al più si può pensare a un’autorità morale».

²⁷⁶ C.K. BARRETT, *Atti*, I, 489: «La subitanità dell’accaduto ne sottolinea il carattere soprannaturale»; G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 372: «“All’improvviso”: un fenomeno celeste è sempre inatteso, non è frutto di uno sforzo umano».

anche l'uso del pronomine personale *autón* («lui») prima del verbo «avvolgere» (*periastráptō*). In tal modo viene posto in posizione enfatica: proprio su quel Saulo che sta marciando furente verso Damasco scende dal cielo una luce avvolgente. Il verbo *periastráptō* («avvolgere») ricorre anche in At 22,6, laddove è Paolo stesso a raccontare l'evento di Damasco. Particolarmente interessante è l'impiego del verbo semplice *astráptō* («brillare», «scintillare», «splendere»), che ricorre, in tutta la Bibbia, tre volte: Sal 143,6 (LXX); Lc 17,24; 24,4. Alle donne perplesse che, entrate nel sepolcro, non trovano il Signore Gesù, appaiono due uomini in vesti «splendenti» (*astraptoúse[i]*) (Lc 24,4), che annunciano la risurrezione (Lc 24,5). Il salmista invoca l'intervento del Signore contro i suoi nemici con queste parole: «Fa' guizzare il lampo e disperdili» (*ástrapson astrapèn kai skorpieis autoús*) (Sal 143,6 LXX). Dopo questa sintetica carrellata, possiamo supporre che, mediante l'uso del verbo «avvolgere di luce» (*periastráptō*), l'autore voglia indicare al lettore che il Risorto sta per intervenire nel gruppo costituito da Saulo e compagni al fine di dissipare il loro intento persecutorio.

Saulo cade a terra (At 9,4), reazione tipica di fronte ad una teofania (cf. Dn 8,17; 10,9; Mt 17,6; Ap 1,17). Il persecutore, raggiunto dal divino, è abbagliato da esso, fino al punto da perdere la vista (At 9,8s). Il cadere a terra potrebbe anche evocare l'interruzione di quel cammino che lo stava conducendo a Damasco, una sorta di pausa, per dare modo alla voce celeste di indirizzare Saulo in un nuovo percorso. La voce si rivolge al futuro apostolo delle genti chiamandolo due volte per nome: «“Saulo, Saulo”». Il doppio appellativo ricorre, a volte, nei racconti di chiamata (cf. Es 3,4; 1Sam 3,10). L'interrogativa: «“perché mi perseguiti”» identifica Gesù con i suoi discepoli. Tale identificazione non è nuova nel terzo vangelo: «“Chi ascolta voi ascolta me, chi disprezza voi disprezza me”» (Lc 10,16a)²⁷⁷.

Paolo si rivolge a colui che gli ha appena parlato chiedendo qual è la sua identità, percepita certamente come soprannaturale: «“Chi sei, Signore?”» (At 9,5a)²⁷⁸. Nella strategia del racconto, la domanda di Saulo prepara la seguente risposta: «“Io sono Gesù che tu perseguiti”» (At 9,5b)²⁷⁹. Essa è particolarmente significativa perché fa comprendere che, di fatto, l'avversione alla Chiesa in realtà esprime ostilità nei confronti dello stesso Gesù, il cui nome i discepoli proclamano incessantemente (cf., ad es., At 2,21.38; 3,6; 4,10.12.18; 5,41) come unico salvatore del mondo (At 4,12; 5,31; 13,23).

Gesù, dopo aver svelato la propria identità, intima a Saulo di alzarsi e recarsi in città. Là gli verrà detto ciò che dovrà fare (At 9,6). La vita di questo fariseo sta per entrare in una nuova prospettiva, animata dall'ascolto, non di se stesso, ma del Signore. È interessante notare che Gesù potrebbe comunicare a Saulo già in questo frangente ciò che, di lì a poco, dovrà mettere in atto. Perché comandargli di entrare in città al fine di ricevere indicazioni su come impostare il prossimo futuro? Il testo probabilmente vuol suggerire che il nuovo percorso che l'Apostolo

²⁷⁷ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 373: «Gesù è vivo e si identifica con i suoi seguaci, in particolare nel momento della persecuzione».

²⁷⁸ C.K. BARRETT, *Atti*, I, 490: «Saulo si rende conto di trovarsi di fronte a un essere sovrumano; il contesto (la luce dal cielo, la caduta a terra, la domanda misteriosa) mostra che, sebbene Saulo non abbia ancora identificato il suo interlocutore, *kyrie* non è un mero allocutivo urbano col quale ci si rivolge a un altro uomo (come potrebbe essere in molti contesti)».

²⁷⁹ C.K. BARRETT, *Atti*, I, 490: «La domanda conduce all'identificazione: l'estraneo di natura sovrumana è Gesù, il che implica la proposizione inversa: Gesù, prima morto, ora è vivo ed è più che un uomo».

sta per intraprendere si realizza in comunione con gli altri discepoli del Signore (cf. At 9,19b)²⁸⁰, per mezzo dei quali si viene a conoscere la sua volontà (cf. At 9,17-19a)²⁸¹.

Gli uomini che stanno viaggiando con Saulo sono «sbalorditi», «senza parole» (*eneoi*), udendo la voce, ma non vedendo nessuno (At 9,7). La loro reazione – tipica delle teofanie (cf. Dn 10,7; 2Mac 3,24) – segna una pausa nel susseguirsi delle domande, risposte e indicazioni, contribuendo a sottolineare la gravità del momento. Il monito rivolto a Saulo: «“perché mi perseguiti”», ed il dialogo che ne segue sono partecipati anche a quanti lo stanno accompagnando. Benché indirettamente, possiamo supporre che l’invito a cambiare atteggiamento sia rivolto anche a loro²⁸².

Saulo si alza e, aperti gli occhi, si rende conto di aver perso la vista (At 9,8a). La luce che improvvisamente ha brillato intorno a lui lo ha reso cieco (cf. At 22,11). Non potendosi più muovere liberamente, viene condotto per mano fino a Damasco (At 9,8b), a segno dell’inizio di un nuovo percorso nel quale sta per essere introdotto. Il buio nel quale Saulo è confinato potrebbe significare in qualche modo la morte dell’uomo vecchio, nell’attesa del nuovo²⁸³. Il nostro protagonista infatti resta in questa situazione di cecità guarda caso per tre giorni (cf. Lc 9,22; 18,33), senza mangiare né bere (At 9,9). Il fatto che egli rinunci addirittura al necessario per vivere potrebbe significare proprio questo (cf. Lc 22,16). A tale significato potrebbe intrecciarsi quello che presenta il digiuno come l’atteggiamento appropriato di chi fa esperienza del divino e attende una sua rivelazione (Es 34,28; Dt 9,9; Dn 9,3; 10,2-3; 2Mac 3,29).

b) *Il Signore comanda ad Anania di recarsi da Saulo (At 9,10-16)*

La seconda unità del nostro brano inizia con l’entrata in scena di un discepolo chiamato Anania (At 9,10a). Il Signore, in visione, gli rivolge la parola, chiamandolo per nome (At 9,10b). Anania risponde manifestando la sua completa disponibilità: «“Eccomi, Signore”» (At 9,10c).

²⁸⁰ C.K. BARRETT, *Atti*, I, 491: «A Luca preme invero mostrare Paolo integrato nella vita della chiesa nel suo complesso (9,19, a Damasco; 9,27.28, a Gerusalemme), e in questo modo non rende piena giustizia alle tensioni che le lettere paoline invece manifestano».

²⁸¹ X. L. DUFOUR, *Risurrezione di Gesù e massaggio pasquale*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1987, 110: «nei primi due racconti (della conversione di Paolo) è solo attraverso l’intervento di Anania che Paolo apprende ciò che deve fare (At 9,6.17; 22,10.14-16); più tardi è Barnaba a presentare Paolo agli Apostoli (At 9,27), e Paolo va e viene con essi (At 9,28). In tale modo Luca vuole riallacciare alla Chiesa apostolica la missione di Paolo allo scopo di conferirle legittimità»; G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 373: «Con l’avverbio “ma” (*alla*) viene indicato che inizia per Saulo una nuova fase della sua esistenza: se finora era padrone delle sue mosse e ostile ai cristiani, adesso Gesù prende in mano le redini dell’esistenza dell’ex persecutore e lo invia... alla chiesa: è lei la portavoce del Risorto».

²⁸² C.K. BARRETT, *Atti*, I, 491, è di un’altra opinione: «Non c’è motivo di ritenere che fossero collaboratori di Paolo nell’attività di persecuzione. Per motivi di sicurezza si viaggiava in gruppo anziché soli». Sulla stessa linea, R. FABRIS, *Atti degli Apostoli*, 298 n. 11, per il quale gli accompagnatori di Saulo sono probabilmente: «viaggiatori occasionali membri di una carovana alla quale Paolo si era associato. Meno probabile è l’ipotesi che si tratti di soldati facenti parte della scorta di polizia del tempio di Gerusalemme».

²⁸³ R. FABRIS, *Atti degli Apostoli*, 298: «A Damasco Paolo rimane per tre giorni senza vedere, senza mangiare e bere nulla. È una esperienza di morte, di rottura radicale con il passato. L’esperienza cristiana per Paolo sarà come una rinascita, una vera risurrezione spirituale»; G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 374: «Nonostante un certo parallelismo con la cecità di Elimas (At 13,4-12), quella di Paolo non è da intendere come punizione, ma come stato di totale impotenza che può avere valore di segno (come il mutismo di Zaccaria) e acquistare senso simbolico: dalla cecità al riacquisto della vista emerge il cammino spirituale di Saulo dall’ostilità al vangelo alla conversione».

Anania viene invitato ad alzarsi, a incamminarsi sulla via chiamata *Diritta* e a cercare, nella casa di un certo Giuda, un uomo chiamato Saulo, di Tarso (At 9,11a). Egli sta pregando (At 9,11b). Questa indicazione è particolarmente significativa e ci aiuta ad interpretare il suo atteggiamento di digiuno (At 9,9) anche in chiave penitenziale. Sullo sfondo di questa orazione, Saulo ha visto, in visione, un uomo, chiamato Anania, venire a imporgli le mani affinché recupera la vista (At 9,12). L'imposizione delle mani spesso è connessa con la guarigione (Lc 4,40; 13,13; At 28,8). Se la cecità simboleggiava la fine dell'attività persecutoria di Saulo, il recupero della vista significa l'inizio di un tempo nuovo nella sua vita.

Anania obietta al Signore di essere a conoscenza di quante cose cattive Saulo ha fatto ai suoi santi in Gerusalemme (At 9,13). È interessante notare che i discepoli del Signore sono qui definiti *i suoi santi*. Negli Atti, Gesù è definito: *il santo* (At 3,14) e: *il santo servo* del Padre (At 4,27.30). I discepoli di Gesù sono chiamati a imitarlo nella sua totale dedizione alle cose del Padre (cf. Lc 2,49). A questo si aggiunga che Saulo è giunto a Damasco con l'autorità, datagli dai sommi sacerdoti, di incatenare tutti coloro che *invocano il nome* del Signore (At 9,14). Abbiamo qui una nuova designazione dei cristiani, che esprime la loro consapevolezza di aver trovato nel Signore la salvezza (At 2,21) ed il perdono dei peccati (At 22,16).

Il Signore risponde ad Anania esortandolo ad andare, perché Saulo è uno «strumento» (*skeūos*) eletto²⁸⁴ per portare, ossia confessare, testimoniare²⁸⁵, il suo nome davanti alle nazioni, ai re e ad Israele (At 9,15). Il termine *skeūos* potrebbe essere tradotto anche con «vaso». In questo caso, Saulo sarebbe destinato ad essere una persona abitata da Cristo (cf. 2Cor 4,7) e, conseguentemente, sua *trasparenza*. È più opportuno però tradurre *skeūos* con «strumento», evidenziando in tal modo che l'Apostolo sarà totalmente a servizio del Risorto²⁸⁶. La successione: *nazioni, re, Israele*, anticipa, almeno a grandi linee, il percorso che Paolo farà negli Atti. Egli infatti porterà il vangelo prima ai pagani, poi testimonierà Cristo presso governatori e re, da ultimo farà questo al cospetto dei Giudei.

Il Risorto mostrerà poi a Saulo quanto dovrà soffrire per il suo nome (At 9,16). È interessante notare alcune affinità che si trovano tra i vv. 13-14, da un lato, ed il v. 16 dall'altro: nei vv. 13-14, Anania dice al Signore di conoscere, oltre a «quante cose» (*hósa*) cattive Saulo ha fatto ai santi, la sua intenzione di incatenare quanti invocano il «nome» (*ónoma*) del Signore. Al v. 16 il Risorto confida ad Anania che mostrerà a Saulo «quante cose» (*hósa*) egli dovrà soffrire per il suo «nome» (*ónoma*). Si nota una corrispondenza tra le cose cattive fatte da Saulo a quanti invocano il nome del Signore e le cose che egli dovrà sopportare per lo stesso nome. La vocazione di Saulo all'apostolato poggia su un temperamento zelante per le cose di Dio, impetuoso, che, dopo essere stato volto al male, presto sarà a servizio della testimonianza evangelica.

²⁸⁴ In greco abbiamo «strumento di elezione» (*skeūos eklogēs*). Si tratta di una forma grammaticale definita *genitivo ebraico*. In altre parole, il genitivo viene impiegato al posto dell'aggettivo. Si può dunque tradurre tranquillamente «strumento eletto», «strumento scelto». Cf. M. ZERWICK – M. GROSVENOR, *Greek New Testament*, 379.

²⁸⁵ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 377, n. 72: «In Luca, la prep. *enōpion* (“davanti”) indica il luogo e non la direzione (quindi meglio *testimoniare* dinanzi a..., che *annunciare alle* nazioni...); il significato inoltre si accorda meglio con l'affermazione del v. 16 (cf. Lc 21,12ss), dove il *gar* ha valore causativo. In altre parole, Luca utilizza una terminologia che appartiene al genere “martirio” piuttosto che a quello “missionario”». C.K. BARRETT, *Atti*, I, 496.

²⁸⁶ Cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 377, n. 71.

c) *Anania si reca da Saulo perché riacquisti la vista e sia battezzato (At 9,17-19a)*

Anania esegue l'ordine ricevuto dal Signore e, recatosi nella casa dove alloggia Saulo, impone le mani su di lui. Il gesto sembra evocare diversi significati: rimanda alla guarigione (cf. Lc 4,40; 13,13; At 28,8) di Saulo che sta per avvenire (cf. At 9,12); alla ricezione dello Spirito Santo (cf. At 8,17; 19,6) da parte sua²⁸⁷; alla missione (At 6,6; 13,3) che di lì a poco egli intraprenderà.

Il futuro Apostolo delle genti viene definito da Anania «fratello» (*adelphé*). Il termine, oltre a denotare benevolenza da parte sua, sta anche ad indicare la provenienza di entrambi dal giudaismo²⁸⁸, come pure l'incipiente ingresso di Saulo nella comunità cristiana²⁸⁹. Il termine *adelphós* («fratello»), infatti, viene spesso impiegato per designare sia la comune fedeltà all'alleanza sinaitica, a prescindere dalla fede in Cristo (cf. At 2,37; 3,17; 7,2; 13,15), sia l'essere annoverato tra quanti hanno ricevuto il battesimo (cf. At 1,15s; 2,29; 6,3; 9,30; 10,23; 11,12,29; 12,17).

Solo ora il lettore, grazie alle parole di Anania: «“il Signore mi ha mandato, Gesù, che ti è apparso nella via per la quale venivi”», prende coscienza che, nella precedente esperienza di luce e nella voce udita da Saulo, è il Signore stesso che gli si è reso presente (cf. 1Cor 15,8). Su questo bisogna però osservare che, nella prospettiva teologica di Luca, l'apparizione di cui è stato spettatore Saulo è qualitativamente diversa da quelle avute dagli Apostoli. Osserva, in proposito, X.L. Dufour:

Il Risorto non viene a conversare familiarmente con i suoi discepoli per farsi riconoscere da loro come Gesù di Nazaret in persona, vivo dopo la morte; al suo posto c'è la gloria risplendente che ad un tempo accieca e illumina²⁹⁰.

Questo perché

Luca porta a compimento la tendenza della Chiesa primitiva di concentrare sui Dodici il fondamento della rivelazione cristiana. Egli esprime così una verità antica e tradizionale, vale a dire che la generazione apostolica dei testimoni fu l'unica destinataria delle apparizioni propriamente dette del Risorto, ossia di quelle che hanno fondato la Chiesa²⁹¹.

Riprendendo il filo della narrazione, leggiamo che Anania è stato inviato perché Paolo possa riacquistare la vista ed essere colmato di Spirito Santo per mezzo del battesimo (At 9,18; cf. 2,38). La menzione dello Spirito ricevuto in pienezza costituisce anche un annuncio della straordinaria futura missione dell'Apostolo, come confermato da tutti quei passi dai quali si evince il ruolo fondamentale dello Spirito in ordine alla missione e testimonianza evangelica (At 1,8; 2,4.17.18.33; 4,8.31; 5,32; 13,2,4).

All'imposizione delle mani e alle parole di Anania, segue l'immediato recupero della vista da parte di Saulo (At 9,18a), il quale, «alzatosi» (*anastás*)²⁹², riceve il battesimo (At 9,18b).

²⁸⁷ Cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 379.

²⁸⁸ In At 22,12 Anania viene definito un devoto osservante della Legge, in buona reputazione presso tutti i Giudei residenti a Damasco.

²⁸⁹ G. SCHNEIDER, *Atti degli Apostoli*, II, 37: «Si presuppone che Anania parli in “ebraico” e che già veda in Saulo il “fratello” cristiano».

²⁹⁰ X. L. DUFOUR, *Risurrezione di Gesù e massaggio pasquale*, 112.

²⁹¹ X. L. DUFOUR, *Risurrezione di Gesù e massaggio pasquale*, 115.

²⁹² G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 379, n. 82: «Il ptc. *anastas* (“alzatosi”) davanti a “fu battezzato” è forse più di un semplice “ptc. grafico”: segno concreto del recupero delle forze, discreta allusione alla vita di risurrezione data dal battesimo (?), e constatazione che il sacramento non fu amministrato in casa».

Dopo aver preso cibo, Saulo riprende le forze (At 9,19a). L'atto del mangiare, potrebbe costituire una rinascita a vita nuova da parte di Saulo. Nei Vangeli, spesso il mangiare è segno di essere una persona viva (cf. Mc 5,43; Lc 8,55; 24,41s)²⁹³.

²⁹³ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 379: «il nutrirsi e il recuperare le forze indicano una guarigione totale (Mc 5,43). La cecità e il digiuno (v. 9), segno di crisi, si trasformano in guarigione e in assunzione di cibo (allusione anche all'eucaristia?), segno di rinascita a vita nuova».