



NON DI SOLO PANE...MA DELLA SUA MISERICORDIA

Percorso biblico 2014-15 / Certosa di Vigano

11 ottobre 2014

Non di solo pane... (a cura di *don Massimiliano Scandroglia*)

Non di solo pane ... ma della sua misericordia. E' questo il titolo che avete scelto per il vostro percorso di meditazione su "cibo e Parola di Dio"; ed è anche il titolo che accompagna questa mia lezione introduttiva ... lezione che vorrebbe semplicemente aiutarvi a creare il clima giusto per iniziare questo cammino, a tracciare l'ampio orizzonte di questo viaggio dello spirito. Un titolo che avrebbe molto da dire – e in questo anno avrete modo di far dire molto ad un titolo così – ma che anzitutto ci invita ad entrare in una prospettiva "altra" nel considerare il tema.

Come ogni altra realtà creata, anche il cibo può essere valutato solo nella sua materialità; può essergli riconosciuto valore solo sul versante contingente: il cibo come necessario al sostentamento della vita fisica – punto! Ma questa prospettiva di sicuro appare impoverente; una visione materialista, che svaluta anche le realtà più preziose e più significative ... e che alla fine rende l'uomo povero e vuoto. A conferma di questo, si può tenere presente come praticamente tutte le culture e tutte le religioni del mondo hanno attribuito al cibo una valenza ben maggiore di questa; una valenza che supera il livello della pura materialità ... perché l'uomo è in sé un essere simbolico, e dunque tutto ciò che l'uomo compie – dai gesti più comuni a quelli più eccezionali – acquista un significato "altro"; un significato che punta in "alto", verso l'assoluto di Dio. E anche il cibo – o meglio, il mangiare – su questo non fa eccezione: l'esperienza del cibo, della sua consumazione – possibilmente in un contesto comunitario – esprime qualcosa dell'essere dell'uomo e del suo profondo desiderio dell'Assoluto. Ecco perché nella storia della salvezza, Dio si è servito abbondantemente anche dell'esperienza del cibo per dire se stesso e il suo mistero di amore e di misericordia ... Non di solo pane ... ma della sua misericordia.

- Posta questa dimensione fondamentale del problema, mi interrogavo nei giorni scorsi su quale taglio specifico offrire a questo incontro, vista la vastità dell'argomento. E così ho pensato di attraversare il tema secondo questa prospettiva: il cibo come strumento e veicolo di comunione. Il pasto – almeno nella sua forma propria – è comune, non vissuto in solitaria; è proprio della consumazione del cibo svolgersi in un contesto comunitario ... perché mangiare insieme è ciò che significa e crea comunità; è segno dell'appartenenza ad una medesima "famiglia"; è conferma della volontà comune di "combattere contro la morte" e di "condividere la vita"(!). Questo significato alto del mangiare insieme ha condizionato e non poco lo stile dei pasti, che non è mai casuale; al contrario, nel modo di consumare il cibo si segue normalmente una precisa "ritualità", che intende proprio mettere in luce questo tratto. Pensiamo solo per un momento alle nostre cene di festa (cf un pranzo di matrimonio, una cena di compleanno o di anniversario, anche un pasto di saluto o di addio ...) ... pensiamo anche a come nel mondo semitico, biblico questa dimensione rituale acquisti dei tratti forse ancora più evidenti (cf prendere cibo da uno stesso piatto, introdurre il pasto con una preghiera comune di ringraziamento, accompagnare la consumazione del cibo con la conversazione ...).

Sedersi, così, alla stessa mensa e condividere gli alimenti significa riconoscersi membri di un medesimo gruppo (non ci si siede a tavola con estranei; o con persone che si vuole continuare a considerare tali!).

E proprio a partire da questo suo senso, il pasto comune diviene anche – in un certo senso – luogo di rivelazione; perché se Dio è comunione (cf il mistero trinitario), allora tutto ciò che parla di autentica comunione, parla anche di Dio e del suo mistero. Ora, la Scrittura è piena di testi che confermano questa valenza, seppur con tagli differenti, che andremo rapidamente a considerare. Ci faremo aiutare da alcuni passaggi biblici, che mi sembrano significativi su questo fronte; per poi alla fine tentare di vedere come nella nostra fede cristiana tutto questo non si sia perso, al contrario abbia raggiunto una sua “consacrazione” – se così si può dire – nel pasto eucaristico; il pasto per eccellenza dove si realizza la comunione di ciascuno con Cristo, e quindi fra di noi. Siccome vi è un unico pane, noi, che siamo molti, siamo in realtà un corpo solo, perché partecipiamo tutti a quell’unico pane (1Cor 10,17).

- Cibo e conoscenza reciproca. Es 2,16-22. Mosè è in fuga dall’Egitto, quando decide di rifugiarsi in Madian; e qui fortunatamente entra in contatto c/o un pozzo con le figlie del sacerdote e capo tribù locale Ietro. Il coraggio di Mosè nel difendere le donne dalla prepotenza di alcuni pastori gli ottiene un invito presso la casa di Ietro, il quale non rinuncia a mostrare gratitudine allo straniero per il gesto compiuto. E’ interessante notare soprattutto la reazione di Ietro al resoconto delle figlie, che viene presentata con poche ma significative espressioni. Le figlie riferiscono anzitutto al padre: Un uomo, un egiziano, ci ha liberato dalle mani dei pastori; lui stesso ha attinto per noi e ha fatto bere il gregge. Anche per le donne, che lo hanno direttamente incontrato, Mosè rimane uno sconosciuto, fatta eccezione per la sua provenienza. E Ietro reagisce con un certo disappunto: Dov’è? Perché avete lasciato là quell’uomo? Nelle parole del sacerdote non vi è solo il desiderio di ripagare lo sconosciuto per il coraggio dimostrato, ma anche di conoscere la sua identità, di superare questa ignoranza sulla sua persona che si mantiene nonostante l’accaduto. E’ questa la motivazione di fondo, che spinge Ietro a esortare le figlie così: Chiamatelo a mangiare il nostro cibo! E il fatto che non si tratti solo di desiderio di ringraziamento, ma di conoscenza personale, lo riconosciamo dalla conclusione dell’intera vicenda. L’autore di Esodo infatti aggiunge: Così Mosè accettò – non semplicemente di andare a cena da Ietro, ma – di abitare con quell’uomo, che gli diede in moglie la propria figlia. Da quel pasto e con quel pasto Mosè diventa uno di famiglia; il sedere a mensa con il padre e le figlie – possiamo facilmente immaginarlo – gli offre l’occasione di rivelare finalmente la propria identità, di raccontare la propria storia, e di essere inserito in una comunione nuova ... sigillata poi dal matrimonio con Sipporà. La condivisione del pasto diventa per Mosè e per coloro che lo ospitano occasione di conoscenza reciproca, e di creazione quindi di nuovi e inattesi legami di affetto. Così ogni pasto vive della stessa tensione. Tenete conto di quello che dicevo poco fa: “non ci si siede a tavola con estranei; o con persone che si vuole continuare a considerare tali!”. Nel pasto si costruiscono e consolidano rapporti di fraternità, perché il pasto dice che coloro che si siedono alla stessa mensa non possono considerarsi estranei gli uni agli altri, altrimenti il gesto perde uno dei suoi valori fondamentali.

- Cibo e riconciliazione. Is 25. Se nel passaggio precedente abbiamo visto come la condivisione del cibo apre spazi nuovi di comunione, qui vediamo come il pasto comune è in grado di ristabilire relazioni che si sono interrotte, o forse che non sono mai neppure decollate! Il capitolo “gioca” sull’accostamento di due passaggi fra loro molto diversi quanto a tonalità e messaggio, ma la cui bellezza sta proprio nell’essere posti l’uno a contatto con l’altro. Nei vv. 1-5 ci troviamo di fronte ad un inno di ringraziamento che celebra Dio per le sue vittorie, ovviamente le sue vittorie contro gli stranieri, contro i nemici del suo popolo.

Signore, voglio esaltarti ... poiché tu hai trasformato la città in un mucchio di sassi, la cittadella fortificata in rovina, la fortezza degli stranieri non verrà mai più ricostruita. La superbia del nemico

viene annientata dalla forza del Dio di Israele, che toglie allo straniero la possibilità di fare ancora del male.

Il quadro politico generale, nel quale si muove questa prima parte del capitolo, è quello al quale ci abitua la lettura dell'Antico Testamento: un quadro di ostilità generale, dove vige la regola del tutti contro tutti. Il mondo delle nazioni è un mondo di violenza, dove il più forte si impone e il più debole soccombe ... almeno fin quando Dio non decide di fare giustizia, e di imporre alla storia una svolta radicale: Per questo ti glorifica il popolo forte, la città di nazioni possenti ti venera. Perché tu sei il sostegno al mistero, sostegno al povero nella sua angoscia. Ora, poste tali premesse, stupisce la proclamazione della seconda parte del capitolo che si muove in una direzione totalmente diversa. Siamo di fronte ad una visione da sogno, secondo cui il futuro della storia sarà un futuro di universale riconciliazione ... e come si concretizzerà questa generale riconciliazione? In un pasto "solenne", organizzato dallo stesso Signore e offerto a tutte le nazioni. Preparerà il Signore degli eserciti per tutti i popoli, su questo monte, un banchetto di grasse vivande, di vini eccellenti, di cibi succulenti ... Eliminerà la morte per sempre. Il Signore asciugherà le lacrime su ogni volto, l'ignominia del suo popolo. La tensione comune, abituale che attraversa le relazioni fra i popoli, lascia ora il posto ad una comunione inattesa, ad una vita nuova, nella quale tutti possono riconoscersi fratelli. Se il pasto, allora, non vuole essere una grande sceneggiata, una ipocrisia all'ennesima potenza non può essere celebrato fra coloro che custodiscono motivi di discordia e di incomprensione, perché il pasto nella sua natura è espressione di comunione, e quindi – se necessario – anche di riconciliazione.

- Cibo e condivisione. 1Re 19,19-21. La vocazione di Eliseo, discepolo del grande profeta Elia, è caratterizzata da un gesto simbolico di grande significato: il mantello – simbolo del ministero profetico e della forza che lo custodisce – che viene posato sulle spalle del giovane; un gesto che Eliseo immediatamente comprende nella sua valenza, e che accompagna con il suo consenso deciso. Il giovane accetta di buon grado l'investitura del maestro (Eliseo lasciò i buoi e corse dietro ad Elia), e domanda il permesso di rientrare nella sua comunità per congedarsi dai suoi (Andrò a baciare mio padre e mia madre, e poi ti seguirò) ... una richiesta alla quale Elia acconsente. Sono poche le espressioni che l'autore deuteronomista dedica alla descrizione del congedo di Eliseo, ma proprio perché poche, ancora più gravide di significato: 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. E' un pasto di addio, organizzato dal giovane per "celebrare" l'inizio della sua nuova vita; un rito di passaggio a tutti gli effetti (cf accompagnamento abituale dei riti di passaggio con un pasto). Tale pasto festoso si caratterizza come spazio di condivisione, anzitutto da parte dello stesso Eliseo, il festeggiato; gli "strumenti" del suo lavoro (bui e legna del giogo) diventano ora strumenti per fare festa, e segnare lo stacco definitivo dalla sua vita precedente. In quel contesto e con quell'atto di generosità il giovane profeta esprime il proprio affetto nei riguardi della comunità e sigilla la propria dipartita con la condivisione di cibo. Potremmo anche intendere il suo gesto così, secondo un'interpretazione un po' ardita ma affascinante: Eliseo si rende conto di essere stato inserito in una vita nuova, o meglio di aver raggiunto la "pienezza della vita" nel ministero profetico che gli è stato affidato (quello è il contesto nel quale Eliseo diventa pienamente se stesso, raggiunge la propria maturità); la condivisione del cibo è segno di questa "pienezza di vita" che Eliseo sente nascere dentro di sé, e del quale vuole rendere partecipi anche i suoi compaesani e famigliari.

Condividere il cibo è infatti sempre condividere la vita; è spazio dove la vita cresce ... ma attenzione: non custodendola in modo geloso, ma mettendola in comune.

- Cibo e comunione con il Signore. Lv 7,11-15. Il passaggio di Lv 7 ha a tema i cosiddetti "sacrifici di comunione"; cioè, quei sacrifici rituali che esprimono e rafforzano la comunione fra il Signore e

l'offerente, sempre con la mediazione di un ministro. Rispetto ad altre tipologie sacrificali – prendiamo ad es. l'olocausto, una delle forme di sacrificio più comuni e conosciute – qui la vittima non viene tot consumata dal fuoco (cioè offerta a Dio, fatta salire direttamente verso di lui), ma suddivisa in parti determinate: una parte viene posta sull'altare per essere bruciata, una parte viene consegnata al sacerdote come compenso per il servizio liturgico, e una parte viene trattenuta dall'offerente, affinché in un tempo determinato e in uno spazio adeguato (l'area sacra) sia consumata insieme ai suoi parenti ed amici (il cosiddetto "pasto sacro"). Da qui anche tutte quelle indicazioni concretissime che vogliono aiutare il laico a non trattare con superficialità ciò che è comunque sacro ed è affidato alla sua responsabilità ... Al di là della sua forma materiale il sacrificio di comunione esprime un significato profondissimo: il fatto che la vittima del sacrificio sia in parte consumata da Dio (mediante il fuoco) e in parte dall'offerente (e dai suoi amici) è segno efficace di comunione ... è come un sedersi a mensa dell'offerente insieme con il suo Dio. Attraverso questa liturgia sacrificale Dio accetta di "sedersi a tavola" con il fedele e con il suo gruppo, e di consumare lo stesso cibo: l'uomo e Dio diventano misteriosamente, ma realmente commensali. Ciò che abbiamo riconosciuto come vero e significativo nei pasti fra uomini, dobbiamo riconoscerlo vero e significativo anche in questo caso, dove uno dei due commensali è addirittura il Signore stesso. Nel pasto sacro si esprime in una forma simbolica accattivante, la volontà decisa di Dio di entrare in comunicazione e in comunione con l'uomo; anzi, di condividere la sua stessa vita. Non vorrei esagerare, ma mi sembra che in questo rito (poco conosciuto, o proprio trascurato dai lettori della Bibbia) ci sia un anticipo profetico del mistero dell'Incarnazione ... quando anche "fisicamente" Dio si è seduto a mensa con l'uomo, e ha condiviso fino in fondo la nostra condizione umana ... e in questa condivisione totale l'ha redenta. Anche se il nostro mangiare insieme non immediatamente veicola questo senso alto, soprannaturale; tuttavia, sapere che Dio ha attribuito al pasto degli uomini il valore di strumento efficace della comunione con sé è qualcosa che ci porta a non guardare con superficialità un gesto, che talora consideriamo comune, troppo comune ... e invece non lo è per nulla.

- Cibo e escatologia. Mt 26,26-29. Nel riprendere il testo famosissimo dell'Ultima Cena di Matteo non solo mettiamo a fuoco un altro tratto decisivo del pasto, ma ci proiettiamo nella parte conclusiva dell'intervento, quando riconosceremo l'inverarsi di tutti questi significati nella Pasqua di Gesù e nella sua riproposizione rituale (l'Eucarestia cristiana). Rispetto alle altre versioni sinottiche, quella di Matteo evidenzia un particolare umanissimo (e commovente) del modo con cui Gesù vive l'esperienza dell'Ultima cena. Facciamo un po' di "analisi sinottica" ... Luca e Marco sottolineano mediante le parole di Gesù come quella cena sia una cena di addio: Gesù è ben consapevole che la sua vita sta volgendo al termine, che l'opposizione nei suoi confronti è giunta ad un livello tale da richiedere la sua stessa vita ... e così desidera ardentemente congedarsi dai suoi con un ultimo pasto insieme. Con Marco siamo nell'ambito delle parole sul calice ... Questo è il mio sangue dell'alleanza, che è versato per molti. In verità io vi dico che non berrò mai più del frutto della vite, fino al giorno in cui lo berrò nuovo nel regno di Dio (Mc 14,24-5). Con Luca siamo invece nell'ambito dell'introduzione alla cena pasquale ... Ho tanto desiderato mangiare questa Pasqua con voi, prima della mia Passione, perché vi dico: Non la mangerò più, finché essa non si compia nel Regno di Dio (Lc 22,15-6). Che sia riferimento diretto o al bere vino o alla consumazione della cena pasquale, ciò che è chiaro è che Gesù concepisce questo pasto come sigillo della sua esistenza terrena. Non vi sarà altro pasto, se non nel momento in cui il Regno di Dio verrà con potenza.

Nel caso di Matteo, però, si aggiunge un particolare interessante, che arricchisce – e non poco – il valore che Gesù attribuisce a questo gesto (e che ci manifesta qualcosa di reale e toccante dei suoi sentimenti più profondi). Siamo anche qui nell'ambito delle parole sul calice ... Bevetene tutti,

perché questo è il mio sangue dell'alleanza, che è versato per molti per il perdono dei peccati. Io vi dico che d'ora in poi non berrò di questo frutto della vite fino al giorno in cui lo berrò nuovo con voi nel Regno del Padre mio (Mt 26,27-9). La cena di Gesù – il pasto ultimo di Gesù con i suoi amici (anzi con la sua famiglia, visto che si tratta di una cena pasquale) – è anticipo reale della cena eterna, della Pasqua senza fine. Nel pasto comune si manifesta qualcosa di reale del futuro. Il futuro che Dio ha predisposto per noi è questo: una festa eterna, un pasto senza fine, una comunione tra di noi e con lui senza più imperfezioni. Tornano in mente altre parole simili di Gesù che esprimono lo stesso significato, anche se su un piano universale: Ora io vi dico che molti verranno dall'Oriente e dall'Occidente, e siederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli ... (Mt 8,11). Nel mangiare insieme c'è qualcosa che sa di futuro; nel mangiare insieme c'è il seme della vita eterna ... nel senso che la vita eterna non sarà molto diversa da questo!

- Cerchiamo ora di rileggere IL pasto cristiano – quello eucaristico – alla luce dei tratti evidenziati sulla condivisione del cibo secondo la prospettiva biblica. Parlavano all'inizio di "consacrazione" del pasto degli uomini nel pasto di Gesù; di "logica dell'Incarnazione" che è alla base anche di questa scelta da parte del maestro, e di conservazione nella continuità della tradizione da parte della comunità dei suoi discepoli. Mi permetto una piccola premessa prima di entrare nel dettaglio delle conclusioni: che l'Eucarestia è (e quindi deve rimanere) anzitutto un pasto ... perché è quello che l'Eucarestia è nella sua natura più intima! I primi cristiani lo avevano capito bene, e possiamo immaginare che fecero di tutto per custodire la "forma" – oltre che la sostanza – del gesto di Gesù (cf uso comune di celebrare l'Eucarestia all'interno di un pasto comunitario ... ricalcando la dinamica dell'Ultima Cena). Evidentemente questo creava qualche difficoltà, esponeva la celebrazione a qualche rischio (cf 1Cor ...) ... ma era necessario che la grandezza straordinaria del gesto di Gesù potesse continuare ad emergere nella sua grandiosa semplicità. La partecipazione alla sua Pasqua è mediata dalla benedizione e dalla condivisione di un pezzo di pane e di un calice di vino ... gesto grandioso proprio nella sua semplicità! A voi giudicare se sul fronte liturgico non ci sia qualche riflessione in merito da fare, affinché la pomposità di certe liturgie non porti alla fine ad oscurare e a far dimenticare la semplicità, la quotidianità, l'umanità disarmante del gesto di Gesù. E' chiaro che lì si compie un mistero, ma il mistero si compie e si comunica in un gesto che nella sua semplicità non deve essere sfigurato!

* Eucarestia e conoscenza reciproca. La celebrazione non è vissuta da estranei, ma all'interno di una comunità di fede, fra persone che nella fede si chiamano e si definiscono "fratelli"; e anche qualora vi fossero "estranei" (gente che non si conosce) l'Eucarestia è proprio il contesto in cui l'estraneità viene superata dall'ingresso in una medesima comunione di vita ... e questo si deve vedere anche nel concreto, non solo nel mistero! Quante volte le nostre chiese assomigliano invece a dei "supermercati del sacro", dove si viene a "ritirare la merce" (il sacramento) ... e poi ciascuno a casa propria! Ad es.: durante tante delle nostre celebrazioni si respira talvolta un senso di reciproca estraneità (interrotto solo dal breve momento dello scambio della pace ...): ciascuno è intento alla propria preghiera (forse!), trascurando quasi del tutto chi gli sta accanto (se ha qualcuno accanto!). E così anche all'uscita delle celebrazioni: il sagrato, che dovrebbe essere luogo di incontro, di comunicazione, di conoscenza reciproca ... diventa il luogo del fuggi fuggi.

Che giudizio potrebbe farsi su una determinata comunità un osservatore esterno, che partecipasse ad una sua liturgia?, cosa emergerebbe della natura, del valore di quella comunità, guardando il modo concreto in cui celebra? ... e si potrebbe ancora parlare di "comunità", o verrebbe più spontaneo usare altri termini?

* Eucarestia e riconciliazione. Pensiamo alla denuncia tagliente dell'apostolo Paolo nella 1Cor: le nostre celebrazioni sono luoghi di riconciliazione, dove le divergenze vengono con la grazia di Dio superate (o almeno ammorbidite), oppure sono contesti nei quali le divisioni interne al gruppo quasi si "consacrano", si manifestano nella loro forma più evidente e scandalosa (cf caso concreto della comunità paolina)? Si impara ad amare un po' di più, partecipando alle nostre liturgie? ... perché di per sé è per qs che sono state pensate! L'incontro con il gesto di Gesù dovrebbe – proprio nella sua grandezza – farci sentire ogni volta sempre un po' piccoli davanti a lui, sempre un po' indisposti ad accogliere un dono tanto grande ... e questo ci darebbe una grande mano nel vivere le nostre relazioni secondo uno stile diverso, abitato un po' di più dalla misericordia, e un po' di meno dal giudizio spietato. Con la misura con cui misurate, sarete misurate anche voi (Mt 7,2) Basterebbe questo per farci tremare i polsi, e renderci un po' meno sicuri di noi stessi ...

* Eucarestia e condivisione. La celebrazione non è un'isola nel vissuto di una comunità (come un pasto non è un momento isolato rispetto alla vita quotidiana di una famiglia, o di un gruppo); piuttosto è il momento nel quale lo stare insieme raggiunge il proprio culmine e riconosce la propria fonte. La celebrazione prende senso e valore, proprio perché inserita nelle trame di un vissuto comunitario, fatto di svago, di preghiera, di educazione e di correzione reciproca, di confronto con il mondo, di aiuto al prossimo ... E' importante che nello spezzare il pane una comunità da un lato riconosca ciò che davvero la tiene insieme (al di là delle inevitabili e umane difficoltà dello stare insieme), e dall'altro trovi quel punto di partenza da cui si irradia ogni altro aspetto del vivere comune (le cosiddette "attività pastorali"). Dalla partecipazione all'Eucarestia la gente dovrebbe uscire contenta per il fatto di essere dentro una comunità di fede, e con il desiderio di vivere questa appartenenza in maniera sempre più piena e variegata. La comunione eucaristica dovrebbe – in un certo senso – "espandersi" in tutti quegli ambiti, dove la vita comune si esprime. Le tante attività che contraddistinguono le nostre parrocchie milanesi (che sono certamente un dono di Dio) non dovrebbero essere intese solo come efficiente attività sociale, ma come conseguenza "naturale" del fatto che ogni settimana ci si ritrovi a celebrare quella comunione, che – come direbbe il nostro cardinale – "ci precede" e fonda il nostro stare insieme: la comunione con Gesù.

* Eucarestia e comunione con il Signore. E questa comunione con Gesù è una comunione che rigenera, necessariamente. Chi entra in comunione con lui viene trasformato dall'incontro – quando tale incontro è autentico. Proprio come il cibo, così anche l'incontro con Gesù nutre e dà la vita. Pertanto – esattamente come nel caso dell'affamato che si mette a tavola – anche il cristiano che si dispone a celebrare la cena di Gesù è "affamato", è lacerato da un bisogno: quello della comunione con il Dio della vita. Il credente entra in chiesa, portando ogni volta con sé il peso del proprio peccato, e l'Eucarestia esiste proprio per superare questa condizione di impaccio. E' bene confessarsi prima di ricevere la comunione – se si è compiuto qualcosa di grave, o ritenuto tale – ma questa prassi non deve far sorgere nel cristiano devoto l'impressione (anche inconscia), che si possa arrivare all'altare pronti e degni di ricevere il Signore nelle proprie mani. L'incontro nell'Eucarestia fra la ricchezza di Dio e la nostra povertà è inevitabile ... ma è esattamente ciò che rende l'Eucarestia segno efficace di un amore che ci accoglie sempre, al di là della condizione concreta in cui ci troviamo.

Come ricorda papa Francesco nell'Evangelii Gaudium: "Il pane dell'Eucarestia non è premio per i perfetti, ma pane per i peccatori, che sono in cammino verso il Signore!".

* Eucarestia ed escatologia, anticipo di futuro. Anche le nostre comunità – un po' come la società moderna – fanno fatica a guardare al futuro. Il presente, con tutte le sue problematichità, sembra già abbastanza impegnativo, per conservare energie sufficienti per sollevare lo sguardo verso il domani. Eppure Gesù in più di una circostanza ricorda ai suoi che il loro destino è altro rispetto al presente e alle sue contingenze; è un destino di vita, iscritto nel cuore e nella mente di Dio. E a questo futuro è bene educare lo sguardo, perché la vita non si perda nelle ristrettezze delle quotidianità; ma impari a respirare in un orizzonte senza confini, l'orizzonte di Dio. L'Eucarestia è luogo che ci rilancia verso il futuro; perché nell'Eucarestia noi viviamo veramente un anticipo di futuro. Quella comunione che lì sperimentiamo – con Dio, ma anche tra di noi – è il tratto distintivo dell'eschaton cristiano. Non c'è da lasciarsi andare troppo alla fantasia: ciò a cui siamo chiamati è lì già presente; pur con tutte le parzialità e le contraddizioni della nostra condizione terrena, ma è già tutto lì. Una vera comunità educante – per richiamare la nota pastorale di quest'anno – dovrebbe saper educare anche alle cose ultime, non solo a quelle penultime ... tanto più in una società che a furia di guardare alle cose penultime rischia di finirne soffocata!

- Concludo riferendomi ad un testo del papa Benedetto (Il Dio vicino 2001). Ratzinger, citando S. Agostino, esprime proprio la relazione singolare che lega l'Eucarestia alla Chiesa come mistero di comunione. Esprimo così anche il mio personale augurio che la riflessione e la preghiera di quest'anno a contatto con la Parola possano aiutarvi a vivere nel pasto – in particolare in quello eucaristico – il luogo della comunione, dove Dio rivela se stesso come comunione infinita, e dove rivela noi a noi stessi come fratelli, compartecipi della sua stessa comunione. La spiegazione di ciò che è l'Eucarestia Agostino la riassume in una predica per i neo-battezzati nella notte di Pasqua con le seguenti parole: Deve esservi ben chiaro cosa avete ricevuto. Ascoltate quel che dice l'Apostolo [...] sul sacrificio del corpo del Signore. 'Uno solo il pane, noi dunque siamo un corpo solo sebbene in molti' (1Cor 10). In questa frase dell'Apostolo [commenta Ratzinger] c'è secondo Agostino la sintesi del mistero [...] qui si vede dove sta il baricentro della dottrina eucaristica: l'Eucarestia è il sacrificio, con il quale Cristo costruisce a se stesso un corpo e ci rende [...] un corpo solo. Il contenuto, l'evento dell'Eucarestia, è unione dei cristiani dalla loro separazione [originaria] nell'unità dell'unico pane e dell'unico corpo. L'Eucarestia è intesa così in senso pienamente dinamico ed ecclesologico; essa è l'avvenimento vivente, che sostiene la Chiesa nel suo divenire se stessa. La Chiesa è la comunità dell'Eucarestia [...] dai molti popoli di cui è fatta essa diventa un popolo solo [...] unito da [quell'] unico corpo che tutti noi [ogni domenica] riceviamo.

GENESI: IL DONO, IL COMPITO, IL PECCATO, L'INDIGENZA, LA CONDIVISIONE (a cura di *fra Luca Fallica*)

UNA STORIA DELLE ORIGINI

L'introduzione di don Massimo Scandroglio ha messo bene in luce l'importanza che il tema del pane e del cibo assume nel contesto biblico e nella storia della salvezza. A conferma della sua prospettiva di lettura, e prima di introdurci in modo più puntuale nel tema di oggi, vorrei riprendere alcune osservazioni di un grande interprete del Primo Testamento, André Wenin, il quale afferma

nella Bibbia il mangiare e il bere formano, a mio avviso, il filo conduttore del racconto globale. Così, fin dalla prima pagina della Genesi, il Creatore dà a i viventi il loro cibo (Gen 1,29-30) mentre gli umani hanno accesso a un misterioso albero della vita (2,9b-16), la cui via d'accesso sarà custodita (3,24) fino alla fine del Libro. Nell'ultima

pagina, infatti, alla fine dell'Apocalisse, quest'albero viene dato per la vita delle nazioni (Ap 22,2.14). Ma tra la genesi raccontata e il compimento annunciato, cibo e pasti segnano continuamente il cammino degli uomini nella Bibbia. [...] Più profondamente, tutti i grandi temi biblici sono legati più o meno strettamente al cibo o ai pasti.¹

Ha senso, dunque, fare un percorso biblico cercando di approfondire come questo tema legato al nutrimento e al mangiare/bere della persona umana affiori continuamente, sia pure con accenti e significati simbolici differenti, nei diversi libri che compongono questo 'libro di libri' qual è la Bibbia, a partire dalla Genesi fino a giungere all'Apocalisse.

Oggi ci soffermiamo sul primo di questi libri, la Genesi, dove, come già accennava il testo di Wenin, la simbolica del cibo emerge sin dalla prima pagina e ha una pregnanza notevole in tutto lo sviluppo narrativo del testo. Non potrò quindi dire tutto né approfondire ogni aspetto di questa multiforme ricchezza. La Genesi, da questo punto di vista, ci offre un piatto molto abbondante e nutriente. Come ci ricorda però la tradizione spirituale, di fronte al cibo, soprattutto quando è abbondante, occorre sempre vigilare sulla tentazione dell'ingordigia o della voracità. È bene al contrario assumere un atteggiamento, se non di digiuno, almeno di sobrietà. Ed è quello che cercheremo di fare anche noi oggi, accostandoci al testo biblico con misura, operando delle scelte, gustando in modo più prolungato qualche piatto della portata, limitandoci per qualche altro piatto solo a un rapido assaggio.

Scelgo come linea interpretativa quella che viene suggerita dal titolo stesso di questo incontro: «il dono, il compito, il peccato, l'indigenza, la condivisione». Prima però è necessaria una premessa globale. Sappiamo come la formazione di questo libro conosca una storia alquanto complessa, che non possiamo ora approfondire, anche perché è piuttosto arduo ricostruirla in tutti i suoi passaggi. Ciò che però appare abbastanza evidente è una cesura che il libro presenta tra i suoi primi undici capitoli – con la cosiddetta 'storia delle origini' – e i restanti capitoli, dal 12 al 50, con la 'storia dei patriarchi', a partire da Abramo fino a Giacobbe e ai suoi dodici figli, tra i quali emerge in tutto il suo spessore la figura di Giuseppe con la sua vicenda emblematica.

La prima parte narra la 'storia delle origini'. Anche qui occorre capire bene. La Genesi non intende in questi capitoli descriverci gli inizi del mondo, del cosmo, della storia, della specie umana... Intende piuttosto indagare cosa si colloca all'origine del mondo e della vita. Della nostra vita di adesso, della storia di adesso, del mondo di adesso. Può essere qui utile richiamare alla memoria una precisazione di Pierre Grelot

«gli scrittori ispirati esprimono la profondità dell'essere in termini di tempo; grazie ad una risalita verso le origini del tempo, essi rappresentano simbolicamente la risalita verso le origini dell'essere»².

Noi usiamo esprimere tutto questo con un'immagine tratta dal mondo vegetale e parliamo di radici: scendere o risalire alle radici dell'essere, del cuore, degli eventi... La Bibbia esprime la stessa idea con un'immagine diversa, temporale: si tratta di risalire alle origini del tempo, andare a un tempo primordiale, che però rappresenta le costanti fondamentali che sottostanno a ogni esperienza umana, di ogni tempo, e che consentono di decifrarne il senso.

TRE PECCATI

Ebbene, in questo andare alle radici dell'essere e della sua esperienza, la persona umana si incontra, e si scontra, anche con il tema del male, della tentazione, del peccato. Potremmo dire con

¹ A. WENIN, *Non di solo pane...* Violenza e alleanza nella Bibbia, EDB, Bologna 2004, 10-11.

² P. GRELOT, *Le origini dell'uomo. Genesi 1-11*, Gribaudi, Torino 1981, 18.

la sua difficoltà ad accogliere il dono di Dio e a vivere di esso. Un dono che si esprime – lo vedremo meglio, ma possiamo già anticiparlo – anche nella forma di un cibo che viene donato, anche se insieme al cibo c'è sempre il dono di una parola che intende educare, istruire su come relazionarsi con il cibo e con tutti gli altri beni della terra. Il non ascolto della parola conduce a una relazione sbagliata con il cibo e con gli altri beni donati, il che però compromette tutte le altre relazioni che la persona umana vive, in particolare la relazione con Dio e con gli altri suoi simili. Infatti sono tre le tentazioni, o i peccati di cui la Genesi ci narra, e tutti si collocano alle origini dell'esperienza umana. Noi siamo soliti parlare di peccato originale, riferendoci al peccato di Adamo ed Eva nel mangiare del frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male. Questo tuttavia, non è l'unico peccato originale di cui ci parla la Genesi, accanto ad esso dobbiamo accostare anche il peccato di Caino e il peccato di Babele. Il peccato di Adamo concerne più immediatamente la relazione con Dio, quello di Caino la relazione interpersonale con il fratello; quello di Babele è il peccato di una città, dunque riguarda le più ampie relazioni che siamo chiamati a vivere: sociale, culturale, economica, politica. L'uomo è messo alla prova in tutte queste molteplici relazioni di cui si intesse la sua esistenza, e la prova concerne anche il suo rapporto con il cibo, con il mangiare, con il relazionarsi con i beni della terra. Dovremo perciò capire in che modo il rapporto con il cibo dialoga con le altre relazioni che viviamo soprattutto con il modo in cui decidiamo di viverle. Ecco la prova, la tentazione e l'eventuale peccato se le vivremo male.

Alla luce di questa premessa entriamo finalmente più propriamente nell'oggetto della nostra riflessione e, a motivo di quella sobrietà che prima richiamavo, vorrei concentrare lo sguardo su tre grandi pagine della Genesi nelle quali il tema del cibo e del mangiare emerge in modo molto nitido e significativo. Queste tre pagine sono:

- a) il racconto della creazione;
- b) il racconto del peccato di Adamo ed Eva;
- c) la vicenda di Giuseppe e dei suoi fratelli.

In queste pagine sono ben presenti i diversi aspetti del cibo evocati dal titolo di questo incontro: il cibo che è dono e compito, come ci ricorda in particolare il duplice racconto della creazione, tanto al capitolo primo quanto al capitolo secondo; il cibo occasione di peccato, come ci ricorda la vicenda di Adamo ed Eva e dell'unico frutto proibito; infine, l'indigenza e la condivisione, tema ben presente nel ciclo di Giuseppe.

IL DONO DEL CIBO

Partiamo dunque dal racconto della creazione, nel quale emerge in particolare l'aspetto del dono, che però esige una risposta, e dunque un compito, che Dio affida all'*adam*, creato maschio e femmina, a sua immagine e somiglianza. Il primo racconto della creazione, quello del capitolo primo, si presenta nel suo insieme come un testo molto ordinato, armonico, dall'architettura raffinata. Il simbolismo numerico vi gioca un ruolo non indifferente. C'è anzitutto la cifra sette, con i sette giorni (o 'sei + uno' come si dovrebbe dire meglio), a scandire il racconto; inoltre il v. 1 è composto in ebraico di sette vocaboli; il v. 2 ne ha quattordici (il doppio di sette!); alcune espressioni particolarmente importanti ricorrono sette volte. Altra cifra bene presente nel testo è il dieci. Dio pronuncia infatti dieci parole nel creare il mondo, introdotte da una medesima espressione: «E Elohim disse». Dieci parole, un Decalogo! Questo testo nasce dopo l'esperienza dell'Esodo e dell'Alleanza; dunque la creazione stessa viene compresa alla luce di quell'esperienza di liberazione. Attraverso le dieci parole dell'Alleanza donate a Mosè sul Sinai Dio trasforma, potremmo dire 'crea' alcune tribù di schiavi come suo popolo; allo stesso modo, sempre attraverso dieci parole Dio crea tutto ciò che esiste. In questo schema così perfetto, apparentemente statico, ci

sono tuttavia alcuni elementi di rottura, alcune sporgenze, che creano sorpresa e gettano un po' di scompiglio in un ordine così compiuto. C'è un settimo giorno che non è come i precedenti sei; ci sono alcune parole differenti rispetto allo schema ripetitivo del decalogo. Queste dieci parole – dicevo – sono introdotte tutte dalla stessa espressione – «e Elohim disse» –; nella nona parola compare, per la prima e unica volta, un pronome. Accade al v. 28:

²⁸Dio li benedisse e Dio disse *loro*:

«Siate fecondi e moltiplicatevi,
riempite la terra e soggiogatela,
dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo
e su ogni essere vivente che striscia sulla terra».

Fino ad ora il pronome non poteva esserci, perché Dio non aveva un vero interlocutore. Ma ora, con la creazione dell'umanità, l'interlocutore c'è, Dio può parlare rivolgendosi a qualcuno. Non dice più, in modo assoluto, ma dice *loro*, può parlare a qualcuno e con qualcuno. Anche la decima parola presenta una peculiarità rispetto alle precedenti, perché al v. 29 Dio parla, ma non per ordinare qualcosa, non per far venire all'esistenza, come nei casi precedenti, ma per donare qualcosa: per donare il cibo agli animali e agli umani.

²⁹Dio disse: «Ecco, io vi do ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra, e ogni albero fruttifero che produce seme: saranno il vostro cibo. ³⁰A tutti gli animali selvatici, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli esseri che strisciano sulla terra e nei quali è alito di vita, io do in cibo ogni erba verde». E così avvenne. ³¹Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona. E fu sera e fu mattina: sesto giorno.

In questo versetto c'è un elemento implicito che va messo in luce. Donando agli umani e agli altri esseri viventi il cibo, implicitamente Dio pone un limite, perché potranno mangiare solo dei vegetali della terra, non potranno invece cibarsi della carne. Anzi, il limite è ulteriore, si reduplica, perché Dio pone un'ulteriore distinzione, o separazione. Agli umani dà in cibo «ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra, e ogni albero fruttifero che produce seme»; agli «animali selvatici, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli esseri che strisciano sulla terra e nei quali è alito di vita, io do in cibo ogni erba verde». A tutti viene data un'alimentazione vegetariana, ma con una distinzione, in modo che non ci sia concorrenza, per il cibo, tra gli uomini e gli animali del cielo e della terra. Il testo sembra infatti distinguere tra tre tipi di vegetali, come fa già il v. 11: l'erba verde, i cereali (l'erba cioè che produce seme) e gli alberi da frutto. Queste ultime due specie vengono donate in cibo all'uomo; la prima a tutti gli altri animali.³ Il cosiddetto secondo racconto della creazione, al capitolo secondo, esplicherà quanto qui rimane più implicito, con il comando impartito ad Adamo ed Eva di mangiare di tutti i frutti degli alberi, ma non dell'albero della conoscenza del bene e del male (cfr. 2,17). È interessante, in entrambi i casi un limite viene imposto e riguarda sempre ciò di cui ci si può nutrire. È un elemento che deve interrogarci. Dio dona il cibo, ma insieme al cibo dona una parola che istruisce, imponendo un limite. Ci si potrà nutrire in modo buono del cibo solo a condizione di ascoltare docilmente la parola. Se ci si nutre obbedendo, il cibo dà vita; se ci si nutre disobbedendo, quello stesso cibo dà morte.

UNA BENEDIZIONE MANCANTE

Ma torniamo al dono del cibo e cerchiamo di comprendere meglio il significato e la finalità di questo limite che viene imposto. Dobbiamo osservare qui un altro elemento di 'disordine' che il

³ Cfr. A. WENIN, *Non di solo pane...*, cit., 27 (in particolare nota 9).

testo presenta pur nel suo schema così ben ordinato. Quando Dio crea gli esseri viventi dei mari e dei cieli li benedice e li invita a moltiplicarsi:

Dio li benedisce (più esattamente Elohim li benedisce dicendo): «Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite le acque dei mari; gli uccelli si moltiplichino sulla terra».

La stessa benedizione e lo stesso invito a moltiplicarsi ritorna anche per gli esseri umani, al v. 28. Questa benedizione invece manca per gli altri animali che popolano la faccia della terra. C'è per gli uccelli, i pesci, gli esseri umani, non per gli altri animali terrestri. Loro non vengono benedetti, né c'è per loro il comando a essere fecondi e a moltiplicarsi. Un'assenza che insospettisce, interroga, perché non sembra una dimenticanza innocente, senza significato.

C'è infine un ultimo elemento di discontinuità che vorrei evidenziare. Il testo è continuamente ritmato, per sette volte, dal ritornello che afferma che Dio vive che era bene, che era cosa buona. Sette volte, dunque secondo uno schema narrativo perfetto, compiuto. Anche in questo caso però l'ultima ricorrenza, al v. 31, si stacca dalle altre. Anzitutto perché c'è un superlativo:

Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa *molto* buona.

Inoltre, questa affermazione non viene subito dopo la creazione dell'uomo, maschio e femmina. Arriva qualche versetto più avanti, dopo che Dio li ha benedetti, invitati a essere fecondi e ha donato loro il cibo. Inoltre, quando finalmente la formula arriva, si dice che Dio vide quanto aveva fatto. A cosa qui ci si riferisce? all'ultima opera, con la creazione dell'umano come maschio e femmina, o a tutto il lavoro fatto e che ora è giunto al termine, come preciserà subito dopo il primo versetto del capitolo secondo? Il che giustificerebbe il superlativo. Una volta giunto al termine del suo lavoro, Dio prende di nuovo la distanza per guardare alla sua opera, contempla tutto il cosmo che è uscito dalla sua parola e può dire: molto bene! è tutto molto buono! Allora, la creazione dell'uomo e della donna rimarrebbero senza una esplicita constatazione della loro bontà? Oppure, se riteniamo che il molto buono del v. 31 si riferisca proprio alla loro creazione, e non all'intera opera compiuta, perché ritardarne l'affermazione, e non farlo subito, appena sono stati creati? Anche gli animali dei mari e dei cieli sono stati benedetti, ma in quel caso si dice che prima Dio vide che era cosa buona e solamente dopo li benedisce. Nel caso degli uomini, invece, la benedizione precede. Soltanto dopo che li ha benedetti e ha dato loro il comando di moltiplicarsi e di dominare, Dio ripete che è cosa buona, anzi molto buona. Sono alcuni elementi che in qualche modo rompono l'armonia del quadro o il ritmo ordinato del racconto, segnalano delle differenze, che il narratore sembra disseminare qua e là, con un pizzico di astuzia, per interrogare il suo lettore. Tutte però paiono convergere in una stessa direzione, rivelando dunque un'intenzione unitaria. Proviamo a indagarla.

IL RIPOSO DI DIO

Nel sabato Dio compie il suo lavoro e si riposa, riprende fiato. Non produce, non opera, non separa, ma indugia nella relazione di meraviglia e di contemplazione che già si era annunciata ogni volta che aveva voluto guardare e aveva potuto dire 'è cosa buona'. Commenta Wenin:

...Dio si ferma. Mette fino al dispiegamento della propria potenza creatrice, impone un limite alla propria capacità di dominio, dimostrando che domina anch'essa. In tal modo si mostra più forte della propria forza, padrone del proprio dominio, per riprendere delle formule che amava Paul Beauchamp. [...] Rispetto alla figura del Dio Onnipotente, il ritirarsi 'sabbatico' conferma, alla fine, quel che appare già ben presente durante tutto il racconto, cioè la capacità di questo personaggio di contenere la propria

forza, di trattenere il proprio dominio, e il modo tutto suo di prendere distanza per aprire alle creature uno spazio completamente loro, spazio di vita per i viventi.⁴

A compiere la creazione c'è questo riposo di Dio che si ritira e lascia davvero essere l'altro davanti sé. Questo dà compimento alla creazione. A deformarla, a sfigurarla è invece il nostro peccato, che non riconosce, o non sa dimorare nel modo giusto, nell'alterità di Dio e nell'alterità con tutti gli altri esseri viventi. Perché questo è il compito che viene affidato all'uomo quando viene creato, come interlocutore in grado di ascoltare la parola mite di Dio e di lasciarsi da essa plasmare, determinare nelle sue relazioni, per divenire a sua volta capace di ridire questa parola agli altri esseri viventi. È questo il dominio di cui l'uomo viene incaricato, un dominio da esercitare però a immagine e somiglianza della mitezza stessa con cui Dio domina il caos e lo rende un cosmo ordinato, bello, buono, abitabile.

In questa luce comprendiamo meglio il senso del limite che viene imposto all'uomo riguardo al cibo. L'uomo, come del resto tutti gli altri animali, potrà mangiare solo dei vegetali, non della carne degli altri animali. Questo limite imposto al cibo è anch'esso segno di un rapporto mite, non violento, che l'uomo dovrà intessere con gli altri esseri viventi, soprattutto con quelli che gli sono più prossimi, abitando nello stesso spazio vitale che è la terra asciutta. A questi esseri terrestri Dio non impartisce la sua benedizione, come fa per gli esseri umani e per tutti gli altri animali dei cieli e dei mari. Anche in questa assenza possiamo forse riconoscere l'invito, rivolto all'uomo e alla donna, a vivere nel modo giusto la loro relazione con gli animali terrestri. Non è Dio a benedirli, sarà l'*adam* a doverlo fare; l'*adam* che riceve la parola di benedizione di Dio, per diventare mediatore di questa benedizione verso tutti gli altri esseri che vivono sulla faccia della terra. Lo potrà fare se, ascoltando la parola mite di Dio che gli parla, saprà vincere la violenza sempre accovacciata alla porta del suo cuore (il *serpente*), e trasformare anche la propria parola in una parola di pace e di benedizione. Questa è la via per la quale l'uomo, creato a immagine di Dio, come suo rappresentante o luogotenente sulla terra, potrà diventargli davvero somigliante.

Il sabato rappresenta la capacità di Dio di porre un limite alla propria onnipotenza, al proprio dominio per instaurare un rapporto di mitezza con tutte le sue creature, nel gioco della differenza e dell'alterità. Credo che possiamo leggere il limite che viene imposto all'uomo relativamente al cibo nella medesima luce. Anche l'uomo e la donna devono imparare a dominare la propria voracità per poter giungere a vivere quella mitezza che consentirà loro di essere da un lato somiglianti a Dio e dall'altro capaci di assolvere al compito che ricevono da Dio, quello di custodire e coltivare il giardino. Il peccato di Adamo ed Eva consisterà proprio nell'incapacità di dominare questa voracità – il serpente che è in loro – e sarà la voracità con la quale oltrepasseranno il limite a impedire loro di coltivare e custodire il giardino, che si trasformerà in un deserto.

UN NO PER IL SÌ

Giungiamo così al secondo racconto sul quale intendevo soffermarmi, il racconto del peccato in Genesi 3. Racconta il libro della Genesi in 2, 16-17:

«Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: "Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti"» (Gen 2, 16-17).

⁴ A. WENIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo*. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I. Gen 1,1-12,4, EDB, Bologna 2008, 26.

Come mai il Dio che dona impone un divieto? Forse c'è un limite al suo dono? In verità Dio dona tutto. Solamente un frutto viene proibito, ma questa negazione è ciò che consente all'uomo di vivere. Infatti, rispettare la parola di Dio che istruisce significa avere accesso all'albero della vita. È come se Dio dicesse: se comprenderete il senso di questo limite, se accetterete di essere fino in fondo persone che vivono in quanto si relazionano con il Donatore, guardate che l'albero della vita è vostro. La vita è vostra! Allora, dobbiamo interrogarci, qual è il senso di questo limite? Innanzitutto credo che si debba dire che questo 'no' è per far capire che tutto il resto è un 'sì'. Un solo albero viene negato perché l'umano possa capire che tutto il resto gli viene donato. E donato due volte. Una prima volta perché è stato creato. Una seconda volta perché non viene proibito. Se non ci fosse quel no, la persona umana sarebbe indotta a ritenere che tutto è suo possesso, suo diritto, sua proprietà. L'unico no la aiuta a capire che invece tutto è dono. Questo no è per educare *l'adam* a dominare la sua brama di possesso e di potere, così da aprirsi alla logica contrapposta del dono, tanto del dono ricevuto quanto del dono condiviso. Perché dire no alla cupidigia del potere e del possesso significa anche dire sì alla gratuità della condivisione.

Il limite imposto assume in questa prospettiva un secondo significato fondamentale: permette all'*adam* di riconoscere che il fondamento della sua esistenza non riposa sui doni che riceve (se fosse così, anche un solo dono negato minaccerebbe davvero la sua vita), ma sul Donatore stesso. È nella relazione con colui che dona che l'uomo trova la vita. Se tutto venisse donato, l'uomo non saprebbe distinguere il dono da colui che lo dona; non giungerebbe a riconoscere – al di là e attraverso ciò che riceve – il volto trascendente del Donatore. Il frutto che non viene donato è il simbolo necessario perché l'uomo, anziché fissare lo sguardo e l'anelito del cuore sui doni che accoglie, giunga a desiderare l'incontro con il mistero stesso di colui che dona, con la fonte sorgiva della sua vita, e vivere nella comunione vitale con lui. Non a caso l'albero di cui viene negato il frutto è proprio quello che «sta in mezzo al giardino» (*Gen* 3,2): è collocato al centro perché conferisce l'autentico significato a tutti gli altri alberi e frutti donati all'uomo. La tentazione del serpente sovverte astutamente questa prospettiva, inducendo Adamo ed Eva a sospettare di Dio: egli nega qualcosa perché è un Dio geloso, un non-donatore, che trattiene qualcosa per sé in quanto teme la loro concorrenza. Progressivamente il tentatore conduce la donna a constatare che l'albero di cui non doveva nutrirsi «era buono da mangiare, gradito agli occhi, desiderabile per acquistare saggezza» (*Gen* 3,6). Sostiamo con attenzione su queste tre qualità dell'albero:

- *buono*;
- gradito agli occhi, dunque *bello*;
- desiderabile per acquistare saggezza, dunque *vero*.

L'albero è *buono, bello, vero*, ma è soltanto un albero! La bontà, la bellezza, la verità, sono qualità di Dio stesso. Lui, il Donatore, è l'essere buono, bello e vero, ma l'inganno del serpente induce la donna a spostare lo sguardo dalla contemplazione del Dio *buono, bello e vero*, all'albero e al suo frutto, che le appare *buono, bello e vero*⁵. L'albero si sostituisce a Dio, divenendo immediatamente un idolo, del quale impossessarsi attraverso quel gesto violento e vorace del mangiare, con il quale Adamo ed Eva si illudono di impossessarsi dell'origine della vita, mentre al contrario si ritroveranno drammaticamente nudi, fragili, mortali, senza relazioni. Il comando è appunto a 'non mangiare', e dunque a 'non assimilare', a non far tuo, a non impossessarti del principio della vita, che devi invece riconoscere in un altro diverso da te, con cui devi parlare, dialogare, e la parola, il dialogo, rispetta la diversità, riconosce l'alterità, mentre il mangiare dice al contrario la pretesa di assimilare a sé.

⁵ Cfr RUPNIK M. I., *Dire l'uomo*. I. Persona, cultura della Pasqua, Lipa, Roma 1996, 169-170.

L'interdetto di Dio – il suo *no* – custodisce il segreto della vita, proprio in quanto *apre* la differenza fra il dono e il Donatore, e consente, attraverso il rapporto simbolico con il dono, di risalire fino all'incontro con la bontà, la bellezza e la verità del Donatore. La trasgressione dell'interdetto genera invece la morte, proprio perché sostituisce il dono al Donatore. In questa sua idolatria l'uomo smarrisce la relazione con l'Origine che lo fa vivere. Si illude di poter fondare se stesso nell'atto di volontà con cui si impadronisce voracemente del frutto. «Mangia e vivrai», così suona al suo orecchio la tentazione del serpente. Come dire: impadronisciti da solo del segreto della vita e donala tu a te stesso. Proprio in questa pretesa di autosufficienza l'uomo perde se stesso e sperimenta la morte nell'interruzione della relazione con colui che lo fa vivere.

C'è però un significato ulteriore che possiamo riconoscere in questo limite, e riguarda questa volta non soltanto la relazione con Dio, ma la relazione stessa che Adamo ed Eva hanno l'uno con l'altra. Il frutto negato è quello dell'albero della conoscenza del bene e del male. Anche in questo caso il serpente indurrà il sospetto che Dio voglia riservare solo a sé il bene della conoscenza e tenerne lontano l'uomo, per impedirgli che sia come Dio. Nell'intenzione di Dio, invece, il significato di questo albero e del suo frutto negato è tutt'altro. Anche qui un limite viene imposto perché le relazioni non vivono, ma al contrario muoiono quando l'uno pretende di conoscere tutto dell'altro, finendo così, magari inconsapevolmente, nella pretesa violenta di esercitare un dominio su di lui o su di lei. Un dominio che uccide la relazione anziché farla vivere. Anzi, uccide l'altro, perché lo si assimila a sé. Anche in questo caso è importante che il limite riguardi il 'mangiare' per salvaguardare la verità della relazione. Infatti, mangiare del frutto della conoscenza significherebbe giungere a mangiare l'altro per assimilarlo a sé. Accettare di non mangiare significa al contrario accettare che l'altro sia altro, e viva davanti a me come altro da me. Solo così è possibile la relazione. Soltanto accettando il limite di una non-conoscenza, infatti, la relazione impara a vivere di fiducia, di affidamento, di dono reciproco, di condivisione. La conoscenza piena dell'altro toglie spazio alla fiducia, all'affidamento, alla condivisione. Se conoscessi tutto dell'altro, se possedessi tutto ciò che lui/lei già possiede, cosa potrei ricevere che già non ho, cosa potrei donare che lui/lei ancora non ha?

Questa non-conoscenza, peraltro, non è soltanto di Adamo ed Eva, è anche di Dio. Il divieto di mangiare dell'albero, infatti, è per loro una prova, dunque anche una sorta di test. Il che vuol dire, commenta Wenin,

che nel racconto il personaggio divino non conosce il cuore dell'umano più di quanto quest'ultimo conosca l'intento che muove l'ordine ricevuto. Adonai Elohim ignora quindi se l'umano è *ben* o *mal* disposto nei suoi confronti, se la scelta che farà sarà quella *buona* o quella *cattiva*. Il fatto che Adonai Elohim sia colpito da un tale limite non stupirà certo il lettore che, in 2,1-3, ha visto Elohim assumerne uno ritirandosi dal mondo creato, in particolar modo dalla terra affidata alla responsabilità degli umani. È proprio a questo punto che, a mio avviso, si può capire la ragione per cui l'albero inaccessibile all'umano viene chiamato «l'albero del conoscere bene e male». Niente, infatti, dice che Adonai Elohim lo tenga in serbo per sé. Solo il serpente lo insinuerà, proprio nell'intento di creare un dubbio a questo proposito. In realtà, nel dispositivo sistemato dalla parola divina, questo albero in mezzo funziona come l'albero attorno al quale Adonai Elohim e l'essere umano fanno conoscenza l'uno dell'altro, Nella buona o nella cattiva sorta. Questo, forse, è il prezzo della libertà e dell'amore.⁶

IL DIGIUNO DI DIO

⁶ A. WENIN, *Da Adamo ad Abramo*, cit., 48.

Anche Dio accetta il limite di una non-conoscenza che lo apre a una relazione di fiducia, di amore, di libertà nei confronti dell'*adam* che ha creato. Il serpente insinua il sospetto nella donna:

«Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che il giorno in cui voi ne mangiaste si aprirebbero i vostri occhi e sareste come Dio, conoscendo il bene e il male» (*Gen 3,4b-5*).

Invece, è proprio il contrario, è proprio accettando il limite, è proprio accettando di non mangiare, è cioè imponendo un dominio alla propria brama di conoscenza e di possesso totalizzante, è accettando in questo modo di convertire la violenza del dominio nella mitezza del rispetto di un'alterità, che si diventa come Dio, che l'immagine nella quale siamo creati può divenire davvero a lui somigliante, perché Dio stesso è così, come abbiamo visto a proposito del sabato: un Dio che pone un limite alla propria potenza per aprirsi alla mitezza della comunione con tutte le sue creature. Nella tradizione ebraica, soprattutto in quella cabbalistica, la creazione viene immaginata come un ritirarsi di Dio per far essere tutto il creato davanti a sé. Il termine ebraico con cui si descrive questo ritirarsi è *zimzum*. Questa espressione ebraica deriva dal verbo *tsom*, che significa digiunare.

Dio ha digiunato su di sé. Ha fatto *zimzum*. Egli si è ritirato «come il mare si ritira e libera la terra ferma», secondo un'altra metafora comune. Il mondo non esiste dunque al di fuori di Dio, ma dentro lo spazio che Dio ha aperto in se stesso quando per un attimo si è svuotato e digiunato⁷.

Il digiuno che Dio chiede ad Adamo ed Eva è la via attraverso la quale potranno diventargli somiglianti, perché Dio stesso per primo digiuna per fare essere tutto ciò che esiste davanti a sé, nella relazione con lui, nella logica di un dono condiviso.

INDIGENZA E CONDIVISIONE

Oltre a questo limite imposto, tuttavia, la persona conosce un altro limite, drammatico. È il limite della carenza, della mancanza di cibo. Se per Dio il limite è per far capire che tutto il resto è dono, per noi umani spesso il limite, la carenza di cibo, nasce dal fatto che qualcuno, anziché donare, accaparra per sé. È il limite della carestia, che la Genesi, come tante altre pagine bibliche, ben conosce. La prima volta che il termine 'carestia' compare nella Genesi è nel ciclo di Abramo. Nella seconda parte del capitolo 12 Abramo è costretto a lasciare Canaan e scendere in Egitto perché «la carestia gravava su quella terra» (12,10). Abramo anticipa così quella che sarà la vicenda di Giacobbe e dei suoi figli, anch'essi costretti a scendere in Egitto per cercarvi grano. In Egitto ritroveranno Giuseppe, il fratello venduto, che si farà da loro riconoscere e potrà ritessere la fraternità lacerata. Su questa vicenda, molto ampia, ricca, complessa, una sola parola. Sappiamo bene come Giuseppe sia l'uomo dei sogni. Il ciclo di Giuseppe ci presenta infatti complessivamente tre coppie di sogni, narrati rispettivamente ai capitoli 37, 40 e 41. La prima coppia, al capitolo 37, è rappresentata dai sogni che Giuseppe stesso fa, riguardanti il suo destino, nonché il suo rapporto con gli altri fratelli e con gli stessi genitori. Del primo sogno Giuseppe racconta ai fratelli:

⁷Noi stavamo legando covoni in mezzo alla campagna, quand'ecco il mio covone si alzò e restò diritto e i vostri covoni si posero attorno e si prostrarono davanti al mio» (v. 7).

⁷ B. STANDAERT, *Spiritualità arte di vivere: un alfabeto*, Vita e Pensiero, Milano 2007, 367.

Nel secondo sogno vengono coinvolti anche i genitori:

⁹Egli fece ancora un altro sogno e lo narrò ai fratelli e disse: «Ho fatto ancora un sogno, sentite: il sole, la luna e undici stelle si prostravano davanti a me». ¹⁰Lo narrò dunque al padre e ai fratelli. Ma il padre lo rimproverò e gli disse: «Che sogno è questo che hai fatto! Dovremo forse venire io, tua madre e i tuoi fratelli a prostrarci fino a terra davanti a te?» (vv. 9-10).

La seconda coppia di sogni la incontriamo al capitolo 40; sono i sogni del coppiere e del panettiere del faraone, e riguardano il loro destino: fausto per il primo, che sarà liberato dal carcere; nefasto per il secondo, che invece verrà impiccato. La terza e ultima coppia di sogni la leggiamo al capitolo 41: sono i celebri sogni del faraone, con le sette vacche grasse e le sette magre, e poi le sette spighe piene e le sette vuote. Non commento i sogni, mi limito a osservare un elemento interessante: mentre Giuseppe interpreta i quattro sogni degli altri (del coppiere, del panettiere e i due del faraone) di fatto non interpreta i propri. Li racconta, ai fratelli e al padre, ma senza interpretarli. Possiamo domandarci: non li interpreta perché sono talmente chiari da non avere bisogno di spiegazioni? Oppure, è proprio questa mancanza di interpretazione a costituire la ‘colpa’ di Giuseppe, il suo errore, il segno della sua immaturità, che giunge a provocare la giustificata reazione sdegnata di Giacobbe e degli altri suoi figli?

Giuseppe inizialmente attacca il cuore e la mente ai suoi sogni senza interpretarli. È vero, il loro significato appare chiaro: voi vi prostrerete davanti a me. Così li comprende Giuseppe, così li capisce anche Giacobbe. Tuttavia, tutto ciò che Giuseppe vivrà, passando attraverso il rifiuto, la prova, la prigionia, l’umiliazione, tutto lo condurrà a capire che questo senso, così apparentemente chiaro dei suoi sogni, era invece menzognero e ingannevole. Tutta la sua vita lo porterà a comprendere in modo diverso i suoi sogni. A capire in modo differente ciò che prima aveva preteso di comprendere senza interpretare. Dobbiamo qui andare al capitolo 50, dove leggiamo la conclusione dell’intera storia. Dopo la morte di Giacobbe, i fratelli non si fidano più di Giuseppe, temono che, morto il padre, il suo atteggiamento possa cambiare nei loro confronti. Perciò, al v. 18

i suoi fratelli andarono e si gettarono a terra davanti a lui e dissero: «Eccoci tuoi schiavi!». ¹⁹Ma Giuseppe disse loro: «Non temete. Tengo io forse il posto di Dio? ²⁰Se voi avevate tramato del male contro di me, Dio ha pensato di farlo servire a un bene, per compiere quello che oggi si avvera: far vivere un popolo numeroso. ²¹Dunque non temete, io provvederò al sostentamento per voi e per i vostri bambini». Così li consolò parlando al loro cuore (50,18-21).

Da sottolineare questo verbo ‘avverarsi’: Dio, attraversando insieme a Giuseppe il male e volgendolo in bene, ‘compie quello che oggi si avvera’. Ora, in questo momento, il sogno iniziale di Giuseppe si avvera, ma in modo del tutto diverso rispetto alla sua attesa iniziale. Se Giuseppe aveva potuto comprendere il suo sogno nel senso di un predominio, ora giunge a interpretarlo nel senso di un servizio. Ai fratelli che gli dicono ‘siamo tuoi schiavi’, Giuseppe replica ‘io non tengo il posto di Dio’, e soltanto a Dio ci si prostra. Se Dio mi ha innalzato dal luogo nel quale voi mi avevate umiliato, è perché io vivessi questo servizio verso di voi: ‘darvi da mangiare nel tempo della carestia e così far vivere un popolo numeroso’.

Il sogno di Giuseppe si avvera, ma si avvera nel momento in cui Giuseppe diviene capace di interpretarlo in modo diverso, e può interpretare il sogno perché ora sa dare un senso a tutta la sua vicenda storica, riconoscendo in essa, soprattutto nella violenza e nell’ingiustizia che ha subito, la presenza di un Dio che ha saputo trarre persino dal male un bene. I sogni, afferma il Siracide, occorre interpretarli e accoglierli come ‘visita di Dio’, e allora, interpretandoli in questo modo, si giunge a capire che tutta la vita è tempo e luogo in cui Dio ci visita. E visitandoci, ci chiama a

conversione; chiama a conversione anche le nostre attese e le nostre speranze, i nostri sogni. Converti il male in bene, ma converti anzitutto il cuore dell'uomo: da un sogno pensato per se stesso – voi vi prostrerete davanti a me – Giuseppe deve convertirsi a un sogno pensato per gli altri – io vi servirò perché voi possiate vivere nel tempo della carestia e attraverso di voi possa vivere un popolo numeroso. Il covone messo al centro degli altri non stava a significare che egli avrebbe dominato sui suoi fratelli, ma che essi si sarebbero riuniti attorno a Giuseppe per ricevere da lui pane e vita. Questo è il modo peculiare mediante il quale Giuseppe è chiamato a entrare nella logica del dono.

CONCLUDENDO E APRENDO...

In conclusione, il tema del cibo, in questo percorso attraverso la Genesi, ci si presenta in questi termini:

1. Il cibo è donato da Dio, ma assieme al dono del cibo c'è il dono duna Parola che istruisce l'uomo per fare del cibo il luogo di una relazione vera con Dio, tra l'uomo e la donna, con le altre creature che popolano la faccia della terra.
2. In particolare, la parola istruisce sul senso del limite, che educa la persona umana a vincere la tentazione della bramosia e della violenza per aprirsi alla via della mitezza, che la rende somigliante a Dio. Dio stesso digiuna per far essere l'altro davanti a sé, in una vera relazione di alleanza. Anche la persona umana deve digiunare per aprirsi alla vera relazione.
3. La relazione autentica non esige solo un assunzione positiva del proprio limite, ma chiama la vita alla logica del dono e della condivisione. Ricevendo, attraverso il limite, il cibo come dono, l'essere umano deve imparare a divenire donatore a sua volta, nel respiro della condivisione.



NON DI SOLO PANE...MA DELLA SUA MISERICORDIA

Percorso biblico 2014-15 / Certosa di Vigano

20 dicembre 2014

ESODO: IL PANE DONATO; LIBERAZIONE E TENTAZIONE (a cura di *fra Luca Fallica*)

DONO, PROVA, LIBERAZIONE

Dopo esserci soffermati sul tema del pane e del nutrimento nel libro della Genesi, con questo secondo incontro ci addentriamo nel libro dell'Esodo, e più ampiamente nelle tradizioni relative alla liberazione di Israele dalla schiavitù dell'Egitto, al cammino nel deserto, al dono della terra. Anche in questo caso ci troviamo di fronte a un panorama molto vasto, che non può essere abbracciato con un solo sguardo. Siamo di nuovo costretti a fare alcune scelte, che compiamo lasciandoci ancora una volta guidare da quanto ci viene suggerito dal titolo di questo incontro: «Il pane donato; liberazione e tentazione». Cercheremo pertanto di vedere come, nelle tradizioni dell'esodo, anche attraverso il tema del nutrimento venga proposta una sapiente riflessione sul tema del dono, della libertà, della prova (che come vedremo meglio è il modo con cui il linguaggio biblico declina il tema della 'tentazione'). Pur tenendo presente l'insieme di queste tradizioni, concentreremo lo sguardo su alcuni testi fondamentali. Nel farlo dobbiamo peraltro far memoria di quanto abbiamo già detto nel primo incontro dedicato al libro della Genesi. Ritroveremo alcuni temi già affiorati in quella occasione. Non dobbiamo infatti dimenticare che la Genesi, anche se nell'indice delle nostre Bibbie precede l'Esodo e gli altri libri della *Torah* di Mosè, è comunque un testo che nasce dopo la riflessione sull'esperienza esodica e sull'alleanza, e i temi della liberazione, dell'alleanza, del dono della Legge plasmano gli stessi racconti delle origini o la storia dei patriarchi. Quindi, anche se i linguaggi narrativi e simbolici sono molto diversi, essi propongono una riflessione molto consonante. Per usare un'immagine musicale, si tratta di note diverse che però danno vita a un suono armonico, senza dissonanze. La lettura che faremo ci permetterà anche di articolare meglio i tre termini-chiave presenti nel titolo: dono, libertà, tentazione/prova. Possiamo già anticipare il filo rosso che li collega e che costituisce un po' la prospettiva di lettura con cui accosteremo i diversi testi biblici: il pane è un dono, che però mette alla prova la persona umana, in vista della sua più autentica liberazione. In altri termini, attraverso il dono del pane Dio ci mette alla prova per liberarci. Vedremo infine come la libertà che ci dona non è una libertà individuale o solitaria, ma comunionale, relazionale. E questo ha a che fare da vicino con il tema dell'alleanza. È interessante notare, a questo proposito, che il libro dell'Esodo, ma con esso l'intera *Torah* di Mosè, non si concludono con l'ingresso nella terra promessa ai Padri, ma sul Sinai, con l'alleanza. In fondo è l'alleanza con Dio, dunque la comunione con lui, la vera terra promessa verso la quale il cammino esodico tende. La terra di Canaan non è che il riflesso storico di questa terra trascendente. Tant'è vero che condizione per dimorare nella terra è rimanere nell'alleanza: quando Israele infrange l'alleanza, perde anche la terra.

C'è un testo iniziale dell'Esodo che ci aiuta a capire meglio questa prospettiva. All'inizio del libro, nel contesto della vocazione di Mosè presso il roveto ardente, l'autore narra che «gli israeliti gemettero per la loro schiavitù, alzarono grida di lamento e il loro grido salì a Dio».

Al v. 12 del capitolo 3, leggiamo le parole che Dio rivolge a Mosè: «Io sarò con te. Eccoti il segno che io ti ho mandato: quando tu avrai fatto uscire il popolo dall'Egitto, servirete Dio su questo monte». Potremmo dire che la vocazione di Mosè è inclusa tra il grido del popolo all'inizio e la promessa di Dio alla fine. Il grido sale da una condizione di schiavitù e a esso risponde la promessa di Dio, che non consiste semplicemente in una liberazione, ma più propriamente nel *servizio di Dio*: «quando tu avrai fatto uscire il popolo dall'Egitto, *servirete* Dio su questo monte». Dalla *schiavitù* dell'Egitto al *servizio* di Dio: in questa parabola troviamo il contenuto essenziale dell'intero libro dell'Esodo, che nel suo insieme narra proprio questo passaggio: dalla schiavitù al servizio di Dio, poiché la vera libertà non consiste soltanto nell'essere affrancati da una dura condizione di oppressione, ma nell'essere introdotti in una nuova relazione di alleanza e di comunione con Dio, il quale, come questo testo ci rivela, è sempre colui che ascolta il nostro grido, guarda alla nostra condizione e se ne prende cura, se ne fa carico. E questo è il senso della vocazione fondamentale che ciascuno di noi riceve da Dio: c'è una parola che ci chiama e ci libera, invitandoci a uscire dalle nostre schiavitù, dai nostri egoismi personali, per condurci all'incontro con Dio, nella comunione con lui, al suo servizio e al servizio di tutti coloro ai quali egli ci consegna. È dentro questo orizzonte che dobbiamo iscrivere anche la riflessione che le tradizioni dell'Esodo ci propongono sul tema del pane, del cibo, del nutrimento.

RICORDATI...

Alla luce di questa premessa iniziale, possiamo ora entrare nel vivo del discorso, e vorrei farlo a partire non da un testo dell'Esodo, ma del Deuteronomio, e della rilettura che questo libro fa dell'esperienza esodica di Israele. Si tratta di un testo celebre, con cui si apre il capitolo ottavo del Deuteronomio, e che possiamo ora riascoltare con attenzione, perché ci offre alcuni criteri di lettura essenziali per il nostro stesso tema.

²Ricòrdati di tutto il cammino che il Signore, tuo Dio, ti ha fatto percorrere in questi quarant'anni nel deserto, per umiliarti e metterti alla prova, per sapere quello che avevi nel cuore, se tu avresti osservato o no i suoi comandi. ³Egli dunque ti ha umiliato, ti ha fatto provare la fame, poi ti ha nutrito di manna, che tu non conoscevi e che i tuoi padri non avevano mai conosciuto, per farti capire che l'uomo non vive soltanto di pane, ma che l'uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore. ⁴Il tuo mantello non ti si è logorato addosso e il tuo piede non si è gonfiato durante questi quarant'anni. ⁵Riconosci dunque in cuor tuo che, come un uomo corregge il figlio, così il Signore, tuo Dio, corregge te (Dt 8,2-5)

Si tratta di un testo ricchissimo, che ora non è possibile cogliere in tutti i suoi molteplici temi. Evidenzio cinque aspetti che offrono alla nostra riflessione una preziosa griglia di approfondimento.

1. Anzitutto il cammino nel deserto viene riletto come un cammino di educazione. La nostra traduzione, al v. 5, ricorre al verbo italiano 'correggere', che rende in modo impreciso e imperfetto il corrispondente ebraico. Potremmo intendere meglio come un educare, un 'dare una lezione', insegnare. Nel deserto Dio insegna. E il contenuto essenziale di questo insegnamento è proprio la libertà. Attraverso il cammino nel deserto Dio educa il suo popolo a diventare un popolo libero.
2. In secondo luogo, questo cammino è anche un cammino di prova, di umiliazione, di discernimento. Il Signore ha fatto percorrere a Israele questi quarant'anni nel deserto per metterlo alla prova e per sapere quello che aveva nel cuore. Qui troviamo il senso biblico della tentazione: è occasione di prova e di discernimento.

3. In questo cammino un ruolo essenziale è giocato dalla manna, con cui Dio ha nutrito il suo popolo. Si tratta – precisa il testo – di un cibo che «tu non conoscevi e che i tuoi padri non avevano mai conosciuto».
4. Insieme al dono della manna, il testo mette in luce un altro dono inseparabile dalla manna, il dono cioè della Parola, affinché l'uomo giunga a capire che «non vive soltanto di pane, ma di quanto esce dalla bocca del Signore» (cfr. v. 3).
5. Infine, c'è una terza azione che il Signore compie nel deserto, ricordata dal v. 4; un'azione più discreta, misteriosa, tanto che è espressa in un modo impersonale, senza citare Dio come soggetto: «Il tuo mantello non ti si è logorato addosso e il tuo piede non si è gonfiato durante questi quarant'anni».

DIO EDUCA ALLA LIBERTÀ...

Soffermiamoci su questi temi messi in luce da questi quattro versetti del Deuteronomio. Essi ci ricordano anzitutto che il cammino nel deserto è stato un cammino di libertà, o meglio di liberazione. Dio nel deserto educa il suo popolo alla libertà. Il cammino nel deserto non è stato per Israele solamente l'itinerario geografico necessario per passare dall'Egitto a Canaan, la terra promessa dalla parola di Dio. La distanza che separa l'Egitto dalla terra promessa non è infatti soltanto una distanza geografica, è soprattutto una distanza simbolica: è la distanza tra la schiavitù e la libertà. Per essere davvero liberi, non basta che vengano spezzate le catene dell'oppressore e vinta la violenza che conculca i diritti e calpesta la dignità umana. Questa liberazione è assolutamente indispensabile, è il primo passo che deve essere compiuto per poter percorrere altri passi successivi; tuttavia, è un passo necessario ma non sufficiente, se non si trasforma in un cammino di libertà, o di liberazione, attraverso cui siamo educati a vivere da uomini e donne liberi, spezzando anche quelle catene interiori che ci condizionano, imprigionando la nostra vita. Si può essere liberati da legami esteriori e non divenire ancora davvero liberi, perché altri vincoli interiori continuano a gravare. A Dio è bastata una notte per liberare il suo popolo dalla schiavitù dell'Egitto, ma saranno necessari quarant'anni di duro cammino nel deserto per formare il popolo all'autentica libertà. O come sottolinea un altro detto rabbinico, a Dio è bastata una notte per togliere il suo popolo dall'Egitto, sono stati necessari quarant'anni per togliere l'Egitto dal cuore del suo popolo. Peraltro, ad entrare nella terra promessa non sarà la generazione che è uscita dall'Egitto, ma i suoi figli, nati nel deserto. Potremmo dire che è il deserto a generare i figli della terra promessa. In questo cammino di educazione e di liberazione il cibo con cui Dio nutre il suo popolo (la manna, l'acqua, le quaglie...) assume un grande valore simbolico. Prima di approfondire questo simbolismo, può essere utile richiamare il significato del deserto.

...ATTRAVERSO LA PROVA DEL DESERTO

Il deserto è un luogo del tutto inospitale e inumano: luogo «grande e spaventoso, luogo di serpenti velenosi e di scorpioni, terra assetata, senz'acqua», così lo definisce il libro del Deuteronomio, in contrasto con la terra di Canaan, che viene descritta come «un paese in cui non mancherà nulla» (cf Dt 8,9). Nel deserto invece manca tutto e l'uomo viene spogliato di ogni bene per essere ridotto alle sue più elementari necessità: bere, mangiare, coprirsi. Non è tuttavia questa l'esperienza più dura. Nel deserto l'uomo non è solo ridotto al suo bisogno, ma soprattutto all'impossibilità di saziarsi da solo, fidandosi del proprio lavoro, della propria conquista, del proprio impegno, o anche della propria furbizia e violenza.

Nel deserto il pane non può essere né coltivato, né guadagnato, né rubato. I beni della terra devono essere riconosciuti e accolti in un orizzonte completamente differente: non come realtà da conquistare e possedere, ma come un dono da accogliere gratuitamente e da custodire nella condivisione.

L'esperienza del deserto trasforma il popolo in un bambino bisognoso, incapace di procurarsi da sé il pane, e che sopravvive solo affidandosi, nella fiducia e nella speranza, al nutrimento del latte materno e al sostegno di braccia paterne che procurano per lui il cibo necessario. Questo è il modo in cui il profeta Osea rilegge dal punto di vista di Dio il cammino nel deserto.

¹Quando Israele era fanciullo,
io l'ho amato
e dall'Egitto ho chiamato mio figlio.
²Ma più li chiamavo,
più si allontanavano da me;
immolavano vittime ai Baal,
agli idoli bruciavano incensi.
³A Èfraim io insegnavo a camminare
tenendolo per mano,
ma essi non compresero
che avevo cura di loro.
⁴Io li traevo con legami di bontà,
con vincoli d'amore,
ero per loro
come chi solleva un bimbo alla sua guancia,
mi chinavo su di lui
per dargli da mangiare. (Os 11,1-4)

È bellissima questa immagine di un Dio che si china sul suo popolo per dargli da mangiare, oppure lo solleva come un bimbo alla sua guancia. Nel deserto, dunque, l'uomo scopre di non avere bisogno soltanto di pane e di acqua, ma di qualcuno che gli doni pane e acqua. Comprende che non vive di ciò che produce, ma di quanto riceve; che il dono è all'origine della sua esistenza e che è proprio la dipendenza dall'amore e dalla cura di altri a consentire alla sua vita di maturare fino a sbocciare in pienezza. Ricevendo in dono il pane, come vedremo, si riceve anche la libertà. Infatti, solo attraversando la prova del deserto, siamo spogliati dalla presunzione che abbiamo di noi stessi, scopriamo davvero cosa ci sia nel nostro cuore, che viene a sua volta liberato da tanti vincoli interiori e reso capace di affidarsi a una logica diversa, non di dominio, ma di libertà.

Comprendiamo meglio in che senso il deserto è luogo di tentazione e di prova. Nell'orizzonte biblico, la 'tentazione' assume un significato molto diverso rispetto a quello che noi oggi siamo portati ad attribuirle. Per noi 'tentare' significa indurre a commettere il male. Per la Bibbia 'tentare' significa anzitutto 'mettere alla prova'. La prova, nel linguaggio biblico, è luogo di discernimento. Attraverso di essa Dio porta alla luce, non solo alla luce del suo sguardo ma dei nostri stessi occhi, cosa ci sia nel segreto del nostro cuore. Oltre a saggiare, purifica, temprava, fa crescere e fa maturare. Un'altra immagine biblica della prova è quella del crogiuolo attraverso il quale devono passare i metalli per essere saggiati nella loro qualità e anche temprati. Così ad esempio il salmo 66 rilegge e interpreta la prova di Israele, in questo caso non quella del deserto, ma dell'esilio, che però assume il medesimo valore e significato.

O Dio, tu ci hai messi alla prova;
ci hai purificati come si purifica l'argento (Sal 66,10).

Nella versione precedente del salmo, che ancora preghiamo nella liturgia italiana delle ore, c'era proprio l'immagine del crogiuolo: ci hai passato al crogiuolo come l'argento. Dobbiamo perciò domandarci: in che cosa consiste più precisamente questo discernimento di Dio? Come si attua nella nostra vita? Il testo del Deuteronomio ci offre delle indicazioni preziose. Padre Pietro Bovati, in un suo commento a questo passo, ci aiuta a coglierle con grande sapienza spirituale, oltre che con competenza esegetica:

In Dt 8,2-3 l'esperienza del deserto viene definita una prova, e una prova umiliante. Si tratta, in primo luogo, della umiliazione della fame (v. 3), che consiste nel sentire corporalmente il senso di debolezza, di miseria impotente di fronte all'approssimarsi della morte. E, in secondo luogo, dell'umiliazione della manna, del fatto cioè che un altro, Dio, dispensa dall'alto un cibo che l'uomo può solo ricevere. Ne viene che una persona 'adulta' diventa come un bambino, il quale deve essere nutrito dai genitori perché non è in grado di provvedere da solo alla propria sussistenza.

Questa miseria sperimentata da Israele è un esame di obbedienza e di fiducia in Dio. Privato del pane, l'uomo è infatti privato del frutto del suo lavoro: l'opera delle sue mani, nel deserto, è inutile, poiché il suo operare non è in grado di far uscire dalla terra il cibo necessario per la vita. Nel deserto la 'mano' dell'uomo è forzatamente inoperosa, sterile, inefficace; è la 'bocca' che egli deve spalancare per ricevere il dono dalla mano di Dio: «Sono io il Signore tuo Dio, che ti ho fatto salire dal paese d'Egitto: apri la tua bocca, la voglio riempire» (Sal 81,11).

Ci sono dei momenti della nostra esistenza nei quali non si può fare nulla, momenti nei quali lo sforzo non serve, e porta solo agitazione e svuotamento. Sono momenti che simbolicamente annunciano l'attimo stesso della morte, nel quale avviene l'abbandono definitivo di ogni umana attività, e tutto è rimesso unicamente al sorgivo desiderio di vita che sgorga dal Padre. Simile a una entrata nella morte, il deserto è una esperienza di debolezza, e come tale è appello alla fiducia nell'Origine della vita. Privato del pane, privato dei mezzi umani, l'uomo potrà forse capire che ciò che fa vivere non è il pane, frutto della terra e del suo faticoso lavoro; ciò che è vivificante è invece il rapporto di dipendenza dal Signore, è l'accettazione della sua parola⁸.

Attraverso la prova e il discernimento del deserto Dio educa il nostro cuore: lo porta a comprendere che ciò che ci fa vivere è il «rapporto di dipendenza dal Signore, è l'accettazione della sua parola». In altri termini è la *fede*.

C'è un altro aspetto di questa prova del deserto da considerare. Israele, attraverso di essa giunge, a comprendere che il cibo che riceve da Dio è sì un dono, ma ancor di più che è un dono assolutamente gratuito e unilaterale. Israele non può fare nulla per meritare questo dono, né per provocarlo. Commenta bruna Costacurta:

Sono doni che io non posso provocare, perché nel deserto non si può neppure percorrere la via illusoria e blasfema del pensare «io non ho nulla, è Dio che mi dà tutto, però io posso in qualche modo obbligare Dio a darmi le cose, dandogli in cambio sacrifici, facendo...». Nel deserto questa che è un'illusione e pure blasfema, perché i doni di Dio sono gratuiti e non si compra nulla, viene meno, perché nel deserto non puoi illuderti di questo, non hai animali da sacrificare, non hai primizie del suolo da offrire a Dio, non hai niente. Non puoi neppure illuderti di poter ricevere i doni dando in cambio qualche cosa, puoi solo ricevere come colui che davanti al dono può solo ringraziare e, tra l'altro, non solo non avere la possibilità di provocare quel dono ma di non avere neppure la possibilità di sdebitarsi per quel dono. Sempre debitori e sempre a ricevere ciò che è assolutamente gratuito e proprio perché è assolutamente gratuito, allora viene solo quando il Signore vuole che venga, ci viene dato solo quando il Signore vuole darcelo.

⁸ P. BOVATI, *Il libro del Deuteronomio (1-11)*, Città Nuova Editrice, Roma 1994, 113-114.

Non siamo noi che possiamo decidere, né il tempo, né il luogo, né le modalità. È dono. È Dio che decide come, quando, in che modo. In tutta libertà. Ecco perché Mosè dice: «*il Signore ti ha portato nel deserto per umiliarti*», l'idea non è che Dio si diverte a umiliarti, perché è sadico o perché umiliandoci Lui si sente più forte; l'*umiliazione* è questo vivere nel bisogno ricevendo tutto.

LA MORMORAZIONE

Per giungere a questa consapevolezza del dono e di dover dipendere da esso, il popolo deve però, come abbiamo visto, sottomettersi alla prova, e nel momento della prova emerge subito cosa si cela nel suo cuore: la mormorazione. Qui dobbiamo fare riferimento a un testo dell'Esodo, il capitolo 16, che narra appunto del dono della manna, ma anzitutto evidenziando la mormorazione di Israele, che più volte viene messa in luce, ai vv. 3, 8, 9, 12. Rileggendoli, una domanda sorge spontanea: il popolo si lamenta perché non ha pane; la sua vita nel deserto è davvero nell'insicurezza e nel pericolo; non è forse comprensibile, anzi legittima la sua lamentela? Abbiamo già visto all'inizio di questa riflessione che tutta la vicenda dell'Esodo nasce da un grido, quello di un popolo oppresso dalla schiavitù. Dio lo ha ascoltato, se ne è preso pensiero, è intervenuto per liberare il suo popolo. Ora che cosa ha di diverso da quel grido questo grido che sale a Dio dal deserto? Perché viene definito una mormorazione?

Il testo ci aiuta a rispondere a questa domanda, evidenziando alcune caratteristiche di questa lamentazione nel deserto. Anzitutto è una lamentela, ma senza *memoria*. Torna a ripetersi la tentazione già affiorata in altre pagine dell'Esodo, ad esempio al capitolo 14, quando Israele si viene a trovare tra due pericoli mortali: il mare davanti e dietro l'esercito egiziano che lo insegue: il popolo continua a non ricordare ciò che Dio già ha operato in suo favore.

Questa mancanza di memoria produce un atteggiamento più grave: il popolo si sente ingannato. «Ci avete fatto uscire in questo deserto per far morire di fame tutta questa moltitudine», esclama nella parte conclusiva del v. 3. Più che non ricordare, il popolo stravolge il senso della sua memoria. Ricorda di essere stato liberato dall'Egitto, ma con un sospetto, vi scorge una trappola: ci avete liberato, ma per farci morire, e in un modo peggiore rispetto a quanto sarebbe successo in Egitto. Saremmo morti comunque, da schiavi, ma almeno sazi di pane; qui nel deserto invece moriremo di fame. Ritroviamo qui il sospetto sulla vera intenzione di Dio che già connota l'inganno con cui il serpente tenta Adamo ed Eva nel giardino di Genesi 3. La parola di Dio, la sua opera, non solo per la vita, ma per la morte. Infatti, ed è l'aspetto più grave della mormorazione, il popolo giunge a deformare il volto stesso di Dio. Non dobbiamo lasciarci sfuggire l'espressione con cui inizia il suo lamento: «Fossimo morti *per mano del Signore* nel paese d'Egitto». In questo momento per il popolo quella del Signore è una mano che dà morte, anziché donare vita e libertà.

Questi aspetti fanno la differenza tra il grido legittimo e la mormorazione. Il popolo non protesta solo per la mancanza di pane, ma accusa Dio di averlo ingannato. Si pente di aver creduto in una parola che ora si rivela menzognera: aveva promesso vita e libertà, adesso sembra dare solo fame e morte. Grida a Dio non perché abbia bisogno di lui, mentre sperimenta la sua lontananza o il suo silenzio; grida piuttosto perché si pente di essersi fidato di lui. Sembra dirgli: sarebbe stato meglio se avessimo fatto a meno di te. Meglio se avessimo continuato a fidarci del Faraone, che ci rendeva sì schiavi, ma almeno ci dava pane a sazietà. Quella del popolo nel deserto non è la mormorazione di chi pretende di avere da Dio delle prove per credergli; è piuttosto la mormorazione dei credenti, di chi ha già creduto e si pente di averlo fatto. In essa possiamo facilmente rispecchiare tanti dubbi, tante domande, tante fatiche e difficoltà che affiorano anche nella nostra fede, quando talora anche in noi matura il sospetto: abbiamo creduto in te, o Signore, ma ora che cosa ne otteniamo? Non è forse anche questo il grido di Gesù nel deserto della croce:

Padre, io ho vissuto in totale obbedienza alla tua parola, credendo in te e insegnando agli uomini a fare altrettanto, ho consegnato tutta la mia vita nelle tue mani, e ora che cosa ne ottengo? La croce è la tua risposta? Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?

Ci sono momenti, nell'esperienza di fede, in cui Dio sembra dare la morte, anziché la vita, o quanto meno pare abbandonarci al nostro destino. Allora, credere è stato vano? Questa è l'esperienza del popolo nel deserto, il suo interrogativo, la sua tentazione. È una prova per la quale è necessario passare, per comprendere chi sia davvero Dio nella nostra vita, per riconoscere il modo in cui egli si prende cura di noi, a quale libertà ci chiama e ci educa. Perché Dio davvero ha cura della nostra esistenza, ma non nello stesso modo del Faraone. Egli nutre la nostra vita, ma con un pane diverso. Il popolo nel deserto rimpiange il pane che in Egitto saziava la sua schiavitù. Dio non intende lasciarlo morire di fame, lo nutrirà, ma con un pane diverso, un pane di libertà. Tuttavia, per poter saziarsi di questo pane di Dio, occorre cambiare il proprio cuore, e per farlo è necessario passare attraverso la prova, che ci costringe a trasformare il nostro modo di immaginare Dio e la relazione con lui. Il deserto è la grande scuola della scoperta del Tutto attraverso l'esperienza del Nulla.⁹

UN PANE DIVERSO

Per capire a quale conversione Dio ci sollecita, osserviamo ora la sua risposta alla mormorazione del popolo. Innanzitutto l'ascolta e l'accoglie, anche se è stata espressa in modo ingiusto nei suoi confronti. Nello stesso tempo corregge l'atteggiamento del popolo, proprio attraverso il pane che dona e il modo stesso con cui lo dona. Prima di tutto perché è un pane diverso da quello che finora gli israeliti hanno conosciuto e mangiato. Il testo dell'Esodo lo sottolinea a più riprese. Al v. 4 Dio stesso afferma: «Ecco, io sto per far piovere pane dal cielo per voi». È un pane dal cielo, non dalla terra.

Il nome stesso che gli israeliti danno a questo cibo straordinario sottolinea la sua diversità. Leggiamo al v. 15: «Gli israeliti lo videro e si dissero l'un l'altro: “*Man hu*: che cos'è?”, perché non sapevano che cosa fosse». In questa etimologia il nome stesso ‘manna’ deriva dal grido di sorpresa del popolo di fronte a qualcosa di mai conosciuto prima. Si potrebbe dire che ‘manna’ non è neppure un nome, rimane una domanda aperta: ‘che cos'è?’. È qualcosa che l'uomo non può nominare o definire, perché non la può dominare, trascende l'orizzonte della sua conoscenza e della sua signoria. Subito dopo è Mosè stesso a dare un nome a questo cibo, ma per rimarcare ancora che proviene da altrove, dal mondo di Dio e non dell'uomo: «è il pane che il Signore vi ha dato in cibo» (v. 15). È il pane del Signore, un cibo diverso da quello che finora ha nutrito la vostra vita. Il libro del Deuteronomio – come abbiamo già osservato – dirà che si tratta di un pane che «tu non conoscevi e che i tuoi padri non avevano mai conosciuto» (Dt 8, 3).

La diversità di questo pane ha una seconda conseguenza: deve essere *mangiato in modo diverso*. Non solo è un pane diverso perché viene dal cielo e non dalla terra, o perché ancora sconosciuto; è un pane diverso perché deve essere mangiato in modo diverso. Infatti, mentre dona il pane, il Signore esprime una parola che istruisce su come vada mangiato. Una prima indicazione l'abbiamo nei vv. 4-5: «il popolo uscirà a raccogliere ogni giorno la razione di un giorno. Ma il sesto giorno, quando prepareranno quello che dovranno portare a casa, sarà il doppio di ciò che raccoglieranno ogni altro giorno». Una disposizione analoga viene ripetuta al v. 16: «Ecco che cosa comanda il Signore: “raccoglietene quanto ciascuno può mangiarne, un omer a testa, secondo il numero delle persone con voi. Ne prenderete ciascuno per quelli della propria tenda”». Infine, al v. 19 Mosè impartisce un'ultima disposizione: «Nessuno ne farà avanzare fino al mattino».

⁹ Cfr. F. ROSSI DE GASPERIS – A. CARFAGNA, *Prendi il Libro e mangia!* 1. Dalla creazione alla Terra Promessa, EDB, Bologna 1997, 160.

Dall'insieme di questi versetti emerge che la manna deve essere raccolta secondo il bisogno di ciascuno e non può essere accumulata per il giorno dopo. È il pane che deve bastare per la fame di un giorno, e non per l'accumulo, altrimenti imputridisce, come ricorda il v. 20. Ciò che più importa notare è che la manna la si può mangiare solo a condizione di ascoltare la parola di Dio e di obbedirle. Se non si ascolta, la manna o non la si trova, o viene meno. Il libro del Deuteronomio, riflettendo su questo stretto rapporto tra manna e parola di Dio, giungerà ad affermare, sempre in quel capitolo 8 dal quale siamo partiti, che «il Signore ti ha nutrito di manna ... per farti capire che l'uomo non vive soltanto di pane, ma che l'uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore» (8, 3).

Il pane da solo non fa vivere, ha bisogno di una parola di Dio che gli dia senso, facendolo riconoscere come dono di Dio e non come frutto esclusivo della cupidigia dell'uomo. La parola di Dio non si sostituisce al pane, perché la vita dell'uomo ha bisogno di pane, ma di un pane diverso da quello che il suo desiderio insaziabile brama di possedere. Il pane di Dio, infatti, nutre la vita soltanto se non viene posseduto, ma rimane un dono, non da accumulare, ma da condividere. Perché la vita dell'uomo non ha bisogno solo di pane, ma di qualcuno che se ne prenda cura con amore, con libertà, con gratuità. Così agisce Dio, che continua a prendersi pensiero del suo popolo persino quando questi mormorando lo mette sotto accusa. Ed è soltanto il dono, non il possesso, un pane donato e non conquistato, che può manifestare questo amore che sazia davvero la vita. Il pane che nutre non è quello che riempie il ventre, ma quel pane che rimanendo dono diviene segno dell'amore con cui qualcuno, solo per amore e non per interesse, si prende cura di altri. È il pane con cui una mamma nutre il suo bambino, così come fa Dio con il suo popolo, secondo quella splendida immagine di Osea che ho già ricordato: «io li traevo con legami di bontà, con vincoli di amore; ero per loro come chi solleva un bimbo alla sua guancia; mi chinavo su di lui per dargli da mangiare» (Os 11, 1-4).

Questo è il pane di Dio, un cibo del tutto differente da quello del Faraone, che invece era un pane di schiavitù, che vincolava con legami di dominio: un pane che veniva dato solo in cambio di un lavoro forzato. La manna invece è un pane di libertà che — come ricorda Osea — attrae solo con vincoli di amore. Dio non solo libera dalla schiavitù, ma ai vincoli del dominio sostituisce quelli del suo amore. In un suggestivo *midrash* la tradizione ebraica annota che la manna veniva raccolta stando in piedi, perché quando si mangia il pane di Dio non ci si deve curvare come gli schiavi; lo si mangia ritti in piedi, perché è il pane degli uomini liberi, è il pane dei figli, di chi sperimenta di essere sollevato da Dio, come sempre ci ha ricordato Osea: «ero per loro come chi solleva un bimbo alla sua guancia; e mi chinavo su di lui per dargli da mangiare». Il Faraone costringeva gli schiavi a curvarsi in cambio del pane; Dio invece si china lui, è lui che si curva per nutrirci.

Proprio perché è il pane dei figli, trasparenza dell'amore di Dio, la manna deve essere raccolta giorno per giorno, nella misura che basta alla fame di un giorno, e non può essere accumulata. Deve rimanere dono e non trasformarsi in possesso. Accumulare il pane e diventarne padroni significa non fidarsi più del dono di Dio e impedire che sia il suo amore, e non solo il pane, a nutrirci e a farci crescere. L'uomo deve vivere nell'insicurezza e nella precarietà per potere godere pienamente della sicurezza dell'amore di Dio¹⁰. In questo modo, attraverso il dono della manna, Dio educa il suo popolo a divenire davvero libero. L'autentica libertà la si acquisisce non semplicemente quando si è liberati da schiavitù esteriori, ma quando si istaurano con gli altri e con i beni della terra relazioni di povertà, di condivisione, di gratuità. Si è davvero liberi non semplicemente quando non si hanno più padroni sopra di sé, ma quando si giunge ad avere un cuore libero, che non vuole essere più padrone neppure di un tozzo di pane. Ricevendo senza accumulare il pane che Dio dona, il popolo riceve così la sua stessa libertà.

¹⁰ Cfr. D. BARSOTTI, *Meditazioni sull'Esodo*, Queriniana, Brescia 1969², 147.

DONO E LIMITE

Insieme al pane, dunque viene data una parola, che istruisce su come mangiare il pane, e istruisce anche in quanto dice dei no, pone dei limiti, si propone come comando e come legge. Ritroviamo così la dinamica già emersa nel racconto della Genesi. Anche nei racconti delle origini, infatti, Dio dona il nutrimento ponendo dei limiti: agli umani inizialmente dà un cibo solo vegetariano, diverso peraltro da quello dato agli altri animali che popolano la faccia della terra; dona da mangiare dei frutti di tutti gli alberi della terra, tranne uno. Anche qui c'è un limite che, come abbiamo detto nel nostro primo incontro, consente alla persona umana di cogliere la differenza, di aprire la distanza tra il dono e il donatore. Anche la parola che istruisce nel deserto su come mangiare il pane, ponendo un limite alla cupidigia, ha questa stessa funzione: apre la differenza tra il donatore e il dono, affinché l'uomo possa comprendere che a farlo vivere non il dono, di cui la sua cupidigia è sempre tentata di impossessarsi con avidità vorace, ma è la relazione con il donatore, che deve intessersi di fiducia, obbedienza, venerazione, ringraziamento... Vorrei a questo riguardo leggere un testo di André Wenin, piuttosto lungo ma molto chiaro e utile per la riflessione che stiamo facendo:

Tutte queste istruzioni, in realtà, vertono sul modo di ricevere il dono della manna, ed è proprio questo il test al quale il popolo viene sottoposto. Ma, in definitiva, a questo soggiace il fatto che ogni dono rappresenta di per sé un test, una «prova» per colui che la riceve, come abbiamo visto a proposito del dono degli alberi nel giardino dell'eden. Come sarà accolto il dono? Coloro che lo hanno chiesto lasceranno libero corso all'avidità che li spinge e s'impossesseranno del dono mettendone da parte una certa quantità, tanto più che la fame avrà aizzato il desiderio e la paura di rimanerne senza? O, al contrario, placheranno la loro bramosia accontentandosi di prendere solo ciò che è necessario per calmare la fame? Udranno la parola che indica loro di agire così, per entrare nel riconoscimento attivo del Dio che dona?

Infatti, nel racconto, la manna appare come un dono che deve permettere al popolo di riconoscere il donatore. Come il Signore dice a Mosé (v. 12, cf. vv.-7): «Parla loro in questo modo: “Tra le due sere, mangerete della carne, e al mattino, vi sazierete di pane, e *conoscerete che sono io il Signore vostro Dio*”». [...]

Così dunque, come in Gen 2-3, la legge appare vitale quanto il pane. In modo più preciso ancora, questa fissa la condizione affinché il pane dato non abbia come unico effetto la sopravvivenza fisica dell'essere umano, ma permetta il pieno sviluppo della sua umanità aprendolo alla relazione.¹¹

PANE DEL CAMMINO

Attraverso questo cammino Israele viene liberato anche dalla sua nostalgia e apprende a guardare verso il futuro di Dio, senza continuare a ripiegarsi sul suo passato. La manna infatti è il pane che basta non solo per la fame di un giorno, ma anche per il cammino di un giorno. È un pane che costringe a non arrestarsi, a non insediarsi, a non sedere presso la pentola della carne come accadeva in Egitto, ma a tornare a camminare ogni giorno con nuova lena, perché il pane non lo troverai più né *qui* né *oggi*, se ti siedi e ti fermi, ma solo *domani* e *altrove*, in quel luogo dove Dio stesso ti avrà condotto, se avrai camminato fidandoti della sua parola. Il popolo potrà entrare nella terra promessa solo quando, camminando in questo modo, il desiderio della meta sarà diventato più forte della nostalgia dell'Egitto, e l'attesa del futuro donato da Dio avrà finalmente prevalso sul ricordo nostalgico del passato.

¹¹ A WÉNIN, *Non di solo pane...* Violenza e alleanza nella Bibbia, EDB. Bologna 2004, 196-198 (corsivo dell'autore; i versetti citati fanno riferimento al capitolo 16 dell'Esodo).

La manna è un pane che non conosciamo anche in questo senso, lo dobbiamo scoprire sempre di nuovo, quale segno di quella novità di Dio che rigenera continuamente la nostra vita. E solo in questo modo la libera davvero. È quanto Deuteronomio 8 ricorda evocando al v. 4 quest'azione misteriosa di Dio: «il tuo mantello non ti si è logorato addosso e il tuo piede non si è gonfiato durante questi quarant'anni». Come ogni immagine, anche questa suggerisce significati diversi. Ne colgo uno soltanto: nonostante tutto il cammino che hai fatto, e per di più nella prova del deserto, sei ancora in grado di camminare. Puoi ancora camminare. Non ti devi fermare. E puoi camminare con la vera sapienza di chi riconosce la presenza di Dio in segni deboli, poveri, non appariscenti. Un Dio che comunque ti è davanti e non ti rimane alle spalle. Dopo esserti volto indietro per ricordare il senso del cammino e i segni in esso della sua presenza, devi tornare a orientare il tuo sguardo in avanti, perché è lì che Dio ti precede e ti attende. Non nella manna di oggi che trattiene per il domani, ma nella manna che domani ti verrà donata. E verso cui puoi ancora camminare, perché il tuo piede non si è gonfiato, né il tuo mantello si è logorato.

A nutrire il cammino è dunque la manna, un pane donato, che tuttavia rimane un debole segno. Dio nel deserto fa vivere il suo popolo, lo sostiene, però lo fa – afferma ancora p. Bovati –

con dei caratteri che rimangono umilianti, cioè insoddisfacenti e sembrano indegni di Dio e in ogni caso non pienamente conformi a ciò che l'uomo si aspetta: prendiamo la manna, il segno di questo nutrimento nel deserto, un grande simbolo di come Dio interviene nel deserto. La manna è un dono piccolo, sono dei granellini sulla superficie del suolo ed è sempre la stessa cosa, non ha certo il profumo dei meloni che si mangiavano in Egitto e nemmeno della carne arrosto, sa un po' di miele, ma dopo un po' ci si stufa, siamo nauseati da questo cibo così leggero. Dov'è la potenza di Dio? È anche un cibo che si raccoglie di giorno in giorno, non si può accumulare, quindi non dà sicurezza, si può solo attendere ogni mattina e quindi mette l'uomo in una posizione di continua dipendenza dal Signore, di continua dipendenza dall'alba che sorge in questa notte di solitudine.¹²

Vivi cioè una dipendenza da Dio, ma da un Dio debole, che si manifesta nella tua vita con segni deboli, ordinari, ripetitivi, di cui sei tentato di stufarti perché sono sempre gli stessi e non appagano la tua fame di novità o di sicurezza. In questo modo Dio ci educa a riconoscere la sua presenza che si manifesta in segni deboli, ordinari, molto sobri e discreti. Non dobbiamo peraltro dimenticare che oltre che di manna e di quaglie, Dio nel deserto nutre il suo popolo con l'acqua, che Mosè fa scaturire dalla roccia. Dio offre la manna, come pane che discende dal cielo, e l'acqua, che invece scaturisce dalla roccia. E la tradizione israelitica paragona la profezia alla manna, cioè a un pane che viene dal cielo, che non conosciamo, che soltanto Dio ci può donare. La manna, simbolo della profezia, ci ricorda in altri termini che c'è una rivelazione di Dio che ci raggiunge, in qualche modo ci sorprende dall'alto. È una parola che noi non abbiamo mai conosciuto e non potremmo conoscere, se non fosse Dio stesso a rivelarcela. L'acqua, invece, scaturisce dalla roccia: non scende dall'alto ma sale dalla terra. È, in altri termini, quella rivelazione di Dio che matura dentro l'esperienza umana, storica, che viviamo. È quel modo di conoscere Dio che passa attraverso la riflessione sul nostro vissuto. Per conoscere Dio abbiamo bisogno di entrambe le parole, di entrambe le vie: tanto di una parola che ci raggiunge dall'alto, e che soltanto Dio può donarci, quanto di una parola che sale dal basso, che matura cioè dentro la nostra esperienza, e che possiamo ascoltare e comprendere solo operando un discernimento paziente e sapiente del nostro vissuto.

¹² P. BOVATI, *Leggendo il Deuteronomio*. Ritiro 2013, Abbazia di Viboldone, San Giuliano Milanese 2013, *pro manuscripto*, 72.



NON DI SOLO PANE...MA DELLA SUA MISERICORDIA

Percorso biblico 2014-15 / Certosa di Vigano

24 gennaio 2015

PROFETI: IL PANE RUBATO, L'INGIUSTIZIA, IL PANE DELLA PAROLA, IL BANCHETTO MESSIANICO (a cura di *fra Luca Fallica*)

CHI È IL PROFETA?

Nei nostri primi due incontri ci siamo soffermati sulla Genesi e sull'Esodo; siamo dunque rimasti all'interno della *Tôrâ* di Mosè. Oggi entriamo nei Profeti, che secondo la tradizione ebraica costituiscono la seconda parte fondamentale delle Scritture rivelate. Quella che noi definiamo *Bibbia* (dal greco *ta biblia*, cioè 'i libri') la tradizione ebraica la chiama *tanak*, «un acrostico che è una sorta di sommario di quanto contiene, in quanto le tre consonanti che lo compongono sono le iniziali delle sue tre parti fondamentali: *tôrâ* (= legge); *nêbî'im* (= profeti) e *kêtûbîm* (= scritti)» (G. Borgonovo). Può essere utile anche precisare che c'è una differenza tra la Bibbia ebraica e la Bibbia cristiana nella suddivisione dei diversi libri di quello che noi definiamo Primo o Antico Testamento. Nella Bibbia cristiana, infatti, nell'ambito dei Profeti ricompriamo Isaia, Geremia, Baruc, le Lamentazioni, Ezechiele, Daniele e i Dodici Profeti Minori. La Bibbia ebraica distingue invece tra i profeti anteriori (Giosuè, Giudici, Samuele e Re, che la tradizione cristiana colloca tra i cosiddetti libri storici) e i profeti posteriori (che corrispondono ai nostri libri profetici, con l'eccezione di Daniele, che la Bibbia ebraica colloca non tra i 'profeti' ma tra gli 'scritti'). Ricordo questo aspetto per precisare che quando parliamo di profezia nella Bibbia non possiamo limitarci solamente ai libri dei profeti, ma a un fenomeno più vasto, che occorre tener presente per comprendere bene, senza travisamenti, che cosa sia la profezia nell'orizzonte biblico.

Come afferma ancora Borgonovo,

non dobbiamo stupirci se la tradizione ebraica classifica la sezione da Giosuè ai libri dei Re tra i 'profeti anteriori'. Tale classificazione tra i profeti è corretta: non soltanto perché in questi libri sono raccolte le tradizioni dei primi profeti che non hanno lasciato scritti (si pensi ai cicli di Elia e di Eliseo¹³); ma, più profondamente, poiché questa storia è una 'profezia' nel senso autentico del termine, perché la *profezia* – nel linguaggio biblico – è l'interpretazione della storia e di ogni momento presente.¹⁴

Val la pena qui spendere ancora qualche parola di premessa per chiarire bene cosa sia la profezia nell'orizzonte biblico, sfatando una concezione diffusa nella nostra cultura e soprattutto nel nostro linguaggio ordinario. Per noi il profeta è colui che è in grado di *pre-vedere* e *pre-dire* il futuro. Se prendiamo un dizionario della lingua italiana, come il Devoto-Oli, vi leggiamo proprio questa definizione del profeta: «Persona che, per ispirazione divina, predice il futuro o rivela fatti ignoti alla mente umana».

Una tale definizione dipende, almeno in parte, da una difficoltà di interpretare il termine *profeta*, un termine greco, che non traduciamo ma accogliamo nella nostra lingua così come è. In greco questo termine è composto di due elementi: la preposizione *pro* e la radice del verbo *femí*, che significa 'dire', 'parlare'. Il profeta è dunque caratterizzato dal parlare (prima che dallo scrivere!); il problema è come intendere quella preposizione *pro* che precede il verbo. In greco, infatti, questa preposizione può assumere tre significati differenti. Può anzitutto significare 'prima', e allora il profeta è colui che *parla prima*.

¹³ Questi due cicli sono inseriti nei due libri dei Re: 1 Re 17-22; 2Re 1 per Elia; 2Re 2-8 per Eliseo.

¹⁴ G. BORGONOVO, *III: Profeti*, in F. MANZI (ed.), *AsSaggi biblici*. Introduzione alla Bibbia, anima della teologia, Ancora, Milano 2006, 88.

Qui si ancora il significato più comune che noi attribuiamo a questo termine: il profeta parla prima perché è in grado di *pre-vedere* (cioè di vedere prima) quello che accadrà; anticipa il futuro e lo predice. Questo però è il significato meno forte del termine in greco, che ordinariamente, per esprimere questa idea o questo concetto, ricorre a vocaboli differenti. E comunque non è questo il compito del profeta nella tradizione biblica: non è un veggente al quale Dio avrebbe donato la capacità di indovinare il futuro. Se intendiamo così il ministero profetico, cadiamo in un grave abbaglio interpretativo.

Più rilevanti sono gli altri due significati che il termine *pro* riveste in greco: può indicare sia ‘davanti’ sia ‘al posto di’. Questo secondo uso – *al posto di* – è peraltro ben presente anche in italiano. Ad esempio parliamo di ‘pro-rettore’ per designare la funzione di qualcuno che sostituisce, o opera nelle veci di un rettore di università nel caso che sia assente o ancora da designare. Questi due ulteriori significati, diversamente dal primo, rendono bene il ministero del profeta biblico, che è appunto colui che parla al posto di, in nome di Dio, e nello stesso tempo parla davanti, nel senso di parlare apertamente, davanti a tutto il popolo.

Il profeta è colui che parla *al posto di Dio*, è il suo porta-parola; e, insieme, egli è colui che parla *davanti* e a *favore degli uomini*, trasmettendo loro la vera interpretazione della storia. Tutt’e due le dimensioni sono necessarie perché si dia l’esperienza profetica, in quanto la profezia è il prisma attraverso il quale il tempo di Dio si fa presente nei tempi dell’uomo.¹⁵

In altri termini, più che predire il futuro, il profeta interpreta il presente, l’oggi, ma nella luce del tempo di Dio, del suo oggi e del suo futuro, cioè del progetto salvifico che egli dispiega nella storia. Potremmo dire che proprio questo è il compito del profeta, interpretare l’oggi ma nella luce del futuro promesso da Dio, oltre che nella luce del passato custodito dalla memoria. Il profeta vive una memoria attualizzante del passato di Dio. Ricorda al popolo quanto Dio ha operato nella storia, e afferma che questa memoria fonda una promessa per il futuro, che diviene in tal modo criterio interpretativo del presente. Potremmo anche dire che il profeta è colui che è in grado di interpretare la precarietà e la provvisorietà del presente, ma nella luce dell’assoluto di Dio. Lo esprime bene un grande testimone della tradizione ebraica, André Neher, che ci ha lasciato uno scritto molto bello e pregnante sull’essenza del profetismo, nel quale afferma:

In essa [nella profezia], visione e parola sono alla ricerca di una scoperta. Ma ciò che esse svelano non è l’avvenire, è l’assoluto. La profezia risponde alla nostalgia di una conoscenza; non della conoscenza del domani ma di quella di Dio.¹⁶

LEGGERE LA STORIA NELLA LUCE DEL VERSETTO CHE VIENE DOPO

Amo raccontare una storia – presente nella tradizione ebraica – che esprime bene questa idea. Nella tradizione rabbinica si racconta un episodio significativo della vita di un grande maestro tannaita, rabbi Aqiva, che vive al tempo della seconda rivolta giudaica contro Roma. Tutto sembra crollare e per un ebreo pare davvero la fine di un mondo. Ebbene, si racconta che Aqiva un giorno sale al Tempio con altri amici, rabbi come lui. Visitano la spianata del Tempio. Tutto è in rovina. Perfino una volpe esce dal Santo dei santi: un animale impuro che scorrazza all’interno del santuario stesso. Tutto davvero sta crollando! Visto questo, i tre compagni di rabbi Aqiva non riescono a trattenere le lacrime e si mettono a piangere e a piangere. Rabbi Aqiva invece si mette a ridere e a ridere. Ma perché ridi?, gli domandano i suoi compagni. E lui ribatte; perché voi piangete? Piangiamo per la rovina del tempio. Non hai forse visto anche tu la volpe nel santuario? E Aqiva: sì, ho visto, e proprio per questo rido. Sta scritto nelle Lamentazioni che «il monte Sion è desolato, vi scorrazzano le volpi» (*Lam* 5, 18). Io non potevo credere a questo versetto; non riuscivo a immaginare che questa parola un giorno si sarebbe avverata. Ma ora ho visto la volpe con i miei occhi. E allora, se questo versetto si è avverato, si avvererà anche il versetto che viene dopo

¹⁵ G. BORGONOVO, *III: Profeti*, cit., 88-89.

¹⁶ A. NEHER, *L’essenza del profetismo*, Marietti, Casale Monferrato 1994, 9-10.

*Ma tu, Signore, rimani per sempre,
il tuo trono di generazione in generazione.
Perché ci vuoi dimenticare per sempre,
ci vuoi abbandonare per lunghi giorni?
Facci ritornare a te, Signore, e noi ritorneremo,
rinnova i nostri giorni come in antico.*

Io non potevo leggere il secondo versetto, perché non credevo nel primo. Ma ora ho visto avverarsi il primo; dunque anche il secondo si avvererà! Per rabbi Aqiva la storia va avanti, la storia ha un senso. Egli sa giudicare il presente, anche un presente terribile, in cui tutto crolla e ogni certezza viene meno – persino le volpi scorrazzano nel tempio – lo sa interpretare alla luce del futuro, alla luce del versetto che viene dopo, che ancora si deve avverare, ma che certo si avvererà. Questa è un'attitudine altamente profetica: leggere la storia dal punto di vista del futuro, che però non rimane indeterminato, perché ad esso si può guardare nella memoria del passato, nel ricordo della parola di Dio, nella fiducia nella fedeltà di Dio alle sue promesse. Mentre gli altri piangono, Aqiva può ridere!

NABÎ, IL 'PARLATO'

Non dobbiamo peraltro dimenticare che 'profeta' è il termine greco, usato dalla LXX per tradurre il termine ebraico, che invece è *nabî*, di cui è ancora più arduo determinare il significato esatto. Tra gli specialisti si possono trovare spiegazioni differenti. Quella prevalente individua in *nabî* una forma passiva del verbo 'parlare'. Se traducessimo letteralmente il termine, dovremmo dire che il *nabî* è 'il parlato', quello che subisce, patisce, nella propria vita l'azione del parlare di qualcun altro. Prima ancora che essere uno che dice, che parla agli altri, è uno al quale qualcuno ha parlato. Può parlare *al posto di* perché colui nel cui nome parla per primo gli ha parlato. Riprendendo l'immagine del Deuteronomio sulla quale abbiamo già sostato nell'incontro precedente – quella secondo la quale non di solo pane vive l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio – possiamo dire che il profeta è in grado di donare questa parola per la fame del popolo perché egli stesso se ne è saziato. Il titolo di questo incontro fa riferimento al 'pane della Parola': ebbene il profeta è anzitutto uno che di questo pane ha imparato a nutrirsi. A questa condizione lo può comunicare anche ad altri, parlando davanti al popolo e in nome di Dio.

Per questo motivo nelle tradizioni profetiche – sia dei profeti non scrittori sia dei profeti che hanno lasciato scritti – rivestono un grande rilievo i racconti di vocazione.

Il profeta nella letteratura biblica è definito dal rapporto con la "parola": egli si riferisce a Dio come unico responsabile di quello che dice e, nello stesso tempo, si è così identificato con la parola che proclama da non avere altre parole se non quelle di Dio. È questo il senso dei racconti che solitamente chiamiamo di "vocazione". Questi racconti non sono cronaca di un evento avvenuto secondo le modalità narrate dall'autore e quindi da prendere alla lettera. Essi sono in realtà un espediente letterario per affermare che la parola profetica è totalmente fondata nel parlare originario di Dio. Essi ci rivelano che l'essenza più profonda dell'esperienza profetica si caratterizza nella sua totalità come una radicale obbedienza alla parola di Dio che, con la sua chiamata, la suscita (Luigi Nason).

Una parola che, secondo un dinamismo di incarnazione, afferra tutta la vita del profeta, tanto che la vita stessa diventa parola. È la vita del profeta a diventare *pane della Parola*. È la vita del profeta, nella sua interezza e non soltanto in qualche suo gesto, a essere segno. Ad esempio Isaia sarà segno con la sua vita familiare, e in particolare con i suoi figli e con i nomi che dovrà dare loro; al contrario, Geremia sarà segno proprio con il suo non sposarsi; per Osea sarà l'esperienza di un amore tradito a divenire segno mentre per Ezechiele la sua vedovanza. Una medesima realtà, molto ordinaria e comune alla vita del popolo, quale la realtà coniugale e familiare, diventa segno, proprio nel suo assumere sfaccettature diverse: la paternità, la solitudine del celibato, l'infedeltà e il tradimento o la vedovanza.

UNA SPADA A DOPPIO TAGLIO

Dunque, i profeti rappresentano una parola che viene dall'alto, come una manna, per nutrire il cammino di un giorno, nella luce della memoria di ciò che Dio ha operato nel passato, che diviene promessa di ciò che opererà nel futuro. Possiamo però domandarci, questa parola che tenore assume? Semplificando il discorso e limitandoci a dire qualcosa di molto essenziale, possiamo affermare che il tenore della parola profetica è duplice: da una parte esprime un giudizio di Dio sulla storia di Israele, un giudizio che ne svela il peccato e le strutture di male che la attraversano. È dunque una parola di denuncia. Dall'altro lato è una parola di consolazione e di speranza, perché in questa storia di peccato Dio promette comunque di operare la sua salvezza. Si può dire davvero che quella dei profeti è come una spada a doppio taglio: un taglio ferisce e l'altro guarisce. È una parola che affligge ma poi consola gli afflitti, ridonando loro speranza nella salvezza di Dio. Anche il tema del pane e del cibo è presente nella letteratura profetica con entrambi registri, ricordati peraltro dal titolo di questo incontro. La profezia infatti da un lato parla di un pane rubato, segno dell'ingiustizia e del peccato di Israele, e dall'altro di un pane promesso, il pane del banchetto messianico per il giorno del compimento escatologico.

Vorrei proporvi tre assaggi di testi profetici che ci mostrano bene questa duplice lama della parola di Dio, che ferisce e guarisce, giudica e salva, affligge e consola.

LA VIGNA DI NABOT

Il primo testo lo attingo dal ciclo di Elia, dunque un profeta non scrittore, ma che nella tradizione è la figura emblematica di tutto il profetismo. Nella scena evangelica della Trasfigurazione, nella gloria di Gesù appaiono proprio Mosè, simbolo della Legge, ed Elia, simbolo dei Profeti, che dialogano con Gesù e gli rendono testimonianza.

Ci soffermiamo sull'episodio della vigna di Nabot, narrato in 1 Re 21. A caratterizzare Nabot è la vigna che possiede. Tutta la vicenda ruoterà attorno a questa vigna, che viene nominata nel testo una decina di volte. Ha dunque grande importanza nell'economia del racconto, assumendo un valore diverso agli occhi del re Acab e agli occhi di Nabot. Per Nabot, infatti, questa vigna rappresenta, come lui stesso la definisce, l'«eredità dei padri». In ebraico «eredità dei padri» è detto *nahalat 'abôt*, un'espressione che ricorda per assonanza il nome di questo personaggio. Nabot è l'uomo della *nahalat 'abôt*. Questa vigna, in quanto è per lui l'eredità dei padri, costituisce un po' la sua identità, appartiene al suo stesso nome.

Il re Acab viene presentato dal racconto in modo contrapposto a Nabot. Qui dobbiamo fare attenzione all'abilità narrativa di chi scrive: Nabot possedeva «una vigna» vicino al «palazzo» di Acab re di Samaria. Acab è re di Samaria, questo significa che ha il suo palazzo regale in Samaria, la capitale del regno. Se possiede un palazzo anche in Izreel, vicino alla vigna di Nabot, ciò significa che esso è uno dei tanti palazzi che gli appartengono. Si manifesta netto il contrasto tra l'unica vigna posseduta da Nabot, e il palazzo, uno dei tanti palazzi, posseduti da Acab. Come commenta un esegeta, il contrasto è tra «il minimo necessario e il lusso sfrenato» (A. Rofè).

Nonostante i suoi molti possedimenti, proprio la vigna di Nabot diviene oggetto del desiderio di Acab. Da qui la sua richiesta: «Acab disse a Nabot: 'Cedimi la tua vigna; siccome è vicina alla mia casa, ne farei un orto. In cambio ti darò una vigna migliore oppure, se preferisci, te la pagherò in denaro al prezzo che vale'» (v. 2). Acab vuole dunque acquisire la vicina vigna di Nabot per trasformarla in un orto, o – come possiamo intendere meglio – in un 'giardino', un giardino coltivato alla maniera dei palazzi del re. La richiesta di Acab appare in questo momento legittima e comprensibile, addirittura vantaggiosa per Nabot: gli propone lo scambio con una vigna migliore, o quanto meno di pagargliela per il prezzo che vale. Si tratta certamente di una proposta onesta, dove però la vigna viene valutata per quello che vale, per il suo valore commerciale, come merce di scambio economico. La risposta di Nabot si colloca su un livello del tutto diverso. Egli infatti risponde al re opponendo un rifiuto, come narra il v. 3:

«Nabot rispose ad Acab: 'Mi guardi il Signore dal cederti l'eredità dei miei padri'».

In questa risposta la vigna acquisisce un valore ben diverso: non è un bene di scambio, con un prezzo al quale può essere venduta e acquistata; è piuttosto l'«eredità dei miei padri». Nelle parole di Nabot risuona una prospettiva religiosa: «mi guardi il Signore», dice innanzitutto. Questo non è semplicemente un modo di dire, ma segnala una prospettiva diversa rispetto a quella di Acab.

Acab si preoccupa solo del valore del bene: dimmi quanto vale e te la pagherò. Per Nabot c'è di mezzo il Signore, che va chiamato in causa; la vigna non ha solo un valore economico o commerciale, perché rappresenta l'eredità dei padri. Si veste dunque anche di un valore simbolico, che trascende il suo prezzo. I punti di vista di Acab e di Nabot sono dunque molto distanti: per Acab la vigna è un bene soggetto alla legge economica del libero scambio; è una 'vigna' e va valutata con criteri economici; per Nabot, invece, si tratta dell'eredità dei padri e ai suoi occhi vale il principio di Numeri 36,7: «Nessuna eredità tra gli israeliti potrà passare da una tribù all'altra, ma ciascuno degli israeliti si terrà vincolato all'eredità della tribù dei suoi padri».

Nella prospettiva religiosa di Nabot, che chiama in causa Dio e la sua parola, vale questo principio: «non cedere ciò che hai ricevuto in eredità, e dunque ciò che ti è stato donato dai tuoi padri». Possiamo domandarci: che cosa c'è dietro questo principio? Quale concezione dei beni e della terra qui si manifesta? C'è la concezione che la terra appartiene a Dio; lui è il vero proprietario della terra, che è stata donata ai figli di Israele come proprietà da custodire e da trasmettere in eredità, di generazione in generazione. Il concetto di proprietà di Nabot è fondamentalmente religioso: egli possiede una vigna non in nome proprio, ma perché l'ha ricevuta in eredità dai suoi padri e attraverso di loro l'ha ricevuta in dono da Dio stesso, non come un bene da possedere e di cui disporre a proprio piacimento, ma come un bene da custodire e di cui rispondere a Dio stesso. Per Nabot la fedeltà ai padri e alla loro eredità equivale a una fedeltà a Dio stesso! Quindi Nabot non si preoccupa del proprio interesse; non si limita a calcolare se l'offerta di Acab sia per lui più o meno vantaggiosa; entrano in gioco altri criteri di valutazione e di discernimento, che ultimamente chiamano in causa Dio stesso e la fede in lui. Nabot, dunque, vive la sua relazione con la propria vigna alla luce di un'altra relazione più importante: la relazione stessa con Dio. Dalla relazione con Dio dipende anche il nostro modo di relazionarci con i beni, con la giustizia, con le strutture economiche di una società. Se a Dio sostituisco un idolo tutto cambia: anche i beni diventano un idolo, e l'idolatria mi rende schiavo della mia stessa brama di possesso, e genera prevaricazione, ingiustizia, violenza.

Non abbiamo ora tempo di leggere tutto il racconto, che si conclude con Nabot che viene condannato e lapidato grazie alla macchinazione di Gezabele, la moglie straniera del re Acab. Nabot è morto e – dice laconicamente – il v. 16: «Quando sentì che Nabot era morto, Acab si mosse per scendere nella vigna di Nabot di Izreel e prenderla in possesso». Il racconto potrebbe finire qui, in modo molto amaro, come sembrano concludersi tante storie cui ancora oggi assistiamo. Nabot, il debole, è stato eliminato, Acab, il potente, ha ottenuto ciò che desiderava. Ma il racconto non termina a questo punto, perché finalmente entra in scena Dio attraverso Elia, il suo profeta. Elia è colui che sta alla presenza di Dio, è colui cioè che custodisce il senso di Dio, ed è in grado di giudicare tutto ciò che accade secondo i suoi criteri di giudizio. Elia non può tollerare l'idolatria, e con grande coraggio e con grande determinazione va da Acab perché così gli ordina il Signore: «Su recati da Acab, re di Israele».

Di questo atteggiamento di Elia vorrei sottolineare un aspetto: la sua grande libertà. Elia non ha paura, non ha nulla da difendere, non ha beni da custodire, neppure la propria vita, e allora è davvero un uomo libero. Non ha timori, non ha condizionamenti che lo trattengano, non ha calcoli da fare, non deve valutare cosa gli convenga o non convenga fare. Può obbedire prontamente, senza esitazioni, alla parola di Dio, con grande libertà. Adorare il vero Dio ci conduce sempre a questa libertà senza paure, mentre al contrario gli idoli ci rendono sempre schiavi: schiavi di ciò che possediamo, di ciò che desideriamo, di ciò che dobbiamo difendere a tutti i costi. Schiavi anche dei nostri inganni e delle nostre menzogne, mentre, come ricorda Gesù nel vangelo di Giovanni, la verità ci rende sempre liberi. Adorare il vero Dio ci rende liberi.

La parola di Dio per Acab è molto dura, gli annuncia un castigo terribile: «nel punto ove lambirano il sangue di Nabot, i cani lambiranno anche il tuo sangue». Nei versetti seguenti il castigo di Dio è esplicitato con immagini molto forti. Come comprendere questa parola di Dio? Non dobbiamo intenderla tanto come l'espressione di un Dio assetato di vendetta e di punizione. Certo, Dio nella sua santità non tollera il male, chiede la conversione, ristabilisce la giustizia. Ma la parola di Dio, più che decidere il castigo, giudica la storia umana, per portare la luce la dinamica di un male che genera sempre altro male, di una violenza che crea altra violenza. Il sangue versato provoca sempre che altro sangue sia versato. I cani lambiranno il sangue di Acab perché Acab ha versato il sangue di Nabot. Questo accade non perché Dio intervenga a punire, ma perché questa è la dinamica tipica del male: quando versi sangue dai origine a una vicenda di violenza che finirà con il divorare persino te stesso; perché la violenza crea sempre altra violenza.

La parola di Dio interviene sempre per denudare, per svelare questa dinamica perversa, e per ricordarci che l'unico modo per interrompere la catena della violenza è la confessione del proprio peccato, è la conversione della vita, è il deporre la propria volontà di potenza per lasciarsi raggiungere dalla giustizia e dalla misericordia di Dio. È indispensabile però che ci sia Elia, che ci sia un profeta che, in questa spirale del male, sia in grado di pronunciare, con libertà, con franchezza, senza paura, anche di fronte a chi detiene il potere, la parola di Dio, l'unica parola che è in grado di spezzare la catena del male.

Il racconto di Nabot si conclude comunque con un atteggiamento penitenziale da parte di Acab che comporta da parte di Dio un'attenuazione della stessa punizione minacciata. Non entro nel merito di questo aspetto se non per evidenziare come l'agire di Dio sia comunque volto al pentimento e alla conversione del colpevole stesso, anche se le conseguenze del male da lui provocato dovranno comunque fare il loro corso. L'agire di Dio rimane comunque un agire salvifico, che, se da una parte è volto a ristabilire il diritto e la giustizia, e dunque anche a rendere giustizia alle vittime dell'ingiustizia e della violenza, dall'altro rimane comunque volto alla conversione e alla salvezza degli stessi colpevoli.

IL *Rîb*

Questa caratteristica dell'agire di Dio emerge in modo più chiaro in un'altra serie di testi che mostrano un diverso modo in cui i profeti, sempre in nome di Dio, denunciano il 'pane rubato' e ogni altra forma di ingiustizia e cercano di ristabilire il diritto e la giustizia. Mi riferisco a quello che in ebraico è chiamato *rîb*, che potremmo tradurre in modo un po' approssimativo come 'lite', ma lite in senso giuridico, processuale. Più precisamente dobbiamo parlare di 'lite bilaterale' perché, come vedremo, sono soltanto due i suoi attori.

Nella Bibbia ci sono fondamentalmente due modi possibili per reagire all'ingiustizia e ristabilire il diritto conculcato. Il primo è quello che conosciamo anche noi ai nostri giorni: il ricorso a un giudice esterno, a un tribunale, perché emetta una sentenza. Quando subisce un reato, la parte lesa ricorre a un terzo soggetto (il giudice) affinché svolga le sue indagini, ascolti i testimoni e dopo aver appurato, per quanto possibile, la verità, emetta una sentenza. E se il giudice avrà constatato che effettivamente un reato è stato commesso, e avrà individuato oltre ogni ragionevole dubbio il colpevole, non potrà fare altro che condannarlo e punirlo con una pena. Poi, certo, si dice che la pena non dovrà avere solo una valenza afflittiva, o punitiva, ma anche rieducativa. Conosciamo la complessità di questi temi e a volte anche la difficoltà per rendere effettive alcune affermazioni che spesso rimangono solo di principio; sta di fatto comunque che l'esito di questo giudizio sarà una condanna proporzionata al reato commesso. Questo modo di ristabilire la giustizia, per quanto possa essere necessario o inevitabile, rimane comunque imperfetto, perché risponde al male compiuto contrapponendovi un'azione che rimane anch'essa dello stesso ordine o della stessa natura: al male compiuto si reagisce con una pena proporzionata, che però rimane pena; e dunque al male si reagisce con altro male.

La Bibbia, e in particolare la letteratura profetica (ma non solo) conosce un'altra via, che anzi è quella a cui bisogna ricorrere in prima istanza o che comunque viene presentata come la vera via attraverso la quale ristabilire la giustizia. Si tratta appunto del *rîb*, che prevede un confronto tra due soli soggetti: la parte lesa e il colpevole. In questo caso non si ricorre a un terzo soggetto, a un giudice esterno, ma la parte lesa, colui che ha subito il torto o l'ingiustizia, si rivolge direttamente al colpevole accusandolo di aver commesso un sopruso o un'ingiustizia. Lo scopo del *rîb*, di conseguenza, non è quello di vendicare il torto subito attraverso la punizione del colpevole, o di ricevere una soddisfazione attraverso una pena inflittagli; lo scopo è del tutto diverso, perché ciò che la parte lesa desidera è che il colpevole giunga a riconoscere il male commesso. Se l'accusa di fronte a un giudice terzo è indirizzata alla condanna, l'accusa nel *rîb* è al contrario orientata al pentimento e alla riconciliazione.

Questa è la via che sceglie Dio, o che predilige. Anche attraverso il profeta, Dio si rivolge al suo popolo ingiusto, lo accusa, ma non per condannarlo; lo accusa perché il suo popolo apra gli occhi sul male compiuto, ne prenda consapevolezza, se ne ravveda e si lasci riconciliare. Due aspetti importanti sono così presupposti, o implicati nel *rîb*. Il primo lo esprimo con parole di Pietro Bovati, è ha dedicato degli studi approfonditi a questa procedura e più ampiamente alle vie della giustizia nella Bibbia. Egli afferma:

Perché una lite (*rîb*) abbia luogo è necessario che tra i due contendenti vi sia un *vincolo* di reciproca appartenenza, dal quale scaturiscono diritti e doveri. Nella

terminologia biblica possiamo dire che la contestazione nasce nella cornice dell'*alleanza*. [...]. [Il *rîb*] da un lato suppone vincoli di natura affettiva profonda e, dall'altro, si propone di difenderli, di ripristinarli, e persino di perfezionarli proprio nel momento drammatico in cui uno dei due partner ritiene che l'unione amorosa sia stata infranta da un comportamento gravemente offensivo.¹⁷

Un secondo aspetto implicito nel *rîb*: esso suppone che la parte lesa, nel momento in cui muove l'accusa contro il colpevole, lo abbia di fatto già perdonato. E proprio perché lo ha perdonato, non è più preoccupata del male che ha subito, e che andrebbe vendicato; è più preoccupata del male che l'altro sta facendo a se stesso operando l'ingiustizia, e lo vuole guarire, salvare da questo male. La parte lesa non intende vendicare il torto subito, desidera piuttosto che l'ingiusto torni a essere giusto, e torni dunque a vivere nell'orizzonte del vincolo di mutua appartenenza, di reciproco riconoscimento o addirittura di affetto, in un parola nel vincolo dell'alleanza. Più che vendicare il proprio diritto offeso, colui promuove il *rîb* desidera che il colpevole torni a essere giusto e che l'alleanza, o il reciproco rapporto, venga ristabilito nella verità. La soddisfazione che cerca non è quella di una pena vendicativa, ma che l'ingiusto torni a essere giusto. Questa è la giustizia di Dio: una giustizia che non si limita a ristabilire il diritto, ma che si preoccupa della vita e della salvezza del colpevole. Non si preoccupa solo del pane rubato, ma della riconciliazione di colui che ruba il pane.

È interessante osservare, da questa prospettiva, che tutta la letteratura profetica (mi riferisco qui ai profeti scrittori e ai loro libri scritti) si apra proprio con un *rîb*. Il primo libro dei Profeti è Isaia, e la prima pagina di Isaia ci propone appunto un *rîb*, nel suo capitolo primo, almeno fino al v. 20.

² Udite, o cieli, ascolta, o terra,
così parla il Signore:
«Ho allevato e fatto crescere figli,
ma essi si sono ribellati contro di me.

³ Il bue conosce il suo proprietario
e l'asino la greppia del suo padrone,
ma Israele non conosce,
il mio popolo non comprende».

⁴ Guai, gente peccatrice,
popolo carico d'iniquità!
Razza di scellerati,
figli corrotti!
Hanno abbandonato il Signore,
hanno disprezzato il Santo d'Israele,
si sono voltati indietro.

⁵ Perché volete ancora essere colpiti,
accumulando ribellioni?
Tutta la testa è malata,
tutto il cuore langue.

⁶ Dalla pianta dei piedi alla testa
non c'è nulla di sano,
ma ferite e lividure
e piaghe aperte,
che non sono state ripulite né fasciate
né curate con olio.

⁷ La vostra terra è un deserto,
le vostre città arse dal fuoco.
La vostra campagna, sotto i vostri occhi,
la divorano gli stranieri;
è un deserto come la devastazione di Sòdoma.

¹⁷ P. BOVATI, *Vie della giustizia secondo la Bibbia*, Sistema giudiziario e procedure per la riconciliazione, EDB, Bologna, 2014, 71-72.

⁸ È rimasta sola la figlia di Sion,
come una capanna in una vigna,
come una tenda in un campo di cetrioli,
come una città assediata.

⁹ Se il Signore degli eserciti
non ci avesse lasciato qualche superstite,
già saremmo come Sòdoma,
assomigliremmo a Gomorra.

¹⁰ Ascoltate la parola del Signore,
capi di Sòdoma;
prestate orecchio all'insegnamento del nostro Dio,
popolo di Gomorra!

¹¹ «Perché mi offrite i vostri sacrifici senza numero?
– dice il Signore.
Sono sazio degli olocausti di montoni
e del grasso di pingui vitelli.
Il sangue di tori e di agnelli e di capri
io non lo gradisco.

¹² Quando venite a presentarvi a me,
chi richiede a voi questo:
che veniate a calpestare i miei atri?

¹³ Smettete di presentare offerte inutili;
l'incenso per me è un abominio,
i noviluni, i sabati e le assemblee sacre:
non posso sopportare delitto e solennità.

¹⁴ Io detesto i vostri noviluni e le vostre feste;
per me sono un peso,
sono stanco di sopportarli.

¹⁵ Quando stendete le mani,
io distolgo gli occhi da voi.
Anche se moltiplicaste le preghiere,
io non ascolterei:
le vostre mani grondano sangue.

¹⁶ Lavatevi, purificatevi,
allontanate dai miei occhi il male delle vostre azioni.
Cessate di fare il male,

¹⁷ imparate a fare il bene,
cercate la giustizia,
soccorrete l'oppresso,
rendete giustizia all'orfano,
difendete la causa della vedova».

¹⁸ «Su, venite e discutiamo
– dice il Signore.
Anche se i vostri peccati fossero come scarlatto,
diventeranno bianchi come neve.
Se fossero rossi come porpora,
diventeranno come lana.

¹⁹ Se sarete docili e ascolterete,
mangerete i frutti della terra.

²⁰ Ma se vi ostinate e vi ribellate,
sarete divorati dalla spada,
perché la bocca del Signore ha parlato».

Non abbiamo ora il tempo di commentare questo lungo testo. Solo qualche osservazione molto rapida. Il *rîb* inizia con il chiamare a testimoni il cielo e la terra. Ma cosa devono testimoniare il cielo e la terra? Non devono testimoniare in ordine a un reato commesso, come accade nei giudizi ordinari; sono piuttosto i testimoni dell'alleanza e devono testimoniare che l'alleanza è valida ed è duratura, come duraturi sono i cieli e la terra. Inoltre devono testimoniare anzitutto non il male che il popolo ha commesso, ma ciò che Dio ha fatto per il suo popolo:

«Ho allevato e fatto crescere figli,
ma essi si sono ribellati contro di me.

La prima parola che Dio pronuncia non è per accusare il popolo della sua ribellione, ma per ricordare al suo popolo l'amore con cui si è preso cura della sua vita, allevandolo e facendolo crescere. È questo il modo con cui Dio cerca di aprirci gli occhi sul male che abbiamo fatto: ce lo fa vedere rivelandoci il suo amore. Nella tradizione spirituale si conserva questa immagine parabolica: immaginate una stanza al buio: non si vede la sporcizia che c'è. Ma se nella stanza filtra un raggio di sole, ecco che la sporcizia emerge e viene alla vista anche il più piccolo granellino di polvere. Questo raggio di luce è l'amore di Dio che illumina il nostro cuore e che fa emergere il male che lo abita. Dunque è l'amore, non la legge, a rivelarci il nostro peccato, ma se a rivelarcelo è l'amore, ciò significa che nel momento in cui io prendo consapevolezza del mio peccato, non posso che percepirlo come un peccato già perdonato dall'amore di Dio.

Un'altra osservazione: il corpo centrale di questo testo di Isaia, a partire dal v. 11, è una dura requisitoria contro un culto vuoto e ipocrita.

¹¹ «Perché mi offrite i vostri sacrifici senza numero?
– dice il Signore.

Sono sazio degli olocausti di montoni
e del grasso di pingui vitelli.
Il sangue di tori e di agnelli e di capri
io non lo gradisco.

¹² Quando venite a presentarvi a me,
chi richiede a voi questo:
che veniate a calpestare i miei atri?

¹³ Smettete di presentare offerte inutili;
l'incenso per me è un abominio,
i noviluni, i sabati e le assemblee sacre:
non posso sopportare delitto e solennità.

¹⁴ Io detesto i vostri noviluni e le vostre feste;
per me sono un peso,
sono stanco di sopportarli.

¹⁵ Quando stendete le mani,
io distolgo gli occhi da voi.
Anche se moltiplicaste le preghiere,
io non ascolterei:
le vostre mani grondano sangue.

¹⁶ Lavatevi, purificatevi,
allontanate dai miei occhi il male delle vostre azioni.
Cessate di fare il male,

¹⁷ imparate a fare il bene,
cercate la giustizia,
soccorrete l'oppresso,
rendete giustizia all'orfano,
difendete la causa della vedova».

Come dire: di fronte al male commesso la via di salvezza non è offrire a Dio sacrifici e preghiere; la via deve essere quella della conversione del cuore, che torna a renderci giusti perché ci fa cercare la giustizia attraverso una via di misericordia e di compassione con chi è nella povertà e nella morte, come lo sono l'oppresso, l'orfano e la vedova. È il rendere giustizia ai poveri che ci consente di espiare la nostra ingiustizia personale.

Infine, al v. 18, Dio dice

¹⁸ «Su, venite e discutiamo
– dice il Signore.
Anche se i vostri peccati fossero come scarlatto,
diventeranno bianchi come neve.
Se fossero rossi come porpora,
diventeranno come lana.
¹⁹ Se sarete docili e ascolterete,
mangerete i frutti della terra.
²⁰ Ma se vi ostinate e vi ribellate,
sarete divorati dalla spada,
perché la bocca del Signore ha parlato».

Venite, discutiamo: ecco il *rîb*, la lite, la discussione, il cui intento tuttavia non è semplicemente il riconoscimento della colpa e la sua punizione; l'intento è il perdono, la riconciliazione, la giustificazione, cioè tornare a rendere giusto l'ingiusto. Mani che grondano sangue diventeranno bianche come neve, i peccati rossi come porpora diventeranno come lana. L'accusa di Dio è rivolta a questo: a denunciare il male di un pane rubato, ma per offrire la gratuità del perdono. Come osserva bruna Costacurta:

A questo mira il *rîb*. Questo è il *rîb* che fa Isaia ed è il *rîb* che tutti i profeti dell'AT fanno fino a giungere al compimento del Signore Gesù, con questo *rîb* che giunge fino alla sua morte ed è quella morte l'ultimo *rîb* che ci viene rivolto. È quella morte che è l'ultima definitiva offerta di perdono che ora sostituisce ogni sacrificio, perché i sacrifici sono ora sostituiti da una misericordia che perdona e dà la vita e vince definitivamente la distruzione, distruggendo la morte attraverso la morte di croce.

IL BANCHETTO ESCATOLOGICO

Una morte, quella della Pasqua di Gesù, che si offre come il vero evento escatologico che compie la storia e che ci rimanda a un ultimo passaggio simbolico con cui il tema del pane è presente nella letteratura profetica: il pane come simbolo escatologico di quel banchetto messianico che Dio prepara per il compimento della storia. Leggiamo questo testo ancora in Isaia (25,6-8).

⁶ Preparerà il Signore degli eserciti
per tutti i popoli, su questo monte,
un banchetto di grasse vivande,
un banchetto di vini eccellenti,
di cibi succulenti, di vini raffinati.
⁷ Egli strapperà su questo monte
il velo che copriva la faccia di tutti i popoli
e la coltre distesa su tutte le nazioni.
⁸ Eliminerà la morte per sempre.
Il Signore Dio asciugherà le lacrime su ogni volto,
l'ignominia del suo popolo
farà scomparire da tutta la terra,
poiché il Signore ha parlato.

L'immagine del banchetto è presente in altri testi, sia della letteratura profetica sia di altre tradizioni bibliche (il termine ebraico per indicare il banchetto – *mišteh* – ricorre 25 volte nel Primo Testamento). Tuttavia questo brano di Isaia 25 ha un tratto originale che lo rende unico, in quanto si tratta dell'unico passo in cui questo banchetto è collegato a un intervento escatologico, ultimo e definitivo di Dio nella storia. Ci sono altri testi che si avvicinano al nostro, come *Isaia* 55,1-11, con l'invito a prendere parte al banchetto della parola.

¹O voi tutti assetati, venite all'acqua,
voi che non avete denaro, venite,
comprate e mangiate; venite, comprate
senza denaro, senza pagare, vino e latte.

Possiamo ricordare altri testi della letteratura sapienziale come Proverbi 9 o Siracide 24, dove però il linguaggio rimane esortativo: siamo invitati a partecipare al banchetto imbandito dalla Sapienza. Commenta Ambrogio Spreafico:

In questi testi prevale l'insistenza a partecipare al banchetto di cui si descrive l'abbondanza e la gratuità. In Is 25 non appare nulla sull'invito. Il banchetto è preparato da Dio, il cui intervento permetterà a tutti di prendervi parte. Tuttavia, anche se non è formulata esplicitamente, è del tutto evidente l'assoluta gratuità del banchetto escatologico. Nei tre testi (Is 55, Pr 9 e Sir 24) la risposta all'invito a partecipare al banchetto è strettamente connessa alla ricerca della sapienza e di Dio. Tale ricerca è fonte di vita. [...] [Invece, nel banchetto isaiano del capitolo 25] l'opera fondamentale è compiuta dal Signore, senza che si attenda la risposta umana. Nei tre brani menzionati la risposta all'invito è, al contrario, indispensabile per poter gustare il cibo offerto da Dio.¹⁸

Da osservare peraltro un gioco che Isaia crea in modo suggestivo. Là dove si afferma che il Signore strapperà il velo che copriva tutti i popoli e la coltre distesa su tutte le nazioni ed eliminerà la morte per sempre, il testo ebraico usa il verbo 'inghiottire', un verbo dunque che attiene al campo semantico del mangiare, del banchettare. C'è questo gioco simbolico: Dio si nutre, mangia, inghiottisce tutto ciò che impedisce agli uomini (anzi, a tutti i popoli, a tutte le nazioni: è molto forte qui l'idea di una universalità che non tollera esclusioni) di partecipare al suo banchetto.

Dio prepara il banchetto (v. 6) e poi mangia (vv. 7-8). Ma egli non mangia le vivande che ha preparato, che sono per gli invitati, quanto ciò che impediva ai commensali di prendervi parte, cioè la morte con ciò che la circonda (il velo, le lacrime).¹⁹

Inoltre,

Il velo e la coltre possono indicare la mancanza di conoscenza, anche in senso religioso, cioè l'ignoranza del vero Dio (Is 29,10). Durante il banchetto, invece, Dio stesso aprirà gli occhi dei popoli perché possano conoscerlo e, di conseguenza, adorarlo. Si comprende allora che, al di là del banchetto, il vero dono che Dio fa sul monte Sion è la manifestazione di se stesso alle genti, l'esperienza della sua presenza.²⁰

IN SINTESI

Non possiamo ulteriormente approfondire questo testo. Credo tuttavia che abbiamo raccolto materiale a sufficienza almeno per tratteggiare una parabola che il tema del pane e del mangiare disegna nella letteratura profetica.

Siamo partiti – attraverso il racconto di Nabot – dalla denuncia profetica del pane rubato, dell'ingiustizia sociale: attraverso la parola del profeta, Dio svela il male e mette in guardia sulle sue conseguenze. C'è però un aspetto di questa denuncia che non deve sfuggirci, perché è tipica della profezia. Elia, ma con lui ogni profeta biblico, anche quando è chiamato a denunciare il male che attiene alle nostre

¹⁸ A. SPREAFICO, «Il banchetto escatologico (Is 25,6-8), in *Mangiare e bere*, PSV 53, EDB, Bologna 2006, 70.

¹⁹ *Ivi*, 64.

²⁰ D. SCAIOLA, «Il Signore dona a tutti la pienezza della vita (Is 25,6-8)», in G. DELL'ORTO (ed.), *Isaia*, EMP, Padova 2013, 92.

relazioni più orizzontali, economiche, sociali, politiche, ne mette sempre a nudo la radice idolatrica. E l'esercizio idolatrico del potere conosce almeno un duplice aspetto: sostituendo un idolo a Dio, opera sempre in modo subdolo un'altra sostituzione, poiché scalza anche l'uomo e il suo valore e lo sottomette ad altri beni e altri interessi. La vigna di Nabot diviene più importante di Nabot. Per Nabot è l'eredità dei padri: è ancora una relazione personale, umana, comunitaria, gratuita, a dire il valore della vigna. Per Acab e Gezabele è solo un bene sulla base del quale misurare il proprio potere. A mediare il rapporto con la vigna non è più il volto umano della relazione personale, ma il volto idolatrico del potere. Non la logica del dono – l'eredità – ma quella del possesso – la mia vigna –.

Il racconto di Nabot è al capitolo 21 del 1 Libro dei Re; poche pagine indietro, al capitolo 19, ci viene narrata l'esperienza straordinaria di Elia che incontra Dio non in segni potenti, come il fuoco, l'uragano, il terremoto, ma nella voce impercettibile di un silenzio sottile, dunque in un'esperienza mistica, molto intima e segreta. Potremmo dire che con l'episodio di Nabot, dall'alto del monte Oreb, dal livello mistico e contemplativo, scendiamo 'a valle', o meglio nella pianura di Izre'el, nell'orizzonte dei problemi della giustizia sociale e politica, della denuncia di tutti i misfatti che in questo ambito possono essere commessi da chi detiene un potere. Di fronte a questo brusco passaggio possiamo avvertire una sensazione di stridore o di disagio. Ci chiediamo probabilmente: Elia è un contemplativo o un uomo di azione? È un mistico oppure un fustigatore dell'ingiustizia? Possiamo anche essere tentati di identificarci con l'uno o con l'altro aspetto: a qualcuno potrebbe piacere di più l'Elia 'mistico', ad altri quello che agisce e denuncia le usurpazioni del potere. Sono le due tentazioni unilaterali del cristianesimo dei nostri giorni. Credo che il grande merito di queste pagine bibliche sia quello di mostrare che Elia è un uomo capace di denuncia profetica proprio perché è un mistico; d'altra parte ci viene ricordato che la verità e la profondità della sua relazione con Dio, così personale e segreta, generano in lui un più acuto senso della giustizia e un impegno molto concreto e fattivo in difesa del diritto dei più deboli, quando viene conculcato dai più forti. Non ci sono due Elia: c'è un solo Elia, che insieme è il contemplativo e l'uomo di azione; anzi, dicendo meglio, è l'uomo di azione proprio perché sa contemplare il mistero di Dio. Dal Dio in cui credo e contemplo non dipendono solo le relazioni interpersonali che vivo, ma anche quelle relazioni più ampie, che investono gli ambiti sociali, economici, politici, che connotano non sola la vita di un individuo, ma anche quella di una comunità di persone e l'esercizio stesso del potere che in essa si realizza.

Questo aspetto è ben presente anche nel secondo testo a cui ho fatto riferimento. In *Isaia* 1 c'è una dura critica al culto che rimane formale, vuoto, ancora idolatrico, perché non sa generare giustizia. Nello stesso tempo questo testo – proprio perché ci offre un tipico *rib* – ci consente di compiere un ulteriore passo in avanti. Attraverso il profeta Dio non si limita a denunciare il male e a punire il colpevole, ma intende giungere alla sua riconciliazione e alla sua giustificazione. Riconciliarsi con Dio però significa diventare capaci di operare la giustizia e la misericordia verso gli altri, soprattutto verso i poveri e le categorie più svantaggiate, quali gli orfani e le vedove, da intendersi come emblema simbolico di quelle categorie di povertà che non trovano alcuno che si prenda cura del loro bisogno o del loro torto subito: un orfano non ha un padre che lo possa difendere, così come una vedova non ha marito.

Infine – ed è l'ultimo passo – questa giustizia ristabilita assume la forma escatologica di un dono gratuito di Dio, che imbandisce un banchetto di grasse vivande per tutti, rimuovendo ogni forma di ingiustizia, di sofferenza, di lacrime che possono impedire di partecipare a questa festa. Dal pane rubato si giunge al pane condiviso, ma passando attraverso il pane di una parola – la parola del profeta – che è capace sia di denunciare il male sia di annunciare la speranza, sia di smascherare l'idolatria del colpevole, sia di promettere l'intervento salvifico di Dio. E in questo banchetto escatologico emerge la qualità relazionale del cibo. Il pane che sazia la vita non è semplicemente quello che riempie il ventre, ma è il pane che viene condiviso insieme agli altri e nell'intimità di una relazione con Dio che può, vuole, sa asciugare le nostre lacrime.



NON DI SOLO PANE...MA DELLA SUA MISERICORDIA

Percorso biblico 2014-15 / Certosa di Vigano

14 febbraio 2015

GESÙ ALLA PROVA DEL CIBO: LE TENTAZIONI, I BANCHETTI, LE MOLTIPLICAZIONI DEI PANI (a cura di *fra Luca Fallica*)

INTRODUZIONE

Dopo aver dedicato i nostri primi tre incontri al Primo Testamento, entriamo ora nel Nuovo Testamento, facendo anzitutto attenzione al rapporto di Gesù con il cibo, che è molto ricco e complesso, vario e articolato, tanto che ai racconti evangelici dedicheremo due appuntamenti: quello odierno e il prossimo, in marzo. In questo primo incontro ci soffermeremo sul rapporto di Gesù con il pane durante gli anni del ministero pubblico; nel prossimo appuntamento fisseremo lo sguardo sui racconti pasquali, nei quali il simbolo del cibo e della mensa continua a giocare un ruolo importante, anzi assume ancora maggiore pregnanza, considerate sia le tradizioni dell'ultima cena sia i pasti pasquali nei quali Gesù si manifesta Risorto e si fa riconoscere dai suoi discepoli proprio mangiando con loro.

Come introduzione globale a questo percorso in due tappe è utile leggere una pagina di Cesare Pagazzi. Si tratta di un brano ampio, che offre una sintesi puntuale e calzante. Ci aiuta, per così dire, ad abbracciare con un unico sguardo il quadro complessivo, il che ci consentirà poi di osservare più da vicino qualche suo dettaglio, senza perdere di vista l'insieme e il contesto generale che conferisce a quei dettagli il loro giusto significato.

I testi evangelici restituiscono con ampiezza il rapporto del Nazareno con la tavola e il cibo. In numerose parabole il riferimento è lampante: il banchetto di nozze del figlio del re (Mt 22,1-4), il padrone che serve a tavola domestici fedeli (Lc 12,35-40), l'amministratore saggio che nutre i subalterni (Lc 12,41-48), il posto da occupare se invitati a un banchetto (Lc 14,7-11). Nella cosiddetta parabola del figliol prodigo il pensiero al pane abbondante nella casa paterna segna il primo passo della conversione di quel giovane scapestrato che pian piano «rientra in se stesso» (Lc 15,17). Al centro della preghiera di Gesù si trova la richiesta del pane quotidiano; e perfino la fame dell'affamato e la sete dell'assetato sono fame e sete di Gesù, perciò criterio di giudizio nell'ultimo giorno (Mt 25,31-46). Il cibo entra abbondante nell'insegnamento di Cristo; non solo: stando ai Vangeli, la convivialità della tavola appare uno dei tratti caratteristici dello stile del Signore che siede alla mensa dei buoni (gli sposi di Cana, le sorelle di Betania) e dei cattivi (pubblicani, peccatori, il sospettoso fariseo Simone). Anzi agli occhi della gente egli appare così ben disposto alla tavola (nonostante resista al durissimo digiuno di quaranta giorni) da essere definito – a differenza del Battista, tutto cavallette e miele selvatico – «mangione e beone» (Mt 11,19). Significativamente Gesù si appropria di questo giudizio poco elegante e insiste nel confronto tra sé e il Battista attraverso il paragone delle due diete. Accettando l'argomentatissima analisi di chi rende il greco *akrís* di Mt 3,4 con 'bacello' o 'legume' (diversamente della consueta traduzione 'cavalletta' o 'locusta'), si può presumere che il precursore osservasse una dieta vegetariana, vale a dire l'unica concessa all'umanità prima del peccato (Gen 1,29), a differenza di Gesù che mangiava anche carne e pesce, come permesso da Dio dopo il diluvio (Gen 9,3).

Anche in questo piccolo dettaglio alimentare, che parrebbe di poco conto, brilla la piena solidarietà di Cristo con l'umanità peccatrice, contrariamente al Battista che, non senza un tocco di sussiego, se ne mantiene a distanza di sicurezza. Non va dimenticato inoltre che il miracolo più raccontato dai Vangeli – la moltiplicazione dei pani, narrata ben sei volte – presenta Gesù come colui che dà il pane. Non solo: sulla tavola dell'Ultima Cena il Signore dona il proprio corpo e sangue come pane e vino da mangiare e bere. Insomma le pagine dei Vangeli – con discreta insistenza – descrivono il Figlio di Dio anche come colui che onora la propria e altrui fame.²¹

IL DIGIUNO NEL DESERTO

Don Pagazzi evidenzia il rapporto sostanzialmente positivo che Gesù intrattiene con il cibo, al punto da fare del pane, del mangiare insieme, del banchetto di festa, un elemento essenziale della rivelazione del regno di Dio e dello svelamento del suo mistero personale. Attraverso il simbolo del pane e di ciò che vi è connesso Gesù si rivela e si comunica agli uomini. Tutto ciò non deve però farci dimenticare che Gesù inizia la sua attività pubblica con un digiuno: il digiuno di quaranta giorni nel deserto, dove viene messo alla prova dal tentatore. La prima tentazione riguarda proprio il rapporto con il pane. Lo leggiamo secondo il racconto di Luca:

¹Gesù, pieno di Spirito Santo, si allontanò dal Giordano ed era guidato dallo Spirito nel deserto, ²per quaranta giorni, tentato dal diavolo. Non mangiò nulla in quei giorni, ma quando furono terminati, ebbe fame. ³Allora il diavolo gli disse: «Se tu sei Figlio di Dio, di' a questa pietra che diventi pane». ⁴Gesù gli rispose: «Sta scritto: *Non di solo pane vivrà l'uomo*». (Lc 4,1-4)

Per comprendere bene il senso di questo racconto dobbiamo ricordare una precisazione già fatto quando, parlando delle tradizioni dell'esodo, e più precisamente citando Dt 8,2-3, ho richiamato il senso biblico della prova. Noi siamo abituati a definire questo episodio della vita di Gesù come 'tentazione'. Il termine greco, che i sinottici usano, è *peirasmòs*, che per l'appunto significa 'prova'. La tentazione, nell'orizzonte biblico, non consiste anzitutto nell'essere indotti a compiere il male, quanto piuttosto nell'essere messi alla prova, la quale è tempo di discernimento e di purificazione del cuore. Anche per Gesù questo cammino di quaranta giorni nel deserto, che simbolicamente evoca i quarant'anni di Israele e del suo esodo, è stato un tempo di prova, in cui egli è stato saggiato e temprato. In cosa è stato provato Gesù? Anzitutto nella sua identità filiale. Nell'episodio che precede immediatamente il racconto del deserto – la scena del battesimo presso il Giordano – Gesù ha accolto lo Spirito Santo che è disceso su di lui e ha ascoltato la voce del Padre che lo ha proclamato Figlio amato. Ora nel deserto questa identità filiale viene messa alla prova dal diavolo, il grande separatore, il grande divisore, che è l'anti-Spirito per eccellenza, colui che tenta di dividere ciò che lo Spirito unisce. Nel battesimo lo Spirito Santo ha tessuto comunione tra il cielo e la terra, tra Gesù e il Padre, e anche tra Gesù e i suoi fratelli peccatori, perché presso il Giordano egli vive una solidarietà radicale con noi, accettando di ricevere – lui il solo giusto – lo stesso battesimo di penitenza e di conversione dei suoi fratelli peccatori. Ora, nel deserto, ciò che lo Spirito ha unito, il diavolo tenta di separarlo, dividendo anzitutto il Figlio dal Padre. Gesù invece rimane Figlio. Da questo punto di vista è suggestivo osservare come il racconto di Luca collochi proprio tra la scena del battesimo e la prova del deserto la genealogia di Gesù. Sembrerebbe fuori posto, perché pare interrompere il filo narrativo del racconto, ma è una collocazione tutt'altro che arbitraria o casuale. Risponde a una precisa intenzione teologica. Diversamente da Matteo, che ha una genealogia discendente, quella di Luca è ascendente: parte da Gesù e risale all'indietro, di generazione in generazione, e non si arresta ad Abramo (come farebbe Matteo, che inizia la sua genealogia proprio dal nostro padre nella fede) ma risale oltre, fino a giungere ad Adamo, il quale non avendo altro genitore prima di sé, viene definito 'figlio di Dio'.

²¹ G. C. PAGAZZI, «La cucina del Risorto. Appunti pastorali in margine a Gv 21,9» in *RdC* 95 (2014), 86-87

È evidente che in questo modo Luca – collocando proprio a questo punto la genealogia – intende costruire questo parallelo tra Adamo, figlio di Dio, che messo alla prova nel giardino viene meno, e Gesù, figlio di Dio, che messo alla prova nel deserto non viene meno, ma rimane figlio, vincendo la tentazione diabolica.

Peraltro, entrambe le prove, tanto quella di Adamo quanto quella di Gesù, concernono il rapporto con il cibo. Adamo cade perché non ascolta la parola di Dio che gli ordina di non mangiare del frutto di un solo albero del giardino. Gesù, al contrario, rimane figlio perché non mangia, digiuna, rifiutando di trasformare le pietre in pane, perché per lui la parola di Dio è più nutriente del pane stesso. O meglio, il pane nutre in quanto egli vi si relaziona ascoltando la parola del Padre. Dietro entrambe le prove si cela in fondo una medesima dinamica: intendere il rapporto con il cibo e più ampiamente con i beni della terra nella forma di un possesso da carpire avidamente, oppure nella forma di un dono da accogliere con gratuità confidente. Nel nostro primo incontro (il secondo di questo percorso), commentando il racconto della Genesi, abbiamo già avuto modo di constatare come l'ordine di non mangiare avesse, nell'intenzione di Dio, anche questo scopo: custodire la differenza tra il dono e Colui che dona, così che Adamo potesse comprender che a farlo vivere non era ciò che era suo possesso, ma il dono che riceveva dalle mani del Donatore e dunque la relazione stessa con il Donatore. Quello che Adamo non comprende e non riesce a vivere, diviene invece il segreto dell'identità di Gesù, il fondamento della sua vita e della sua relazione con il Padre. Gesù sa di poter vivere, e decide di dover vivere non fondandosi su ciò che le sue mani possono produrre – trasformando le pietre in pane – ma su ciò che riceve dalle mani del Padre. E in entrambi i casi c'è in gioco una Parola, o meglio la parola di Dio. Adamo non ascolta e mangia. Gesù invece digiuna perché ascolta. Risponde infatti al tentatore con il versetto di *Deuteronomio* 8 che abbiamo già avuto modo di commentare e comprendere nella più ampia luce simbolica della manna e del suo significato: «Non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio» (*Mt* 4,4; cfr. *Dt* 8,3). E la parola è un evento di relazione, intesse relazione. Dunque, vivere non solo del pane ma anche della parola significa proprio questo: il pane ci fa vivere se mangiato non in un solitario egoismo o in un vorace possesso, ma nella relazione, tanto nella relazione con il Donatore – Dio – quanto nella relazione con tutti coloro ai quali Dio destina i suoi doni – cioè i nostri fratelli e sorelle in umanità – con i quali siamo chiamati a vivere nella condivisione di quei beni che gratuitamente riceviamo dal Padre che è nei cieli. Il pane ci riempie il ventre, ma non sazia la vita; la sfama davvero quando è un pane che media simbolicamente tanto la relazione con Dio quanto la relazione con gli altri. Gesù rimane figlio proprio perché impedisce al tentatore, al diavolo – che è il grande separatore – di dividerlo tanto dal Padre quanto dai suoi fratelli.

NEL CROCEVIA DELLE RELAZIONI

Anche questo aspetto è ben presente nel racconto delle tentazioni nel deserto. Lo apprezziamo se collochiamo la prima tentazione – relativa al pane – nell'orizzonte delle altre due. Seguo l'ordine di Luca che inverte, rispetto a Matteo, le ultime due tentazioni (quella che in Matteo è la seconda in Luca diventa la terza, e ovviamente la terza di Matteo corrisponde alla seconda di Luca). Nella seconda tentazione Gesù viene messo alla prova in ordine al rapporto con il potere, e dunque a un modo sbagliato di vivere la relazione con gli altri uomini. Il potere è ciò che nega la fraternità. Nella terza tentazione viene infine messo alla prova nella sua relazione con il Padre: buttati giù e vedremo se il Padre manda i suoi angeli a salvarti... Giocando un po' con le parole potremmo dire che ora Gesù viene *tentato* di *tentare* il Padre. Viene cioè invitato a mettere alla prova Dio, per verificare se rapporto con lui è affidabile e fino a che punto lo è. Ha bisogno di saggiare questa relazione chi non si fida pienamente di essa, chi teme che Dio sia più un patrigno che un padre, e allora – prima di fidarsi di lui – occorre saggiare la sua affidabilità. Se la seconda tentazione porta a negare la fraternità (il divisore tenta di separare Gesù dai suoi fratelli), la terza tentazione tende a negare la paternità di Dio e la relazione filiale con lui (il divisore tenta di separare Gesù dal Padre).

Gesù, al contrario, non ha bisogno di garanzie e di verifiche: egli sa che il Padre è soltanto Padre; può perciò confidare in lui senza bisogno di mettere alla prova la paternità di Dio. Il Padre è Padre e Gesù può rimanere figlio e soltanto figlio. Occorrerebbe approfondire il discorso, ma credo che abbiamo raccolto elementi sufficienti per giungere a una conclusione importante in ordine alla riflessione che stiamo facendo: la relazione con il pane è inseparabile da altre due relazioni che sono costitutive della nostra identità e della nostra esperienza umana, la relazione con Dio e la relazione con gli altri. Dunque, la relazione con il pane viene vissuta in modo giusto quanto ci consente di vivere in modo autentico tanto la relazione con Dio quanto quella con i fratelli; quando, in altri termini, ci conduce in una relazione filiale con il Donatore e in una relazione fraterna con tutti gli altri che sono destinatari del dono di Dio. Viceversa, è la verità delle altre due relazioni, con Dio e con gli altri, che poi educa ad avere un rapporto giusto anche con il pane, il cibo, con tutti gli altri beni della terra di cui peraltro la nostra vita non può fare a meno. C'è un modo di mangiare il pane – quello di Adamo – che trasforma il deserto in un giardino; c'è al contrario un modo di digiunare, cioè di mangiare in modo diverso il pane – quello di Gesù – che torna a rendere il deserto un giardino.

PREGHIERA, ELEMOSINA, DIGIUNO

Un'altra pagina evangelica – che troviamo soltanto in Matteo – ci conferma in questa lettura. Si tratta di un brano in cui Gesù affronta il tema del digiuno, e dunque del rapporto con il pane. Andiamo al capitolo sesto del primo Vangelo, che a detta di molti esegeti costituisce il cuore o il centro dell'intero 'Discorso della montagna'. Qui Gesù parla di tre opere tipiche della pietà giudaica: l'elemosina, la preghiera, il digiuno. Sono tre, e in una serie di tre è facile individuare un centro. Al centro c'è la preghiera, vale a dire la nostra relazione con Dio. È in questo contesto che Gesù consegna ai discepoli il Padre Nostro, insegnando a invocare Dio come Padre, e dunque a vivere con lui una relazione filiale. La preghiera, però, non sta senza l'elemosina e il digiuno. Dal mio rapporto con Dio che chiamo Padre nella preghiera, derivano anche l'elemosina, cioè la capacità di stare con gli altri uomini nella forma della condivisione e della solidarietà, e il digiuno, che è la capacità di relazionarsi con i beni nella forma non del possesso o dell'accaparramento vorace, ma al contrario in un atteggiamento di accoglienza, di lode, di ringraziamento, perché ogni bene imparo a contemplarlo come un dono che viene da Dio e verso Dio conduce. Come ha scritto Olivier Clément:

Il digiuno significa un cambiamento radicale del nostro rapporto con Dio e con il mondo. Dio – e non l'*ego* – si colloca al centro ed il mondo è visto come sua creazione: dialogo degli uomini tra loro e con il Creatore. Il digiuno impedisce all'uomo di identificarsi col mondo nella sola prospettiva del possesso e gli fa accettare il mondo in una luce venuta da altrove. Ogni essere, ogni cosa, diviene allora un oggetto di contemplazione. Il digiuno introduce tra l'uomo e il mondo la distanza del rispetto e della meraviglia; permette all'uomo di avere fame anche di Dio e di accogliere, di riflettere in sé la fame, il 'sospiro' del creato». ²²

Ritroviamo dunque la medesima logica che sottosta al racconto della prova nel deserto: nel mio rapporto con il cibo sono implicate le altre relazioni fondamentali della mia vita. Come scrive un autore ortodosso, Costi Bendaly, che ha affrontato la prassi del digiuno nei suoi aspetti psicologici oltre che spirituali:

...il cibo, preso in un contesto umano, va al di là della semplice funzione nutritiva per divenire portatore di un significato relazionale e, in particolare, per esprimere un'intenzione di comunione.

²² O CLÉMENT, *Alle fonti con i Padri*, Città Nuova, Roma 1987, 138.

La condotta alimentare riveste così nell'uomo una portata 'simbolica', cioè riceve un sovrappiù di senso, un senso secondo che si aggiunge al suo significato immediatamente percettibile. In questo senso, il cibo è *simbolo* di comunione, cioè, senza perdere nulla della sua consistenza propria sul piano biologico e sensibile, è il luogo in cui si esprime il desiderio di comunicare con l'altro. Questo desiderio, incarnandosi dell'atto fisiologico e istintivo del nutrirsi, lo trasvaluta, cioè gli conferisce un senso nuovo. [...] In breve, il cibo non dipende solo dal semplice bisogno fisiologico, appartiene al registro dell'affettività, del desiderio. È ciò che traduce la nozione di 'oralità', introdotta dalla psicanalisi, nozione nella quale la bocca (*os*), lungi dal ridursi a un semplice organo corporeo, è il primo 'perno della presenza' al mondo e 'definisce uno stile di relazione', stile che, in quanto primo nell'esistenza, vi lascia un'impronta profonda e duratura.²³

Tanto il mangiare quanto il digiunare hanno significato in quanto orientano alla relazione e in modo più preciso alla comunione. Anzi, il digiuno è necessario al mangiare, proprio perché lo libera dalla tentazione del possesso vorace per aprirlo alla logica dell'incontro e della comunione. Un noto autore spirituale statunitense, mons. Fulton Sheen, ha coniato in inglese un gioco di parole intraducibile in italiano: «Esistono solo due modi di mangiare: *to feast or to fast* (fare una festa o digiunare)». Potremmo ritradurre così questa affermazione: il digiuno è volto proprio a questo, a che il mangiare sia un far festa, sia cioè luogo di relazione e di comunione. Questa sensibilità per la festa è tipica del modo di essere e di agire di Gesù che, durante il suo ministero pubblico – come del resto ci ha già ricordato la citazione iniziale di don Cesare Pagazzi – ha fatto proprio dei pasti il luogo per eccellenza della comunione tra gli uomini e della comunione stessa con Dio. Quindi il pasto, il banchetto, la tavola diventano rivelazione del regno di Dio, che di questa comunione è l'attuazione compiuta e definitiva.

IL DIGIUNO E LO SPOSO

In questa prospettiva comprendiamo anche il significato dei pasti che Gesù consuma seduto alla stessa mensa dei peccatori, segno di una salvezza offerta a tutti, nella logica del perdono e della misericordia che ora in lui raggiunge ogni persona umana, per accoglierla nella comunione del Regno di Dio. In uno di questi pasti, quello che la tradizione sinottica colloca nella casa di Levi (Matteo, secondo il primo Vangelo) incontriamo un altro detto sul digiuno. Lo leggiamo secondo la narrazione che ne fa Marco:

¹⁸I discepoli di Giovanni e i farisei stavano facendo un digiuno. Vennero da lui e gli dissero: «Perché i discepoli di Giovanni e i discepoli dei farisei digiunano, mentre i tuoi discepoli non digiunano?». ¹⁹ Gesù disse loro: «Possono forse digiunare gli invitati a nozze, quando lo sposo è con loro? Finché hanno lo sposo con loro, non possono digiunare. ²⁰Ma verranno giorni quando lo sposo sarà loro tolto: allora, in quel giorno, digiuneranno. ²¹Nessuno cuce un pezzo di stoffa grezza su un vestito vecchio; altrimenti il rattoppo nuovo porta via qualcosa alla stoffa vecchia e lo strappo diventa peggiore. ²²E nessuno versa vino nuovo in otri vecchi, altrimenti il vino spaccherà gli otri, e si perdono vino e otri. Ma vino nuovo in otri nuovi!» (Mc 2,18-22).

Gesù è lo sposo: ora egli dona il vino nuovo per rinnovare i nostri otri vecchi. Per questo motivo non si può digiunare, ma bisogna far festa, mangiare e bere. Nello stesso tempo Gesù profetizza che verranno giorni in cui lo sposo sarà tolto, e allora digiuneremo. E dovranno farlo perché, se mancherà lo sposo, mancherà anche il vino. A Cana viene a mancare il vino, ma è presente lo sposo, e lui, soltanto lui – non il maestro di tavola, non i servi, non qualcun altro – potrà donare quel vino nuovo che non c'è mai stato, che non abbiamo mai assaporato. Se però lo sposo ci viene tolto, se lo sposo viene a mancare, chi ci potrà donare il vino?

²³ C. BENDALY, *Il digiuno cristiano*. Aspetti psicologici e spirituali, Edizioni Qiqajon, Bose/Magnano 2009, 14-16.

Allora sì, dovremo digiunare. In tal modo Gesù cambia profondamente il senso del digiuno. O meglio, ne mette in luce un aspetto sopra gli altri. Non si digiuna più solamente per fare penitenza, o per espiare il peccato, o perché afflitti, addolorati, a motivo del venire meno dello sposo. C'è anche questo aspetto, certamente, ma non è questo il motivo prevalente. Il motivo principale è un altro: si digiuna perché, se manca lo sposo, non c'è nessun altro che possa darci il pane o l'acqua o il vino di cui la nostra vita ha bisogno. Dobbiamo vigilare per non cadere nella tentazione di accontentarci di surrogati, di cercare dei sostituti, di nutrirci con un pane raffermo o di dissetarci con un vino già diventato aceto. Digiunare significa affermare la nostra fede prima che la nostra ascesi; significa professare che solo Gesù, lo Sposo, può darci il vino nuovo che davvero ci disseta e ci inebria. Lui solo può donarci il pane della vita. Dobbiamo digiunare per non lasciare che i nostri otri diventino vecchi, accontentandosi di un vino qualsiasi.

VINO NUOVO IN OTRI NUOVI!

Val la pena, peraltro, inquadrare questo detto di Gesù nel contesto più ampio nel quale è inserito. In Marco, l'evangelo più antico, subito dopo la giornata inaugurale di Cafarnao incontriamo le cosiddette cinque controversie galilaiche. Mi interessa osservare le prime tre, che oppongono Gesù ad alcune categorie ben individuate del giudaismo della sua epoca. Nel testo parallelo di Matteo (9,1-17) l'immagine diviene più chiara, poiché il primo evangelista lascia cadere le ultime due controversie di Marco, relative al sabato (che colloca in altro contesto del suo racconto: rispettivamente in 12,1-8 e 12,9-14), mentre conserva le prime tre nella medesima sequenza della sua fonte. La prima controversia segue alla guarigione del paralitico e suscita la mormorazione degli scribi che accusano Gesù di bestemmia, perché si arroga il potere di perdonare i peccati, che appartiene solo a Dio. Segue poi il pasto di Gesù con i peccatori nella casa del pubblicano Levi, che nel primo vangelo diviene Matteo; ora sono i farisei a scandalizzarsi perché Gesù entra nelle case dei peccatori e mangia con loro. Infine, abbiamo la discussione sul digiuno, sulla quale ci siamo già brevemente soffermati. In questi tre dibattiti entrano in polemica con Gesù categorie diverse del mondo giudaico della sua epoca: dapprima abbiamo gli scribi, che sono i dottori della Legge, i conoscitori delle Scritture, potremmo definirli i teologi o gli esegeti del tempo. Difatti, loro sollevano un problema teologico: «chi può perdonare i peccati se non Dio solo?» (Mc 2,7). Poi abbiamo i farisei, gli osservanti della Legge, molto attenti e scrupolosi per quanto attiene la sfera morale dell'agire del credente; infatti la loro attenzione si concentra su un problema relativo all'osservanza della Legge di Mosè: perché Gesù mangia con i peccatori trasgredendo la Legge? Infine ci sono i discepoli di Giovanni, gli asceti, quelli che vivono pratiche particolari, più estese, di preghiera, di digiuno, di ascesi. Potremmo dire che sono un po' i 'monaci' o i 'religiosi' dell'epoca, disponibili a vivere impegni religiosi più estesi e radicali. Non a caso sollevano un interrogativo su una pratica ascetica quale il digiuno. Con questo modo di narrare è come se Matteo, e prima di lui lo stesso Marco, ci suggerissero che tutte queste dimensioni della vita di fede devono essere rinnovate dal vino nuovo di Gesù. Se gli otri non si lasciano trasformare da questa novità, si spaccano, e si perde tanto il vino quanto gli otri. In altri termini, il vino nuovo del Regno deve rigenerare:

- a. la nostra teologia (gli *scribi*), cioè il nostro modo di conoscere il volto di Dio e di dimorare nella relazione con lui; di fare esperienza di lui;
- b. la qualità etica o morale della nostra vita (i *farisei*);
- c. il significato degli impegni ascetici (i *discepoli del Battista*), tra i quali è possibile ricondurre anche la relazione con il pane e con il cibo.

Possiamo facilmente notare come anche in questo contesto Gesù collochi la relazione con il pane nell'orizzonte di un più ampio contesto relazionale, costituito dalla nostra 'teologia', intesa come modo di conoscere Dio e di relazionarci con lui, e dalla dimensione etica della nostra vita, che tira in ballo in particolare le nostre relazioni con gli altri uomini.

LA MOLTIPLICAZIONE DEI PANI

Gesù, tuttavia, non si limita a sedere alla tavola dei peccatori e a mangiare con loro; egli stesso istituisce un banchetto. Prima ancora che quello dell'ultima cena – sul quale ci soffermeremo nel prossimo incontro – dobbiamo fare qui attenzione ai racconti di moltiplicazione dei pani. Quello dei pani è l'unico miracolo compiuto da Gesù (o 'segno', secondo la terminologia giovannea), narrato da tutti e quattro gli evangelisti. Anzi, in Matteo e Marco abbiamo due racconti di moltiplicazione, così che i racconti sono in totale sei. È evidente che questo è il gesto di Gesù che si è maggiormente impresso nella memoria della prima comunità cristiana, e a ragione, perché Gesù fa del pane il luogo simbolico per eccellenza di rivelazione del suo mistero. Non possiamo soffermarci su tutti e sei i racconti; sostiamo su quello di Marco, anche perché egli, attorno alle due moltiplicazioni, costruisce una sezione del suo Vangelo (6,30-8,26) che siamo soliti chiamare 'sezione dei pani', perché, oltre ai due racconti di moltiplicazione, anche gli altri episodi narrati in questo arco narrativo hanno comunque a che fare con la simbolica del cibo e del mangiare.

Il racconto della prima moltiplicazione, sul quale ora ci soffermiamo, si apre con la profondità dello sguardo di Gesù, capace non solo di vedere, ma di intuire il vero bisogno dell'uomo. Nonostante abbia promesso riposo ai discepoli, affaticati dalla missione (6,7-12), Gesù sbarcando «vide una grande folla, ebbe compassione di loro, perché erano *come pecore che non hanno pastore*, e si mise a insegnare loro molte cose». In greco Marco ricorre a un verbo (*splanchnízomai*) in cui risuona il termine *splánchna*, che evoca quelle viscere materne che nella tradizione biblica sono la vera sede della misericordia e della compassione. Grazie a queste viscere materne, ciò che Gesù scorge è anzitutto un bisogno più nascosto e profondo della fame di pane. Le folle sono come pecore senza pastore, dunque pecore solitarie, disperse, incapaci di formare un unico gregge. La compassione di Gesù genera anzitutto il dono della sua Parola: «... e si mise a insegnare loro molte cose». La sua è una parola per i dispersi, dunque una parola che raduna e consola, crea legami di solidarietà e di comunione, perché annuncia l'evangelo del Regno: Dio è Padre e tutti gli uomini sono suoi figli. Fra poco Gesù dividerà il pane fra tutti, ma questo dono sovrabbondante non rimane senza il dono della Parola. Come abbiamo già visto, in un altro deserto, quello delle tentazioni, Gesù aveva resistito al diavolo e al suo progetto, rifiutando di trasformare le pietre in pane per la propria fame, perché «non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio» (Mt 4,4; cfr Dt 8,3). Ora non esita a donare ciò di cui ha bisogno la fame della gente, ma insieme al pane offre la sua Parola, che sola può educare l'uomo a riconoscere nei beni della terra un dono del Padre, di cui non impossessarsi con voracità, ma da condividere nel rendimento di grazie e nella gratuità.

VOI STESSI!

Scende poi la sera, e sono i discepoli i primi a preoccuparsi: «Il luogo è deserto ed è ormai tardi; congedali, in modo che, andando per le campagne e i villaggi dei dintorni, possano comprarsi da mangiare» (vv. 35-36). Questa loro preoccupazione è ancora offuscata da un atteggiamento di disimpegno: «congedali perciò». Rimangono incapaci di autentica accoglienza. Il nostro episodio segua immediatamente l'invio dei dodici in missione, possiamo pertanto immaginare che la folla accorsa sia frutto in parte della loro stessa predicazione.

Eppure essi non sanno vivere fino in fondo le esigenze dell'evangelo che hanno proclamato: la loro parola ha radunato la gente, ma non sa ancora accoglierla. Sono stati inviati a portare il medesimo annuncio di Gesù e a compiere i suoi stessi gesti (cfr. Mc 6,12), quanto rimane però differente il loro stile! Mentre Gesù accoglie nella compassione delle sue viscere materne, capaci di ospitare e generare la vita, i discepoli desiderano 'congedare', perché ognuno si arrangi per sé come può.

La pedagogia di Gesù nei confronti dei dodici è sapiente e graduale. Uno dopo l'altro fa compiere ai suoi alcuni passi di conversione. Il primo: «Voi stessi date loro da mangiare» (v. 37). Dal disimpegno al coinvolgimento personale: è una iniziale guarigione del cuore, chiamato non solo a preoccuparsi, ma a prendersi cura con responsabilità personale. I discepoli comprendono che devono lasciarsi interpellare in prima persona, rimangono però chiusi in una logica vecchia: «dobbiamo andare a comperare duecento denari di pane e dare loro da mangiare?» (v. 37). Pensano ancora a un pane da comperare, ecco allora un secondo passo di conversione che il Signore fa compiere: «Quanti pani avete? Andate a vedere». I dodici devo andare a vedere non come o dove comperare il pane, neppure di quanto denaro dispongono, ma *quanto pane hanno già da condividere*. Dal pane comperato al pane condiviso: ecco un'ulteriore guarigione del cuore. «Gesù non vuole semplicemente sfamare la gente, ma compiere un 'segno' rivelatore di come Dio vorrebbe il mondo. ... il comprare va sostituito con il condividere: questo significa che devono cambiare le relazioni fra te e gli altri, fra te e le cose. (...) Se anche – paradossalmente – i discepoli avessero loro stessi comperato il pane per la gente, avrebbero compiuto un gesto di carità, non un segno che introduce nei rapporti una logica differente e in grado di rivelare un volto nuovo di Dio» (Bruno Maggioni).

CINQUE PANI E DUE PESCI

Ciò che i discepoli hanno è ben poca cosa: «cinque pani e due pesci» (v. 38). È niente di fronte al numero enorme dei presenti. Tuttavia, il vero calcolo da fare non è *quanto* si possiede, ma se si è disposti a donarlo totalmente. Se si dona *tutto* la gente può ricevere *tutto* ciò di cui ha bisogno. Purché questo dare sia un consegnare nelle mani del Signore, affidandosi a lui e alla sua grazia. Egli sa dividere il pane fra tutti. Anche se siamo abituati a denominare questo racconto la 'moltiplicazione' dei pani, di fatto il pane non viene moltiplicato, ma 'diviso-con' tutti, cioè condiviso. È la divisione a moltiplicarlo, in questa strana aritmetica di cui solo Gesù è capace. Una condivisione che avviene attraverso alcuni gesti, che Marco annota al rallentatore, facendo indugiare su di essi lo sguardo del lettore: «Prese i cinque pani e i due pesci, alzò gli occhi al cielo, recitò la benedizione, spezzò i pani e li dava ai suoi discepoli perché li distribuissero a loro; e divise i due pesci fra tutti» (v. 41). Gesù *prende*: non si preoccupa se sia poco o sia molto, accoglie tutto quello che noi sappiamo consegnargli nella nostra povertà; *leva agli occhi al cielo*: il suo sguardo entra in comunione con quello del Padre, perché ciò che vuole rivelare è la compassione stessa di Dio per il suo popolo; *pronunziò la benedizione*: benedice non il pane, ma il Padre; non supplica né invoca, ma ringrazia, persino nella povertà e nell'indigenza, perché non ha dubbio che la volontà del Padre sia amore e salvezza per la fame di ogni uomo; *spezzò i pani nel gesto della condivisione*; *li dava* (c'è un imperfetto!) *ai discepoli perché li distribuissero*: anche i dodici vengono coinvolti nel modo di vivere e di agire del loro Signore. Il miracolo scaturisce da quell'ultimo verbo: un 'dare' all'imperfetto che protrae l'azione fino a quando tutti saranno saziati. Ma il prodigio di questo verbo è preceduto e generato da quattro azioni che possiamo ripetere ogni giorno nell'ordinarietà della nostra vita, che diviene così un segno della logica nuova del Regno. Non c'è nulla di miracoloso nell'accogliere il poco che abbiamo, nel viverlo cercando la comunione con il Padre, rimanendo disponibili a ringraziare per il dono ricevuto in una benedizione che ci impegna a condividere tutto con chi è nel bisogno.

Non c'è nulla di miracoloso, o meglio, questo è il vero miracolo della vita, che entrando in questa logica eucaristica entra nella logica stessa del regno di Dio.

Osserviamo infine come, prima di dividere il pane, Gesù ordini ai discepoli «di farli sedere tutti, a gruppi, sull'erba verde. E sedettero, a gruppi di cento e di cinquanta» (vv. 39-40). Erano pecore disperse e solitarie, la parola di Gesù le ha trasformate in piccole comunità, capaci di condividere insieme lo stesso pane, nella vera compagnia della vita. Solo nella condivisione che crea comunità si può mangiare il 'pane di Gesù', così come dal condividere il 'pane che è Gesù' viene generata la Chiesa. Il dono del Signore è sovrabbondante, sazia cinquemila uomini e ne avanza fino a riempire dodici ceste, numero simbolico che sembra evocare le dodici tribù di Israele. Non è un pane solamente per i presenti, ma per l'intero popolo di Dio. La seconda moltiplicazione avverrà peraltro nella Decapoli, in territorio pagano. Dio ha un pane per tutti e nessuno rimane escluso dalla sua misericordia.

LO SGUARDO DELLA COMPASSIONE

Un'ultima osservazione. Ho accennato al fatto che questo racconto di Marco si inserisce in una sezione del suo Vangelo che definiamo 'dei pani'. Una sezione che si apre al capitolo sesto con lo sguardo di Gesù che «vide molta folla ed ebbe compassione per loro, perché erano come pecore senza pastore» (6,34). Si conclude al capitolo ottavo con il cieco di Betsaida che torna a vedere «a distanza ogni cosa» (8,25). Vedere bene ogni cosa – nella prospettiva che Marco disegna in questa sezione del suo racconto – significa diventare capaci dello stesso sguardo di Gesù, uno sguardo ricco di compassione e di misericordia. Il dono del pane, e prima ancora il dono di una Parola che educa il nostro modo di relazionarci con il pane, ha proprio questo intento: non solo saziare la nostra vita, ma aprirla alla compassione verso la fame dell'altro, intesa come cifra simbolica di ogni suo bisogno. A sfamare la nostra vita è un pane di compassione e di misericordia che ci nutre proprio perché ci chiede, e nello stesso tempo ci educa, a vivere a nostra volta di compassione e di misericordia verso gli altri. Comprendiamo bene, allora, come sia del tutto 'azzeccato' il titolo di questo ciclo di incontri: «Non di solo pane... ma della sua misericordia». A condizione che questa misericordia non sia solo quella che riceviamo ma che diveniamo capaci a nostra volta di condividere. Il pane donato, nella logica del Regno, diventa un pane condiviso. Allo stesso modo la misericordia accolta non può che diventare una misericordia offerta.



NON DI SOLO PANE...MA DELLA SUA MISERICORDIA

Percorso biblico 2014-15 / Certosa di Vigano

21 marzo 2015

5.

GESÙ SI FA CIBO:

IL PANE DI VITA E LA CENA EUCARISTICA

(A CURA DI FRA LUCA FALLICA)

INTRODUZIONE

Nel precedente incontro abbiamo già affrontato il tema del pane e del mangiare nella rilevanza che assume nella tradizione evangelica, limitando il nostro sguardo al ministero pubblico di Gesù. L'incontro di oggi lo dedichiamo invece alle narrazioni pasquali, che dovremmo cogliere nella loro unità, costituita dai racconti di passione e di risurrezione. I limiti di tempo, tuttavia, ci costringeranno a fermarci solo al racconto della passione. Farò un cenno ai racconti di risurrezione parlando degli Atti e della letteratura paolina nell'ultimo appuntamento di aprile.

Inoltre, il titolo dell'incontro odierno ci induce a fare un passo indietro, e a rimanere ancora nell'orizzonte del ministero pubblico di Gesù. Infatti, nel titolo si evoca il 'pane di vita', espressione che troviamo al capitolo sesto del Vangelo secondo Giovanni. Il Quarto Vangelo non inserisce il cosiddetto racconto dell'istituzione eucaristica nella narrazione della cena consumata da Gesù con i discepoli, a ridosso del suo arresto e di tutto ciò che segue. La sua riflessione sul pane della vita si concentra al capitolo sesto, nel lungo discorso della sinagoga di Cafarnaon che segue al segno dei pani. Giovanni, con la sua consueta originalità, rilegge il racconto della moltiplicazione, o meglio della condivisione dei pani narrato dagli altri tre evangelisti, e vi aggiunge il discorso di Gesù sul 'pane della vita', disceso dal cielo, diverso dal pane donato da Mosè a Israele, durante il cammino nel deserto, secondo ciò che viene narrato dalle tradizioni dell'esodo. Non abbiamo ora tempo di analizzare il discorso, molto ricco e complesso, in tutta la sua ampiezza e densità. Mi limito a qualche rapida osservazione.

DA DOVE

La prima osservazione procede dal modo con il quale Gesù narra il segno dei pani, e più precisamente dalla domanda che inizialmente rivolge a Filippo:

Dove potremo comperare il pane perché costoro abbiano da mangiare? (v. 5)

Questa domanda, precisa l'evangelista, è fatta per 'mettere alla prova' il suo discepolo. La prova – lo abbiamo già visto parlando del deserto – assume nella Bibbia un duplice significato: discerne ciò che c'è nel cuore dell'uomo e saggiandolo lo purifica, per condurlo ad assumere il pensiero di Dio. Tale è la prova attraverso cui i discepoli devono passare. Gesù «sapeva bene quello che stava per fare» (v. 6); il problema è che i discepoli ancora non lo sanno, nel senso che non condividono il sapere del loro Maestro; non sanno quello che sa Gesù. Filippo e gli altri undici devono entrare a loro volta, proprio attraverso la prova alla quale vengono sottoposti, in questa intenzione del loro Signore. Il dialogo che qui si intreccia prima con Filippo e poi con Andrea apre così uno spiraglio sul desiderio di Gesù, rivelando quale significato intenda conferire al suo gesto.

La prova più precisamente si esprime in una domanda: «Dove (letteralmente ‘da dove’) possiamo comperare il pane perché costoro abbiano da mangiare?». In greco risuona l’avverbio *pothen*, che nell’evangelo di Giovanni ricorre frequentemente con un accentuato significato cristologico²⁴, per designare Gesù nel suo venire dal mistero di Dio. A Cana si narra che il maestro di tavola non sapeva «*da dove* venisse il vino» (2,9). La donna di Samaria domanda a sua volta a Gesù: «Signore, non hai un secchio e il pozzo è profondo; *da dove* prendi dunque quest’acqua viva?» (4,11). Il pane vero che sazia l’uomo, al pari del vino di Cana e dell’acqua di Samaria, proviene da questo ‘da dove’ che è il Padre. Un pane che è Gesù stesso, il quale può dire di sé: «Certo, voi mi conoscete e sapete di dove (*da dove!*) sono. Eppure non sono venuto da me stesso, ma chi mi ha mandato è veritiero, e voi non lo conoscete. Io lo conosco, perché vengo *da lui* ed egli mi ha mandato» (7,28-29); o ancora: «so *da dove* sono venuto e dove vado» (8,14). Durante il processo romano Pilato indagherà l’identità di Gesù con il medesimo avverbio: «Di dove (*da dove!*) sei tu?» (19, 9).

Per comprendere chi è Gesù occorre capire *da dove* egli è. Questo *da dove* rivela dunque il suo mistero personale, così come il significato più profondo che assumono i doni che egli fa alla nostra vita, per rispondere ai nostri bisogni più essenziali: il vino, l’acqua, il pane. Anche questi doni sono contrassegnati da questo *da dove* che li rende in qualche modo simbolici di quel dono assoluto per la nostra vita che è lo stesso Gesù, la cui identità è custodita dal medesimo avverbio: *da dove!* Dunque, egli è il vino, l’acqua, il pane di cui la nostra vita ha bisogno, per saziare la sua sete e la sua fame di vita eterna.

SDRAIATI SU MOLTA ERBA VERDE

Un altro particolare che distingue la narrazione di Giovanni rispetto a quella dei Sinottici: il quarto evangelista annota con cura e con insistenza che Gesù distribuisce il pane dopo aver fatto sedere i presenti. Che il pane venga consumato ‘sdraiati’ è ripetuto con insistenza tre volte (vv. 10-11). Giovanni precisa inoltre che c’era molta erba in quel luogo. Sono dettagli ai quali sembra attribuire importanza, anche se non è facile comprenderne il significato. Molte ipotesi sono state avanzate; tra i vari rimandi possibili forse non va trascurato il ricordo di Genesi 3, quando il Signore rivela le conseguenze del peccato: «Maledetto sia il suolo per causa tua! Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita. Spine e cardi produrrà per te e mangerai l’erba dei campi. Con il sudore del tuo volto mangerai il pane» (Gn 3,17-19). Ora, nella salvezza operata da Gesù, il pane può essere mangiato senza sudore, seduti non su suolo arido, ma rigoglioso di erba verde. Per accogliere il pane donato da Gesù un altro lavoro l’uomo deve compiere: l’opera di Dio, cioè credere in colui che ha mandato (6, 26-29). Come ho già ricordato la volta scorsa, la disobbedienza di Adamo aveva trasformato il giardino in un deserto, ora l’obbedienza di Gesù torna a rendere il deserto un giardino. Per Giovanni Gesù è davvero il custode del giardino, e ora gli uomini possono mangiare il pane senza il sudore del volto, sdraiati su molta erba verde perché appunto il deserto è tornato a essere un giardino, grazie la parola e l’opera di Gesù, e la nostra fede in lui, che è – ripeto – la vera opera da compiere, l’autentica *opera di Dio*.

PERCHÉ NULLA VADA PERDUTO

Passo ora a evidenziare un altro elemento caratteristico del racconto di Giovanni. Dopo che le folle hanno mangiato, Gesù ordina ai suoi discepoli:

²⁴ Sono 13 ricorrenze: 1, 48; 2, 9; 3, 8; 4, 11; 6, 5; 7, 27 (2 volte); 7, 28; 8, 14 (2 volte); 9, 29; 9, 30; 19, 9.

«Raccogliete i pezzi avanzati, perché nulla vada perduto». Li raccolsero e riempirono dodici canestri con i pezzi dei cinque pani d'orzo, avanzati a coloro che avevano mangiato (vv. 12-13).

Questo tratto narrativo lo troviamo, è vero, anche nella tradizione sinottica; tuttavia è singolare il verbo usato da Giovanni: 'raccogliete', più esattamente 'radunate', e ancor più singolare è la motivazione che Gesù offre a questo radunare: «perché nulla vada perduto». È un'espressione, questa, che risuona più volte nel Quarto Vangelo. In questo momento ci interessa osservare che ritorna proprio nel discorso che segue, nella sinagoga di Cafarnao, sul pane della vita. In 6,39, infatti, Gesù dichiara:

E questa è la volontà di colui che mi ha mandato: che io non perda nulla di quanto egli mi ha dato, ma che lo risusciti nell'ultimo giorno (6,39)

Il pane, che deve essere 'radunato' perché 'nulla vada perduto', diventa così segno dell'obbedienza di Gesù al Padre, il quale vuole che il Figlio non perda nulla di quanto egli gli ha dato, «ma che lo risusciti nell'ultimo giorno». E in Giovanni, proprio durante l'ultima cena, nei discorsi che seguono il pasto, Gesù esclamerà, nella sua preghiera conclusiva rivolta al Padre:

Quand'ero con loro, io li custodivo nel tuo nome, quello che mi hai dato, e li ho conservati, e nessuno di loro è andato perduto, tranne il figlio della perdizione, perché si compisse la Scrittura (Gv17,12).

Come intendere questo versetto? Sembra che questa salvezza riguardi tutti, tranne uno. Ma se così fosse, allora la salvezza non sarebbe compiuta, Gesù non può morire dicendo «Tutto è compiuto». Tutto deve ricominciare, deve essere di nuovo rifatto, perché comunque, esprimendomi con il linguaggio dei sinottici, anche l'unica pecora smarrita deve essere cercata e trovata. Inoltre, come intendere «perché si compisse la Scrittura?». Per il compimento della Scrittura sarebbe necessario che uno si perda? È inaccettabile ed è in contraddizione con l'intera rivelazione biblica. Noi non riusciamo a capire questo versetto perché identifichiamo immediatamente questo figlio della perdizione con Giuda. Ma probabilmente questa identificazione non è l'unica possibile, e forse non è la più giusta. Anche in 2Ts 2,3-4 si parla di questo figlio della perdizione, ma lì è chiaro che ci si riferisce all'antico avversario, a Satana, all'idolo:

³Nessuno vi inganni in alcun modo! Prima infatti verrà l'apostasia e si rivelerà l'uomo dell'iniquità, il figlio della perdizione, ⁴l'avversario, colui che s'innalza sopra ogni essere chiamato e adorato come Dio, fino a insediarsi nel tempio di Dio, pretendendo di essere Dio.

Quindi, possiamo intendere nella medesima prospettiva anche questo versetto: il Figlio della Perdizione non è Giuda, perché anche Giuda è custodito e salvato dall'amore di Gesù, ma è l'autore stesso del peccato, è il Maligno, il quale però continua a essere chiamato figlio, con un accento di tenerezza, perché Dio ama comunque tutte le sue creature, anche quelle che non lo amano e giungono a odiarlo in modo definitivo e radicale. E la sua perdita compie le Scritture, perché dimostra che l'amore di Dio è più grande e più forte, ed è capace di custodire tutti e tutti salvare dal Maligno.

IL BOCCONE DATO A GIUDA

Giovanni, come ho già ricordato, non ha il ricordo dell'istituzione eucaristica durante l'ultima cena. C'è però un piccolo elemento che sembra alludervi, e proprio in riferimento a Giuda. Come accade nei Sinottici, anche nel Quarto Vangelo Gesù annuncia il tradimento, senza però fare

il nome del traditore. Pietro allora chiede al Discepolo amato, che stava al fianco di Gesù, di domandargli chi fosse colui che stava per tradirlo:

²⁵Ed egli, chinandosi sul petto di Gesù, gli disse: «Signore, chi è?». ²⁶Rispose Gesù: «È colui per il quale intingerò il boccone e glielo darò». E, intinto il boccone, lo prese e lo diede a Giuda, figlio di Simone Iscariota. ²⁷Allora, dopo il boccone, Satana entrò in lui. Gli disse dunque Gesù: «Quello che vuoi fare, fallo presto». ²⁸Nessuno dei commensali capì perché gli avesse detto questo; ²⁹alcuni infatti pensavano che, poiché Giuda teneva la cassa, Gesù gli avesse detto: «Compra quello che ci occorre per la festa», oppure che dovesse dare qualche cosa ai poveri. ³⁰Egli, preso il boccone, subito uscì. Ed era notte (13,25-30)

Forse possiamo intendere questo boccone in senso forte: è il pane eucaristico, il pane della vita, il pane offerto perché nulla e nessuno vada perduto. E questo boccone è dato anche a Giuda. Anzi, a Giuda prima degli altri, perché egli ne ha più bisogno degli altri. Così come, subito prima, Gesù ha lavato i piedi a tutti, incluso Giuda. Il boccone, segno della vita che Gesù liberamente offre per i propri amici, è offerto anche a Giuda. Il Discepolo Amato chiede a Gesù «Signore, chi è?» (Gv 13,25), intendendo domandare ‘chi è colui che ti tradisce?’. Con il segno del boccone offerto Gesù non solo gli indica chi è il traditore, ma rivela in profondità la sua identità: grazie alla consegna che Gesù fa di se stesso, simboleggiata proprio in quel boccone offerto, colui che tradisce diviene colui che Gesù ama e al quale si consegna, pur nell’esperienza drammatica del patire il suo tradimento. In questo modo Gesù rivela anche se stesso: egli non è colui che viene tradito, ma colui che offre la propria vita nell’amore persino a colui che lo tradisce. Il Discepolo amato diviene così il testimone della gratuità di un amore che si consegna persino a chi lo consegna. Da ricordare qui il duplice significato che nei Vangeli il verbo greco *paradidomi* assume: consegnare e tradire. Mentre Giuda lo consegna (tradisce) è Gesù stesso che si consegna a Giuda e a tutti. Ed è qui interessante osservare anche la figura del Discepolo Amato. Egli è colui che dimora nel grembo intimo di un’amicizia ma per comprendere il senso e aderire alla qualità di un amore gratuito e oblativo per tutti, anche per il nemico. Egli gode, fruisce, della reciprocità dell’amicizia (è adagiato sul seno di Gesù), ma non come di uno spazio chiuso ed esclusivo, ma come spazio estremamente aperto, persino al nemico e a colui che tradisce, rinnega l’amicizia. La relazione con il Signore è questo spazio di reciprocità in cui si impara, perché vi matura e vi diviene possibile, la gratuità estrema. Il Discepolo amato, proprio nel momento in cui scopre il massimo dell’intimità reciproca con il suo Signore, è chiamato anche a scoprire il massimo della gratuità. L’amicizia è questo: un grembo di reciprocità che ci fa maturare nella gratuità oblativa del donare la vita anche per il proprio nemico. In riferimento a Giuda, il Discepolo amato diviene dunque il testimone del peccato radicale, ma anche di un amore che rimane comunque disposto a colmare interamente quello spazio e quella distanza aperti dal tradimento, dal rinnegamento, dal rifiuto di Dio che può attraversare il cuore dell’uomo e la storia del mondo.

L’amore di Gesù, che stando a Gv 13,1 giunge sino alla fine – «avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò fino alla fine» – ama anche Giuda sino alla fine, come mostrano i segni della lavanda dei piedi e del boccone offerto. Gesti che dicono che, nel momento in cui Gesù viene consegnato da Giuda, egli anticipa il gesto del suo discepolo e consegna se stesso a tutti, anche a Giuda, perché nessuno vada perduto. Mentre viene consegnato, Gesù consegna se stesso. Credo che vada inteso anche in questo modo la parola che in Giovanni Gesù dice a Giuda: «Quello che vuoi fare, fallo presto» (13,27). Non è un’autorizzazione, né tantomeno un’induzione a fare (come se Gesù avesse bisogno del tradimento di Giuda per operare la nostra redenzione, che finirebbe per rendere Giuda una semplice pedina in un gioco più grande di lui); piuttosto è il modo con cui Giovanni ci ricorda la libertà e l’amore con i quali Gesù trasforma il gesto del tradimento nel gesto personale di una consegna di sé e della propria vita. Tanto è vero che subito dopo l’evangelista aggiunge, con la sua tipica ironia:

²⁸Nessuno dei commensali capì perché gli avesse detto questo; ²⁹alcuni infatti pensavano che, poiché Giuda teneva la cassa, Gesù gli avesse detto: «Compra quello che ci occorre per la festa», oppure che dovesse dare qualche cosa ai poveri (13,28-29).

In effetti è vero, con il suo gesto Giuda procura ciò che era necessario alla festa, e cioè il vero agnello pasquale, immolato non più nel tempio ma sulla croce; con il suo gesto Giuda dà ai poveri ciò di cui hanno veramente bisogno, cioè la vita di Gesù donata per la nostra salvezza. Ricordate la scena di Betania? Giuda di fronte al gesto di Maria aveva protestato che si poteva dare ai poveri il valore di quel nardo sprecato per Gesù; ma di fatto ciò che con il suo gesto Maria significa è che il vero dono ai poveri è la vita di Gesù che si dona per loro. Questo è il modo con cui l'amore di Gesù, e la sua fede, trasformano e danno un significato nuovo e diverso al gesto di Giuda. Il tradimento diventa una consegna per i poveri, grazie a Gesù che attraversa quel tradimento offrendo la propria vita, ai poveri e anzitutto a quel 'povero Giuda' – come lo definiva Mazzolari – perché lui ha più bisogno degli altri del boccone dell'amore e del gesto con cui Gesù gli lava i piedi. Giuda non aveva compreso il gesto con cui Maria aveva cosperso di nardo i piedi di Gesù, ora è Gesù che risponde a quell'incomprensione lavando i piedi a Giuda, non affinché Giuda capisca, ma affinché Giuda, anche se non capisce, possa essere comunque custodito da questo amore nel momento in cui la sua incapacità di accogliere l'amore e di amare lo pongono sotto l'influsso del Maligno. Nel momento in cui Giuda riceve il boccone, Satana entra in lui, perché Satana è l'incapacità di accogliere e di comprendere l'amore. Tuttavia, se Giuda vive questa incapacità di custodire l'amore, è comunque l'amore di Gesù che custodisce anche Giuda, il discepolo anche lui amato fino alla fine, perché neppure lui vada perduto ma sia custodito da quel Maligno che ora è entrato in lui.

NELLA NOTTE

Giuda esce nella notte perché ora c'è notte nel suo cuore. Ma mentre fuori tutto è notte, dentro di Giuda non tutto è notte, come ricorda splendidamente Paul Evdokimov.

Se Giuda fugge nella notte (Gv 13, 2-30), è perché Satana è in lui. Ma Giuda porta via nella sua mano un mistero terribile, il pezzo di pane della Cena del Signore. Così l'inferno conserva nel suo seno una particella di luce, che risponde alla parola: "La Luce splende nelle tenebre". Il gesto di Gesù designa l'ultimo mistero della Chiesa: è la mano di Gesù che offre la sua carne ed il suo sangue; l'appello è per tutti, poiché tutti sono in potere del principe di questo mondo. La luce non dissipa ancora le tenebre, ma le tenebre tuttavia non hanno alcuna influenza sulla luce invincibile. Siamo nella tensione estrema dell'amore divino. Dio non è "impassibile". Il libro di Daniele (3, 25) parla dei tre giovani gettati nella fornace. Il re scorge la presenza misteriosa del quarto: *Vedo quattro uomini che camminano in mezzo al fuoco senza che loro arrivi alcun male, ed il quarto ha il volto del Figlio di Dio...*

È a questo livello che troviamo l'esigenza dell'inferno che testimonia la nostra libertà di amare Dio. È essa che genera l'inferno poiché può sempre dire con tutti i ribelli: "Che la tua volontà non sia fatta" e Dio stesso non ha alcuna influenza su questa parola. Con le ragioni del nostro cuore, sentiamo che la nostra visione di Dio diventa inquietante se Dio non ama la sua creatura fino a rinunciare a punirla con una separazione crudele; è anche inquietante se Dio non salva l'amato senza toccare né distruggere la sua libertà... Il Padre che manda suo Figlio sa sempre che anche l'inferno è suo dominio e che "la porta della morte" è cambiata "in porta della vita". L'uomo non deve mai cadere nella disperazione, può cadere soltanto in Dio ed è Dio che non dispera mai.

Durante il Mattutino della notte di Pasqua, nel silenzio della fine del Grande sabato, il sacerdote ed il popolo lasciano la chiesa. La processione si ferma all'esterno dinanzi alla porta chiusa del tempio. Per un breve momento, questa porta chiusa simbolizza la tomba del Signore, la morte, l'inferno. Il sacerdote fa il segno della croce

sulla porta, e sotto la sua forza irresistibile, la porta, come la porta dell'inferno, si spalanca e tutti entrano nella chiesa inondata di luce e cantano: "Cristo è risuscitato dai morti, con la morte ha vinto la morte, a quelli che sono nelle tombe egli ha dato la vita!". La porta dell'inferno è ridiventata la porta della Chiesa, del Regno. Non si può andare più lontano nel simbolismo della festa. In verità, il mondo nella sua totalità è allo stesso tempo condannato e salvato, è allo stesso tempo l'inferno ed il Regno di Dio. "Ecco, fratello mio, un comandamento che ti do, dice sant'Isacco, che la misericordia prevalga sempre sulla tua bilancia, fino al momento in cui sentirai, in te stesso, la misericordia che Dio prova verso il mondo".

Giovanni non ha l'istituzione eucaristica durante la cena, però, come sempre accade, egli opera una rilettura profonda e densa, teologica e spirituale della tradizione sinottica, e ci comprende di comprendere in che senso l'eucaristia è pane di vita; in che senso è veramente pane di misericordia. Un pane di vita e di misericordia davvero offerto per tutti.

HO TANTO DESIDERATO

La visione giovannea può consentirci ora di entrare con più consapevolezza nella tradizione sinottica. Non potendo soffermarmi su tutti e tre i racconti, scelgo la pagina di Luca, che inizia con un'annotazione interessante, con uno sguardo che si posa sul desiderio di Gesù, dunque sul suo atteggiamento interiore. ««Ho tanto desiderato mangiare questa Pasqua con voi, prima della mia passione» (Lc 22,15). Ciò che avviene attorno a questa mensa apre così uno squarcio sull'atteggiamento interiore di Gesù, sul suo desiderio e sulla sua intenzione segreta. Il racconto della passione ci descrive quanto avviene lungo la via della croce; il racconto della cena ci aiuta a capire come Gesù vive questo cammino, con quale atteggiamento interiore e desiderio del cuore. Ciò significa anche che i gesti che Gesù compie sul pane e sul vino, le parole che pronuncia, non solo ci consegnano il memoria della pasqua di Gesù, ma ci consegnano una memoria interpretante, l'esegesi che ci permette di capire il significato della passione: come Gesù l'ha vissuta, quale senso le ha conferito. Soffermiamoci allora su questi gesti e queste parole. Andiamo ai vv. 19-20 del capitolo 22 di Luca

¹⁹Poi 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». ²⁰E, dopo aver cenato, fece lo stesso con il calice dicendo: «Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue, che è versato per voi».

Partiamo anzitutto da una constatazione grammaticale. Gesù dice «questo» riferendosi al pane che diviene segno del suo corpo donato. In greco 'questo' è però detto con un pronome neutro, mentre pane è maschile. Se si fosse voluto riferire semplicemente al pane, Luca, che tra gli evangelisti è quello che scrive nel greco migliore e più corretto, avrebbe dovuto usare un pronome anch'esso maschile. Invece c'è un neutro perché 'questo' non si riferisce semplicemente al pane, ma a tutto il gesto più ampio in cui il pane è inserito. A essere segno reale del corpo di Cristo donato, non è solo il pane in se stesso, ma il significato ulteriore che il pane riceve dai gesti che Gesù compie e dalle parole che pronuncia. Innanzitutto, come primo gesto, Gesù prende il pane e rende grazie. Matteo e Marco utilizzano un verbo diverso: benedire, intendendo non che Gesù benedice il pane, ma benedice Dio che dona il pane. Al di là del verbo usato dalle diverse tradizioni, l'idea di fondo rimane la stessa. Gesù benedice e rende grazie perché sa di ricevere il pane dalle mani del Padre. È un pane donato, un pane accolto. Il pane è dono. Questo rivela che tutto ciò che Gesù significa in questo pane egli lo accoglie come un dono dalle mani del Padre. Il suo corpo che si consegna per la vita di tutti, è un dono che Gesù sa di ricevere dalle mani del Padre. In prossimità della morte Gesù rende grazie al Padre perché sa di ricevere da lui la possibilità di consegnare la propria vita per la salvezza di tutti. Gesù ringrazia perché in lui si manifesta l'unica volontà del

Padre che è che tutti gli uomini siano salvi. Giovanni lo dirà in modo più chiaro nel discorso del buon pastore, al capitolo decimo del suo racconto: «Nessuno mi toglie la vita, ma la offro da me stesso, poiché ho il potere di offrirla e ho il potere di riprenderla di nuovo. Questo comando ho ricevuto dal Padre mio» (Gv 10,18). Questo corpo dato, questo sangue versato, è un dono stesso del Padre che Gesù riceve e che dona a sua volta ai discepoli. Questo ha una grande conseguenza anche per noi: mangiare questo pane e bere questo vino crea comunione non solo tra noi e Gesù, ma tra noi e il Padre stesso, perché è lui ultimamente la sorgente di questo dono. Gesù lo dona, ma è il Padre l'autore primo di questo pane e di questo vino.

UN PANE SPEZZATO

In secondo luogo questo pane viene spezzato perché tutti possano mangiare dello stesso pane. Come pure anche il calice viene distribuito perché tutti possano bere dallo stesso calice. Ciò significa che questo unico pane e questo unico calice creano comunione non solo con il mistero di Dio, ma anche tra tutti coloro che lo condividono. Questo ha una seconda conseguenza importante per noi. Possiamo mangiare di questo pane e trovarvi un alimento di vita eterna e il principio della salvezza solo a condizione di mangiarlo insieme, superando ogni possibile divisione e discordia.

Questo pane ha inoltre un'altra caratteristica: è spezzato perché è dato, così come il vino è versato per i discepoli. Non è solo segno della presenza di Gesù, ma della sua vita che si dona perché i discepoli abbiano vita in lui. Il pane e il vino non sono segno soltanto della vita di Gesù, ma della sua vita offerta, del suo 'essere per gli altri e per tutti'; di un vivere non per se stesso, ma per gli altri. Questo vivere per gli altri conduce Gesù al dono totale di sé, fino a morire. Proprio perché quello di Gesù non è semplicemente un morire, ma un donare la vita nell'amore, questo dono d'amore totale non può rimanere prigioniero della morte, ma conduce nella pienezza della vita, approda nella risurrezione. In questo dono del pane e del vino, che diventano segno del dono totale che Gesù fa di se stesso, assistiamo davvero a un miracolo grande, inaudito. Qui, se facciamo attenzione, possiamo contemplare non solo il miracolo di un pane che diventa segno reale della vita di Gesù, ma prima ancora c'è un altro miracolo altrettanto grande: la capacità di Gesù di prendere tutta la propria vita in mano, di unificarla e di consegnarla in dono, al Padre e agli uomini. Gesù può dire: tutta questa vita, niente escluso, non è per me ma è per voi. Chi di noi è in grado di fare altrettanto? Anche quando viviamo con generosità e dedizione la dimensione del dono, del servizio, non riusciamo a consegnare tutto noi stessi, c'è sempre qualcosa che tratteniamo per noi. Gesù dona tutto se stesso.

UN PANE MANGIATO NELL'ALLEANZA NUOVA

Il dono di sé inoltre si esprime nel pane e nel vino, in qualcosa cioè che deve essere mangiato, bevuto, assimilato interiormente. «La comunione di cui qui si tratta appare straordinariamente profonda: attraverso questo mangiare e questo bere i discepoli giungono a identificarsi in qualche modo con Gesù stesso, entrano nella sfera vitale del suo essere»²⁵, e reciprocamente è la vita stessa di Gesù che entra in loro e li trasforma. *Questa vita vissuta in questa logica, del dono totale di sé.*

In questa assimilazione interiore comprendiamo anche la parola con cui Gesù accompagna il dono del calice: «Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue, che è versato per voi» (v. 20). Il gesto di Gesù realizza pienamente l'alleanza, cioè la definitiva comunione tra Dio e gli uomini. Due testi del Primo Testamento possono aiutarci a capire. Il primo è il racconto della prima alleanza, stipulata da Dio con Mosè sul Sinai. Leggiamo questo racconto in Esodo 24,6-8. In questo testo ci

²⁵ P. TREMOLADA, «E fu annoverato fra iniqui». *Prospettive di lettura della passione secondo Luca alla luce di Lc 22,37 (Is 53,12d)*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1997 (= *Analecta Biblica*, 137), p. 157.

troviamo davanti a un sacrificio di comunione: il sangue della vittima viene da Mosè per una metà versato sull'altare, che è segno di Dio, viene dunque reso a Dio; con l'altra metà asperge il popolo. Il sangue, nel linguaggio biblico, è la sede della vita; simbolicamente è la vita stessa. Il sangue, con questo valore altamente simbolico, viene così a creare comunione tra Dio e il popolo. Per metà è versato sull'altare, per metà sul popolo: un'unica vita unisce così Dio al suo popolo e il popolo al suo Dio.

Anche nella cena c'è un sangue versato che diventa segno di questa alleanza, che Gesù definisce nuova. Infatti, nel gesto di Gesù ci sono due differenze decisive rispetto a quanto fatto da Mosè sul Sinai. Innanzitutto il sangue versato non è più quello di una vittima sacrificale. È il sangue stesso di Gesù. Il sacrificio è personale, esistenziale. Ed è il sangue di Gesù Cristo, il figlio di Dio venuto tra noi nella sua carne in tutto simile alla nostra. Nei sacrifici antichi la vittima, cioè l'animale che veniva immolato, rappresentava piuttosto l'uomo e si sostituiva a lui. Il capretto che l'angelo fa trovare ad Abramo sul monte Moria si sostituisce ad Isacco. Nella cena, che anticipa quanto storicamente avverrà sulla croce, il sangue viene versato dal Figlio di Dio. Non è più l'uomo che deve sacrificarsi per Dio attraverso una vittima sacrificale, è Dio che ora dona se stesso all'uomo nel proprio Figlio e nello Spirito Santo che Gesù ci comunica nella sua Pasqua. Non è più il sangue di una vittima che stipula la comunione tra Dio e l'uomo. È Dio stesso che gratuitamente ci dona la sua vita, la sua comunione. E lo fa nel dono di sé. Chiedendo all'uomo soltanto di mangiare e di bere, cioè di accogliere il suo dono e di farlo proprio. Niente di più.

C'è poi una seconda fondamentale differenza. Sul Sinai Mosè con il sangue asperge il popolo. Nella cena, nel segno del vino, Gesù dona da bere il proprio sangue versato. Da un livello esteriore giungiamo a un livello interiore. Il sangue non viene asperso semplicemente sull'esteriorità dei corpi, entra nell'intimo della vita. Il principio vitale che il sangue rappresenta, la vita stessa di Gesù, viene ad abitare in noi e ci fa vivere di lui. Diventa il nostro stesso principio vitale.

Queste due differenze fanno sì che Gesù possa ora parlare di alleanza *nuova*. Nuova non perché diversa, ma perché compie ciò che l'alleanza di Mosè prefigurava. Qui, per capire, dobbiamo fare riferimento a un altro testo fondamentale: Geremia 31,31-34. Israele più volte, a causa del proprio peccato, dal vitello d'oro in avanti, ha rotto l'alleanza con Dio. Più volte l'alleanza è stata rinnovata e più volte il peccato dell'uomo è tornato a comprometterla. Ma l'alleanza, proprio perché viene da Dio ed è un suo dono, non può fallire. Dovrà permanere di generazione in generazione. Allora, nonostante il peccato e l'infedeltà del popolo, Dio stesso promette di intervenire. E quando Dio agirà in modo pieno e definitivo, non si tratterà più soltanto di rinnovare l'alleanza come più volte nella storia, ma di stabilire – afferma Geremia – un'alleanza nuova. Un'alleanza che non dipenderà più dall'osservanza o meno dell'uomo ai comandamenti di Dio, perché, afferma ancora Geremia: «Porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò nel loro cuore». Una legge non esteriore ma interiore. In cosa consiste? Ci aiuta a capirlo un altro profeta, Ezechiele: «Vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo...porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo i miei statuti e vi farò osservare e mettere in pratica le mie leggi...» (Ez 36,26-28). «La legge scritta nei cuori non è dunque altro che lo Spirito stesso del Signore. [...] Geremia ed Ezechiele annunciano che Dio non detta più solo i suoi comandamenti, la sua legge: dona se stesso nel suo Spirito»²⁶. Attraverso il dono del suo sangue, cioè del suo principio vitale, Gesù iscrive il dono dell'alleanza nei nostri cuori. Non più il nostro sangue, ma il suo stesso sangue ci fa vivere, ci comunica cioè la sua stessa vita, che è una vita obbediente e fedele a Dio fino alla morte, fino al dono totale di se stesso. Ciò che fa vivere Gesù diventa ciò che fa vivere anche noi. Così l'alleanza è compiuta, perché essa non dipende più dalla nostra fedeltà, ma

²⁶ X. LÉON DUFOUR, *Il pane della vita*, EDB, Bologna 2006 (= Collana Studi Biblici, 51), p. 74.

dalla fedeltà di Gesù che egli ci comunica nel dono del suo corpo e del suo sangue: del suo corpo, cioè di tutto ciò che Gesù è, del suo sangue, cioè del principio vitale che anima, rende vivente, sostiene in essere questo corpo. Non dobbiamo infatti intendere le espressioni che Gesù usa – corpo e sangue – secondo una mentalità dualistica: una carne separata dal suo sangue. Nel linguaggio biblico, corpo e sangue dicono la stessa cosa, cioè l'interezza della persona nella globalità del suo mistero esistenziale, ma colto da due angoli prospettici diversi per quanto non separabili: il corpo dice la persona nella sua manifestazione esteriore, nel suo essere in relazione, nel suo agire, anche nella sua fragilità e mortalità; il sangue dice invece il principio vitale che sostiene e anima questo corpo. Gesù ci dona tutto, la sua vita e anche il principio vitale che la sostiene, perché diventi il nostro stesso principio vitale, di modo che la nostra vita possa divenire un po' più simile a lui, conformandosi alla sua stessa forma, al suo stesso corpo, cioè al suo modo di essere, di agire, di relazionarsi.

UNA MEMORIA INTERPRETANTE

Infine, dobbiamo ricordare che quanto accade durante la cena, in particolare i gesti che Gesù compie e le parole che pronuncia, offrono la fondamentale chiave di interpretazione di quanto accadrà subito dopo, a cominciare dall'arresto di Gesù fino alla sua morte in croce. Attraverso le sue parole e i suoi gesti Gesù non solo annuncia la propria morte, ma anche la interpreta, ne spiega il significato. Potremmo dire meglio: conferisce un significato nuovo a ciò che sta per accadere. Un significato che altrimenti gli eventi, senza ciò che Gesù compie e dice, mai potrebbero avere. La parola e il gesto di Gesù non solo spiegano il senso, ma creano un senso nuovo. Di fronte alla croce Gesù avrebbe potuto scappare, o sottrarsi, o accettare la sfida di chi lo invitava a scendere dal patibolo in forza del rapporto privilegiato che intesseva con Dio, ma non lo ha fatto. Tuttavia Gesù non ha neppure subito passivamente la croce. Ha fatto una terza cosa fondamentale: nella sua libertà obbediente le ha conferito un significato diverso. L'ha trasformata: da luogo in cui si manifestava l'odio omicida dell'uomo, il suo rifiuto di Dio e del fratello, l'ha trasformata nel luogo in cui si è manifestato l'amore più grande di Dio che dona il proprio Figlio; l'amore più grande del Figlio che consegna la propria vita per i suoi amici e per la salvezza di tutti. Questo è il modo con cui Gesù vive la croce, conferendole un significato diverso, che compie le Scritture. La croce in sé non ha alcun valore salvifico, rimane lo strumento insensato del peccato dell'uomo; il valore e il significato autentici glieli conferisce Gesù, nella libertà con cui l'assume. E il luogo privilegiato in cui Gesù dona alla croce questo significato diverso e trasfigurato è proprio l'ultima cena, quando nell'imminenza della passione Gesù compie i gesti sul pane e sul vino dicendo: «Questo è il mio corpo che è dato per voi; questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue, che viene versato per voi» (Lc 22,19-20).

Nei gesti sul pane e sul vino Gesù anticipa la sua morte e nella sua libertà le dona il significato non secondo la volontà degli uomini, che è quella di un odio che uccide, ma secondo la volontà di Dio, che è quella di un amore che salva. *Questo è il mio corpo per voi... questo è il mio sangue per voi.* Quando poco dopo nel Getsemani andranno per arrestarlo, di fatto cattureranno una vita che si era già liberamente donata. E questo cambia tutto, dà vita a una storia diversa, anzi rinnova e rigenera tutta la storia degli uomini e del cosmo intero. È già Pasqua.

TRE CROCI

Vorrei allora concludere questa riflessione con una testimonianza recente. Penso che tutti ricordiamo il martirio, avvenuto nel 1996, dei monaci trappisti in Algeria. Fr Christian, il priore della comunità, nel suo testamento aveva scritto: «...vorrei che la mia comunità, la mia chiesa, la mia famiglia si ricordassero che la mia vita era *donata* a Dio e a questo paese». Già donata. Quando tolgono la vita a lui e ai suoi fratelli, di fatto tolgono loro qualcosa che già era stato consegnato, una

volta per sempre, e consegnato nell'amore. In un amore che dona la vita, e che diviene in questo modo più forte di quell'odio e di quella violenza che la vita invece la rubano. Un amore che proprio così, solamente così, riesce a trasfigurare e a vincere il male. E in un altro scritto, in occasione della morte di due altri religiosi in Algeria, fr. Christian aveva scritto: «Non c'è più grande amore che dare la vita per i propri amici. Meglio farlo prima, e per tutti, come Gesù. Così chi crederà di mettervi a morte non vi prenderà la vita; già prima, a sua insaputa, questo dono era stato concesso, a lui come agli altri. Hamid, uno dei giovani frequentatori della biblioteca della casbah animata da frère Henri [uno dei due uccisi, *ndr*] ha potuto testimoniare: 'Non gli hanno rubato la vita, l'aveva già donata'. Questo significa vivere l'eucaristia, lasciando che la comunione al pane spezzato e al vino versato plasmi gli atteggiamenti profondi della nostra vita. Non soltanto nei gesti estremi, ma anche in quelli più umili, più quotidiani, in cui giorno dopo giorno possiamo vivere nella consegna di noi stessi. È questa consegna di sé che innesta nella storia il mistero di un amore più forte del male e della morte; che non sfugge, non si pone al riparo dal male, ma lo attraversa, trasfigurandolo dal di dentro.

In una riflessione fatta ai suoi confratelli monaci durante un capitolo mattutino affermava:

«Il dono della propria vita dà frutto giorno per giorno, umilmente, tenacemente». La vita del monaco è piena di quei piccoli gesti che «spesso costano molto, soprattutto quando vanno ripetuti ogni giorno. Lavare i piedi dei fratelli il Giovedì Santo, passi, ma se si dovesse farlo quotidianamente? E al primo che capita?». La vita regolare è il luogo del «martirio d'amore» del monaco, «attraverso tante piccole cose. Noi abbiamo dato il nostro cuore "all'ingrosso" a Dio e ci costa molto che Egli ce lo prenda al dettaglio [cioè giorno dopo giorno, nei piccoli e quotidiani gesti della nostra fedeltà feriale]. Mettersi il grembiule come Gesù può essere grave e solenne tanto quanto il dono della vita... e viceversa dare la vita può essere semplice quanto mettersi un grembiule».

Concludo con un suo ultimo testo, un'omelia nella festa della esaltazione della Croce, durante la quale egli ricorda di un colloquio avuto con un amico sufi.

«E se parlassimo della croce? mi domandava di recente uno dei nostri amici *sufi* (nell'auto che ci riportava entrambi a casa dal Marocco, dove aveva voluto fare un ritiro presso i nostri fratelli di Fès). Se parlassimo della croce?».

«Quale?», gli chiesi.

«La croce di Gesù, è chiaro».

«Sì, ma quale? Quando guardi un'immagine di Gesù in croce, quante croci vedi?».

Esitava.

«Forse tre... di sicuro due. Quella davanti e quella dietro».

«E qual è quella che viene da Dio?».

«Quella davanti...» diceva.

«E quale quella che viene dagli uomini?».

«Quella dietro...».

«E qual è la più antica?».

«Quella davanti... Gli uomini hanno potuto inventare l'altra solo perché Dio aveva già creato la prima».

«E che significato ha questa croce davanti, quest'uomo con le braccia distese?».

«Quando stendo le braccia — diceva — è per abbracciare, per amare».

«E l'altra? È lo strumento dell'amore travestito, sfigurato, dell'odio che inchioda nella morte il gesto della vita».

Potremmo rifarci ai versetti del Corano che parlano della morte di Gesù (*Corano* 4,156-159). Versetti che costituiscono la croce degli esegeti musulmani. «(I giudei) non l'hanno affatto ucciso...». Questo è chiaro: con la morte, anche la più infamante, la vita non è tolta ma trasformata. «In verità non l'hanno crocifisso...». Sì, perché ha steso liberamente le braccia nell'ora della sua passione; è l'amore, e non i chiodi, a tenerlo fisso

a quel patibolo che gli abbiamo costruito. Ed è lo stesso amore che ci attira verso di lui mentre perdona ai suoi persecutori.

L'amico *sufi* aveva detto: "Forse tre". Questa terza croce non ero forse io, non era forse lui nello sforzo che ci portava a prendere le distanze dalla croce "di dietro", quella del male e del peccato, per aderire a quella "davanti", quella dell'amore che trionfa? [...]

Fratelli e sorelle, sappiamo bene che questo passaggio dall'una all'altra croce è proprio la nostra *Via crucis* e anche la nostra *Via glorie*, perché è da lì che Gesù ci innalza, assieme a lui, verso il Padre che ci attende tutti a braccia aperte»²⁷.

Il pane che Gesù ci dona nella cena, donandoci se stesso, il suo corpo offerto, il suo sangue versato, è un pane che deve nutrire proprio così il nostro cammino: è un pane di misericordia per farci passare dalla logica della 'croce di dietro' alla logica della 'croce davanti'.

²⁷ CHRISTIAN DE CHERGÉ, *Festa dell'esaltazione della croce*, in *Più forti dell'odio. Gli scritti dei monaci trappisti uccisi in Algeria*, ed. G. DOTTI, Piemme, Casale Monferrato 1997, pp. 98-100: 99-100.



NON DI SOLO PANE...MA DELLA SUA MISERICORDIA

Percorso biblico 2014-15 / Certosa di Vigano

18 aprile 2015

ATTI E LETTERE: UN PANE DI MISERICORDIA (A CURA DI FRA LUCA FALLICA)

I pasti pasquali del risorto

Dedichiamo questo ultimo incontro del nostro percorso agli Atti e alle Lettere, anche se dovremo limitarci a qualche rapido assaggio. Prima però vorrei ancora spendere qualche parola sui racconti pasquali, che non abbiamo potuto affrontare nei due incontri riservati ai Vangeli e alla vicenda storica del Signore Gesù. Anche qui mi limiterò a dire qualcosa di molto sintetico ed essenziale, che peraltro può introdurci nella riflessione sugli altri scritti che, insieme ai Vangeli, compongono il Nuovo Testamento. Il tema del cibo e del pasto gioca infatti un ruolo di rilievo nelle manifestazioni pasquali del Risorto. Questi si fa riconoscere dai due discepoli di Emmaus nel gesto dello spezzare il pane; sempre nel vangelo di Luca mangia davanti alla comunità dei discepoli riuniti a Gerusalemme; nella pagina conclusiva di Giovanni, il capitolo 21, prepara addirittura un pasto per sette dei suoi discepoli sulla riva del lago di Tiberiade. Se osserviamo l'opera di Luca nel suo arco complessivo, inclusivo tanto del Vangelo quanto degli Atti, notiamo come l'immagine del pasto costituisca una sorta di cerniera tra le due parti della sua opera. Il Vangelo, infatti, si conclude con il pasto, a base di pesce assortito, consumato da Gesù davanti ai suoi discepoli, che per l'evangelista assume il valore di un'attestazione della verità corporea della sua risurrezione; gli Atti si aprono a loro volta nel contesto di un pasto che il Risorto condivide con i suoi apostoli.

3Egli si mostrò a essi vivo, dopo la sua passione, con molte prove, durante quaranta giorni, aparendo loro e parlando delle cose riguardanti il regno di Dio. 4Mentre si trovava a tavola con essi, ordinò loro di non allontanarsi da Gerusalemme, ma di attendere l'adempimento della promessa del Padre, «quella – disse – che voi avete udito da me: 5Giovanni battezzò con acqua, voi invece, tra non molti giorni, sarete battezzati in Spirito Santo». (At 1,3-5)

Subito dopo questi versetti Luca narra l'Ascensione di Gesù al Padre; quindi nella sua visione l'ultima manifestazione del Risorto avviene in un contesto conviviale: *mentre si trovava a tavola con essi*. Peraltro, il verbo che traduciamo con 'trovarsi a tavola' (*sunalizomai*) è costruito sulla radice *als* che significa sale, preceduta dalla preposizione *sun* (= con): mangiare insieme significa prendere insieme il sale, che è simbolo di ospitalità, di amicizia, di accoglienza. Ci possiamo perciò domandare: come mai questa insistenza sul tema del pasto nei racconti pasquali?

La prima risposta, la più evidente e anche la più centrale, va colta nel riferimento che il pasto ha con la simbolica eucaristica. Ciò è evidente soprattutto nel racconto di Emmaus, incentrato sul gesto della *fractio panis*, ma forte è anche il richiamo eucaristico presente in Giovanni 21. È un modo velato, ma al tempo stesso eloquente, con il quale gli evangelisti ricordano alle loro comunità che il Signore Risorto lo si incontra ogni volta che ci si riunisce per spezzare il pane nel suo nome. Anche i racconti pasquali di Giovanni 20 hanno una velata allusione eucaristica: descrivono infatti una comunità che si riunisce ogni otto giorni, prima senza Tommaso e poi con Tommaso. Il ritmo cronologico è già liturgico: allude alla comunità cristiana che si raduna ogni otto giorni, nel giorno dopo il sabato, che poi diverrà il giorno del Signore, per celebrare la Pasqua spezzando il pane e facendo eucarestia.

C'è però anche un altro aspetto che non va trascurato, perché altrettanto importante. Il mangiare insieme manifesta qual è il frutto della Pasqua: una rinnovata comunione tra gli uomini. Soprattutto Giovanni insiste su questo aspetto, ben presente però anche nella visione di Luca e dello stesso Paolo. Per il Quarto

Vangelo, Gesù è morto per radunare insieme i figli di Dio che erano dispersi (cfr. Gv 11,52); si è lasciato innalzare per attrarre tutti a sé (cfr. Gv 12,32); il frutto della sua morte e della sua risurrezione è il comandamento nuovo che egli consegna ai suoi discepoli nell'imminenza della passione: «*Come io ho amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri*» (Gv 13,34 e par.). Incontrare il Risorto significa allora accogliere e vivere quella comunione che nella sua Pasqua egli ci dona e che ha una sua espressione simbolica proprio nel pasto condiviso.

Emmaus

Da questo punto di vista è interessante il racconto di Emmaus. Il Risorto vi appare come protagonista assoluto: è lui che si accosta ai due discepoli in cammino, anche se ancora non riconosciuto; è lui che avvia il discorso con alcune domande; è lui che spiega le Scritture; è lui che infine si fa riconoscere spezzando il pane. Tuttavia, tra la spiegazione della Parola e il pane spezzato c'è un altro gesto, che questa volta ha come protagonista non Gesù ma i due discepoli, ed è il gesto dell'ospitalità, dell'accoglienza, e peraltro in questo momento si tratta ancora dell'accoglienza offerta al forestiero, perché Gesù non è stato ancora riconosciuto. La parola ha convertito il cuore dei due discepoli, non soltanto trasformando la loro tristezza in gioia, ma anche aprendo la loro vita a un piccolo gesto di carità – l'accoglienza dello straniero – che rivela il loro entrare in sintonia, in consonanza con il grande gesto della carità di Gesù, il gesto pasquale con cui egli ha offerto la sua vita per noi e di cui l'eucaristia fa memoria. Ed è proprio questa sintonia, questa consonanza della carità, che consente ai due discepoli di ascoltare più profondamente la Parola e di riconoscere il Risorto nello spezzare del pane. La Parola apre la vita all'accoglienza e in questo modo può giungere anche ad aprire i loro occhi alla comprensione del gesto del pane spezzato e più ancora al riconoscimento del volto vivente del Risorto. La carità di Cristo spezza il pane e i due discepoli comprendono il significato di questo gesto, e più ancora comprendono il senso della Croce che finora non avevano compreso. Avevano interpretato la Croce come la smentita della pretesa di Gesù di essere il Messia, e dunque come la frustrazione della loro speranza. Ora comprendono invece che la Croce è il fondamento della loro speranza perché è rivelazione insuperabile della carità di Dio. Tuttavia, possono capire e accogliere questa carità perché la loro vita si è aperta a sua volta a un piccolo gesto di carità: l'accoglienza del forestiero.

Riconoscere il corpo di Cristo

Su questo tema insiste anche Paolo, il quale scrive alla comunità di Corinto:

Parlo come a persone intelligenti. Giudicate voi stessi quello che dico: il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo? Poiché vi è un solo pane, noi siamo, benché molti, un solo corpo: tutti infatti partecipiamo all'unico pane. (1Cor 10,15-17).

Nella stessa lettera, al capitolo successivo, Paolo, dovendo rimproverare la comunità di Corinto per il suo modo di celebrare l'eucaristia, trasmette ai corinzi quello che lui stesso ha ricevuto e ricorda le parole e i gesti di Gesù nell'ultima cena. Quindi pronuncia una severa ammonizione, perché qui, a suoi occhi, c'è davvero in gioco qualcosa di decisivo per la vita cristiana personale e comunitaria:

chiunque mangia il pane o beve al calice del Signore in modo indegno, sarà colpevole verso il corpo e il sangue del Signore. Ciascuno, dunque, esamini se stesso e poi mangi del pane e beva dal calice; perché chi mangia e beve senza riconoscere il corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna (1Cor 11,27-29). Qualche interprete, credo a ragione, afferma che le parole di Paolo vanno così intese: *non riconoscere il corpo del Signore* non significa soltanto non riconoscere la sua presenza reale nei segni del pane e del vino, ma anche, e forse soprattutto (!), non riconoscere quel corpo di Cristo che è la chiesa, cioè la comunità, radunata in modo concorde e riconciliato dal comunicare insieme a quel pane e a quel vino. Il contesto in cui Paolo fa queste affermazioni sembra confermare questa interpretazione. Infatti sta rimproverando la comunità di Corinto perché è segnata da divisioni, discordie, proprio nel momento in cui celebra

l'eucaristia. E sono divisioni che si manifestano proprio in un modo di mangiare insieme che contraddice la comunione.

17Mentre vi do queste istruzioni, non posso lodarvi, perché vi riunite insieme non per il meglio, ma per il peggio. 18Innanzitutto sento dire che, quando vi radunate in assemblea, vi sono divisioni tra voi, e in parte lo credo. 19È necessario infatti che sorgano fazioni tra voi, perché in mezzo a voi si manifestino quelli che hanno superato la prova. 20Quando dunque vi radunate insieme, il vostro non è più un mangiare la cena del Signore. 21Ciascuno infatti, quando siete a tavola, comincia a prendere il proprio pasto e così uno ha fame, l'altro è ubriaco. 22Non avete forse le vostre case per mangiare e per bere? O volete gettare il disprezzo sulla Chiesa di Dio e umiliare chi non ha niente? Che devo dirvi? Lodarvi? In questo non vi lodo! (1 Cor 11,17-22)

Così facendo la comunità di Corinto celebra in modo indegno l'eucarestia, perché la celebra senza riconoscere il corpo di Cristo. Potremmo dire più precisamente: senza *riconoscersi come corpo di Cristo*, edificato nella comunione proprio dal mangiare lo stesso pane e bere allo stesso calice.

Puro e impuro

Luca, negli Atti, mostra che questa nuova comunione, che la Pasqua genera e che il pasto condiviso esprime simbolicamente, deve essere tale da superare ogni divisione tra gli uomini, di tipo etnico, culturale, religioso. Luca, infatti, attribuisce questo significato al superamento stesso della distinzione, tipica della tradizione mosaica, tra cibi puri e cibi impuri. Possiamo velocemente accostare la pagina degli Atti degli Apostoli (10,9-35), nella quale Pietro ha questa visione: una grande tovaglia, che scende dal cielo, piena di «ogni sorta di quadrupedi, rettili della terra e uccelli del cielo». Pietro è invitato a uccidere e mangiare, ma protesta la sua fedele osservanza della Legge mosaica: «non sia mai, Signore, perché io non ho mai mangiato nulla di profano o di impuro». E la voce dal cielo gli risponde: «Ciò che Dio ha purificato, tu non chiamarlo profano». Subito dopo questa visione Pietro sarà invitato a entrare nella casa di Cornelio, un centurione romano, un non circonciso, un uomo impuro nella cui casa un giudeo non sarebbe mai potuto entrare. Pietro allora capisce il senso della visione e conclude: «In verità sto rendendomi conto che Dio non fa preferenza di persone, ma accoglie chi lo teme e pratica la giustizia, a qualunque nazione appartenga». L'abolizione della divisione tra cibi puri e cibi impuri è dunque orientata a un superamento più radicale, quello delle barriere che possono dividere gli uomini tra di loro. Dunque, la logica che sottostà rimane quella che abbiamo già incontrato nei nostri precedenti incontri: il rapporto con il cibo educa o diseduca la qualità delle nostre relazioni con l'alterità, e con ogni forma di alterità: l'alterità di Dio, l'alterità dell'altra persona umana, l'alterità del mondo animale, naturale, cosmico. Possiamo a questo proposito richiamare alla memoria Marco 7: a rendere impuro l'uomo non sono cibi puri o impuri, ma i pensieri impuri che abitano il cuore dell'uomo, e se facciamo attenzione all'elenco offertoci dall'evangelista in 7,21-22 ci accorgiamo facilmente che sono tutti pensieri, atteggiamenti scorretti, tentazioni o addirittura peccati che compromettono le nostre relazioni fraterne. Un bel testo dei detti dei padri del deserto potrebbe commentare queste parole di Gesù in Marco:

Abba Menas ci raccontò questo episodio: «Un giorno, mentre stavo nella mia cella, giunse un fratello da un paese straniero e mi disse: 'Conducimi da Abba Macario'. Io mi alzai e lo accompagnai dall'anziano e, dopo aver fatto una preghiera, ci sedemmo.

Il fratello disse all'anziano: 'Padre, da trent'anni non mangio carne e sono ancora tentato da essa'.

L'anziano gli disse: 'Non dire, fratello, che hai trascorso trent'anni senza mangiare carne; ma ti prego, figlio mio, dimmi la verità: quanti giorni hai trascorso senza dire male di tuo fratello, senza giudicare il prossimo e senza far uscire dalle tue labbra una parola inutile?'. Il fratello si prostrò e disse: 'Prega per me, padre, affinché io cominci'.²⁸

²⁸ Serie anonima / Sinai 448,746, in *Deti editi e inediti dei padri del deserto*, a cura di S. Chialà – L. Cremaschi, Bose/Magnano 2002, 147.

Le carni immolate agli idoli

A questo riguardo non dobbiamo dimenticare che nella comunità delle origini si poneva il problema del mangiare insieme, perché i cristiani provenienti dal mondo giudaico continuavano a essere preoccupati di osservare le rigide prescrizioni alimentari presenti nella legge mosaica; cosa che invece lasciava del tutto indifferenti i cristiani provenienti dal mondo pagano. Per loro si poneva tuttavia un problema analogo, che emerge in alcuni passi delle lettere di Paolo: mi riferisco alla polemica sui cosiddetti *idolotiti*, vale a dire le carni sacrificate agli idoli, che Paolo affronta in due passi del suo epistolario: nei capitoli 8-10 della 1 Corinzi e al capitolo 14 della lettera ai Romani. Vorrei ora soffermarmi su questo tema, perché mi pare che in questo contesto l'apostolo ci offra alcuni criteri fondamentali. È evidente che noi oggi non abbiamo più di questi problemi: né quello dei cibi puri o impuri, né quello delle carni immolate agli idoli. Tuttavia i criteri di discernimento che offre Paolo rimangono validi anche per noi, e possono istruire con sapienza anche il nostro rapporto con il pane, perché sia davvero pane di misericordia, da condividere nella carità e nell'agape. Cerchiamo anzitutto di capire come si poneva la questione nelle comunità paoline. Per un cristiano era lecito o no mangiare delle carni sacrificate agli idoli? E che valori erano in gioco, in particolare riguardo alla fede e alla carità? Anche su questo tema le comunità fondate da Paolo, per la maggior parte formate da cristiani provenienti dal mondo pagano, apparivano divise, tanto da costringere Paolo a un intervento per dirimere la questione.

La sua risposta agli interrogativi, probabilmente rivoltagli dalla comunità stessa, è ampia e articolata²⁹; ciò che qui maggiormente interessa è farne emergere i punti salienti, prestando particolare attenzione ai principi che guidano il discernimento dell'apostolo. Nei rituali delle religioni antiche si faceva grande uso di sacrifici animali. Le carni offerte agli dèi venivano in parte bruciate nell'olocausto, in parte spettavano ai sacerdoti per il loro sostentamento, in parte vendute nei mercati. Inoltre, in molte occasioni di carattere non strettamente religioso, ma più familiare (una festa di nozze, o la guarigione da una malattia), si celebravano banchetti sacri, di solito nelle vicinanze di un tempio, durante i quali venivano consumate carni immolate. La stessa vita sociale era connotata religiosamente. Le differenti corporazioni di mestieri, alle quali appartenevano i cittadini di Corinto, avevano i propri patroni e anche le loro feste e riunioni comportavano la partecipazione a banchetti sacri³⁰. Paolo nella sua lettera ha presente queste diverse occasioni: ad esempio, in 8,10 allude a chi viene visto sedere a convito in un tempio di idoli, probabilmente in occasione di una di queste feste, mentre in 10,25 si riferisce alle carni vendute nei mercati.

Per capire esattamente l'importanza del problema, non va dimenticato che in una città come la Corinto del I secolo d. C. era impossibile porre una distinzione netta tra mondo civile, vita familiare e sociale da una parte e dimensione religiosa dall'altra. Di conseguenza, l'interrogativo sul mangiare o no carni immolate non riguardava solo un aspetto circoscritto della vita, ma investiva un ampio cerchio di relazioni, da quelle familiari a quelle più sociali e pubbliche. Per un credente nel Signore Gesù significava domandarsi come rimanere fedele all'evangelo senza isolarsi dalla vita sociale, rinchiudendosi in una sorta di ghetto o, come afferma lo stesso Paolo in altro contesto della lettera, «senza uscire dal mondo» (cfr. 1Cor 5,10). Su questo interrogativo la comunità di Corinto si presentava divisa in due atteggiamenti opposti, come vedremo subito.

Forti e deboli nella comunità

²⁹ Paolo parla espressamente degli *idolotiti* nel capitolo 8 e nella seconda sezione del capitolo 10 (vv. 14-22); anche ciò che è incluso tra queste due parti appartiene comunque al suo discernimento. La sua riflessione può essere così suddivisa: dapprima afferma quali sono i valori da tenere presenti, sottolineando il primato dell'amare sul conoscere (8,1-13); poi illustra con un esempio personale la necessità di rinunciare a un proprio legittimo diritto per il bene di un fratello più debole (9,1-27); quindi ammonisce sul rischio che corre chi è troppo sicuro di sé: «chi crede di stare in piedi, guardi di non cadere» (10,12), e anche a questo proposito porta un esempio, tratto questa volta dalla storia di Israele (10,1-13); conclude infine con alcune indicazioni più concrete di comportamento, in base ai criteri di discernimento esposti prima (10,14-22); il versetto 11,1 – «fatevi miei imitatori come io lo sono di Cristo» – va considerato come l'affermazione conclusiva di questo ampio discorso.

³⁰ Cf. C. DOGLIO, *La religione di Corinto*, in «Parole di vita» 47/2 (2002), 8; F. MOSETTO, *Il pericolo dell'idolatria*, ivi, 20.

Sin dai primi versetti del capitolo 8 Paolo si rivolge a coloro che ritenevano fosse lecito mangiare carni immolate. Potremmo definire costoro i 'forti', per distinguerli da coloro che Paolo stesso chiama esplicitamente i 'deboli', o coloro che avevano una 'coscienza debole (8,7.9.11), poiché subivano scandalo nel vedere mangiare carni immolate, scorgendo in questa libertà un cedimento all'idolatria. Oppure si lasciavano condizionare dall'esempio dei forti, ma non avendo una fede altrettanto salda, finivano per ricadere nelle concezioni e nelle pratiche idolatriche da cui si erano convertiti.

Quale fosse è più esattamente la posizione dei forti emerge in 8,1-6, laddove Paolo la richiama sinteticamente per poi criticarla e correggerla. Costoro si appellavano a un principio di conoscenza o di sapienza. Potremmo anche denominarli i 'sapienti', individuando il loro principale criterio di discernimento in quanto si legge in 8,1: «Riguardo alle carni sacrificate agli idoli, so che tutti ne abbiamo conoscenza». Il contenuto di questa conoscenza viene esplicitato al v. 4, dove ritorna significativamente il verbo 'sapere' (in greco *oídamen*): «noi sappiamo che non esiste al mondo alcun idolo e che non c'è che alcun dio, se non uno solo». Se non esistono idoli, è facile trarne la conclusione: le carni immolate agli dèi sono come tutte le altre carni, è dunque lecito mangiarne. Questa conoscenza è vera ed oggettiva. Paolo ricorre alla prima persona plurale: *noi sappiamo*. Ciò che i *forti sanno* anche Paolo lo sa e ogni credente deve saperlo con certezza: non c'è che un Dio solo e gli idoli sono un nulla. Nella relazione con Dio cosa si mangia o non si mangia è irrilevante: «non sarà certo un alimento ad avvicinarci a Dio; se non ne mangiamo, non veniamo a mancare di qualcosa; se ne mangiamo, non ne abbiamo un vantaggio» (v. 8); tutto infatti è un dono di Dio che l'uomo deve accogliere con gratitudine, come ricorda la bella professione di fede del v. 6: «per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore, Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo grazie a lui».

Il primato dell'amore

Questo criterio di sapienza rimane tuttavia insufficiente; ha bisogno di completarsi e di compiersi nell'amore. Infatti, da sola la conoscenza gonfia, mentre la carità costruisce. Risuona qui il verbo *oikodomēō*, che significa 'edificare, costruire un edificio, una casa'. È un termine tipico del vocabolario paolino, utilizzato di solito in prospettiva ecclesiale, per intendere l'edificazione della comunità. Nella 1 *Corinzi* questo verbo, o il sostantivo derivato, compare soltanto in questi capitoli dall'8 al 14³¹. Si tratta di una sezione che si apre, al capitolo 8, con un'affermazione netta: «la conoscenza riempie di orgoglio, mentre l'amore edifica» (v. 1b), per concludersi in 14,26 con un'ammonizione altrettanto incisiva: «tutto avvenga per l'edificazione». In questi capitoli Paolo affronta due problemi: oltre agli *idolotiti*, quello dei carismi, che creavano anch'essi rivalità e gelosie tra i cristiani di Corinto.

Ebbene, Paolo dirime entrambe le questioni ricordando il primato dell'amore, sul quale davvero può essere edificata la comunità. Ciò deve stare a cuore al credente, al punto da determinare le sue decisioni e i suoi comportamenti, è l'edificazione della comunità, e ciò che edifica è la carità, non la scienza abbandonata a se stessa come unico criterio di riferimento per l'agire. Paolo non intende contrapporre la conoscenza all'amore, ma stabilire tra loro un rapporto e precisare una gerarchia. La conoscenza è autentica quando si attua nell'amore, nel suo orizzonte e secondo la sua logica³². Lo ricorda subito, all'inizio del suo ragionamento, in quanto è ciò che gli sta più a cuore e da cui dipende tutto il resto: «Se qualcuno crede di conoscere qualcosa, non ha ancora imparato come bisogna conoscere». Il *come* è stato precisato subito prima: non per gonfiare se stessi, non per riempirsi di orgoglio, ma per edificare nell'amore. La conoscenza senza carità gonfia, inorgoglisce, se colui che pretende di sapere ha come riferimento solamente se stesso, mentre la carità edifica, perché chi ama esce da sé per riferirsi ad altri. Paolo lo ricorderà in modo esplicito e netto al capitolo 10: «Tutto è lecito»: questa è la posizione dei forti, cui Paolo replica: «sì, ma non tutto

³¹ Unica eccezione in 3,9, dove però soggetto è Dio stesso: «siamo infatti collaboratori di Dio, e voi siete il campo di Dio, l'edificio di Dio».

³² «La 'carità' non è qualcosa in più che si aggiunge al conoscere, quasi completandolo dall'esterno. È *condizione* per conoscere 'come si deve'. È criterio ermeneutico, diremmo oggi. La carità rende 'vera' la conoscenza, trasformando il conoscere in *comprendere*. Non si conosce veramente una cosa, tanto meno una persona, se non ci si appassiona a quella cosa e a quella persona. Non c'è conoscenza senza simpatia»: B. MAGGIONI, *Il Dio di Paolo e il Vangelo della grazia*, ed. Paoline, Milano 1996, 171.

giova». «Tutto è lecito», «sì, ma non tutto *edifica*» (ancora il verbo *oikodoméo*). Poi prosegue: «Nessuno cerchi il proprio interesse» – questo è ciò che gonfia –, «ma quello degli altri» – questo è ciò che edifica – (cf. 10, 23-24).

C'è dunque un primato dell'amore sulla conoscenza; soltanto amando si giunge a conoscere davvero. *Amor ipse intellectus*, affermerà Gregorio Magno con un'espressione che avrà grande fortuna nella tradizione medievale. Questo criterio dell'amore per altro è incluso dentro un altro primato: «Chi ama Dio, è da lui conosciuto» (8,3), ed essere conosciuti da Dio significa riconoscersi da lui amati, destinatari della sua benevolenza. L'affermazione dottrinale, per quanto vera e oggettiva, non è sufficiente all'esperienza di fede; la conoscenza di Dio deve introdurre nella comunione con lui; anzi il conoscere Dio è generato dal sapersi da lui conosciuti e amati³³. E per Dio conoscere rimane un atto creatore: egli trasforma coloro che ama rendendoli capaci di amare secondo la sua logica e i suoi criteri. «Noi abbiamo il pensiero di Cristo», afferma Paolo in 1Cor 2,16. L'amore trasforma a immagine dell'amato. Di conseguenza, quando il credente è chiamato ad assumere una decisione o a dirimere una questione, non può appellarsi soltanto alla sua scienza o conoscenza, per quanto siano oggettive, tali da valutare e ponderare tutti gli elementi in gioco, secondo una sapienza che rimarrebbe ancora troppo mondana; deve piuttosto ricercare il modo di conoscere di Dio, i criteri di giudizio che appartengono alla sua logica, che il più delle volte è capovolta rispetto a quella del mondo, o meglio costringe a un capovolgimento del nostro più ovvio modo di giudicare le cose. Per conoscere davvero occorre amare, perché l'amore è la via che meglio introduce nel modo di conoscere di Dio. E la conoscenza di Dio, come Paolo ha con forza ricordato nei primi capitoli della lettera, si rivela nella parola della croce, scandalo per i Giudei, stoltezza per i Greci, ma potenza e sapienza di Dio (cfr. 1,18-25). Nella croce si manifesta la sapienza di un Dio che conosce e ama il mondo e i suoi abitanti fino a donare il proprio Figlio per la loro salvezza.

Il debole: un fratello per il quale Cristo è morto

Il giudizio della croce è in ultima analisi il modo con cui Paolo affronta e dirime il problema degli *idolotiti*. Se per conoscere occorre amare, è indispensabile anche sapere cosa davvero sia l'amore e per comprenderlo non vi è altra via che guardare alla croce di Cristo, rivelazione suprema dell'agape di Dio. La croce manifesta in che senso la carità debba costituire il centro e l'anima di ogni autentica conoscenza. Per cogliere l'esatta portata del ragionamento di Paolo occorre precisare meglio quale sia la posizione dei 'forti', come emerge nei vv. 7-13 del capitolo 8. Facendosi forza della loro conoscenza e della loro libertà, oltre a non prestare sufficiente attenzione ai più deboli che rischiano di rimanere turbati dal loro comportamento, giungono ad avvertire con un senso di disagio e di fastidio, se non di malcelato disprezzo, la presenza nella comunità di fratelli che, non avendo raggiunto la loro stessa maturità di fede, rimangono prigionieri di superstizioni idolatriche. Anche sotto questo riguardo la sapienza gonfia e distrugge, anziché edificare, in quanto porta a svalutare o addirittura a disprezzare tutti coloro che riteniamo non abbiano conseguito un'adeguata conoscenza dei misteri di Dio. Nel giudizio dei 'sapienti' la responsabilità dello scandalo non grava sul loro comportamento libero e disinvolto, fondato su una retta conoscenza, ma sull'imaturità di fede di quanti sono ancora colpevolmente prigionieri della loro ignoranza superstiziosa. Sappiano ciò che si deve sapere, formino meglio la loro coscienza e ogni difficoltà verrà superata! Per quale motivo coloro che sono più avanti nel progresso spirituale e nella conoscenza di fede dovrebbero subire intralcio, nel loro buon diritto e nella loro legittima libertà, da quanti permangono immaturi, scarsamente formati, pieni di dubbi e di incertezze? Questo è in radice il modo di ragionare dei forti. La loro si presenta come una visione molto intellettualistica della fede e della comunità, che tiene in maggiore considerazione l'oggettività della verità a scapito del cammino soggettivo delle persone. A questa tentazione Paolo reagisce con decisione, ricordando che il debole è comunque un fratello per il quale Cristo ha donato la sua vita. «Ed ecco, per la tua conoscenza va in rovina il debole, un fratello per il quale Cristo è morto» (v. 11). La croce di Cristo rivela tanto l'amore con il quale Dio ci ha amati, quanto il valore e la dignità di ogni persona, prediletta da Dio fino al dono del Figlio. Fare memoria della croce di Cristo significa riconoscere la preziosità

³³ Ha scritto Heschel: «Il vero compito dell'uomo non è di conoscere Dio, ma di essere da lui conosciuto. Qui sta il significato dell'esistenza vissuta secondo la disciplina religiosa: rendere la nostra vita degna di essere conosciuta da Dio», A. J. HESCHEL, *Il canto della libertà. La vita interiore e la liberazione dell'uomo*, Qiqajon, Magnano 1999, 99.

di ogni fratello, nonostante la debolezza della sua fede o della sua conoscenza. Disprezzare la fede del debole significa disprezzare la croce di Cristo; peccare contro di lui equivale a peccare contro Cristo; «Peccando così contro i fratelli e ferendo la loro conoscenza debole, voi peccate contro Cristo» (v. 12). Emerge a questo livello un terzo principio di conoscenza che Paolo evidenzia. Ripercorrendo sinteticamente lo sviluppo del suo discernimento, si possono individuare tre criteri:

Dapprima Paolo ha ricordato che occorre conoscere nell'amore. L'amore è la condizione di ogni vera sapienza e conoscenza, e quindi è sempre l'amore a costituire il vero criterio di discernimento sui comportamenti da assumere.

In secondo luogo, Paolo ha affermato che occorre preoccuparsi di essere conosciuti da Dio, e dunque di giudicare secondo i suoi criteri. La croce è la rivelazione insuperabile di questo modo di conoscere e di amare da parte di Dio.

Infine, precisa che conoscere significa anche *riconoscere* in ogni uomo qualcuno che è stato amato da Dio sino al punto che Cristo ha donato la sua vita per lui. Qui riposa il valore di ogni persona, non nella sua scienza, neppure nella sua maturità di fede o spirituale, ma in ciò che Cristo ha fatto per lui. Ancora una volta è la grazia, di cui la croce è piena manifestazione, a dire chi siamo davvero. Quella della croce rimane parola efficace, capace di porre sia la radice di un'identità personale sia il fondamento di ogni relazione ecclesiale.

In tal modo la sapienza della croce, all'insegna della quale la lettera si apre (1,18 ss.), non rimane affermazione vuota o principio astratto, ma rivela tutta la sua fecondità nel modo con cui Paolo la assume per affrontare persino questioni apparentemente marginali quali cosa mangiare o non mangiare. La Croce di Cristo pone la discriminante tra sapienza mondana e sapienza di Dio. Essa ad un tempo afferma il primato dell'amore sulla conoscenza, lo radica nella gratuità della carità di Dio e lo destina a ogni uomo la cui dignità riposa nell'essere stato amato da Dio fino al dono del Figlio prediletto.

Nella croce è riconoscibile il codice genetico di ogni autentica relazione, poiché rivela quale sia la sua anima (l'amore), il suo fondamento (la grazia di Dio), la sua ampiezza (ogni uomo reso fratello in Cristo, morto per lui come per me).

Occorre dunque comprendere bene il nucleo essenziale del pensiero di Paolo, il centro o il fondamento da cui tutte le sue affermazioni ricevono luce e significato. L'amore cerca il vantaggio dell'altro, anziché il proprio; dunque pone l'altro, in particolare il più debole, al centro del proprio interesse, come punto di orientamento delle proprie scelte. Tuttavia l'altro assume il suo giusto valore solo nell'orizzonte della relazione con Dio. È il modo di conoscere e di giudicare di Dio, sapere sino a quale estremo in Cristo Dio lo abbia amato, a rivelare chi sia l'altro, quale il suo valore e la sua dignità. La misura vera di ogni relazione è la croce di Cristo e l'amore di Dio che in essa si è compiutamente manifestato. Conoscere Dio non significa soltanto affermare che c'è un Dio solo e gli idoli sono nulla, ma consentire alla logica del suo amore crocifisso di plasmare le relazioni, illuminare i criteri di discernimento, orientare le scelte. Questo è ciò che manca alla sapienza dei forti: ignorano l'essenziale.

Due modi opposti di vivere la libertà

Se l'altro è qualcuno per il quale Cristo ha donato se stesso, egli potrà bene attendersi che io rinunci a qualcosa del mio buon diritto a suo vantaggio. Ciascuno può e deve dire dei no a se stesso per dire dei sì al fratello. Tale è l'atteggiamento di Paolo: «*se un cibo scandalizza il mio fratello, non mangerò mai più carne*» (8,13). La relazione con la croce di Cristo configura non solo il rapporto con gli altri, ma con gli stessi beni della terra.

Con queste affermazioni Paolo è consapevole di dover criticare e correggere la concezione stessa di libertà, di matrice tipicamente greca, che intravede nell'atteggiamento dei forti e nelle loro motivazioni. In definitiva, i corinzi hanno un concetto molto individualistico di libertà, intesa soltanto come autonomia. L'uomo libero è colui che possiede tutto e non si lascia condizionare da niente. Qui la libertà si riduce ai

concetti di *autodeterminazione* e di *indipendenza*, come il poter disporre completamente di sé indipendentemente dagli altri. In questa visione l'altro è considerato come un possibile attentato, o una limitazione alla propria libertà, piuttosto che come un positivo punto di riferimento per il suo esercizio³⁴. Questo è il concetto di libertà che emerge nell'espressione già citata del capitolo 10: «Tutto è lecito», dunque tutto posso fare, tutto sono libero di fare. Avendone l'*exousía*, il diritto, dispongo anche della libertà; ciò che limita questa totalità, limita anche la libertà.

A questa visione Paolo contrappone un paradigma differente. Lo esprime sinteticamente in 8,9: «*Badate però che questa vostra libertà³⁵ non diventi occasione di caduta per i deboli*», cioè occasione di rovina per un fratello per il quale Cristo è morto. In questo modo, più che una concezione diversa di libertà, Paolo offre ai corinzi il modello stesso di Cristo. Si confrontano qui due modi opposti di vivere la libertà: o come gesto di amore per l'altro, fino al dono della vita – e questa è la debolezza della croce di Cristo – oppure come «*realizzazione del proprio io a dispetto dell'altro*»³⁶ – e questa è la sapienza dei forti – Ritorna il contrasto tra una carità che edifica e una sapienza che gonfia e inorgoglisce. Nella luce della croce di Cristo, libertà non è poter disporre autonomamente del proprio diritto, ma rinunciare persino alla propria legittima *exousía* per un bene maggiore, qual è il bene dell'altro, che coincide con il bene stesso del vangelo, nella fedeltà alla logica pasquale dell'amore di Dio.

Questi sono i criteri con cui Paolo affronta il problema degli idolotiti. Può sembrare un aspetto marginale della vita cristiana; nell'ottica dei forti certamente lo è, perché andare a Dio non è questione di cibo, di ciò che si mangia o non si mangia. Questo è vero, per loro come per noi. Tuttavia Paolo scorge nell'atteggiamento dei forti un rischio grave, che può persino compromettere il primato del vangelo e la conformità alla logica pasquale di Cristo. È sempre alla luce di questo amore, manifestatosi nella stoltezza della croce, che egli, nella ripresa del capitolo 10, offre alcune indicazioni pratiche alla questione degli idolotiti (vv. 22-33), aprendo peraltro il suo discernimento a dimensioni più ampie, almeno a tre livelli³⁷.

Ci si deve attenere ai criteri offerti non solo riguardo alle carni immolate, ma in qualsiasi altra questione: «*dunque, sia che mangiate sia che beviate sia che facciate qualsiasi altra cosa, fate tutto per la gloria di Dio*» (10, 31). La sapienza della croce è pervasiva dell'intera esistenza, e non può essere ricondotta solo ad ambiti o situazioni specifiche.

In secondo luogo, non bisogna preoccuparsi di non scandalizzare solo i fratelli nella fede, ma anche i Giudei e i Greci: «*non siate motivo di scandalo né ai Giudei, né ai Greci, né alla chiesa di Dio*» (10,32). La ragione di questa raccomandazione riposa in ciò che l'apostolo ha sin qui affermato: non bisogna scandalizzare un fratello per il quale Cristo è morto, e Cristo è morto per tutti. L'universalità della dedizione di Cristo impone al cristiano l'apertura incondizionata verso ogni uomo, e non soltanto verso i fratelli della propria comunità o appartenenza religiosa. Come ricordava l'accento fatto al superamento della distinzione tra cibi puri e cibi impuri, occorre superare ogni discriminazione o separazione tra gli uomini.

Infine, se ci si comporta in questo modo, si rende gloria a Dio (cfr. 10,31). Infatti, la gloria di Dio si è pienamente manifestata nella croce del Figlio; di conseguenza ogni volta che il credente si fa servo del bene dell'altro, anche a costo di rinunciare a un proprio legittimo diritto, attualizza nella propria vita la logica della croce, consentendo alla gloria pasquale di Dio di tornare a risplendere nella storia degli uomini.

Conclusione

Nell'affrontare la questione degli idolotiti, Paolo avrebbe potuto appellarsi alle decisioni del cosiddetto Concilio di Gerusalemme che, stando al libro degli Atti, aveva deciso di non imporre ai pagani altri obblighi

³⁴ Cfr. R. VIGNOLO, *Vangelo e comunicazione. Riflessioni biblico-teologiche sul modello paolino di «comunione al vangelo»*, in «Rassegna di teologia» 41 (2000), 342-346.

³⁵ In greco c'è *exousía*: la libertà intesa come autorità, diritto, poter fare.

³⁶ G. BARBAGLIO, *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare*, Edb, Bologna 1999, 140.

³⁷ Cf. B. MAGGIONI, *Il Dio di Paolo*, cit., 173-174.

al di fuori di queste cose necessarie: «*astenersi dalle carni offerte agli idoli, dal sangue, dagli animali soffocati e dalle unioni illegittime*» (At 15,28-29). Egli invece non si limita a ricordare o a imporre una norma; ricerca un discernimento più profondo. Innanzitutto entra in dialogo con le ragioni dei forti, riconoscendone una qualche fondatezza. Nello stesso tempo fa emergere i rischi, le tentazioni, le ambiguità che si nascondono nel cuore profondo del loro atteggiamento. Anche nel dare indicazioni per uno stile evangelico non si limita all'esteriorità di una norma, ma scende nell'interiorità dei comportamenti. E per lui al cuore dell'agire deve esserci la carità, che è l'anima di ogni vera conoscenza e di ogni autentica libertà. Non pensa tuttavia anzitutto all'amore di cui l'uomo può e deve essere capace, ma all'amore di Dio che si è manifestato nella croce di Cristo, che è morto per noi, rivelando in questo modo la vera identità dell'*altro*, e quale sia l'atteggiamento spirituale in cui va radicata ogni relazione: avere lo Spirito del Figlio, vale a dire gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù, il quale non considerò ciò che possedeva un tesoro geloso, o un diritto da difendere, ma spogliò se stesso, facendosi povero e servo, rinunciando a sé per il bene di molti.



NON DI SOLO PANE...MA DELLA SUA MISERICORDIA

Percorso biblico 2014-15 / Certosa di Vigano

16 maggio 2015

RICERCA DEL PANE E DONO DI DIO (A CURA DI LUCA MOSCATELLI)

Questo incontro chiude la serie di quest'anno. Ho avuto modo di leggere i bellissimi contributi di Luca Fallica e cerco di non ripetere ciò che è già stato fatto. Scelgo tre riferimenti per girare attorno al nucleo incandescente che mi pare la cosa interessante di tutta questa riflessione suscitata dalla fame e dalla ricerca del pane.

- Una premessa antropologica e una sosta sulla chiesa di Laodicea (Ap 3)
- Un riferimento a Rut la moabita
- Un passaggio, decisivo per Gesù e assai promettente per noi, propiziato dall'incontro con la sirofenicia (Mc 7)

1. La nostra indigenza

1.1. UNA PREMESSA ANTROPOLOGICA

Gesù, narrano i vangeli, fa spesso riferimento al cibo e alla bevanda. Pensiamo anche soltanto alla richiesta del pane al centro della preghiera che ci ha insegnato, il Padrenostro. Egli si mostra attento alla fame e alla sete, propria e altrui. Perché? Cosa c'entra una cosa tanto banale con la rivelazione di Dio?

Fame e sete sono forme originarie della mancanza, del bisogno. L'esperienza della mancanza produce angoscia e paura; quella della sazietà beatitudine e speranza. E' perché siamo stati accolti e accuditi decentemente da qualcuno nel nostro venire al mondo (e nel nostro esserci fino ad oggi) che nutriamo sufficiente *fiducia* per vivere. Il bisogno ci insegna che abbiamo bisogno di «altro» e di «altri» per vivere, ma che non possiamo disporre a meno di asservire o distruggere. Dobbiamo poter contare in qualche modo su una alterità benevolente. Per questo insegniamo ai nostri figli ciò che è buono e insieme il linguaggio della «preghiera», cioè dello scambio gratuito (per favore, grazie, prego, scusa, che bello! che buono! ecc.): si vive di doni altrui.

Scriva G. C. Pagazzi che fame e sete in positivo «non smettono di ricordare agli umani che sono figli e figlie, gente che vive perché riceve, prima ancora di poter dare. La fame e la sete insegnano [*almeno due volte al giorno, aggiungo io*] verità tanto semplici da passare inosservate, ma altrettanto imprescindibili per vivere la vita umana in tutta la sua profondità»³⁸. La prima di queste verità è che la vita è un dono e che l'atteggiamento fondamentale capace di umanizzare l'uomo è la gratitudine. La seconda è che esiste una realtà fuori me della quale ho bisogno per vivere: il mio destino è intrecciato a quello del mondo. La terza e decisiva verità è che il «mondo» è abbastanza buono e ben disposto nei miei confronti.

In negativo fame e sete sono la più grande e convincente obiezione contro la bontà di Dio Creatore e contro la sua sollecitudine paterna. L'esperienza della fame e della sete ci mettono alla prova:

³⁸ GIOVANNI CESARE PAGAZZI, *La cucina del Risorto*, EMI, Bologna 2014, p 19.

⁷La loro madre, infatti, si è prostituita,
la loro genitrice si è coperta di vergogna,
perché ha detto: "Seguirò i miei amanti,
che mi danno il mio pane e la mia acqua,
la mia lana, il mio lino,
il mio olio e le mie bevande".

⁸Perciò ecco, ti chiuderò la strada con spine,
la sbarrerò con barriere
e non ritroverà i suoi sentieri.

⁹Inseguirà i suoi amanti,
ma non li raggiungerà,
li cercherà senza trovarli.
Allora dirà: "Ritournerò al mio marito di prima,
perché stavo meglio di adesso".

¹⁰Non capì che io le davo
grano, vino nuovo e olio,
e la coprivo d'argento e d'oro,
che hanno usato per Baal. (Os 2)

Per poter resistere alla tentazione di ripudiare la fiducia nella vita e di affidarsi agli idoli, abbiamo bisogno sempre di nuovo di sperimentare e contemplare la cura paterna di Dio. Ad essa ci affidiamo nella preghiera del Padre nostro. E la sperimentiamo in quel riverbero costituito dal soccorso fraterno (=opere della misericordia). Soccorrere la fame, perciò, è una questione radicalmente teologica e ha a che fare direttamente con l'evangelizzazione³⁹.

1.2. LASCIARSI RIMPROVERARE ED EDUCARE DAI BISOGNI

Quella indirizzata a Laodicea è l'ultima lettera, la settima della serie (Ap 3,14-22). Dato il valore del numero 7 in Apocalisse, dobbiamo supporre che l'autore attribuisse a quest'ultima lettera un valore particolare, quasi compendio e sintesi del rivolgersi di Gesù alle chiese in quel momento storico. E' un caso che sia la più dura, e che il problema sia la sua «ricchezza»?

Il Maestro ha la nausea e sta per vomitare dalla sua bocca una chiesa che «dice» di sé, nel suo stesso modo d'essere (di celebrare, di annunciare, di amare...), di *non avere bisogno di nulla*. In che modo Laodicea «dice» questo? E' lasciato alla nostra immaginazione, o meglio al nostro esame di coscienza comunitario. Certo è che la condizione di un corretto rapporto con Dio e con il vangelo è invece quella del riconoscimento di una profonda e permanente indigenza. Occorre esporsi alla parola di Dio. Mentre ci offre oro, abiti e collirio essa ci rivela le nostre povertà. Laodicea non sa più di essere «un infelice, un miserabile, un povero, cieco e nudo» perché non guarda verso Gesù ma contempla se stessa. E questo la rende tiepida nell'amore di risposta (l'unico alla nostra portata) verso il Dio che le ha dato tutto e le ha perdonato tutto.

Il testo afferma che questi beni sono da «comprare» presso colui che li possiede, ovvero Gesù. Evidentemente sono doni gratuiti. Quanto costerebbero altrimenti? E se si è miserabili, con cosa li si potrebbe pagare? L'uso del verbo «comprare» sta forse a dire che non si tratta di cose facili, richiedono anzi una fatica e un investimento. Ma come è possibile suscitare la consapevolezza di questo bisogno in chi ritiene di essere a posto? Questo è il problema. Allora, *ogni cosa che dovesse ricordare finalmente a questa chiesa la sua povertà sarà una grazia. Anche se dovesse accadere come una dis-grazia!* Qualche maniera forte è indispensabile all'educazione, soprattutto quando subentrano abitudine e appagamento, oppure paura e chiusura.

³⁹ Al centro del vangelo c'è infatti l'annuncio del Regno di Dio, inteso da Gesù come spazio di fraternità costituito dalla rivelazione del volto paterno del Dio-Abbà.

Ma perché il Signore ci vuole consapevoli della nostra miseria? Forse perché è il modo per farci ritrovare il nostro posto davanti a Lui, dove egli (in alto) è il Signore e noi (in basso) siamo i suoi servi? E' senz'altro più giusto pensare che egli ci vuole consapevoli della nostra povertà e del nostro male («sii dunque zelante e convertiti») in quanto *chi si crede a posto dimentica la cosa importante, cioè di essere un peccatore perdonato* al quale si accorda ancora una possibilità per pura misericordia. Se non si conosce sempre Dio come misericordioso si conosce ancora il vero Dio? Se non si conosce Dio così, si può essere misericordiosi e accoglienti con gli altri? Oppure facilmente li si tiene fuori della porta? Ecco allora il vero punto della questione: se non riconosci la tua miseria, se non hai la consapevolezza della tua povertà e cecità, insomma del tuo bisogno, non puoi fare esperienza del Dio che si prende cura di te (gratis); e non sarai capace di vedere nell'indigenza di tanti altri un appello a condividere nella fraternità la comune condizione umana e a sostenersi a vicenda.

Ma soprattutto se non riconosci la tua indigenza non puoi capire e accettare che Dio per incontrarti si riveli e dimori nella povertà, nell'umiltà e nella piccolezza. *Lui è uno che sta alla porta e bussava*. Un Dio che non pretende, ma chiede. Non un Dio che si degna di ospitare, ma che si umilia a chiedere ospitalità attendendo piuttosto che ci degniamo noi di aprirgli la porta della nostra esistenza. Ascoltare la voce e aprire la porta è immagine della Parola da accogliere e dalla quale farsi accogliere.

2. Il dono della moabita

Una famiglia di Betlemme migra verso Moab alla ricerca del pane. Nella «casa del pane»⁴⁰ c'è la carestia. Il bisogno li spinge a un esodo che, rispetto a quello antico, si configura come un contro-esodo. Forse per questo avrà esiti nefasti per i maschi della famiglia? Comunque sia, rimasta vedova Noemi è poi il turno delle due nuore. Uno dopo l'altro i maschi di casa muoiono. Invitate da Noemi a restare a Moab, una non ne vuole sapere. Rut infatti si lega a Noemi con un giuramento che suona come un'alleanza per la vita. Visto che la carestia è finita le due tornano insieme a Betlemme.

Qui trovano il pane, ma la vita è dura per due donne sole e perciò povere. Di fatto l'impegno che Rut ha preso con Noemi la porta a fare la serva per garantire a entrambe la sopravvivenza. Per fortuna la legislazione ebraica (non sappiamo quanto rispettata, ma a giudicare dalle invettive dei profeti e dalle preoccupazioni dello stesso Booz assai poco) chiedeva che nel momento della mietitura si avesse attenzione per i poveri evitando di tagliare tutte le spighe e anzi lasciandone cadere alcune perché fossero raccolte da chi non aveva nulla. Così Rut si ritrova al seguito dei mietitori a spigolare. Inevitabile che attiri l'attenzione: è straniera. Ma di solito si tratta di una attenzione sospettosa, quando non francamente ostile. Oppure di un'attenzione molesta: è una donna ancora giovane, senza difesa; e si trova a lavorare in mezzo a giovani uomini. Qui invece il padrone del campo ha per lei delicatezze che né lei né noi ci aspetteremmo:

4 Ed ecco Booz arrivò da Betlemme e disse ai mietitori: «Il Signore sia con voi!». Quelli gli risposero: «Il Signore ti benedica!». 5 Booz disse al suo servo, incaricato di sorvegliare i mietitori: «Di chi è questa giovane?». 6 Il servo incaricato di sorvegliare i mietitori rispose: «E' una giovane moabita, quella che è tornata con Noemi dalla campagna di Moab. 7 Ha detto: Vorrei spigolare e raccogliere dietro ai mietitori. E' venuta ed è rimasta in piedi da stamattina fino ad ora; solo in questo momento si è un poco seduta nella casa». 8 Allora Booz disse a Rut: «Ascolta, figlia mia, non andare a spigolare in un altro campo; non allontanarti di qui, ma rimani con le mie giovani; 9 tieni d'occhio il campo dove si miete e cammina dietro a loro. Non ho forse ordinato ai miei giovani di non molestarti? Quando avrai sete, v'è a bere dagli orci ciò che i giovani avranno attinto». 10 Allora Rut si prostrò con la faccia a terra e gli disse: «Per qual motivo ho trovato grazia ai tuoi occhi, così che tu ti interessi di me che sono una straniera?». (Rut 2)

La domanda finale di Rut esprime insieme la fatica dello straniero e la sua sorpresa per un'accoglienza insperata. Si tratta di una accoglienza della persona e non solo della sua utilità per la società,

⁴⁰ Betlemme, in ebraico «beth-lehem», vuol dire esattamente «casa del pane».

come si dice. «Trovare grazia» nell'AT vuol dire essere trovati belli, interessanti, preziosi per se stessi, al di là delle categorie con le quali ci cataloghiamo a vicenda (stranieri, nemici, malati, peccatori, donna / uomo, ricchi / poveri, ecc.) e che tutti sperimentiamo essere barriere il più delle volte insuperabili. Anche Rut pensa di non poter essere vista che come una straniera. Perciò è stupita (e forse anche un po' sospettosa) perché Booz fa mostra di vedere nella (e al di là della) moabita una persona, una «figlia», e se ne prende cura. Cosa ha visto di bello in lei?

11 Booz le rispose: «Mi è stato riferito quanto hai fatto per tua suocera dopo la morte di tuo marito e come hai abbandonato tuo padre, tua madre e la tua patria per venire presso un popolo, che prima non conoscevi. 12 Il Signore ti ripaghi quanto hai fatto e il tuo salario sia pieno da parte del Signore, Dio d'Israele, sotto le cui ali sei venuta a rifugiarti». (Rut 2)

La bellezza che Booz ha visto e apprezza in Rut è niente meno che la bellezza che brilla (che dovrebbe brillare) al centro dell'esperienza del popolo eletto: Rut ha lasciato padre, madre e patria (come Abramo) e lo ha fatto per amore della sua suocera e del popolo di Israele, di cui ha sposato un «figlio». Questo attaccamento l'ha condotta da straniera presso un popolo straniero. Ora si è umilmente piegata a fare la serva per garantire la sopravvivenza a Noemi e a se stessa. In lei brilla un «segreto» che la rende «giusta». E Booz svela anche a lei quale sia questo segreto: una che agisce così non può che essere gradita al Signore, Dio di Israele, ed è sotto la sua protezione come e anche più di qualsiasi altro ebreo. Rut vive nella comunione con il Dio delle vedove, degli orfani e dei forestieri senza saperlo. Il Signore del pane si prende cura dei senza-pane. Ora, presso Israele, può venire a conoscere Colui che già aveva incontrato senza conoscerlo.

Ci troviamo qui davanti a una «figura» già vista altrove nella Bibbia: lo straniero viene a volte incontrato come realizzatore della volontà di Dio pur senza conoscere e possedere tutto quello che invece hanno i «credenti». E' perciò uno che ha trovato grazia agli occhi di Dio e che ora deve essere visto come un fratello / una sorella esemplare. Il problema per i «credenti» sarà allora quello di controllare il risentimento – come può uno / una così essere come noi e meglio di noi? – per non perdere l'occasione di un riconoscimento che allarga la fraternità e rivela un aspetto del volto Dio che non potrebbe essere rivelato altrimenti. In questo riconoscimento consiste la giustizia di Booz. La giustizia del credente non sta solo (e neanche soprattutto) nella sua santità personale ma nella capacità di riconoscere e additare ad altri la giustizia che vede «fuori» – anche là dove secondo i nostri schemi morali, religiosi, culturali, ecc. non dovrebbe essere – attestando così la grandezza di un Dio che supera ogni confine in nome della vita. Straniero per tutti, anche per chi lo «conosce» dall'infanzia, Dio è prossimo a tutti e si rivela tra coloro che si accolgono nella diversità. In questa esperienza di una radicale fraternità degli umani brilla il volto del Dio datore di vita: egli è Padre di tutti, ha cura della vita di tutti.

L'esemplarità di Rut non è dunque soltanto un espediente per istruire Israele, che ormai vive nella diaspora straniero fra stranieri, ad avere sentimenti positivi nei confronti dell'esperienza di alterità. Questo approccio disinnescerebbe la vera provocazione del libro. Qui il credente deve accogliere nel suo orizzonte teologico, morale, spirituale, uno «di fuori», un «forestiero» che gli è maestro e che inevitabilmente decostruisce, dilata e a volte rivoluziona (non senza ovvie resistenze) la sua visione di sé, degli altri e soprattutto di Dio. Rut è figura di «grazia» che porta ad aggiornare addirittura la Torah: l'unico modo infatti per essere fedeli alla Parola è di innovarla alla luce di un presente che la pro-voca. La prescrizione di Deuteronomio e la politica di custodia dell'identità religiosa di Esdra e Neemia vengono messe in discussione:

⁴L'Ammonita e il Moabita non entreranno nella comunità del Signore; nessuno dei loro discendenti, neppure alla decima generazione, entrerà nella comunità del Signore. ⁵Non vi entreranno mai, perché non vi vennero incontro con il pane e con l'acqua nel vostro cammino, quando uscivate dall'Egitto, e perché, contro di te, hanno pagato Balaam, figlio di Beor, da Petor in Aram Naharàim, perché ti maledicesse. ⁶Ma il Signore, tuo Dio, non volle ascoltare Balaam, e il Signore, tuo Dio, mutò per te la maledizione in benedizione, perché il Signore, tuo Dio, ti ama. ⁷Non cercherai né la loro pace né la loro prosperità; mai, finché vivrai. (Dt 23)

Nelle parole rivolte da Booz a Rut c'è questo superamento dell'esclusione, che aggiorna anche la comprensione dell'identità del Dio di Israele. Chi ama la vita prendendosi concretamente cura di (facendo alleanza con) qualcuno si fa itinerante al seguito della vita dell'altro. Per questo abbandona padre e madre, si decentra, e trova così fraternità e paternità autentiche. L'elezione di Israele è dunque messa alla prova dalla constatazione che questa «giustizia» accade anche «fuori». Messa alla prova, però, non per essere negata, bensì per venire alla piena verità di sé: l'eletto che incontra un giusto ritrova il senso profondo e la verità della sua stessa elezione. Non siamo stati scelti per distinguerci / separarci dagli altri; siamo stati eletti per riconoscere e diffondere benedizione ovunque. E chiunque mostri di essere nella benedizione, trova con sua sorpresa grazia ai nostri occhi perché anche se non è dei nostri è nell'alleanza; perfino senza saperlo. In questo riconoscimento e in questa accoglienza ne va del volto di Dio che viene sottratto alla chiusura e alla meschinità di chi pensa di riconoscerlo solo nella cerchia dei suoi per essere restituito alla accogliente grandezza che gli è propria. Insomma, per dirla in linguaggio cristiano, il «fuori» ci evangelizza e ci conferma che il Dio che ci ha scelti è davvero unico e grande.

3. Il dono della sirofenicia

La prima moltiplicazione dei pani con la sua sovrabbondanza ha convinto Gesù che quello che ha visto accadere non poteva essere solo per Israele. Tuttavia la sua intenzione di andare nella Decapoli non si è realizzata. Approdato con i suoi a Gennèsaret, Gesù è costretto a riprendere le noiose e faticose discussioni con i farisei e gli scribi venuti da Gerusalemme. In particolare è trascinato in una polemica che verte sul puro e sull'impuro. Gesù voleva aprire un fronte missionario in territorio pagano (e perciò impuro) ma si trova ancora sulla costa ebraica del lago dove si sta chiudendo la sua predicazione in Galilea in mezzo a incomprensioni e opposizioni.

Con il nostro brano siamo verso la fine del cap 7 (vv 24-30), e dunque a ridosso della «confessione di Cesarea» (8,27ss.) che taglia in due il vangelo e che è un momento a prima vista sorprendente poiché per un attimo Gesù interromperà il «segreto messianico» che poi, però, scioglierà definitivamente soltanto alla fine (cf 14,61ss.). Questo episodio di Cesarea, nel quale Gesù chiede ai suoi «Voi, chi dite che io sia?», rappresenta un passaggio decisivo, un vero e proprio spartiacque nel vangelo, che inaugura la seconda parte della narrazione ambientata per lo più in Giudea. Da lì in avanti il Maestro comincerà ad annunciare apertamente la sua passione, provocando l'incomprensione crescente dei suoi. Darà anche sempre più spazio all'istruzione dei Dodici, privilegiandoli decisamente rispetto alle folle. Questo di Cesarea è come un passo di montagna, che si valica avendo a destra e sinistra due picchi: la siro-fenicia e la trasfigurazione (altro momento di rivelazione, vero e proprio anticipo dello svelamento finale).

Che cosa ha fatto finora Gesù? Ha annunciato il regno di Dio insegnando e guarendo. *Che cosa ha intorno a sé?* Folle che chiedono miracoli; la politica che lo teme (6,14); i discepoli che non lo capiscono, pur essendo coinvolti da lui nella sua stessa missione; farisei e scribi che lo osteggiano (fin dal cap 2 aleggia nell'aria la possibilità di una condanna a morte). Un fatto scandaloso è ormai evidente: la religione istituita odia Gesù. *Che cosa farà adesso Gesù?* Porrà la domanda circa la propria identità. Forse non nutre dei dubbi su di sé. Ma mostra almeno di averne riguardo alla ricezione della «buona notizia» che è venuto a portare. Cercherà dunque conferme sulla sua figura di evangelizzatore. Tuttavia prima di porre la domanda di Cesarea farà due cose: si ritira per un momento da solo (come Elia presso la vedova di Sarepta di Sidone? Cf 1Re 17,7ss); e poi moltiplica di nuovi pani.

In questo momento Gesù sembra stanco di essere banalizzato, frainteso o osteggiato, nonostante si sia preoccupato soltanto di comunicare il vangelo della salvezza che il Padre prepara per i suoi figli. Ha appena terminato una polemica sul puro e l'impuro (su chi è dentro e chi è fuori) con i capi religiosi ebraici e si ritira in territorio pagano, cioè in mezzo a gente impura.

3.1. LA TENTAZIONE DELLA CHIUSURA

In 6,30ss. Marco aveva narrato il ritorno dei 12 dalla missione e la decisione di Gesù di ritirarsi con loro affinché potessero riposare. Preceduti dalla folla che si fa trovare in attesa al loro arrivo e a causa della commozione che il loro bisogno provoca in Gesù, il ritiro fu subito interrotto. Qui Gesù se ne va da solo, si ritira, e non per riposare. Sembra ne abbia davvero abbastanza.

«Esce» in territorio pagano (come già aveva fatto a Gerasa, da dove per altro era stato cacciato: cf 5,1ss.; e come aveva tentato di fare dopo la prima moltiplicazione dei pani inviando i suoi a Betsaida), sospende la sua missione e si chiude in una casa per nascondersi. Quasi sicuramente si tratta di una casa di ebrei della diaspora, dunque facilmente di condizione sociale inferiore a quella della donna che adesso viene a fargli visita.

«Ma non potè restare nascosto...»: spesso in Marco Gesù appare quasi costretto dal bisogno altrui a fare altrimenti rispetto a quanto ha deciso. Ma mentre in altre occasioni si adegua alle richieste e cambia i suoi programmi, qui sembra intenzionato a resistere. Infatti *non vuole incontrare* nessuno. E tuttavia, pur essendosi nascosto in una casa, a quanto pare *non vi si è chiuso dentro* in maniera inarrivabile: qualcuno riesce a scovarlo. E a stanarlo. Chi è l'autore di una simile impresa?

«Una donna...». Prima il testo dice che è una donna, poi racconta cosa fa e infine spiega chi è. «Subito», «appena»... Il passaggio di Gesù chiede una reazione tempestiva, come il passaggio di Dio che apre una opportunità che va colta senza esitazioni. Una madre disperata corre a intercedere per la figlia posseduta dal male. Le sue azioni sono emblema di affidamento: «Io seppi... andò... si gettò ai suoi piedi... continuava a supplicarlo...». Ma come ha potuto sapere? Forse faceva parte di quelli che erano andati da Gesù in Palestina (cf 3,7ss.)? Ne aveva sentito parlare? Il testo qui vuole sorprenderci, appunto lasciando avvolta nel «mistero» la conoscenza che questa donna ha dell'identità di Gesù come portatore di salute. E' una sottolineatura tipica di Marco e questa sorprendente conoscenza di Gesù sembra avere a che fare con il fatto che è una donna. Il suo nome non appare infatti decisivo. Qui secondo me Marco vuole dirci che in luoghi inattesi, da parte di persone improbabili, possiamo essere sorpresi. Incontreremo persone che mostreranno di saperla lunga, molto lunga, e molto bene su Gesù e su suo Padre; e la loro conoscenza delle cose di Dio ci stupirà. Come hanno fatto a sapere? Chi gliel'ha detto? Un'opera misteriosa dello Spirito nel loro cuore. Teniamo conto che nei vangeli non si dice mai che Gesù crea la fede nelle persone che incontra. Egli cerca di suscitare, ma quando la trova è stupito e la apprezza come opera di un Altro. Davanti all'emorroissa dice: «Figlia, va', per questa tua fede sei guarita». L'apertura della porta del cuore, preparata dal lavoro dello Spirito, è possibile solo dall'interno. Gesù non la forza. Incontra le persone, suggerisce una possibilità di apertura. Ma se trova la porta aperta benedice il Padre, riconoscendo l'opera misteriosa di Dio che ha già aperto questi suoi figli, e insieme magnificando i figli per aver accolto questa possibilità di apertura. Spesso Marco ci fa incontrare delle persone che conoscono di Dio pur non essendo le più adatte a sapere, come ad esempio il centurione (soldato romano!), la siro-fenicia (pagana!), il cieco Bartimeo (è cieco, dunque peccatore! Ma ne sa più di tutti, vede meglio di tutti l'identità profonda di Gesù chiamandolo figlio di Davide, cioè Messia).

E' una donna, è pagana («greca»), è siro-fenicia. Probabilmente è ricca e rappresenta gente in mezzo alla quale gli ebrei immigrati fanno fatica ad essere accolti. Ce n'è abbastanza per giustificare un atteggiamento di chiusura da parte di Gesù. Questi elementi identitari della donna devono creare il paradosso: è la meno indicata per sapere di Gesù, la più «straniera» (estranea) rispetto a lui. Eppure sa... Forse perché è una madre e dunque se ne intende della vita e della cura che essa richiede? Si tratta comunque di un «miracolo», capace di sorprendere Gesù stesso. Un miracolo non così raro, però, che con i suoi incontri imprevisi la missione di Gesù gli regala generosamente facendogli così ritrovare (di nuovo e nuovo) il senso profondo del suo servizio.

3.2. IL DONO DI UNA MADRE

Gesù resiste alla donna con una «parabola»: «Lascia prima che si sazino i figli, perché non è bene prendere il pane dei figli e gettarlo ai cagnolini». Nonostante l'impatto venga mitigato dal diminutivo (cagnolini), Gesù qui è per lo meno scortese e sorprendentemente allineato alla mentalità ebraica, la quale qualificava i pagani appunto con l'appellativo di «cani» (animali impuri).

Gesù parla di sé come di un padre / una madre che deve nutrire i suoi figli, e che non può sottrarre il cibo destinato a loro senza commettere una imperdonabile trascuratezza. Questo è un altro modo nel quale si rivela la delusione di Gesù: ha fatto tanti sforzi per farsi capire e non ha visto risultati apprezzabili, e ora è come se temesse di non avere abbastanza risorse per chi non è di famiglia (nonostante in 3,31-35 avesse decisamente relativizzato i legami famigliari) e perciò rischia di chiudersi ai bisogni di coloro che non appartengono alla sua gente. Il «pane» che ha deve riservarlo per i figli.

Posta così la questione non può che essere accolta, specie se ad ascoltare è una madre. E tuttavia questa donna suggerisce uno sviluppo della parabola tanto inatteso quanto stringente. La madre non si rassegna al rifiuto di Gesù. Chiamandolo «Signore»⁴¹ e alludendo in questo modo al mistero della sua identità profonda, accetta di stare nel posto che Gesù le ha assegnato tra i «cani», ma propone un ampliamento della parabola che conquista Gesù. Le parabole, delle quali Gesù era specialista, sono dispositivi per spingere a prendere posizione; questa volta tocca a Gesù di essere spinto a decidersi proprio da una parabola! In fondo, dice la donna, non chiedo molto: non pretendo «pane», mi bastano le briciole. Così ai figli non verrà a mancare nulla di essenziale e io avrò comunque di che vivere. La donna accetta di stare al suo posto. Ma Gesù deve cambiare il suo: «prendere posizione» vuol dire anche per lui cambiare posto, e questo significa che in questo momento perfino il Maestro non sta occupando il posto giusto.

Questa donna compie il miracolo di restituire a Gesù, in un momento di difficoltà, l'evidenza di quella *sovrabbondanza* che dall'inizio segna la sua missione, sovrabbondanza che mostra in atto la benedizione divina che «passa» attraverso di lui. Rileggiamo alcuni testi:

- 3,9-10: « Allora egli disse ai suoi discepoli di tenergli pronta una barca, a causa della folla, perché non lo schiacciassero. Infatti aveva guarito molti, cosicché quanti avevano qualche male si gettavano su di lui per toccarlo»
- 4,3-8: «Ascoltate. Ecco, il seminatore uscì a seminare. Mentre seminava, una parte cadde lungo la strada; vennero gli uccelli e la mangiarono. Un'altra parte cadde sul terreno sassoso, dove non c'era molta terra; e subito germogliò perché il terreno non era profondo, ma quando spuntò il sole, fu bruciata e, non avendo radici, seccò. Un'altra parte cadde tra i rovi, e i rovi crebbero, la soffocarono e non diede frutto. Altre parti caddero sul terreno buono e diedero frutto: spuntarono, crebbero e resero il trenta, il sessanta, il cento per uno»
- 4,26-27.30-32: «Diceva: "Così è il regno di Dio: come un uomo che getta il seme sul terreno; ²⁷dorma o vegli, di notte o di giorno, il seme germoglia e cresce. Come, egli stesso non lo sa. (...) Diceva: "A che cosa possiamo paragonare il regno di Dio o con quale parabola possiamo descriverlo? ³¹È come un granello di senape che, quando viene seminato sul terreno, è il più piccolo di tutti i semi che sono sul terreno; ³²ma, quando viene seminato, cresce e diventa più grande di tutte le piante dell'orto e fa rami così grandi che *gli uccelli del cielo possono fare il nido alla sua ombra*"».
- 5,27-28: «...udito parlare di Gesù, venne tra la folla e da dietro toccò il suo mantello. Diceva infatti: "Se riuscirò anche solo a toccare le sue vesti, sarò salvata"»
- 6,42-44.56: « Tutti mangiarono a sazietà, e dei pezzi di pane portarono via dodici ceste piene e quanto restava dei pesci. Quelli che avevano mangiato i pani erano cinquemila uomini. (...) E là dove giungeva, in villaggi o città o campagne, deponevano i malati nelle piazze e lo supplicavano di poter toccare almeno il lembo del suo mantello; e quanti lo toccavano venivano salvati»

A questo punto Gesù dichiara che per questa parola *di lei*, che attesta la sua fede nella possibilità del passaggio della sovrabbondante benedizione di Dio Padre proprio attraverso il Figlio, la figlia è guarita.

Sebbene riluttante Gesù ha fatto spazio alla donna. Lasciandola «entrare», lasciandosi forzare e accogliendone il bisogno l'ha restituita a se stessa e alla sua «capacità di essere», che torna immediatamente utile anche a lui e alla figlia di lei. La benedizione che la siro-fenicia «conosce» in Gesù la costituisce tramite di benedizione per la figlia. Gesù riconosce il passaggio e lo ratifica. Si lascia così lui pure istruire dall'incontro e viene restituito a se stesso e alla sua missione. Incantevole!

Il meglio di quello che Gesù è e ha «passa» (come un'energia, una forza) principalmente attraverso i suoi incontri personali. La scelta di questa strategia colpisce perché non sembra risultare da una attenta riflessione sulle forze a disposizione rispetto all'obiettivo immenso che si deve perseguire (la salvezza del mondo, in soli tre anni di ministero pubblico, con collaboratori del tutto inadeguati...). Insomma, sembra

⁴¹ E' l'unica a chiamare direttamente così il Maestro in tutto il vangelo di Marco, confermando la «speciale» conoscenza che essa ha di lui.

che Gesù si lasci *distrarre* e si *perda* in una serie di incontri che appaiono troppo *particolari* e che sembrano condannare la sua predicazione a restare troppo circoscritta. In realtà questa scelta strategica di Gesù corrisponde alla verità di Dio e dell'uomo. Ecco cosa c'è in gioco, niente meno che questo: Gesù si *concentra* e si *trova* nell'incontro con le persone, e in questo farsi del tutto *particolare* nell'incontro propizia il ritrovamento di sé da parte delle persone e la possibilità di intravedere finalmente una *relazione effettiva e affettiva con Dio*. La «verità» cristiana (che è Gesù e la sua rivelazione del Padre) è universale in quanto *realtà personale* che si particolarizza sempre e ovunque; è cioè l'offerta di una relazione personale con Dio possibile a ciascuno in ogni luogo e in ogni tempo.

3.3. IL DONO DEI «LONTANI»

Come Elia dopo l'incontro con il «silenzio» di Dio (un Dio che qui appunto non è mai nominato), Gesù può tornare sui suoi passi e riprendere con decisione il suo cammino verso Gerusalemme. Non prima però di «aprire» un sordomuto alla vita, segno forse che lui stesso, Gesù, è stato «aperto»:

³¹Di nuovo, uscito dalla regione di Tiro, passando per Sidone, venne verso il mare di Galilea in pieno territorio della Decàpoli. ³²Gli portarono un sordomuto e lo pregarono di imporgli la mano. ³³Lo prese in disparte, lontano dalla folla, gli pose le dita negli orecchi e con la saliva gli toccò la lingua; ³⁴guardando quindi verso il cielo, emise un sospiro e gli disse: "*Effatà*", cioè: "Apriti!". ³⁵E subito gli si aprirono gli orecchi, si sciolse il nodo della sua lingua e parlava correttamente. ³⁶E comandò loro di non dirlo a nessuno. Ma più egli lo proibiva, più essi lo proclamavano ³⁷e, pieni di stupore, dicevano: "Ha fatto bene ogni cosa: fa udire i sordi e fa parlare i muti!" (Mc 7)

Fare spazio all'altro, anche e soprattutto a chi è «molto altro» rispetto a noi, si rivela dunque una scelta che non è prima di tutto sacrificio, arretramento, rinuncia, bensì promessa di ritrovamento anche di sé. Senza rientrare nel territorio di Israele Gesù farà una seconda moltiplicazione dei pani, segno di accoglienza al banchetto del regno anche per i cani-pagani.

Gesù ha cercato fino alla fine, come era giusto fare, riconoscimento da parte del popolo di Israele. E tuttavia nel vangelo di Marco le conferme più importanti circa la sua missione e la sua identità profonda non gli sono venute dai «vicini» ma dai «lontani». Si tratta di figure del tutto improbabili come testimoni del Signore. Esse disegnano un grande paradosso e ci ricollocano per sempre in una profonda umiltà davanti al mistero di *Dio-Padre-di-tutti* che abita Gesù.

Penso prima di tutto all'indemoniato di Gerasa (5,1ss), apostolo *ante litteram* della Decapoli, che va ad annunciare ovunque la misericordia di Dio. Ecco poi la siro-fenicia, capace di cogliere la signoria di Gesù nella sovrabbondanza della benedizione che «passa» attraverso di lui. Abbiamo appena letto dello stupore di quelli della Decapoli davanti al sordomuto sanato, i quali riconoscono in Gesù il «bene-fattore», cioè uno capace di «fare bene» ogni cosa. Ma è sotto la croce che ci aspetta la sorpresa più grande: il centurione che comanda il drappello armato che ha crocifisso Gesù e «che si trovava di fronte a lui, avendolo visto spirare in quel modo, disse: Davvero quest'uomo era Figlio di Dio!» (15,39). E' il punto più alto del riconoscimento della rivelazione di Gesù e lo dobbiamo a una voce umana – non più divina come in 1,11 e 9,7 – e per di più «pagana». Se seguiremo i passi di Gesù nella missione presso le «genti» incontreremo senz'altro, qua e là, persone così.

La Chiesa dona il pane per la vita piena? Sì, ma solo se non smette di fare l'esperienza di avere fame, di riceverlo in dono dalla sollecitudine del Padre e infine di dividerlo con tutti quelli che non ne hanno.