

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA

«Che cosa è l'uomo?» (Sal 8,5)

Un itinerario di antropologia biblica

PRESENTAZIONE

«Non vi è nulla di genuinamente umano che non trovi eco nel cuore dei discepoli di Cristo». Così si esprime la Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* (§ 1), enunciando il principio ermeneutico dei suoi pronunciamenti, nell'attenzione rispettosa della storia degli uomini, alla luce del mistero del Regno di Dio. Questo impegno risulta fondamentale per la missione della Chiesa nel mondo contemporaneo, in cui si sono manifestate nuove esigenze, nuove problematiche, nuove sfide. Già alla fine del Concilio Vaticano II, nel 1965, si constatava come l'odierna società fosse soggetta a profondi mutamenti, soprattutto nell'ambito scientifico e tecnologico, ma anche in quello delle relazioni umane, che hanno prodotto «una vera trasformazione sociale e culturale, i cui riflessi si ripercuotono anche nella vita religiosa» (*Gaudium et Spes*, § 4). Da un lato, infatti, sono insorti squilibri e distonie tra l'agire e il pensare normativo, tra efficienza pratica e coscienza morale, tra crescente specializzazione e visione universale della realtà; e oltre a inaspettati conflitti tra generazioni, si è pure delineato un diverso rapporto tra uomo e donna, con una visione della sessualità contrastante con tradizioni ritenute doverose e consolidate. D'altro lato, si è venuta affermando un'aspirazione sempre più accentuata verso un'esistenza pienamente conforme alla natura dell'uomo, nel riconoscimento della pari dignità di ogni persona, senza distinzione di razza, sesso, opzione ideologica; la dimensione soprannaturale risulta talvolta oscurata, a vantaggio di speranze puramente terrene, e le scelte di natura religiosa non appaiono più rilevanti per la verità dell'uomo. Per questo complesso di fattori – dice ancora la *Gaudium et Spes* (§ 10) – «di fronte all'evoluzione attuale del mondo diventano sempre più numerosi quelli che si pongono o sentono con nuova acutezza gli interrogativi più fondamentali: “Che cos'è l'uomo?”».

Negli ultimi decenni il mutamento sopra evocato si è ulteriormente accelerato, con interrogativi e comportamenti di natura antropologica che esigono di essere sottoposti a un serio discernimento. Il desiderio della Chiesa – fedele al comandamento del suo Signore – è di porsi al servizio degli uomini, apportando quegli elementi di verità che favoriscano un autentico progresso, secondo il disegno di Dio. Ed è ricorrendo alla divina Rivelazione, attestata nelle Sacre Scritture, che la Chiesa adempie la sua missione, apportando ai questionamenti e alla ricerca degli uomini quella luce che viene dalla Parola ispirata da Dio, capace di far brillare nel cuore di tutti il valore e la vocazione dell'uomo, creato a immagine di Dio (*Gaudium et Spes*, § 12).

In questa linea si situa l'iniziativa di Papa Francesco di affidare alla Pontificia Commissione Biblica il mandato di preparare un Documento sull'*antropologia biblica*, quale base autorevole per gli sviluppi delle discipline filosofiche e teologiche, nella rinnovata consapevolezza che la Sacra Scrittura costituisce «la regola suprema della fede» (*Dei Verbum*, § 21) e «l'anima della sacra teologia» (*Dei Verbum*, § 24).

Il Documento che presentiamo rappresenta una novità, sia per il contenuto, sia per la modalità espositiva. Non era infatti ancora stata approntata una trattazione che in modo organico esponesse tutti i principali elementi che concorrono a definire cosa sia l'uomo, nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Tematiche per lo più sviluppate isolatamente vengono qui armonizzate in un insieme coerente. Ciò è fondato su un originale procedimento espositivo, che ha assunto quale testo di riferimento il racconto fondatore di Gen 2–3 (integrato con gli altri racconti di origine), perché queste

pagine scritturistiche sono ritenute fondamentali dalla letteratura neotestamentaria e dalla tradizione dogmatica della Chiesa. In questi capitoli inaugurali l'autore sacro tratteggia, in maniera esemplare, anche se per lo più succintamente, i tratti costitutivi della persona umana, inserendola, fin dall'inizio, in un processo dinamico nel quale la creatura umana assume un ruolo decisivo per il suo avvenire. Il tutto è visto in rapporto con la presenza attiva e amorevole di Dio, senza la quale non si può comprendere né la natura dell'uomo, né il senso della sua storia.

Come viene indicato nella Introduzione del Documento, ognuno degli elementi significativi annunciati nel racconto fondatore viene poi sviluppato ricorrendo all'intera letteratura biblica; le varie tradizioni dell'Antico Testamento (nella Tôrah, negli scritti sapienziali e nelle raccolte profetiche) e in quelle del Nuovo Testamento (nei vangeli e nelle lettere degli Apostoli) concorrono, ciascuna in modo specifico, a configurare la complessità della figura umana, che si presenta come un mistero da scrutare e una delle meraviglie dell'operare divino, che suscita una perenne lode al Creatore (Sal 8).

L'intento del presente Documento è dunque quello di far percepire la bellezza e anche la complessità della divina Rivelazione riguardante l'uomo. La bellezza induce ad apprezzare l'opera di Dio, e la complessità invita ad assumere un umile e incessante travaglio di ricerca, di approfondimento e di trasmissione. Ai docenti delle Facoltà teologiche, ma anche ai catechisti e agli studenti di materie sacre viene qui offerto un sussidio, atto a favorire una visione globale del progetto divino, che ha preso inizio con l'atto della creazione e si realizza nel corso del tempo, fino al compimento nel Cristo, l'uomo nuovo, che costituisce «la chiave, il centro e il fine di tutta la storia umana» (*Gaudium et Spes*, § 10). Infatti, «solamente nel mistero del Verbo Incarnato trova luce il mistero dell'uomo» (*Gaudium et Spes*, § 22), e ciò viene donato quale sicuro principio di speranza per tutti gli uomini, in cammino verso quel Regno di giustizia, di amore e di pace che ogni cuore desidera e attende.

CARD. LUIS LADARIA, S.I.
Presidente Pontificia Commissione Biblica

30 settembre 2019, Memoria liturgica di San Girolamo

INTRODUZIONE

1. La storia degli uomini è contrassegnata dalla loro incessante attività di ricerca. Diceva un saggio d'Israele: «Io, Qohelet, fui re d'Israele a Gerusalemme. Mi sono proposto di ricercare ed esplorare con saggezza tutto ciò che si fa sotto il cielo. Questa è un'occupazione gravosa che Dio ha dato agli uomini, perché vi si affaticino» (Qo 1,12-13). Il desiderio di conoscere costituisce senza dubbio una delle caratteristiche dell'essere umano, riconosciuta già dagli antichi filosofi e da loro apprezzata, perché rende creativa, utile e migliore l'esistenza stessa. All'aspetto faticoso, sottolineato da Qohelet, va allora aggiunta anche la componente luminosa della scoperta della verità e del bene (Sap 7,25-30). L'antico proverbio ebraico prospetta infatti per il re, in quanto emblema del sapiente, un compito certamente impegnativo, ma al tempo stesso glorioso: «È gloria di Dio nascondere le cose, è gloria dei re investigarle» (Pr 25,2). E, dal canto suo, il Siracide elogia la diligente operosità dello scriba, che «ricerca la sapienza di tutti gli antichi e si dedica allo studio delle profezie [...], ricerca il senso recondito dei proverbi e si occupa degli enigmi e delle parabole [...], viaggia in terre di popoli stranieri, sperimentando il bene e il male in mezzo agli uomini» (Sir 39,1-4). Il sapiente cerca infatti di comprendere il senso degli eventi, che a volte assumono una veste drammatica, a volte si colorano di speranza; e nel misterioso processo della storia egli si interroga su quale sia il posto dell'uomo, quale sia la sua origine, il suo dovere e il suo destino.

Che cosa è l'uomo?

2. L'uomo scruta il cielo per carpirne i segreti e trarne presagi, percorre le strade del mondo nell'intento di scovare risorse per la sua vita e meraviglie da contemplare, indaga su ogni cosa, ponendo continue domande. Ma in questa ininterrotta ricerca l'interrogativo di fondo è sempre lo stesso: che cosa è l'uomo?

Molte furono le risposte e, di conseguenza, molti i libri, giunti a noi già dai tempi remoti; in essi è consegnato il frutto del nobile sforzo di tanti ricercatori nel testimoniare un raggio della verità. In questo patrimonio letterario spicca un libro particolare, composto da una pluralità di autori, eppure attribuito a una medesima fonte di ispirazione, uno scritto dotato di una coerenza unica, pur essendo stato redatto durante molti secoli e sottoposto al variegato manifestarsi di contingenti valori culturali. La *Sacra Bibbia* è un libro che per i credenti ha un pregio senza pari, a ragione della sua divina sapienza, capace di suscitare nel cuore umano un libero e amoroso consenso alla piena verità. Perché è un libro che nasce dal travaglio riflessivo di uomini saggi, che attesta di lotte, sofferenze e grandi gioie, un libro che scaturisce dalla fecondità del cuore umano, ma che soprattutto ha la sua sorgente ultima nel soffio ispiratore di Dio. La Sacra Scrittura è integralmente "profezia" che rivela a tutti, in luminosa verità, che cosa sia l'uomo (*Dei Verbum*, § 21; *Gaudium et spes*, § 12).

Nella sua storia millenaria, l'umanità ha progredito nella conoscenza scientifica, ha via via affinato la sua consapevolezza dei "diritti dell'uomo", testimoniando un crescente rispetto per le minoranze, gli indifesi, i poveri ed emarginati, lottando per la tutela dell'ambiente e i patrimoni storici, proponendo forme sempre più adeguate di civile convivenza. Nonostante il progresso riscontrabile soprattutto in ambito tecnologico, nonostante il continuo e prodigioso sorgere di forze benefiche quale lievito della società universale, risulta a ogni attento osservatore che l'odierna società

attraversa un momento di crisi spirituale. Lo tematizzava già la *Gaudium et Spes* (§§ 4-10), sottolineando difficoltà e interrogativi, meritevoli di essere sottoposti alla luce della Parola di Dio.

3. In una pagina molto nota della Lettera ai Romani riguardante l'empietà e l'ingiustizia degli uomini, Paolo vede la radice del degrado morale nello stravolgimento del rapporto con Dio, per cui, invece dell'adesione al vero Signore, viene prestato assenso a entità miserabili e ingannevoli: «mentre si dichiaravano sapienti, sono diventati stolti, e hanno scambiato la gloria del Dio incorruttibile con un'immagine e una figura di uomo corruttibile, di quadrupedi e di rettili» (Rm 1,22-23). L'adorazione di realtà mondane non assume ai nostri giorni la forma dell'idolatria culturale; ciò non toglie che l'abbandono del vero Dio – presentato addirittura come liberazione e vanto – determini l'assoggettamento a principi e direttive di menzogna e ingiustizia (Rm 1,25). La mancanza del rispetto per Dio conduce infatti, secondo Paolo, a una confusione nel percepire il significato del corpo umano sessuato, con lo scatenarsi di passioni disdicevoli (Rm 1,24.26-27); e tutta la società è pervasa da disordine, violenza, ribellione e spietatezza (Rm 1,28-31). Fenomeni del genere, dolorosi e drammatici, contraddistinguono anche il nostro mondo, dove è messo in questione il valore antropologico della differenza sessuale, dove si avverte la fragilità delle relazioni coniugali e il diffondersi di violenze domestiche; più in generale, si deve constatare il manifestarsi di egoismi e prepotenze che ingenerano guerre crudeli, oltre a produrre un dissesto del pianeta, con forme disastrose di povertà e segregazione.

Paolo conclude la sua disamina dicendo che «gli autori di tali cose» «non solo le commettono, ma approvano anche chi le fa» (Rm 1,32). Il desiderio di bene, che deve animare ogni persona responsabile, sprona allora a “parlare”, per portare quella «verità» che è «soffocata nell'ingiustizia» (Rm 1,18), riscoprendo per così dire ciò che è l'uomo, nella sua dignità e nei suoi doveri, a partire dalle parole che ci vengono da Dio stesso.

La Chiesa Cattolica ha dispiegato e dispiega ogni energia per aiutare gli uomini di buona volontà ad assumere le giuste prospettive di bene. In questa linea, Papa Francesco ha sollecitato la Pontificia Commissione Biblica a preparare un Documento che avesse per tema «l'antropologia biblica». Da sempre la Chiesa fonda il suo messaggio sulla Sacra Scrittura (*Dei Verbum*, § 24), ma finora non era apparso uno scritto ufficiale che offrisse una panoramica completa su cosa sia l'uomo secondo la Bibbia. Il compito affidato, certamente importante, ha richiesto un'attenta considerazione del modo con cui proporre quanto la Scrittura afferma sul tema dell'antropologia.

Un itinerario di antropologia biblica

4. Il presente Documento intende essere un'interpretazione fedele dell'intera Scrittura riguardo al tema antropologico. Ciò, da un lato, richiede che vengano dichiarati i principi direttivi che hanno guidato l'elaborazione, e, dall'altra, suggerisce che si presentino in modo sintetico le articolazioni della stessa trattazione così da favorire la lettura.

Alcuni principi ermeneutici

Sintetizzare quanto la Bibbia afferma sull'antropologia esige che si tengano in debito conto alcuni fondamentali principi ermeneutici. Alla correttezza di ogni procedere metodologico va aggiunto il rispetto per il carattere particolare del testo (sacro) studiato.

Obbedienza alla Parola di Dio

5. La Bibbia è Parola di Dio, è profezia da ascoltare e a cui prestare ossequio obbediente. Ciò esige che non si debba «aggiungere», né «togliere» nulla a quanto è stato rivelato (Dt 4,2; 13,1; Ger 26,2; Ap 22,18-19), e inoltre che si interpreti il testo sacro con lo stesso Spirito con cui è stato scritto (*Dei Verbum*, § 12).

L'interpretazione è, o meglio deve essere, atto di obbedienza. Ora, l'obbedienza a ciò che l'Autore ha voluto comunicare implica che si sappia distinguere tra ciò che nella pagina biblica è parte integrante della Rivelazione e ciò che è invece espressione *contingente*, legata a mentalità e costumi di una determinata epoca storica. È piuttosto facile riconoscere che le prescrizioni rituali, a motivo della loro natura simbolica, subiscono variazioni all'interno della stessa tradizione biblica, e vanno quindi accolte per ciò che intendevano significare e non nella materialità della lettera; lo stesso si può dire delle normative legali, in particolare nel settore delle discipline penali, che hanno subito molte correzioni lungo i secoli, fino ai nostri giorni. Il Nuovo Testamento apporta su questi aspetti un contributo chiaramente innovativo, e, per i cristiani, costituisce il punto di riferimento normativo. Più difficile è il discernimento riguardo a concezioni di natura antropologica che non collimano con quanto le scienze umane hanno via via scoperto e teorizzato. Si tratterà dunque di essere attenti a obbedire a ciò che il testo biblico intende favorire nei "condizionamenti" storici e culturali in cui sono radicati i suoi pronunciamenti. In questo esigente processo interpretativo siamo naturalmente guidati dallo Spirito, che agisce attraverso la tradizione evangelica e apostolica, il *sensus fidei* della Chiesa e l'autorevole saggezza dei teologi, fedeli al dettato del testo biblico.

6. L'obbedienza alla Sacra Scrittura non va limitata al solo contenuto, ma si esplica anche nell'accogliere la modalità letteraria con cui il messaggio divino è stato trasmesso. Ora, la Bibbia è in primo luogo *racconto* della storia di Dio con gli uomini, storia dell'alleanza, dalle origini del mondo fino alla pienezza escatologica. La Scrittura non va ritenuta un repertorio di asserzioni dogmatiche (su Dio e sull'uomo), ma piuttosto la testimonianza di una Rivelazione nella storia. E il suo tenore espressivo appartiene prevalentemente all'universo *simbolico*, più che a quello meramente concettuale; proprio per questo essa consente e promuove un incessante travaglio di attualizzazione interpretativa, sempre fedele e sempre nuova (Mt 13,52).

Il nostro Documento sull'antropologia biblica non assume perciò una griglia concettuale predisposta a priori (in base a schemi teologici o secondo principi dettati dalle scienze umane), ma pone come base programmatica il *racconto di Gen 2-3* (letto assieme a Gen 1), a motivo del suo valore paradigmatico: questo testo condensa, in un certo senso, quanto è dettagliato nel resto dell'Antico Testamento, e viene ritenuto riferimento normativo da Gesù e dalla tradizione paolina. Tale racconto delle origini va letto come "*figura*" (*typos*), come attestazione cioè di un evento dal valore simbolico, che profeticamente annuncia il senso della storia fino al suo perfetto compimento. Adotteremo quindi un approccio di *teologia narrativa*, non meno rigoroso di quello in uso nella teologia sistematica.

Poiché è prefigurazione di ciò che avverrà, la narrazione di Gen 2-3 introduce, con il suo proprio modulo letterario, vari motivi tematici, che concorrono a delineare il profilo dell'essere umano secondo il disegno di Dio, e a prospettare il senso globale della sua storia. Ecco allora che, seguendo le scansioni narrative del testo fondatore, vediamo gradualmente apparire gli aspetti costitutivi dell'umano; e, in atto di fedeltà alla Scrittura, tali aspetti verranno tematizzati, ricorrendo all'insieme della testimonianza biblica, avendo conto di rispettare le diversificate modalità letterarie che concorrono alla ricchezza del testo sacro.

La totalità della Scrittura

7. Se si vuole essere obbedienti alla Parola di Dio non è rispettoso limitarsi a una parte della Scrittura, a qualche testo particolarmente suggestivo o ritenuto più adatto all'odierna mentalità. D'altra parte, esporre quale sia l'antropologia di *tutta* la Bibbia appare un progetto addirittura improponibile, a motivo della varietà dei generi letterari e delle divergenti prospettive ideologiche sorte in epoche diverse; sembra ad alcuni che la complessità della Bibbia impedisca qualsiasi tentativo di sintesi accettabile. Eppure, se si fa credito alla verità della Parola di Dio, risulta doveroso il progetto di una *teologia biblica* che, in modo rispettoso e articolato, esponga il messaggio dell'intera "profezia", dal libro della Genesi all'Apocalisse, dalla prosa narrativa alle raccolte legali, dagli oracoli dei profeti ai detti sapienziali, dal Salterio ai vangeli e alle lettere apostoliche.

Il modo con cui il presente Documento esprime l'obbedienza al messaggio totale della Scrittura è quello di esporre come un determinato aspetto dell'antropologia – dettato dal racconto di Gen 2–3 – venga tematizzato nei principali settori in cui è articolata la letteratura biblica. Questi settori non verranno presentati nel Documento secondo uno schema di sviluppo diacronico (per lo più arduo da provare), ma come componenti di un medesimo complesso, come tasselli del mosaico della Rivelazione. Per l'Antico Testamento, è tradizionale la tripartizione in (1) *Tôrah* (Pentateuco), con il suo carattere specificatamente normativo, (2) *Profeti*, che mostrano il senso della storia dell'alleanza, chiamando a conversione e rivelando l'intervento divino nelle umane vicende, e (3) *Scritti sapienziali*, dal carattere tendenzialmente universale, in cui troviamo un importante contributo di intelligenza della natura umana, con utili consigli di saggezza. Nel nostro Documento abbiamo pure dedicato, in maniera sistematica, un'attenzione speciale al (4) *Salterio*, perché nella preghiera si esprimono valenze di grande importanza per l'antropologia. La parte consacrata all'Antico Testamento sarà prevalente nella nostra trattazione, non solo perché testualmente più consistente, ma anche perché il Nuovo Testamento accoglie le principali affermazioni antropologiche delle antiche Scritture. Per quanto riguarda il Nuovo Testamento, abbiamo adottato una semplice bipartizione: da un lato (1), abbiamo considerato il contributo dei *Vangeli*, tenendo conto dell'esempio e dell'insegnamento del Maestro Gesù, evidenziando specialmente gli aspetti innovativi; d'altro lato (2), abbiamo ripreso in modo sintetico quanto è stato trasmesso dalla *tradizione degli Apostoli*, in modo particolare da Paolo (nelle lettere a lui attribuite), quale sviluppo e attualizzazione del messaggio evangelico. Risulta dunque che l'intento di fedeltà alla Parola di Dio rispetta le particolarità espressive del testo biblico, e le accoglie per proporle all'uomo di oggi come salutare cammino di vita.

La domanda: «Che cosa è l'uomo?»: un esempio del nostro modo di procedere

8. L'interrogativo «Che cosa è l'uomo?» è stato posto come titolo del presente Documento: si intende così esprimere la fedeltà al testo biblico, recependo una delle sue formule, come pure il suo appello a interrogarci. Bisogna infatti partire dalla domanda, che avvia un processo di ricerca, il quale troverà il suo compimento nell'ascolto di quanto la Parola di Dio suggerisce nella complessità del testo ispirato, perché la domanda globale si rifrange in concreto in una serie di interrogativi per ognuno degli aspetti in cui si articola la questione dell'uomo.

Limitandoci alla precisa formulazione della domanda «che cosa è l'uomo?», vediamo che essa è attestata ripetutamente e interpretata in vari modi, a seconda delle situazioni e delle problematiche dei vari locutori (umani). Il testo di partenza, a motivo del suo radicamento liturgico, pare sia quello di Sal 8,5: qui l'orante, attraverso la forma interrogativa, esprime il suo gioioso stupore nel considerare come la piccolezza della creatura umana (se confrontata con il cielo: Sal 8,4) venga però «visitata» dal

Creatore e «coronata di gloria e onore», poiché il «figlio dell'uomo» domina su tutti i viventi (Sal 8,6-9); la lode per il Nome sublime di Dio è il principio e la fine dell'intera contemplazione (Sal 8,1.10).

La medesima domanda viene, in un certo senso, ripresa in Sal 144,3; non però come fondamento della lode, ma come supporto della supplica, perché l'orante considera nell'uomo la dimensione di fragilità e precarietà (Sal 144,4; cfr. anche Sir 18,8-10), esplicitando dunque il bisogno di essere soccorso per avere vita (Sal 144,5-8). Assistiamo quindi a una sorta di "riletura" di un identico motivo letterario, mediante la quale si trasmette uno specifico contributo di intelligenza di fede.

Altre componenti di senso, frutto di esperienze diverse, vengono offerte dalla tradizione sapienziale a proposito del medesimo interrogativo. Giobbe, citando indirettamente il Sal 8, ne capovolge, in un certo senso, la prospettiva (Gb 7,17). Focalizzandosi sulla debolezza di ogni creatura, egli chiede a Dio di sospendere quella «visita» che a lui appare come un'indagine eccessivamente scrupolosa e persino irrispettosa dell'umana miseria (Gb 7,18-21). In risposta, Elifaz riprende la stessa domanda (Gb 15,14), ma per affermare che nessuno è puro davanti a Dio, contestando perciò ogni pretesa di giustizia del suo amico (Gb 15,15-16). E il Siracide, facendosi eco del questionamento del libro di Giobbe (Sir 18,8), ribadisce la dimensione di debolezza e insignificanza della creatura, ma la fa sfociare in un atteggiamento riverente di affidamento alla «misericordia» del Signore (Sir 18,11-14).

9. Si potrebbe allargare l'esame ad altri testi dell'Antico Testamento, che, pur non presentandosi formalmente con la domanda «che cosa è l'uomo?», pongono un analogo interrogativo. Pensiamo, ad esempio, alla figura gloriosa del sovrano (Is 14,13-14), svergognato però nella sua orgogliosa arroganza (Is 14,16: «è questo l'uomo che sconvolgeva la terra?»), oppure, all'opposto, al questionamento che scaturisce dalla contemplazione del volto del Servo sofferente e glorificato (Is 52,13-14). Passando al Nuovo Testamento, vediamo che la domanda viene rivolta da Gesù ai suoi discepoli in riferimento alla sua persona: «gli uomini chi dicono che sia il Figlio dell'uomo?» (Mt 16,13), «voi chi dite che io sia?» (Mt 16,15). L'espressione «figlio dell'uomo» – presente in Sal 8,5 – evoca nel vangelo una dimensione messianica, come risulta dalla risposta di Pietro (Mt 16,16); la lettera agli Ebrei, citando il Sal 8, la conferma, dichiarando che la «corona di gloria» si realizza nella morte del Cristo a vantaggio di tutti (Eb 2,6-9). Quando Pilato, presentando alla folla Gesù torturato a morte, esclamò «Ecco l'uomo» (Gv 19,5), egli attestava (senza rendersene conto) il compimento della Rivelazione. Infatti, debolezza e gloria, anziché opporsi, sono congiunte già nell'operato divino della creazione (Sal 8), e trovano il loro perfetto compimento nel mistero salvifico del Cristo, quale esemplare rivelazione del vero senso dell'uomo. Senso che i credenti accolgono nella loro stessa vita, essendo chiamati a «diventare conformi all'immagine del Figlio» di Dio, così da essere anch'essi «glorificati» (Rm 8,29-30).

L'uomo in relazione

10. Dalla Bibbia non si ricava una definizione dell'essenza dell'uomo, ma piuttosto un'articolata considerazione del suo essere quale soggetto di molteplici relazioni. In altre parole, si può cogliere ciò che la Scrittura rivela dell'uomo solo se si esplorano le relazioni che la creatura umana intrattiene con l'insieme del reale. La *Laudato si'* di Papa Francesco (§ 66) parla di tre relazioni fondamentali, specificatamente quella con Dio, con il prossimo e con la terra. Altre ne scaturiscono da queste, come quella del rapporto al tempo, al lavoro, alla legge, alle istituzioni sociali, e così via. È certamente utile dunque considerare le componenti dell'essere umano in se stesso, ma ciò va visto comunque sempre nel contesto di una serie di relazioni, così che l'uomo non venga considerato solo negli aspetti che lo caratterizzano come individuo singolo, ma anche nella sua condizione di "figlio" (di Dio e dell'uomo), di "fratello" e di collaboratore responsabile del destino di tutti. E con ciò l'uomo è compreso nella sua "vocazione", perché solo nella giustizia e nell'amore si realizza la natura della persona. Una tale considerazione sarà costantemente tenuta presente nello svolgimento del presente Documento.

L'uomo nella storia

11. Come detto, la Bibbia racconta la storia dell'uomo con Dio, o meglio di Dio con l'uomo. Per rendere conto di questa modalità espositiva e per coglierne il senso, non è adeguato fare una presentazione dell'antropologia biblica secondo uno schema statico, fosse anche quello fissato dal momento originario; è doveroso invece vedere l'uomo come protagonista di un processo, nel quale egli è recettore di favori e soggetto attivo di decisioni che determinano il senso stesso del suo essere. Non si capisce l'uomo se non nella sua storia globale. E, al proposito, non va adottato un ingenuo modello evolutivo (che suppone un incessante progresso), e tanto meno è bene ricorrere a schemi di segno opposto (dall'età dell'oro alla miseria presente); non è il caso nemmeno di assumere l'idea della ripetizione ciclica (che attesterebbe il continuo ritorno del medesimo). La Scrittura parla di una *storia dell'alleanza*, e in essa non vi è nulla di scontato; essa è anzi la stupefacente rivelazione dell'inatteso, dell'incredibile, del meraviglioso e addirittura dell'impossibile (secondo gli uomini) (Gen 18,14; Ger 32,27; Zc 8,6). Una serie di traversate e di passaggi fanno intravedere il senso della storia nella costruzione divina di una nuova alleanza, dove l'agire divino compie il suo capolavoro, perché l'uomo liberamente acconsente ad essere reso partecipe della natura divina. La Bibbia infatti non ha solo il compito di descrivere la realtà o di definire le verità in modo astratto; essa è Parola di Dio nella misura in cui si indirizza agli uomini perché prendano decisioni, orientando la loro vita al bene che è Dio stesso. La Scrittura accoglie le domande che sgorgano dal cuore umano, le declina, le dirige e le porta alla soglia della scelta che ogni singola persona è chiamata a porre, opzione decisiva nella quale si consuma (nel senso di perfetto compimento) il servizio di verità amorosa che è il proprio della Parola divina. La dimensione storica e il suo compimento saranno evocati nei vari capitoli del nostro Documento; sarà soprattutto il capitolo quarto a presentare l'antropologia biblica sotto forma di storia della salvezza.

Per orientare la lettura del Documento

12. Il presente Documento si articola in quattro capitoli; la suddivisione è dettata dalla scansione narrativa di Gen 2–3.

Il primo capitolo presenta l'uomo come *creatura* di Dio. Questa è la prima e fondamentale "relazione", che dà valore sia al fatto che l'essere umano è fatto di «polvere», sia al suo essere vivente per il «soffio» divino.

Il secondo capitolo illustra la condizione dell'uomo *nel giardino*; qui vengono tematizzati gli aspetti del nutrimento, del lavoro e del rapporto con gli altri esseri viventi. Una serie di importanti relazioni contribuiscono dunque a delineare la responsabilità dell'essere umano nell'aderire al progetto divino.

Il terzo capitolo ha per argomento generale il *rapporto interpersonale*, che ha il suo nucleo fondatore nella relazione sponsale, e si sviluppa nella complessa trama dei vincoli familiari e sociali. Molte questioni verranno trattate, come il valore della sessualità e le sue forme talvolta imperfette o scorrette, i rapporti tra genitori e figli, l'etica della fraternità, in opposizione alla prepotenza e alle guerre. Alcune di queste problematiche sono state oggetto di attenzione del Magistero, come nella recente Esortazione post-sinodale *Amoris Laetitia*; abbiamo tuttavia ritenuto che in una presentazione globale dell'antropologia biblica non dovesse mancare un'ordinata sintesi delle tematiche attinenti alla famiglia.

Il quarto capitolo ha per tema *la storia dell'uomo* che trasgredisce il comando divino scegliendo un cammino di morte; questa vicenda è però articolata all'intervento divino, che rende la storia evento di salvezza.

L'Introduzione fornisce alcuni principi che giustificano il progetto espositivo del Documento, mentre la Conclusione completa il percorso con qualche annotazione di carattere spirituale e pastorale.

Concretamente, in ogni capitolo, viene riprodotto un brano di Gen 2–3 (in grassetto), seguito da un breve commento esegetico (in corsivo) che ha lo scopo di far emergere i principali motivi tematici. Viene quindi il trattamento dei singoli temi, seguendo in modo sistematico le indicazioni delle varie parti costitutive della Scrittura, dall'Antico al Nuovo Testamento. Frequentemente saranno intermezzati (in carattere più piccolo) alcuni sviluppi integrativi, destinati ai lettori che intendono approfondire l'argomento. Per le citazioni, adottiamo abitualmente la traduzione CEI; in certi casi vi saranno piccole varianti, per una maggiore fedeltà al testo originale.

È possibile che il lettore si interessi di un particolare tema biblico, e ricorra dunque immediatamente alle pagine che lo trattano. Va tuttavia ricordato che ogni singolo aspetto costituisce un tassello dell'impianto generale di antropologia biblica, che risulta adeguatamente compreso solo nella composizione generale.

Lo spirito del Documento

13. La Parola di Dio è luce: apre a orizzonti di speranza, perché rivela Dio che agisce nella storia con la sua infinita potenza di bene. Quando ammonisce, la Parola opera guarigioni; quando comanda, trasforma i cuori; quando promette, rallegra. Chiunque accoglie il Verbo di Dio, viene allora inondato di consolazione, perché ogni volta ascolta il profeta che, interprete della misericordiosa intenzionalità del Salvatore, proclama: «Consolate, consolate il mio popolo», «secca l'erba, appassisce il fiore, ma la parola del nostro Dio sorge per sempre» (Is 40,1.8).

Non è per uno sguardo compiaciuto sul mondo che il cuore è allietato, ma perché la persona aderisce umilmente all'annuncio divino. Non è per il vanto che l'uomo può trarre dal suo ingegnoso impegno, ma è per l'opera del Signore che si riceve e si trasmette consolazione: «Sia benedetto Dio, Padre del nostro Signore Gesù Cristo, Padre misericordioso e Dio di ogni consolazione. Egli ci consola in ogni nostra tribolazione, perché possiamo anche noi consolare quelli che si trovano in ogni genere di afflizione con la consolazione con cui noi stessi siamo consolati da Dio» (2 Cor 1,3-4).

Questo è l'intento della Parola di Dio, e questo è lo spirito con cui offriamo il presente Documento sull'antropologia biblica; trarremo gioia contemplando l'uomo sul quale Dio ha profuso l'inestimabile ricchezza della sua grazia.

Capitolo primo

L'ESSERE UMANO CREATO DA DIO

14. La Sacra Scrittura introduce fin «dal principio» (Gen 1,1) il protagonista della sua esposizione narrativa; questi è Dio, visto nel suo agire creativo, specialmente nel suo privilegiato rapporto con la creatura umana (*'ādām*): infatti, in Gen 1 l'uomo e la donna costituiscono il vertice della creazione (Gen 1,31), mentre nel racconto parallelo e complementare di Gen 2, *'ādām* è presentato come la prima opera del Creatore, a cui tutto è subordinato. Comprendere quale sia la natura e la vocazione dell'uomo esige di conseguenza – secondo la Bibbia – che si evidenzii in primo luogo la sua relazione fondatrice con il Signore, così da esplorarne la ricchezza di senso.

Per parlare dell'operare di Dio quale origine di ogni cosa, il racconto di Gen 2 non utilizza il verbo «creare» (*bārā'*), che ricorre invece nel primo racconto (Gen 1,1.21.27; 2,3), ma si serve di alcuni suoi sinonimi, come «fare» (*'āsāh* : Gen 2,4.18; cfr. Gen 1,7.16.25-26.31; 2,2-4) e «plasmare» (*yāšar*: Gen 2,7.8.19; cfr. Is 29,16; 43,7; 45,18; 64,7; Ger 10,16; Am 4,13; Sal 95,5). Il testo biblico, come detto, conferisce certamente un rilievo particolare alla creazione dell'uomo; non bisogna tuttavia trascurare l'importanza di tutte le altre realtà prodotte dal Creatore, che in altri testi vengono ricordate come materia di indagine sapienziale (Gb 38–41), di stupore ammirativo (Sir 42,15–43,33), di contemplazione e lode (Sal 8; 104).

15. In Gen 2 – nel racconto che, come detto nell'Introduzione, serve da testo guida della nostra trattazione –, Dio è il soggetto di due gesti creativi nei confronti di *'ādām*: il «plasmare» (v. 7a) e il «soffiare» (v. 7b). Questi due atti dettano l'articolazione del presente capitolo, che verterà su due aspetti costitutivi dell'uomo: da un lato, la sua origine «dalla polvere del suolo», e dall'altro il suo «essere vivente» per il «soffio» divino.

Il primo motivo, quello della precarietà dell'essere umano, è stato vissuto nella moderna società occidentale con sentimenti di angoscia e di rivolta, talvolta anche con cinismo o disperazione; in altre culture ha sviluppato un senso di fatalità e rassegnazione. Il secondo motivo, che suggerisce quale sia la specifica qualità della creatura umana, ha ricevuto nella filosofia uno sviluppo speculativo mediante il concetto di anima e di spirito; oggi, con i progressi delle neuro-scienze, si rischia di ridurre la persona a un semplice organismo funzionale, spiegato in termini di chimica e biologia. La tradizione biblica ha un messaggio importante da comunicare, sia per quanto riguarda l'umana finitudine, sia per quanto concerne il valore spirituale dell'uomo; è necessario al proposito tenere comunque sempre presente il riferimento al Creatore, perché senza questa relazione originaria non è possibile rendere conto del mistero della creatura umana.

Gen 2,4-7

⁴Nel giorno in cui il Signore Dio fece la terra e il cielo ⁵nessun cespuglio campestre era sulla terra, nessuna erba campestre era spuntata, perché il Signore Dio non aveva fatto piovere sulla terra e non c'era uomo che lavorasse il suolo, ⁶ma una polla d'acqua sgorgava dalla terra e irrigava tutto il suolo. ⁷Allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle

sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente.

16. *In questo racconto della creazione, la prima constatazione del narratore segnala che, al principio, non c'era alcuna vegetazione (vv. 4b-5a); questa carenza viene giustificata per la mancanza della pioggia e soprattutto per l'assenza dell'uomo ('ādām) capace di coltivare il suolo ('ādāmāh) (v. 5b). Si intende così suggerire che senza l'uomo non hanno significato le altre realtà create. Inoltre, attraverso il gioco di parole tra 'ādām e 'ādāmāh, che potremmo rendere con "umano" e "humus", si suggerisce una stretta relazione tra l'essere umano (terreno) e la terra; e questa relazione costitutiva, vista dapprima nel suo aspetto funzionale (nel compito della coltivazione), viene poi precisata con un riferimento all'origine dell'uomo ('ādām), affermando che egli è stato «modellato» dal Signore Dio con «la polvere [presa] dal suolo ('ādāmāh)» (v. 7). In tal modo, il narratore biblico situa la creatura "terrena" nel luogo del suo esistere, secondo il detto: «il cielo è il cielo del Signore, ma la terra l'ha data ai figli dell'uomo» (Sal 115,16); al tempo stesso, fin dall'inizio, viene fatta allusione all'inconsistenza dell'essere umano, alla sua fragilità, alla sua dimensione mortale, che – come vedremo – è attestata anche in altri testi biblici, dove la polvere è spesso associata alla finitudine e alla morte (Gen 3,19; 18,27). Sono le mani e il soffio di Dio a dare coesione e vita a ciò che è effimero, fragile e inconsistente (Gen 2,7b).*

17. *In questo senso, l'immagine del vasaio, evocata dal verbo "modellare" (yāšar), usato per qualificare l'opera del Signore, richiama certamente la delicatezza dei gesti e l'estrema attenzione del creatore verso la creatura da Lui plasmata (Is 29,16; Ger 18,1-6; Sir 33,13). Ciò conduce il lettore ad accogliere una verità fondamentale: sebbene sia creato a partire dalla terra e fatto per essa, l'essere umano non è semplicemente figlio della terra, né è il risultato del caso, poiché ha la sua origine e la sua vocazione nel progetto amoroso di Dio, creatore e salvatore.*

Una tale verità viene espressa – con diversa terminologia – anche nel primo racconto della creazione, dove, mediante il verbo bārā' (creare), ripetuto tre volte in riferimento all'umanità (Gen 1,27), si manifesta il carattere singolare dell'essere umano rispetto al resto del creato, come se, con tale opera, Dio avesse fatto qualcosa di totalmente nuovo. A sostegno di questa interpretazione va notato, da un lato, che il narratore biblico rende partecipe il lettore della segreta deliberazione divina («Facciamo l'uomo ['ādām]»: Gen 1,26), segno di una svolta narrativa di grande importanza; d'altro lato, viene detto che l'umanità è creata al termine del sesto giorno, dopo che Dio ha preparato tutto per lei, così che essa risulti come il capolavoro delle creature fatte da Dio.

18. *In Gen 2, dopo il primo atto del modellare l'uomo con la polvere (servendosi probabilmente della «polla d'acqua che sgorgava dalla terra»: v. 6), il racconto menziona un'altra azione divina: «Egli soffiò nelle sue narici un alito di vita (nišmat ḥayyîm) e l'uomo divenne un essere vivente (nepeš ḥayyāh)» (v. 7b). Questo «alito di vita» non è semplicemente il respiro che permette all'essere umano di vivere; il fatto che degli animali, anch'essi modellati dal suolo (Gen 2,19), non si affermi che lo posseggano, conduce il lettore verso un'altra interpretazione: questo speciale «alito di vita» stabilisce una fondamentale distinzione tra il mondo animale e gli esseri umani; questi possono vivere solo accogliendo il soffio divino, e accogliendolo vengono promossi a uno statuto unico. Ma, come vedremo, anche altre caratteristiche differenziano l'essere umano dalle altre creature con le quali egli deve vivere in armonia: l'uomo, interlocutore privilegiato di Dio, custode di una speciale missione (Gen 2,15), è il beneficiario di quel dono divino che fa di lui un essere relazionale (Gen 2,18.22-24), dotato di parola (Gen 2,20.23), di libertà e responsabilità.*

La finitudine e la grandezza caratterizzano dunque la visione degli autori biblici riguardo all'essere umano, riconosciuto come una creatura, quindi non creatore di se stesso, legato alla polvere e alla terra, fragile e minacciato di morte, eppure congiunto al suo Creatore da una relazione speciale e unica. Creatura fra le altre creature, l'essere umano è nondimeno in rapporto di responsabilità nei confronti degli altri esseri che fanno parte del suo mondo: anche questa è la sua grandezza.

Qualche precisazione terminologica

19. Nel presente Documento useremo spesso il termine “uomo” come sinonimo di “essere umano”, comprendente dunque maschi e femmine. Il contesto chiarirà il valore da attribuire a questa terminologia in sé ambigua. D'altronde anche nella Bibbia Ebraica il termine *'ādām* talvolta indica l'essere umano in generale (Gen 1,27) e talvolta invece il maschio (Gen 2,19.23); e ciò vale anche per il sostantivo *'iš*, che per lo più designa l'uomo in opposizione alla “donna” (*'iššāh*) (Gen 2,24), ma in certi casi ha valore di “chiunque”, e perciò indica ogni persona umana (Gen 9,5).

La tradizione biblica considera generalmente l'uomo come un essere che esiste nel corpo, ed è impensabile al di fuori di esso. Anche se in alcuni testi – come nel racconto di Gen 2,4-7 – *'ādām* (cioè l'essere umano) viene descritto mediante la giustapposizione di due elementi costitutivi (la polvere e il soffio), questi non possono essere considerati entità autonome e separabili. È nella carne che l'essere umano vive quell'esperienza spirituale che lo caratterizza fra tutti gli altri viventi.

20. Nella *Bibbia ebraica*, per designare la persona (umana) vengono utilizzati dei termini che fanno riferimento al corpo, ai suoi organi e a diverse manifestazioni somatiche. Quando si usa il termine “carne” (*bāšār*) (come in Gen 2,23; 6,12-13.17), non si indica una parte dell'uomo, ma piuttosto la sua stessa identità quale essere debole, vulnerabile e mortale (Is 40,6-7). Il vocabolo “sangue” (*dām*) è usato come sinonimo di “vita” (Gen 9,4; Lv 17,11.14), e in diversi casi serve perciò per definire una persona, specie nel suo aspetto vulnerabile (Sal 72,14; Pr 1,18). Il sostantivo *nepeš*, tradotto talvolta con “anima”, in realtà ha come primo significato “la gola”, organo del respiro e sede dell'esperienza della sete; è perciò il sostantivo deputato a essere espressione simbolica del desiderio (Sal 42,2) e della stessa “vita” (Gen 1,30; 9,5; Sal 16,10). Un altro termine antropologico, spesso associato a *nepeš* (1 Sam 1,15; Is 26,9; Gb 7,11; 12,10), è *rūāh*, che designa in primo luogo il “vento” e, in modo derivato, il “soffio” vitale; quando è riferito all'essere umano, indica quel respiro divino che lo fa vivere, come è detto nel salmo: «Nascondi la tua faccia, sono terrorizzati, toglilo loro il respiro (*rūāh*), muoiono e ritornano alla loro polvere» (Sal 104,29). Qualcosa di analogo vale per altri organi del corpo, come il cuore (*lēb*), i reni, le ossa, le viscere, che indicano il principio intimo e nascosto dei sentimenti, decisioni ed esperienze spirituali. Nei testi poetici, infatti, tali termini sono usati spesso congiuntamente e in parallelo per significare la persona, soprattutto nella sua valenza più alta, quella del rapporto con Dio. Per questo l'orante afferma: «L'anima mia (*nepeš*) anela e desidera gli atri del Signore; il mio cuore (*lēb*) e la mia carne (*bāšār*) esultano nel Dio vivente» (Sal 84,3); «in me viene meno il mio spirito (*rūāh*); dentro di me si raggela il mio cuore (*lēb*)» (Sal 143,4); «di notte anela a te l'anima mia (*nepeš*); al mattino il mio spirito (*rūāh*) dentro di me ti cerca» (Is 26,9).

21. Con la traduzione in greco della Bibbia Ebraica (la LXX) e soprattutto con la *letteratura neotestamentaria*, si riscontrano novità nella terminologia e qualche slittamento semantico, il tutto dovuto a un diverso sistema linguistico, oltre che a prestiti lessicali e concettuali dalle correnti filosofiche coeve. Innanzi tutto troviamo il termine “corpo” (*sōma*), in qualche caso identificato con “carne” (*sarx*) (2 Cor 4,10-11); quest'ultimo sostantivo può equivalere a “essere umano” (Gal 2,16), e spesso viene utilizzato per suggerirne le componenti di fragilità (Rm 6,19; 2 Cor 4,11; Gal 4,13; Ef 2,14), talvolta anche nel versante delle attrattive pulsionali contrarie allo spirito (Gv 6,63; Rm 8,5-8; Gal 3,3; 5,16-19; 6,8; Ef 2,3). Il termine “anima” (*psychē*) non indica tanto l'elemento immateriale della persona, come nella filosofia greca, quanto piuttosto la dimensione vitale dell'uomo (Mt 10,28; 1 Cor 15,44). Il sostantivo *pneuma*, d'altra parte, è applicato, tanto in Paolo come negli altri scritti del Nuovo

Testamento, sia allo Spirito divino, sia allo spirito umano in quanto capace di relazione con il Trascendente (Mt 5,3; 1 Cor 6,17). Accanto ai termini più marcatamente intellettuali, come “mente” (*nous*) e “coscienza” (*syneidēsis*) (1 Cor 1,10; Rm 7,23; 1 Cor 8,7-13), troviamo il termine “cuore” (*kardia*), che, in continuità con la concezione ebraica, designa il centro della persona quale sede dei sentimenti (Rm 9,2; 10,1; 2 Cor 2,4; 6,11; Fil 1,7), dei pensieri più reconditi (Rm 8,27; 1 Cor 4,5; 14,25; 1 Ts 2,4) e delle decisioni religiose e morali (Mc 7,21; Rm 10,9; 1 Cor 7,37; 2 Cor 9,7).

1. L'ESSERE UMANO FATTO DI TERRA

22. Il racconto della Genesi, sopra brevemente commentato, evoca, con pochi tratti, alcuni elementi definitivi dell'essere umano, la cui natura specifica viene poi tematizzata dalla tradizione biblica con grande ricchezza di termini e di immagini. Al fondo permane comunque l'idea che l'uomo sia un mistero, un prodigio stupefacente (Sal 71,7; 139,14-15), oggetto dunque di ininterrotta indagine riflessiva, proprio perché unisce caratteri contrastanti e paradossali. L'essere umano, immagine di Dio (Gen 1,26-27), posto come signore nel giardino di Eden (Gen 2,9.15), è di fatto anche polvere, poiché è stato preso dalla terra e ad essa è destinato a tornare (Gen 2,7; 3,19). L'uomo è «carne», cioè fragile ed effimero (Gen 6,3; Is 40,6; Ger 17,5; Sal 56,5; 78,38-39; Sir 14,17-18; 17,1), eppure domina sugli altri viventi. Creatura privilegiata, destinata a sottomettere la terra (Gen 1,26-28), è tuttavia portatore di una vita costantemente minacciata. L'uomo infatti è strutturalmente confrontato con la morte. E di questo la Scrittura dà ampia testimonianza.

L'esperienza della umana caducità

23. È la *tradizione sapienziale* a esplicitare, con maggiore insistenza, il dramma della caducità umana (Sir 40,1-11; 41,10); in questa letteratura prendono forma infatti i pensieri e i sentimenti che l'uomo formula a partire dalla sua concreta esperienza terrena.

Particolarmente significativo a tale proposito è il libro di *Giobbe*, che presenta il protagonista quale tipico rappresentante dell'uomo alle prese con il senso di una vita sofferente. Introdotto senza coordinate spazio-temporali (si dice solo che era di Uz), Giobbe è figura paradigmatica in cui ogni persona può riconoscersi. Colpito da una serie impressionante di sventure che lo privano di tutti i suoi beni, dei figli e infine della salute, portandolo alle soglie della morte, Giobbe inizia il suo lamento e la sua controversia con Dio, rifiutando il destino a lui assegnato, desiderando di non essere mai nato o di essere già nella pace dello Sheol (Gb 3,11-16; 10,18). Perché la vita, afferma Giobbe, è segnata dall'affanno e dal dolore (Gb 3,24-26; 7,1-3; 14,1-2; cfr. anche Sir 40,1-8) e infine dalla morte (Gb 7,6-10).

24. Nei più antichi testi sapienziali, come pure nell'insieme delle tradizioni dell'Antico Testamento, non troviamo un esplicito riferimento al testo di Gen 3,19, dove – secondo un'interpretazione piuttosto diffusa (basata su Gen 2,17) – la morte sarebbe presentata come conseguenza del peccato commesso dal primo uomo. Solo nel testo tardivo di Sap 2,24 si ricorda che «per l'invidia del diavolo la morte è entrata nel mondo», senza per altro che ciò implichi (come avverrà in alcune sezioni della teologia paolina) un coinvolgimento universale nella colpa. Se nella Scrittura viene affermato che «il salario del peccato è la morte» (Rm 6,23), ciò non implica che ogni morte (né ogni sofferenza) debba essere considerata conseguenza di una qualche colpa personale (cfr. Lc 13,1-6; Gv 9,2-3). Gli amici di Giobbe cercano di giustificare le sventure del loro amico in una linea di pensiero improntata alla stretta regola della retribuzione (Gb 4,7-9.17-20; 8,20; 11,11; 15,14-16; 22,4-9; ecc.), ma ricevono dal protagonista

un'argomentata smentita (Gb 7,20; 9,29-31; 16,17-19; 29-31); Dio stesso d'altronde approverà il parlare del suo «servo Giobbe» (Gb 42,7).

25. La morte è di fatto il vero problema dell'uomo – il solo essere in grado di percepire dolorosamente la sua propria precarietà –; ed è contro questa realtà, magistralmente definita come «il re dei terrori» (Gb 18,14), che Giobbe lotta e si dibatte. Nei suoi dialoghi con i tre amici, emerge ripetutamente la visione angosciante dell'uomo come essere mortale, caduco ed effimero. Diverse immagini vengono utilizzate nel libro per esprimere questa realtà: la vita dell'uomo è come un soffio (Gb 7,7.16), un fiore di breve durata (Gb 14,1-2), un'ombra che fugge (Gb 8,9; 14,2); creatura plasmata d'argilla e destinata alla polvere (Gb 10,9), l'essere umano va verso la morte come una nube che svanisce (Gb 7,9), perché i suoi giorni «passano più veloci di un corriere, fuggono senza godere alcun bene, volano come barche di giunchi, come aquila che piomba sulla preda» (Gb 9,25-26), scorrono più veloci della spola che si muove sull'ordito, si consumano senza speranza (Gb 7,6). La sofferenza, anticipazione di morte, costringe l'uomo a confrontarsi con la propria precarietà e, togliendo ogni illusione, pone ognuno davanti a un destino strutturalmente segnato dalla fine. Anche se la tradizione religiosa aveva ribadito che Dio usa la verga come strumento correttivo (Pr 3,11-12; Gb 5,17-18; 33,19; Eb 12,7-11; Ap 3,19), suggerendo così che il dolore può avere una finalità benefica (Pr 13,24; 22,15; 23,13-14; 29,15), rimane che la morte contraddice un positivo intento pedagogico (Gb 14,7-10; 17,15-16).

26. Anche per *Qohelet* la morte è il grande enigma, una realtà che sembra vanificare ogni cosa: «Vanità delle vanità, tutto è vanità», è il ritornello del libro (Qo 1,2.14; 2,1.11; ecc.). Tutto sembra inutile, perché tutti ugualmente muoiono (Qo 3,18-20), anzi stanno già morendo, dato che la vita umana altro non è che un andare verso la morte (Qo 1,4; 6,3-6; 9,10; 12,5): in sintesi, «tutto è venuto dalla polvere e tutto ritorna nella polvere» (Qo 3,20; cfr. anche Sir 17,1-4; 40,11; 41,10) e nessun ricordo rimarrà dei trapassati (Qo 1,11; 2,16). Se l'uomo, pur facendo esperienza di molteplici e originali espressioni di vitalità, in realtà cammina verso la morte, allora sparisce ogni differenza con gli altri esseri, il mondo diventa insensato, a nulla serve la sapienza o la lunghezza dei giorni, perché una stessa sorte ha già segnato, con la sua ineluttabilità, ogni vivente (Qo 2,15-16; 3,19; 8,10.14; 9,2). Il sapiente invita ad accogliere con semplicità e gratitudine le gioie passeggiare di una vita marcata dall'effimero (Qo 2,24; 3,12-13.22; 5,17; 8,15; cfr. anche Sir 14,14); ma ciò non toglie al tempo umano una sua intrinseca tragicità. La raffinatezza poetica con cui, nell'ultimo capitolo del libro del *Qohelet*, si descrive la fine della vita umana, non elimina l'amarezza del sapersi mortale (Sir 41,1). Le immagini sono di rara bellezza, ma soffuse di profonda malinconia:

«Ricòrdati del tuo creatore
nei giorni della tua giovinezza,
prima che vengano i giorni tristi [...],
prima che si spezzi il filo d'argento
e la lucerna d'oro s'infranga
e si rompa l'anfora alla fonte
e la carrucola cada nel pozzo,
e ritorni la polvere alla terra, com'era prima,
e il soffio vitale torni a Dio, che lo ha dato» (Qo 12,1.6-7).

Con la morte, il silenzio invade ogni cosa. Certo, c'è il giudizio di Dio che distingue tra malvagio e giusto (Qo 3,17; 11,9; 12,14), e il libro insegna che l'uomo deve vivere nel timore del Signore (Qo 3,14; 5,6; 7,18; 8,12-13; 12,13; cfr. anche Pr 14,26-27), ma la morte, già iscritta nel cammino umano, sembra comunque avere il potere di rendere tutto vano.

27. Tuttavia – dice ancora la tradizione sapienziale – non è la morte ad avere l'ultima parola. L'orrore che l'essere umano prova davanti all'inesorabilità della fine rivela in realtà che egli è fatto per la vita; e il sapiente, che si interroga sul senso dell'esistenza, scopre infine che l'uomo ha un destino di immortalità. È il libro della *Sapienza*, l'ultimo contributo della tradizione riflessiva veterotestamentaria, a esplicitare questo radioso futuro di speranza per il giusto. L'autore, che con finzione letteraria si presenta come il saggio re Salomone, parla della sua realtà di creatura con espressioni particolarmente suggestive:

«Anch'io sono un uomo mortale uguale a tutti,
discendente del primo uomo plasmato con la terra.
La mia carne fu modellata nel grembo di mia madre [...].
Anch'io alla nascita ho respirato l'aria comune
e sono caduto sulla terra dove tutti soffrono allo stesso modo;
come per tutti, il pianto fu la mia prima voce [...].
Una sola è l'entrata di tutti nella vita e uguale ne è l'uscita» (Sap 7,1.3.6).

Ma, a differenza degli stolti che, con il pretesto della brevità della vita, si danno allo spensierato godimento dei «beni presenti», senza alcun rispetto dei poveri e dei giusti (Sap 2,1-20; cfr. anche Sal 73,3-12), il vero sapiente sa di portare in sé un destino immortale (Sap 3,4; 4,1; 8,13.17; 15,3). Infatti, il giusto, anche se perseguitato e condannato dagli empi a una morte infame e dolorosa (Sap 2,19-20), anche se muore prematuramente (Sap 4,7), è di fatto custodito nelle mani di Dio (Sap 3,1), che è il «sovrano amante della vita» (Sap 11,26). Da qui un'apertura sull'eternità:

«Sì, Dio ha creato l'uomo (*ton anthrōpon*) per l'incorruttibilità,
lo ha fatto immagine della propria natura.
Ma per l'invidia del diavolo la morte è entrata nel mondo,
e ne fanno esperienza coloro che le appartengono.
Le anime (*psychai*) dei giusti, invece, sono nelle mani di Dio,
nessun tormento li toccherà [...].
Anche se agli occhi degli uomini subiscono castighi,
la loro speranza resta piena d'immortalità» (Sap 2,23–3,1.4).

28. Già nel dramma di Giobbe si era aperto uno spiraglio che lasciava intravedere una risposta al grande interrogativo sulla sofferenza del giusto e sulla morte. Quando infatti, alla fine del libro (Gb 38–41), Dio presenta al suo contestatore l'immagine del sorgere di ogni cosa, agli occhi di Giobbe si dispiega la visione consolante del mondo creato, lì dove si svolge l'umana esistenza e dove si manifesta quell'esplosione di vita che può solo essere originata da un Dio onnipotente e sapiente (Gb 42,2-3). Così l'individuo sofferente può uscire dal buio dell'angoscia, riconciliandosi con un'esistenza pur segnata dalla morte. E confessando la propria piccolezza (Gb 40,4), può far emergere la grandezza dell'uomo quale interlocutore di Dio. È infatti accettando la propria finitudine, non più percepita come minaccia, ma come luogo di verità e di relazione, che l'uomo, soffio fugace e fiore effimero della durata di un giorno, può infine riconoscersi come uomo, e riconoscere Dio come Dio

(Gb 42,5: «Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono»). Più umilmente diceva Qohelet: «Dio è in cielo, tu sei sulla terra» (Qo 5,1), ma questa affermazione contiene implicitamente un germe di speranza, perché il Dio del cielo «ha il potere sulla vita e sulla morte, conduce alle porte del regno dei morti e fa risalire» (Sap 16,13; cfr. anche Dt 32,39; 1 Sam 2,6; 2 Re 5,7; Tb 13,2); «Dio non ha fatto la morte, e non gode per la rovina dei viventi. Egli ha creato tutte le cose perché esistano; le creature del mondo sono portatrici di salvezza, in esse non c'è veleno pernicioso, né il regno degli Inferi è sulla terra» (Sap 1,13-14).

Il popolo d'Israele nel deserto

29. Per lo scrittore biblico la consapevolezza della fragilità umana è radicata nell'esperienza del popolo d'Israele, con cui il Signore si è legato in una relazione privilegiata (chiamata «alleanza»). Un periodo storico ben definito – oggetto di narrazione nella *Tôrah* – ha giocato un ruolo determinante in questa presa di coscienza, che si concretizzò, dopo il passaggio del Mar Rosso, quando gli schiavi liberati fecero un lungo cammino nel deserto verso la terra di Canaan. Gli eventi grandiosi, come anche i drammi, che per quarant'anni punteggiarono questa peregrinazione in un mondo desolato e ostile, abiteranno la memoria di Israele in modo duraturo, e costituiranno un riferimento teologico fondamentale della tradizione biblica, e una sorta di simbolo dell'intera esistenza umana. Anche se il popolo lungo i secoli progredirà nel rendere meno precario il quotidiano – costruendo case al posto delle tende, e coltivando il suolo invece di raccogliere la manna (Dt 6,10-12; 8,11-16; Gs 5,12) –, il deserto dovrà essere sempre ricordato (Dt 8,2), perché l'uomo rimane un pellegrino su questa terra (Lv 25,23; Sal 39,13; 1 Cr 29,15; Eb 11,13), e la sua vita autentica non dipende dal «pane», ma piuttosto dal soffio che esce dalla bocca di Dio (Dt 8,3).

Nel tempo del deserto i “padri” hanno sofferto, giorno dopo giorno, per la precarietà della vita, sospesa alla presenza o meno di una sorgente, dipendente da un cibo improbabile, esposta ai rischi del vagabondaggio e all'incontro con nemici insidiosi (Es 17,8-16; Dt 8,15); in un luogo da cui non si può uscire se non si resta uniti e solidali, gli Ebrei conobbero recriminazioni, divisioni e ribellioni. Eppure, non dimenticheranno mai che è stato proprio in questo luogo di paura e di morte che i loro antenati hanno anche sperimentato la presenza sollecita del loro Dio, senza la quale non avrebbero potuto sopravvivere (Ger 2,2-3.6). Rimarrà così per sempre impresso nel ricordo di Israele l'episodio della manna e delle quaglie (Es 16,1-35), o quello delle acque di Meriba (Nm 20,1-11), quando l'acqua sgorgò dalla roccia in abbondanza per la comunità e il bestiame, manifestazioni evidenti della provvidenza di Colui che, nel deserto, ha risposto all'insicurezza e al pericolo con il dono del cibo quotidiano e di una protezione senza incrinature (Dt 8,2-4; 29,4-7; 32,10-12).

30. Limitarsi però a questa memoria consolante, vorrebbe dire sottovalutare il fatto che, davanti alle prove e alle difficoltà del cammino, gli ex-schiavi cominciarono a rimpiangere «il pesce [...], i cetrioli, i cocomeri, i porri, le cipolle e l'aglio» che mangiavano in Egitto (Nm 11,4-5), come se avessero preferito i limitati benefici della passata oppressione alla stupenda libertà che era stata loro accordata. Nel deserto, accusarono Dio e suoi inviati (Mosè e Aronne, in particolare) di averli trascinati in un'impresa di morte (Nm 14,2-4), dimostrando così che, davanti alla carenza o agli imprevisti, non è facile acconsentire alla precarietà e avanzare sul cammino della fede. L'episodio del vitello d'oro, con quella richiesta indirizzata ad Aronne: «Facci degli dèi che vadano davanti a noi» (Es 32,1), ne è un'illustrazione drammatica. L'idolo, costruito e venerato, tradiva il desiderio di

sfuggire all'ignoto e di sottrarsi alla dipendenza da Dio. Perché l'immagine del torello è rassicurante, ma riduce la divinità a un'immagine degradata del Dio vivente (Sal 106,20).

Una tale esperienza di debolezza fa parte della storia umana; e secondo la tradizione biblica, i «padri» morirono nel deserto a causa della loro ribellione. Ma per i «figli» si compì la promessa giurata dal Signore, ed essi poterono entrare nella terra buona, simbolo di una vita piena (Dt 1,39). E tutto ciò viene allora proposto dalla Scrittura come “figura” (collettiva) dell'intero percorso dell'umana esistenza (Is 48,21).

La preghiera dell'uomo mortale

31. Nella tradizione biblica, e in particolare nel *Salterio*, la fragilità dell'essere umano viene assunta nella preghiera, diventando desiderio che si rivolge al Dio eterno e buono, solleccito per l'umana debolezza. In diversi salmi la consapevolezza dell'umana caducità è spesso esplicitata attraverso immagini poetiche, che ricalcano quelle della tradizione sapienziale: l'uomo è solo un soffio (Sal 39,6-7.12; 62,10; 144,4), alito di vento (Sal 78,39), erba del campo e fiore che subito appassisce (Sal 37,2; 90,5-6; 102,12; 103,15-16), sogno irreali (Sal 90,5), mormorio leggero (Sal 90,9), ombra che svanisce (Sal 102,12; 109,23; 144,4), polvere (Sal 103,14) che torna alla polvere (Sal 104,29).

Il Salmo 90 è un esempio particolarmente significativo di tale visione antropologica. Nei primi versetti, dopo aver proclamato la potente e provvidente eternità di Dio (vv. 1-2), il Salmista le contrappone la caducità dell'uomo e la sua costitutiva fragilità:

«Tu fai ritornare l'uomo (*'ēnôš*) alla polvere
e dici: “Ritornate, figli dell'uomo (*b'ēnē 'ādām*)” [...].

Li travolgi, sono un sogno al mattino,
come erba che germoglia;
al mattino spunta e germoglia,
alla sera è falciata e si secca [...].

Tutti i nostri giorni svaniscono per la tua collera,
consumiamo i nostri anni come un bisbiglio.

Gli anni della nostra vita sono settanta,
ottanta per i più robusti,
ma il loro affanno è fatica vana,
sì, passano presto e noi voliamo via» (vv. 3.5-6.9-10).

La vita umana è marcata dal limite, l'uomo è polvere e alla polvere ritorna, in obbedienza al comando di Dio: «Ritornate, figli dell'uomo» sono di fatto le uniche parole che Dio pronuncia nel Salmo, quasi un'eco di Gen 3,19. Tuttavia il ricordo della condizione mortale è, per l'orante, motivo di riflessione sapienziale: «Insegnaci a contare i nostri giorni e raggiungeremo il cuore della sapienza» (v. 12; cfr. anche Sal 39,5; Gb 38,21; Sir 17,2; 18,9-10). Riconoscersi caduchi, diversi da Dio, creature segnate dalla finitudine, è questa infatti la vera sapienza. D'altra parte, l'uomo di vita breve si affida alla potenza del Signore:

«Saziaci al mattino con il tuo amore:
esulteremo e gioiremo per tutti i nostri giorni.
Rendici la gioia per i giorni in cui ci hai afflitti,

per gli anni in cui abbiamo visto il male [...].

Sia su di noi la dolcezza del Signore, nostro Dio» (vv. 14-15.17).

32. L'uomo che prega sa di essere debole e mortale; e su questa condizione intesse il suo lamento e la sua supplica intrisa di lacrime (Sal 42,4; 56,9; 102,10). La condizione di precarietà è vissuta in particolare da chi sperimenta condizioni di indigenza economica (Sal 74,19; 86,1), di chi è solo e senza aiuto (Sal 22,12; 25,19; 38,12), di chi è indebolito dalla vecchiaia (Sal 71,9.18), o è circondato da nemici numerosi e crudeli (Sal 3,2-3; 22,17; 69,5). Quando la minaccia di morte diventa reale, imminente, drammatica (Sal 22,15-16), la supplica a Dio si muta in "grido" esasperato (Sal 13,2-3; 22,2-3), che tuttavia non cessa mai di essere appello fiducioso (Sal 22,23-25), aperto alla certezza che, alla fine trionferà la potenza di vita del Dio benevolente (Sal 27,13; 49,16; 73,23-24; 116,9). Come è detto in modo esemplare nel Sal 16:

«Per questo gioisce il mio cuore
ed esulta il mio intimo;
anche la mia carne riposa al sicuro,
perché non abbandonerai la mia vita negli inferi,
né lascerai che il tuo fedele veda la fossa.
Mi indicherai il sentiero della vita,
gioia piena alla tua presenza,
dolcezza senza fine alla tua destra» (vv. 9-11).

Creatura di terra, spaventata dalla morte, l'essere umano è fatto per l'immortalità (Sap 2,23). Il Dio che l'ha creato è il Dio fedele che accompagna la sua creatura nell'avvicinarsi delle generazioni (Sal 27,13; 116,9; 142,6), rivelandosi a lui come rifugio, aiuto e salvatore (Sal 18,3; 30,11; 55,17; 63,8; ecc.). Sono infatti i malvagi a essere come pula dispersa dal vento (Sal 1,4), a svanire come fumo (Sal 37,20); al giusto viene invece concessa perenne vitalità (Sal 1,3; 92,13-15). Nella preghiera l'uomo si apre così a una promessa di eternità, perché nella fede confessante il mortale si consegna al Signore della vita (Sal 30,4; 49,16).

Dio fa conoscere il cammino della vita

33. La *tradizione profetica* trasmette la rivelazione di Dio a quanti si interrogano sul perché di una vita breve e segnata dalla morte; al tempo stesso, la voce del Signore si presenta come promessa consolante per coloro che, gemendo, supplicano un soccorso celeste. Due infatti sono i contributi maggiori della letteratura profetica riguardo al motivo dell'umana precarietà.

Contro lo stolto orgoglio umano

Il primo apporto dei profeti si dispiega, in maniera sapienziale, come un *ammonimento* rivolto ai potenti, e prende la forma di un invito a considerare la contingenza di ogni uomo come quella essenziale verità che fa accedere al «timore di Dio», principio di sapienza e quindi di vita (Pr 1,7; 9,10; 15,33; Gb 28,28; Sir 1,14). Il mancato riconoscimento della natura "creata" dell'essere umano si esplicita storicamente come presunzione arrogante e persino come disprezzo dell'opera di Dio. Ecco allora che Isaia, opponendosi alla pseudo sapienza dei sapienti di Gerusalemme, criticando la loro stolta pretesa di impunità, rievoca l'immagine della creta e del vasaio:

«Guai a quanti vogliono sottrarsi alla vista del Signore

per dissimulare i loro piani,
a coloro che agiscono nelle tenebre, dicendo:
“Chi ci vede? Chi ci conosce?”.

Che perversità! Forse che il vasaio
è stimato pari alla creta?

Un oggetto può dire del suo autore:
“Non mi ha fatto lui”?

E un vaso può dire del vasaio: “Non capisce”?» (Is 29,15-16; cfr. anche Is 45,9; Sal 94,8-11).

34. Una straordinaria dotazione di intelligenza, ricchezza e potere dà all'uomo l'illusione di essere uguale a Dio. Per smascherare questo inganno della coscienza, il Signore predice la fine ingloriosa dell'arrogante (Is 47,7-11; Sof 2,15). Ciò è mirabilmente annunciato da Ezechiele, in un oracolo contro il re di Tiro:

«Così dice il Signore Dio:

Poiché il tuo cuore si è insuperbito e hai detto:

“Io sono un dio,
siedo su un trono divino in mezzo ai mari”,
mentre tu sei un uomo e non un dio,

[...] ecco, io manderò contro di te
i più feroci popoli stranieri [...].

Ripeterai ancora: “io sono un dio”,
di fronte ai tuoi uccisori?

Ma tu sei un uomo e non un dio,

in balia di chi ti uccide» (Ez 28,2.7-9; cfr. anche Is 14,10-15; 51,12; Ez 31,1-14; At 12,21-23).

L'azione sapiente e salvifica del Signore si manifesterà dunque nella storia come una sistematica umiliazione degli orgogliosi (Is 2,17.22) e come innalzamento degli umili (Is 29,19; cfr. 1 Sam 2,3-10; Sal 138,6; Gb 22,29; Sir 11,12-13; Lc 1,51-53). Non si afferma così una semplice applicazione storica della regola del contrappasso, ma si indica piuttosto quale sia la verità dell'uomo in rapporto con il rivelarsi della gloria di Dio (1 Sam 2,3-8; Is 26,5-6; Lc 1,52-53). Dio infatti sceglie ciò che è piccolo, debole, incapace, proprio perché in esso possa rivelarsi la qualità misericordiosa dell'onnipotente Signore della vita (Is 41,14; 52,13-15; cfr. Mt 11,25-27).

La promessa di vita

35. Il secondo contributo della profezia si rivolge perciò, come parola di *consolazione* (Is 40,1), proprio a coloro che sperimentano la precarietà dell'esistere, come avvenne per il popolo di Israele quando fu esiliato in terra straniera. L'immagine dell'erba del campo, emblema di vita effimera, è messa allora in rapporto con il manifestarsi di una prorompente forza vitale:

«Ogni uomo è come l'erba,
e tutta la sua grazia è come il fiore del campo [...].

Secca l'erba, appassisce il fiore,
ma la parola di Dio sorge per sempre» (Is 40,6.8).

La gloria di Dio si rivela (Is 40,5) là dove la debolezza accoglie, nella fede, la potenza del Signore, che si manifesta come parola rigeneratrice; essa, inviata dall'Altissimo, non ritorna a Lui

senza aver compiuto ciò per cui l'ha mandata (Is 55,10-11). Il deserto fiorirà (Is 35,1), i ciechi, i sordi e gli zoppi ricupereranno una piena vitalità (Is 35,5-6). Persino quando gli afflitti ritengono che sia venuta meno ogni speranza (Ez 37,11), la voce profetica risuona per annunciare l'avvento di uno Spirito capace di ridare vita alle ossa aride (Ez 37,1-10). Dio infatti promette: «Ecco, io apro i vostri sepolcri, vi faccio uscire dalle vostre tombe, o popolo mio [...]. Farò entrare in voi il mio spirito e rivivrete» (Ez 37,12-14). L'alito del Signore Dio che, al principio, aveva fatto sì che la polvere diventasse un essere vivente (Gen 2,7), è all'opera storicamente nel dare vita a un popolo stremato. Pure Isaia si fa interprete del prodigio di una mirabile rinascita, quando scrive:

«Di nuovo vivranno i tuoi morti.
I miei cadaveri risorgeranno!
Svegliatevi ed esultate,
voi che giacete nella polvere.
Sì, la tua rugiada è rugiada luminosa,
la terra darà alla luce le ombre» (Is 26,19).

Di questo annuncio consolante si nutriranno le generazioni future; lo ribadirà Daniele, con l'annuncio della risurrezione dei giusti (Dn 12,2-3), e lo attesterà la madre dei Maccabei, nel momento stesso in cui i suoi figli sono sottoposti al supplizio (2 Mac 7,20-23). La rivelazione neotestamentaria si iscriverà in questa scia profetica (At 3,24-26; 23,6-8). Il personaggio di Elia, rapito dal Signore su un carro di fuoco (2 Re 2,11) diventerà la prefigurazione del destino di gloria dei salvati (1 Ts 4,17).

Il soccorso di Gesù di Nazaret nei confronti dell'umana debolezza

36. La tradizione neotestamentaria accoglie, come appena accennato, il patrimonio religioso delle antiche Scritture, e vi apporta il dono di una nuova e decisiva rivelazione, quando attesta che nel Cristo si adempiono tutte le promesse di vita predette dai profeti (Mt 8,16-17; Lc 24,27.44; At 3,18). È Lui infatti la Parola che vivifica ogni carne (Gv 1,4; Gc 1,18; 1 Pt 1,23-25), è Lui a effondere lo Spirito per cui i mortali risorgono a vita nuova e imperitura (Rm 8,11). Solo Dio può operare prodigi di tale natura (Gv 3,2; 9,33); per questo Gesù di Nazaret, uomo fra gli uomini, venne riconosciuto come «Figlio di Dio» (Mt 14,33; Mc 1,1; Lc 1,35; Gv 11,27; ecc.).

Nei *racconti dei Vangeli* diverse sono le modalità che esprimono la fragilità e la precarietà dell'essere umano; esse vengono costantemente presentate dagli evangelisti allo scopo di esaltare, per contrasto, la potenza (*dynamis, exousia*) divina del Signore Gesù (Mt 9,8; Lc 5,17; 24,19; Gv 17,2), e di additare dunque agli smarriti di cuore (Mt 11,28) una fonte di sicura speranza. La caducità umana è illustrata innanzi tutto dalla *malattia*, presagio di morte quando prende la forma della febbre (Mc 1,30), della idropisia (Lc 14,1-4), della "debolezza" (*astheneia*) sintomo di salute minacciata (Mc 6,56; Lc 9,2; Gv 4,46), della perdita di sangue (Mc 5,25-29) o della terribile piaga della lebbra (Mc 1,40; Lc 17,11-19). Vi sono poi le situazioni di *disabilità*, come l'essere ciechi (Mc 8,22-25; 10,46-52), sordomuti (Mc 7,31-37), paralizzati nella mano (Mc 3,1-5) o nei piedi (Mc 2,1-12), in cui si manifesta un'impossibilità – talvolta prolungata (Gv 5,5) e in certi casi congenita (Gv 9,1) – di esercitare gli atti degni dell'uomo: la qualità della vita è qui così radicalmente offesa da condannare tali persone a un'esistenza miserevole. In altri racconti evangelici vengono narrate *situazioni di pericolo* gravissimo, come quando le folle si trovano nel deserto, affamate e prive di risorse (Mc 6,36-44; 8,1-9), oppure quando la barca dei discepoli è squassata dalla tempesta (Mc 4,35-41); anche

l'ostilità degli avversari nei confronti dei seguaci di Gesù costituisce una precisa minaccia mortale (Mt 10,17-25; Gv 16,2). Infine, gli uomini possono vivere nella condizione della *schiavitù*, in quanto sottoposti a forze perniciose (Mt 17,15), identificate con uno spirito diabolico che prende possesso dell'essere umano (Mt 9,32-34; Mc 5,1-13; 9,14-27; Lc 8,2; 13,10-17).

37. Il Cristo «visita» (Lc 7,16) questa diversificata debolezza, guarendo i malati, rigenerando le risorse dei menomati, salvando dal pericolo mortale, liberando chi è indemoniato, e persino *facendo risorgere i morti* (Mc 5,35-43; Lc 7,11-17; Gv 11,38-44). Anche altri uomini di Dio, nella storia di Israele, avevano ricevuto dal Signore analoghi poteri: a Mosè venne dato di sanare i lebbrosi (Nm 12,9-15), Elia ed Eliseo compirono diverse gesta miracolose (1 Re 17,10-22; 2 Re 4,1-7.38-44; ecc.) e risuscitarono dei morti (1 Re 17,17-24; 2 Re 4,18-37); anche di Isaia si racconta che guarì il re Ezechia con uno strano impiastro di fichi (2 Re 20,7). Ma ciò che la tradizione evangelica attesta è, innanzi tutto, che l'opera di guarigione e di rigenerazione non si limitò a qualche sporadico intervento, ma costituì l'essenza della missione di Gesù (Mc 2,17; Lc 4,16-21; At 2,22; 10,38) e l'esercizio quotidiano del suo ministero (Mc 1,32-34; 6,54-56; Mt 9,35). Le varie infermità e debolezze vengono soccorse dal Salvatore; e le persone vulnerabili, ebrei o pagani (Mc 7,24-30; Mt 8,5-13), vengono fatte oggetto di una vita ridonata, se la supplica è mossa da autentica fede (cfr. Mt 13,58). Inoltre, la potenza divina del Cristo venne da lui trasmessa ai suoi discepoli, mandati nel mondo con gli stessi poteri di guarigione, liberazione e rigenerazione, così che la storia sia per sempre marcata dall'azione salvatrice di Dio (Mt 10,1.8; At 2,43; 3,1-10; 9,36-41; ecc.).

Tutto ciò è mirabile (Mc 2,12), e viene dunque dichiarato dagli evangelisti come il compimento “messianico”, come l'avvento del Regno di Dio (Mt 11,2-5; 11,20). L'uomo, spaventato dalla prospettiva del morire e avvilito per le sue debolezze, viene amorevolmente soccorso nella carne, ma soprattutto rianimato interiormente: la fede nel Cristo libera infatti dalla paura (Mc 5,36; 6,50; Mt 10,26.28.31; Gv 14,1.27; Eb 2,15) e rende le persone piene di speranza, capaci di lodare Dio in modo sincero e perenne (Mt 9,8; Mc 2,12; Lc 5,25-26; ecc.). A patto che si comprenda il senso dell'operare di Gesù (e dei suoi apostoli), e si accordi dunque ai gesti salvifici operati nella storia il valore di “*segno*” (*sēmeion*).

38. È questa una categoria usata dagli evangelisti (anche in senso critico: cfr. Mt 12,38-39) e tematizzata soprattutto da Giovanni (Gv 2,11.23; 4,54; 6,2.14: ecc.). Guarendo un cieco dalla nascita, Gesù ha operato qualcosa di inaudito (Gv 9,32), ma la sua azione intendeva primariamente manifestare che Egli è la luce del mondo, per cui solo il credere in Lui fa accedere davvero alla vita (Gv 1,9; 8,12; 9,5; 12,36). Lazzaro uscì dal sepolcro, ma vi ritornò, come è destino di ogni mortale; mediante lo straordinario evento prodigioso del risuscitare un morto, il Cristo rivelava che Lui è «la risurrezione e la vita» (Gv 11,25). In modo analogo, la guarigione di un paralitico è segno del perdono dei peccati (Mt 9,1-8), la moltiplicazione dei pani nel deserto è figura profetica del dono stesso del Cristo nel suo corpo (Gv 6,51), e così via. È la «vita eterna» infatti che il Cristo dona (Mc 10,30; Mt 25,46; Gv 3,15-16.36; 10,28; ecc.), non solo un passeggero rimedio alle infermità o una dilazione al tragico epilogo dell'esistenza. Finché c'è storia dunque ci sono segni concreti e parlanti della potenza di Dio che sostiene la caducità dell'uomo; ma ciò non esaurisce affatto l'opera salvifica di Dio. Gli evangelisti ci guidano allora a compiere, nella fede, il passaggio dal segno alla realtà, accogliendo il senso escatologico di quanto è attestato nell'atto puntuale di grazia. Ciò si è d'altronde realizzato, quale segno primario e fondatore, nella persona stessa di Gesù, il crocefisso risorto dai morti per una

vita immortale; ogni uomo, di ogni stirpe e di ogni tempo, sarà chiamato a riconoscere nell'evento della sua risurrezione il prodigio della vita donata per sempre alla carne mortale.

39. Gli evangelisti ci dicono che Gesù di Nazaret si designava frequentemente come «il Figlio dell'uomo» (Mt 11,19; 12,8; 16,13; Mc 2,10.28; ecc.). Questo titolo, non privo di valenze apocalittiche (Mt 10,23; 13,41; 16,27-28; ecc.), conserva comunque l'idea che il Messia, per sua stessa dichiarazione, appartiene alla stirpe umana, e condivide dunque con i suoi fratelli la medesima condizione di fragilità e mortalità (Mt 8,20; 12,40; cfr. anche Rm 8,3; Fil 2,7; Eb 2,17; 4,15). Anch'egli infatti sperimentò, fin dalla nascita, l'indigenza dei pellegrini (Lc 2,7) e la minaccia di morte da parte dei prepotenti (come il re Erode: Mt 2,13), subì l'esilio (Mt 2,14-15), si sottopose all'obbedienza dei genitori (Lc 2,51), soffrì la fame nel deserto (Mt 4,2), sentì la fatica del camminare e l'arsura della sete (Gv 4,6; 19,28), percepì la stanchezza del suo ministero profetico (Mt 17,17; Mc 3,20; 6,31-32), pianse per la morte del suo amico Lazzaro (Gv 11,35) e per l'imminente sventura su Gerusalemme (Lc 19,41). Fatto oggetto di ostilità e derisione, venne minacciato (Lc 4,28-29), perseguitato (Mc 3,6), infine torturato e condannato a un supplizio crudele e infamante. Ha dunque vissuto la vita degli uomini, negli aspetti drammatici della sofferenza e dell'umiliazione (Fil 2,7-8), fino alla morte e alla sepoltura; nel suo cuore ha provato l'angoscia di fronte alla prospettiva di una fine prematura e dolorosa (Mt 26,37-38; Mc 14,33-34; Lc 22,44), e, come tutti i sofferenti, «nei giorni della sua vita terrena, offrì preghiere e suppliche, con forti grida e lacrime, a Dio che poteva salvarlo dalla morte» (Eb 5,7); infatti, «pur essendo Figlio, imparò l'obbedienza da ciò che patì» (Eb 5,8).

Ma questa sorte, apparentemente insensata perché ingiusta – anche se liberamente voluta dal Cristo in atto di amore per il Padre e per i suoi fratelli (Mc 8,31-33; Lc 9,51; Gv 12,27) –, è la via che conduce alla gloria (Lc 24,26; Fil 2,9). Perché Gesù, «per il suo pieno abbandono» a Dio «venne esaudito» (Eb 5,7): risuscitato dai morti il terzo giorno – come aveva predetto (Mc 8,31) –, divenne «il primogenito di quelli che risorgono dai morti» (Col 1,18; cfr. anche Rm 8,29; 1 Cor 15,23; Ap 1,5). In Lui, il Risorto, la morte ha perso ogni potere, in Lui gli Inferi sono definitivamente sconfitti (1 Cor 15,26; Ap 20,14; 21,4).

I credenti nel Cristo partecipano realmente al suo mistero di vita (Rm 6,9-10; 2 Tm 1,10; Eb 2,14-15); anche a loro infatti è dato di attuare l'evento pasquale del passaggio dalla sofferente caducità di questo mondo alla gioia perpetua della vita eterna (Gv 14,3.19; Ap 7,13-17). È questa verità consolante che Paolo e altri apostoli tematizzano nelle loro lettere.

L'elogio paolino della debolezza e la speranza nella risurrezione

40. Il mistero di Cristo, morto e risorto, costituisce il nucleo kerigmatico della predicazione apostolica (At 2,23-24; 3,13-15; 4,10; ecc.). Anche *Paolo*, nelle sue lettere concentra tutto il suo «vangelo» in questo annuncio (1 Cor 15,1-4; 2 Tm 2,8); e sul binomio “Crocefisso–Risorto” costruisce la sua teologia della salvezza universale. I due elementi che definiscono l'evento cristologico sono inseparabili, per cui l'Apostolo può affermare che il suo unico sapere è quello del «Cristo crocefisso» (1 Cor 2,2), senza con ciò prescindere dalla glorificazione del Servo sofferente. Questa è in sintesi l'aspirazione di Paolo: «possa io conoscere lui, la potenza della sua risurrezione, la comunione alle sue sofferenze, facendomi conforme alla sua morte, nella speranza di giungere alla risurrezione dai morti» (Fil 3,10-11).

Vantarsi della debolezza

41. Proprio alla luce del mistero di Cristo, crocifisso e risorto dai morti, Paolo assume paradossalmente come motivo di vanto (1 Cor 1,31; 2 Cor 11,30; 12,5) la caducità umana, che per i sapienti costituisce un problema insoluto, e per gli uomini “di questo mondo” è oggetto di ripugnanza (1 Cor 1,18-25). La «debolezza» (*astheneia*), nelle sue valenze di fragilità, umiliazione, sacrificio, sofferenza e sconfitta, invece di essere esecrata come contraria a Dio e all'uomo, è nella fede vista come il luogo in cui si manifesta luminosamente la potenza vivificante del Signore (1 Cor 4,9-13). L'Apostolo, ministro di Cristo e suo imitatore (1 Cor 11,1), non solo accetta, ma di più sceglie liberamente la via della debolezza (1 Cor 2,3; 2 Cor 10,10) come fece il suo Maestro (2 Cor 13,4), confidando nella parola del Signore che gli dice: «Ti basta la mia grazia; la forza infatti si manifesta pienamente (*teleitai*) nella debolezza» (2 Cor 12,9). Per questa ragione Paolo afferma: «Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo. Perciò mi compiaccio nelle mie debolezze, negli oltraggi, nelle difficoltà, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo: infatti quando sono debole, è allora che sono forte» (2 Cor 12,9-10). Non viene qui prospettato l'ideale di un eroismo stoico, né un radicale disprezzo per i valori della vita; ciò che è additato come esperienza credente, esemplarmente vissuta dall'Apostolo nel suo ministero per Cristo, è piuttosto il trionfo della potenza divina che si realizza proprio nella miseria della carne mortale, paragonata a un «vaso di creta» (2 Cor 4,7). Per questa ragione la vita umana si presenta sotto una veste paradossale: «siamo tribolati, ma non schiacciati; siamo sconvolti, ma non disperati; perseguitati, ma non abbandonati; colpiti, ma non uccisi, portando sempre e dovunque nel nostro corpo la morte di Gesù, perché anche la vita di Gesù si manifesti nel nostro corpo» (2 Cor 4,8-10).

42. Alcuni testi di Paolo fanno trasparire una certa relativizzazione della realtà terrestre, motivata in certi casi dalla convinzione di un imminente ritorno (*parousia*) del Signore (1 Cor 7,29-31); in altri casi si può anche rilevare una critica alla «carne» (*sarx*) quale espressione della concupiscenza peccaminosa (Rm 8,6-8; 1 Cor 3,3; Gal 5,16-17.19-21; 6,8). Ciò non comporta un venire meno dell'impegno quotidiano del cristiano: proprio perché «passa la figura di questo mondo» (1 Cor 7,31), è più urgente operare con un'azione salvatrice dispiegata nella carità (1 Cor 13,8-13; 1 Ts 5,8). L'insegnamento apostolico ribadisce in sintesi che a nessuna realtà contingente si debba accordare valore assoluto; la consolazione non viene da ciò che è passeggero, ma dall'annuncio coraggioso della risurrezione: il Cristo «fu crocifisso per la sua debolezza, ma vive per la potenza di Dio. E anche noi siamo deboli in lui, ma vivremo con lui per la potenza di Dio» (2 Cor 13,4). Da qui l'affermazione paolina: «Ritengo che le sofferenze del tempo presente non siano paragonabili alla gloria futura che sarà rivelata in noi» (Rm 8,18; cfr. 2 Cor 4,17).

La speranza della risurrezione dei corpi

43. La risurrezione di Gesù, oggetto di esperienza da parte di numerosi testimoni (1 Cor 15,5-8), diventa per Paolo il fondamento della fede nella “risurrezione dei morti” (1 Cor 15,13-14). Il Cristo infatti è il nuovo Adamo: «Il primo uomo, Adamo, divenne un essere vivente, ma l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita» (1 Cor 15,45); se tutti muoiono a ragione del primo, «tutti in Cristo riceveranno la vita» (1 Cor 15,22; cfr. anche 2 Tm 1,10; 2,11).

Come avvenga questo prodigio rimane avvolto nel mistero. Paolo fa allora ricorso all'immagine del seme, pure attestata nel vangelo di Giovanni per esprimere l'evento salvifico del Cristo (Gv 12,24): la metafora serve all'Apostolo per suggerire la mirabile *trasformazione* del corpo umano, che «è seminato nella corruzione, risorge nell'incorruttibilità; è seminato nella miseria,

risorge nella gloria; è seminato nella debolezza, risorge nella potenza; è seminato corpo animale (*sōma psychikon*), risorge corpo spirituale (*sōma pneumatikon*)» (1 Cor 15,42-44).

Paolo parla di «corpo» per indicare che, nell'evento escatologico, permarrà l'identità di ogni singolo individuo, senza alcuna fusione o assorbimento in un insieme magmatico; d'altra parte, ricorrendo a un ossimoro, definisce «corpo spirituale» la persona trasformata dallo Spirito di Dio, resa simile al Cristo, nuovo Adamo, divenuto «uomo celeste» (1 Cor 15,49) a motivo della risurrezione dai morti.

44. La risurrezione dunque non elimina il corpo, anzi lo esalta rendendolo immortale e glorioso. E questo destino non è solo quello della singola creatura umana. Paolo infatti, ricorrendo all'immagine della partoriente (utilizzata da Gesù in Gv 16,21), evoca un processo di vita che coinvolge l'intera creazione, sottoposta alla caducità e alla corruzione, sofferente per il travaglio del parto, ma in attesa di una «redenzione» corporea che costituirà il compimento glorioso della salvezza, ad opera di Dio e del suo Spirito di vita (Rm 8,18-23.28-30). Dio infatti dice: «Ecco, io faccio nuove tutte le cose» (Ap 21,5), e dunque ciò che viene annunciato non è solo un «uomo nuovo» (Ef 2,15; 4,24), ma anche una «nuova creazione» (2 Cor 5,17; Gal 6,15), «cieli nuovi e terra nuova» (2 Pt 3,13; Ap 21,1), nella quale «non vi sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno, perché le cose di prima sono passate» (Ap 21,4). È questo il mistero di fede e di speranza atteso con perseveranza dai credenti che «possiedono le primizie dello Spirito» (Rm 8,23), principio di vita eterna.

2. IL SOFFIO “DIVINO” NELL’UOMO

45. Il motivo dell'uomo come “*creatura*” di Dio è spesso ricordato nella Scrittura allo scopo di evidenziare la sua abissale differenza dal Creatore, e indurre perciò nel cuore l'umiltà quale via di verità. Il medesimo motivo ha però anche un risvolto in certo senso opposto, quando evoca, nell'atto della creazione, la cura dispiegata dal Signore (Is 64,7) e la dotazione spirituale che qualifica l'essere umano (Sir 17,3-11).

Al proposito, come detto all'inizio del nostro capitolo, il racconto di creazione in Gen 2 fa ricorso all'immagine del «soffio» di Dio che, penetrando nella polvere plasmata dal Creatore, la rende un essere «*vivente*», diverso da tutte le altre creature (Gen 2,7). Viene in questo brano utilizzata una delle numerose modalità espressive che, nella Scrittura, tentano di dare un'idea dello statuto speciale, anzi unico, dell'uomo. Nella Bibbia troviamo di fatto una ricca varietà di espressioni, di metafore e concetti, finalizzati a illuminare il mistero di un essere fatto di terra, eppure dotato di potenzialità, in un certo senso, “divine”. Dal dono scaturisce anche la “vocazione” dell'essere umano, intesa come il compito personale e comunitario da attuare nella storia, in obbedienza al disegno del Creatore. Tutto ciò viene “rivelato” da Dio, così che l'uomo sia illuminato sulla verità della sua mirabile natura. Vediamo ora come il motivo, appena tratteggiato, viene declinato nelle varie tradizioni letterarie della Scrittura.

L'uomo a immagine del Dio vivente (Gen 1,26-27)

46. Il primo racconto della creazione (in Gen 1) declina con un diverso linguaggio quanto è detto in Gen 2,7 mediante l'immagine del “soffio” di Dio; riconosce infatti la speciale natura e la straordinaria dignità della persona umana affermando che *'ādām* fu «creato a immagine secondo la somiglianza» di Dio (Gen 1,26).

Qualche precisazione terminologica

Facciamo notare, in primo luogo, che in Gen 1,26 non viene detto che Dio crea l'essere umano "a sua immagine e somiglianza", come abitualmente ci si esprime, ma letteralmente: «a immagine secondo la somiglianza», il che potrebbe essere reso, con una traduzione dinamica, "a immagine somigliante". Per parlare del medesimo evento, in Gen 1,27 si usa solo il termine «immagine», mentre in Gen 5,1 solo «somiglianza».

Il termine «immagine» (*šelem*) fa riferimento al dipinto o alla statua (1 Sam 6,5.11; Ez 23,14), prodotti che hanno la funzione di rendere visibile ciò che è assente o addirittura invisibile (cfr. Sap 14,15-17). Tale sostantivo ha generalmente una connotazione negativa. Infatti, in diversi passi designa l'idolo (Nm 33,52; 2 Re 11,18; Ez 7,20; 16,17; Am 5,26), realtà che non sente, non parla, non sa agire (Sal 115,5-7), essendo qualcosa di "morto" (Sap 13,18; 15,5); e ciò fa risaltare, per contrasto, la qualità dell'essere umano, che – secondo l'affermazione di Gen 1,26 – è deputato a "rappresentare" Dio proprio perché è vivente e capace di relazione con altri soggetti spirituali. Se è vero che nel Salterio il termine *šelem* è applicato all'uomo nella sua condizione di creatura effimera (Sal 39,7; 78,20), questa sfumatura non contraddice quanto è adombrato dal libro della Genesi; la creatura umana infatti è "figura" di Dio proprio nella fragilità della carne e nella contingenza della storia.

Il sostantivo astratto «somiglianza» (*d'mût*) esplicita il rapporto di similitudine tra due realtà, come avviene appunto tra un determinato soggetto e le sue riproduzioni pittoriche o fittili (Ez 23,15). Quando ricevettero da Dio il privilegio della percezione sensoriale di esseri o eventi sovrumani, gli autori biblici erano costretti a dire che ciò che vedevano era "somigliante" a una realtà terrena (Ez 1,5.26; 10,21-22; Dn 10,16). Ora, Dio è certamente "incomparabile", niente può essere a Lui paragonato (2 Sam 7,22; Is 40,18; Ger 10,6-7; Sal 86,8); eppure – dice la Scrittura – l'uomo porta in sé i tratti del divino. Non pochi commentatori hanno suggerito che il termine «somiglianza» intendesse attenuare il valore dato al sostantivo «immagine», specificando che la copia (l'uomo) non può essere certo considerata identica all'originale (Dio). Pare tuttavia più probabile che con tale termine l'autore di Gen 1 volesse invece sottolineare la privilegiata similitudine tra l'essere umano e il Creatore, che costituisce il fondamento originario del dialogo storico tra i due soggetti. Che Dio abbia voluto fare *'ādām* a sua immagine, indicherebbe, in altre parole, che Egli ha inteso entrare in una personale relazione di alleanza con lui (Sir 17,12; 49,16; cfr. anche Sal 100,3).

Per quanto riguarda la Bibbia Ebraica, l'espressione «a immagine di Dio» è attestata solo in alcuni passi del *libro della Genesi*, dove vengono pure suggeriti degli aspetti significativi per il senso della locuzione.

L'uomo pastore dei viventi

47. In Gen 1,26 l'annuncio del progetto divino di «fare l'uomo a immagine» della divinità è immediatamente collegato con una frase, tradotta spesso con un imperativo (o iussivo), ma che forse è meglio rendere con una proposizione dal valore consecutivo (o finale): «così che domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e sul bestiame e su tutta la terra e su tutti i rettili che strisciano sulla terra». In questo testo *'ādām* è visto nella sua qualità di sovrano, perché dotato del potere di governo su tutti gli altri esseri viventi. Questa importante dimensione viene ribadita subito dopo, e quasi con le stesse parole, quale attuazione della benedizione divina (Gen 1,28).

Il dominio degli uomini sugli animali, universale ed esclusivo, non potrà essere identificato con un dispotismo accentrato e violento, sia perché, in questa narrazione paradigmatica, a tutti i viventi è data in cibo l'erba dei campi (Gen 1,29-30), sia soprattutto perché la prepotenza non sarebbe conforme all'immagine di Dio: il Creatore infatti esercita la sua autorità per proteggere e promuovere la vita delle sue creature (Sal 36,7; cfr. anche Gen 7,1-3; Gn 4,11; Sal 145,9; Sir 18,13; Sap 11,24), dando loro esistenza, nutrimento, fecondità e un istinto utile alla loro sopravvivenza. L'uomo, quale

figura di Dio sulla terra, riceve dunque il compito di assecondare l'attività divina favorevole agli altri viventi.

Ci si può chiedere allora come si esprima concretamente questa capacità sovrana e questa missione di «dominare» gli animali. È da escludere che il dominare sia sinonimo di “asservire” ai bisogni umani, perché ciò non risponde al modo con cui Dio opera. Per comprendere più adeguatamente il dominio secondo il modello divino è opportuno assumere una prospettiva simbolica e ricorrere all'immagine del «pastore», usata in diversi testi biblici per qualificare l'azione di Dio nei confronti degli uomini (Is 40,11; Ger 31,10; Ez 34,11-16; Sir 18,13; Gv 10,1-18); analogamente, l'uomo è chiamato a utilizzare tutte le sue potenzialità per prendersi cura del vivente a lui affidato, operando in piena mitezza, così che ogni animale, secondo la sua specie, possa vivere in armonioso rapporto con tutto il creato. Ciò implica per l'uomo grande saggezza, nel rispetto per l'opera divina, con una responsabilità ecologica che nella storia, soprattutto recente, non è stata sempre onorata.

L'uomo chiamato a generare la vita

48. In Gen 1,27 viene ripetuto due volte che «Dio creò *'ādām* a sua immagine», designando, quale oggetto dell'opera divina, l'essere umano senza distinzione di genere, stirpe o cultura. Proprio perché è diverso dagli animali, creati «ciascuno secondo la loro specie» (Gen 1,21.24-25), proprio perché è singolare nella sua natura, l'uomo è immagine del Dio Unico (Dt 6,4).

L'autore sacro vi aggiunge poi una precisazione, sorprendente in questo contesto: «maschio e femmina li creò»; viene in tal modo introdotto l'aspetto della pluralità, con la precisazione della diversificata identità sessuale, per cui ogni persona sarà a immagine di Dio in una specifica modalità corporea (con tutto ciò che essa comporta) e nella relazione con l'altro, differente da sé. Il Siracide fa notare che Dio ha creato «tutte le cose a due a due, una di fronte all'altra», così che «l'una confermi i pregi dell'altra» (Sir 42,24-25); per ogni soggetto umano allora, il riferimento all'altro sesso ricorderà il limite iscritto nella carne, e farà emergere al tempo stesso l'appello all'unione da cui sgorga la vita, atto questo in cui si realizza un aspetto importante dell'essere a immagine di Dio. Se infatti l'uomo è simile agli animali perché come loro fatto «maschio e femmina», tuttavia è pure simile a Dio perché è capace di dare vita nell'amore e per amore: il generare umano non può dunque essere descritto semplicemente come il frutto di un rapporto carnale, poiché è in grado di esprimere una qualità “divina” quando avviene secondo il modo con cui Dio dà vita ad ogni persona, cioè nella gratuita benevolenza. Questo tema sarà ampiamente sviluppato nel capitolo terzo del Documento.

L'uomo come figlio di Dio

49. Il rapporto tra l'immagine di Dio e l'atto del generare è confermato da un altro passo della Genesi. Proseguendo nel racconto delle origini, il narratore sacro ripete ancora una volta che «quando Dio creò l'uomo, lo fece a somiglianza di Dio» (Gen 5,1). E tale affermazione introduce l'evento del generare umano, presentato con i medesimi termini (anche se letterariamente invertiti) che avevano caratterizzato l'operare divino in Gen 1,26: «Adamo [...] generò (Set) a sua somiglianza secondo la sua immagine» (Gen 5,3). Appare qui chiaramente che la qualità di “immagine somigliante” è quella che il figlio riceve dal padre nel suo nascere; ogni individuo di fatto porta nel suo corpo l'impronta del genitore. E in tale brevissima annotazione si dà il via al motivo dell'uomo nella sua realtà di «figlio di Dio» (Lc 3,38; At 17,28-29), motivo che – come vedremo – riceverà nella Scrittura uno sviluppo di straordinaria importanza antropologica e teologica.

L'uomo responsabile della vita

questo mandato è immediatamente collegato con la motivazione: «perché a immagine di Dio è stato fatto l'uomo» (Gen 9,6b). E con quest'ultima frase, da un lato, si afferma il valore fondamentale della vita umana (a motivo della sua speciale provenienza da Dio), così che chiunque non la rispetta commette un insulto contro Dio stesso (Pr 14,31); ma, d'altro lato, viene pure riconosciuto che l'uomo è immagine di Dio nel punire in modo proporzionato colui che ha soppresso la vita umana. L'atto di giustizia è un atto sovrano e doveroso, affidato a chi, nella storia, rappresenta Dio nel sanzionare il male (cfr. Is 11,4; Sal 82,1-6; 101,3-8).

53. Nel testo che stiamo commentando il comportamento dell'essere umano è globalmente contrassegnato dal principio della “deterrenza”: infatti è «il timore e il terrore» a esprimere il potere dell'uomo nei confronti degli animali (Gen 9,2), mentre la minaccia estrema della pena capitale è posta nella storia come freno alla violenza degli uomini (Gen 9,6). Benché presentata come espressione di un'alleanza di pace (Gen 9,8-16), questa normativa (rituale e giuridica) è solo imperfetta figura della «nuova alleanza» che verrà instaurata nel sangue del Cristo, celebrata nel rito incruento del pane e del vino, e regolata non dalla minaccia della pena, ma dallo spirito amoroso del perdono, in obbedienza a ciò che il Figlio ha voluto e attuato come universale riconciliazione.

L'uomo può/deve essere “come Dio” nella pratica della giustizia

54. Dopo aver offerto una panoramica sull'intera umanità (Gen 1–11), con una prevalente sottolineatura delle sue trasgressioni, il narratore biblico concentra la sua attenzione sulla vicenda del popolo di Abramo. È comprendendo il senso di questa storia particolare e aderendo al suo messaggio che il lettore coglie quale sia la qualità che fa “assomigliare” l'essere umano a Dio stesso. Questo è il contributo della tradizione letteraria della *Tôrah*, a partire dal capitolo 12 della Genesi.

Ogni persona (quale figlio di *'ādām*) è in grado di ascoltare la voce divina che parla nel segreto della coscienza (cfr. Rm 2,14-15), dimostrando così la sua natura di essere intelligente, libero, chiamato a una relazione obbediente e amorosa con Dio. Una tale potenzialità, iscritta nella natura umana, si è storicamente realizzata, secondo la Scrittura, in alcuni personaggi con i quali il Signore stabilisce un'alleanza, come avvenne con Noè (Gen 9), con Abramo (Gen 15 e 17) e con i suoi discendenti (Es 2,24). È soprattutto il popolo d'Israele a entrare in permanente rapporto con il Signore (Es 19–20; Dt 5), impegnandosi in un patto (Es 24,3.7; Dt 26,17-18) che, pur nella asimmetria dei contraenti, suppone tra i soggetti elementi di somiglianza e comunione spirituale. Una delle metafore che esprime tale rapporto è quella della figliolanza: Israele infatti è detto «figlio» (Dt 14,1; 32,5-6.19-20; Is 1,2; Ger 3,19; 31,20; Os 2,1; 11,1; Ml 1,6; ecc.), anzi «primogenito» del Signore (Es 4,22; Ger 31,9).

55. La natura filiale si realizza concretamente quando Israele *imita* Dio (cfr. Ef 5,1: «Fatevi imitatori di Dio, quali figli carissimi»). È così che nella *Tôrah* si declina il concetto di somiglianza con Dio. Se il Signore ha amato i padri (Dt 4,37; 10,15), i loro discendenti sono di conseguenza chiamati a rispondergli con i medesimi sentimenti (Dt 6,5; 10,12; 11,1.13; ecc.). Il Signore si è riposato il settimo giorno, e Israele farà lo stesso (Es 20,10-11); Dio ha liberato il popolo dalla schiavitù dell'Egitto, e il padre di famiglia deve allora nel giorno di sabato adempiere lo stesso gesto nei confronti dei suoi sottoposti; analogamente ogni padrone attuerà l'emancipazione dello schiavo il settimo anno. Il Signore ama lo straniero (Dt 10,18); e agendo allo stesso modo Israele opera come Dio (Dt 10,19). E così via. La somiglianza con Dio sarà reale nella misura in cui Israele seguirà Dio

nella via della giustizia (Dt 6,25) e della santità; ripete infatti il Levitico: «siate santi, perché io, il Signore, vostro Dio, sono santo» (Lv 11,44-45; 19,2; 20,26; 21,8; cfr. anche Es 19,6; Dt 26,19).

La sapienza mediatrice di vita e di sovranità

56. *I testi sapienziali*, come è proprio di questa letteratura, assumono una prospettiva di carattere universale; attingendo ai tesori della rivelazione da loro conosciuta, li comunicano a tutte le nazioni. I sapienti fanno opera di verità collocando l'uomo al suo giusto posto nell'ambito della creazione:

«Il Signore creò l'uomo dalla terra
e ad essa di nuovo lo fece tornare.
Egli assegnò loro giorni contati e un tempo definito,
dando loro potere su quanto essa contiene.
Li rivestì di una forza pari alla sua
e a sua immagine li formò.
In ogni vivente infuse il timore dell'uomo,
perché dominasse sulle bestie e sugli uccelli.
Discernimento, lingua, occhi,
orecchi e cuore diede loro per pensare.
Li riempì di scienza e d'intelligenza
e mostrò loro sia il bene che il male.
Pose il timore di sé nei loro cuori,
per mostrare loro la grandezza delle sue opere» (Sir 17,1-8).

Da un lato – come ricordato – i sapienti insistono sulla limitatezza della creatura umana (Sir 18,8), e quindi sulla necessità del «timor di Dio» quale radicale principio di sapienza (Pr 1,7; 2,5; Qo 5,6; Sir 1,14.16.18.20); d'altro lato, ricordano che «lampada del Signore è lo spirito dell'uomo: essa scruta dentro fin nell'intimo» (Pr 20,27; cfr. 1 Cor 2,10-11), e additano perciò a chiunque è disposto ad ascoltare quale inesauribile sorgente di vita e di dignità scaturisca dalla sapienza donata da Dio all'uomo (Pr 2,7-22; 3,13-26; Sir 4,12-13; 6,18-37; 15,1-6; Sap 7,7-14; 8,5-8.18), chiamato dal Creatore al compito di sovrano del mondo.

57. Se è vero che i sapienti d'Israele trasmettono i frutti della loro tradizione secolare, arricchita dall'esperienza specifica di qualche esimio maestro (Prologo del Siracide 7-14), al tempo stesso essi costantemente ribadiscono che è Dio la fonte della sapienza (Sir 39,6; Sap 8,21), ed è quindi da Lui che si attingono intelligenza, direttive e frutti di vita (Sir 51,13-14; Sap 8,21). Ora Dio ha voluto far partecipe l'essere umano della sua intima qualità spirituale (Sap 7,7; 9,1-18), quella con cui ha creato il mondo e con cui lo governa (Pr 8,22-31; Sir 24,3-22; Sap 8,1), così che, per questa fondamentale dotazione, sia dato all'uomo di assomigliare al Creatore e Signore. Infatti è proprio nella tradizione sapienziale, e precisamente a ragione del dono della sapienza che viene ricordato che l'uomo è stato creato a immagine di Dio (Sir 17,3; Sap 2,23), e a lui è conferito il potere di governare sulla terra (Pr 8,15-16; Sir 4,15; Sap 6,20-21; 8,14).

L'alito divino, che secondo Gen 2,7 ha reso vivente l'uomo, viene identificato nella letteratura sapienziale con lo «spirito» di sapienza (Sap 1,5-6; 7,22-30) che rende la creatura «immortale» (Sap 2,23; 4,1; 5,5.15; 6,18; 8,13.17), carattere questo di precisa somiglianza con Dio. E in conformità con

l'immagine di *'ādām* a cui è affidata la responsabilità dei viventi, i sapienti di Israele ricordano all'uomo la sua vocazione di sovrano; il compito di governare potrà però essere esercitato secondo giustizia (Sap 1,1) – in conformità dunque con il “dominio” divino del mondo – solo con la sapienza, elargita dal Signore a chi la desidera e la invoca (Sir 51,13-14; Sap 8,21–9,17).

L'uomo di Dio

58. I libri profetici, pur non ricorrendo all'espressione «(a) immagine di Dio», presentano ai lettori la figura ideale dell'uomo conforme al disegno di Dio; e questo, non solo confermando quanto dicono i testi fondatori riguardo al progetto del Creatore, ma attestandone la concreta realizzazione nella storia. Due sono le figure nelle quali si manifesta la condizione “spirituale” dell'uomo somigliante al suo Signore; e per entrambe la profezia dell'Antico Testamento, oltre ad additarne la manifestazione storica, rinvia al loro perfetto compimento escatologico.

Il re secondo il cuore di Dio

Molti personaggi vengono dalla pagina biblica presentati quali esemplari condottieri del popolo di Dio, come Mosè, Giosuè, Debora, Samuele e così via. Il loro ruolo di «pastori» d'Israele li fa assomigliare al Signore. Ma è soprattutto la figura regale ad essere individuata – non senza qualche resistenza (1 Sam 8) – come quella in cui si realizza più pienamente il dono divino. Ed è il re Davide, in particolare, «l'uomo secondo il cuore di Dio» (1 Sam 13,14; cfr. anche At 13,22), prefigurazione del Messia (Ger 3,15; 30,9), ad essere additato come soggetto di una speciale alleanza con il Signore e beneficiario della promessa di un regno eterno (2 Sam 7,8-16; Sal 89,20-38). Dalla stirpe di Davide sorgerà infatti colui che, dotato da Dio di straordinarie virtù, avrà il potere di regnare per sempre sulla terra portando la pace universale. Il profeta Isaia si fa interprete di questa promessa nel libro dell'Emmanuele, quando annuncia:

«sulle sue spalle è il potere,
e il suo nome sarà:
Consigliere mirabile, Dio potente,
Padre per sempre, Principe della pace» (Is 9,5).

Ecco le qualità “divine” date all'uomo che, nella concretezza storica, rendono la creatura immagine del Dio Salvatore. E tali qualità sono il frutto dello «spirito» (*rûāḥ*) riversato dal Signore sul suo re:

«su di lui si poserà lo spirito del Signore,
spirito di sapienza e intelligenza,
spirito di consiglio e di forza,
spirito di conoscenza e di timore del Signore» (Is 11,2).

Ciò che i sapienti di Israele auspicano e invocano, viene promesso dai profeti, e troverà una piena realizzazione nella storia d'Israele quando apparirà la perfetta immagine del Signore, il «figlio di Davide» (Is 11,1; Ger 23,5; 30,9; 33,15-16; Mi 5,1-3; Mt 1,1; Rm 1,3), che con mirabile saggezza e con potere divino apporterà la benedizione sul mondo intero.

I profeti, uomini di Dio

59. Vi è però, secondo la tradizione profetica, un'altra manifestazione della realtà umana che la fa assomigliare a Dio; e questa non è solo promessa idealmente per un lontano futuro, ma è

dichiarata presente, in maniera costante, nella storia del popolo di Dio. Si tratta della figura del profeta, l'uomo della Parola, l'uomo dello Spirito divino.

L'uomo della Parola. Secondo il racconto di Gen 1, Dio fin dall'origine "parla", e le sue parole costituiscono il principio di ogni cosa, di ogni essere vivente, di ogni realtà spirituale. Questa Parola originaria segna l'inizio della storia, nella quale il Creatore continuerà incessantemente a inviarla per dare vita (Is 55,10-11). Ora, l'essere umano è stato creato come il soggetto capace di intendere e comunicare il parlare divino; e una tale potenzialità si realizza quando una persona liberamente aderisce alla Parola e si assume il compito di trasmetterla. Dio infatti si rivela per mezzo di azioni e di parole, e queste ultime sono comunicate da uomini. Il trasmettitore della Parola viene designato con il titolo di «uomo di Dio» (Gs 14,6; 1 Sam 2,27; 9,6; 1 Re 12,22; 17,24; 2 Re 5,8; ecc.), «servo (del Signore)» (Es 14,31; Nm 12,7; Gs 24,29; 2 Sam 3,18; 2 Re 9,7; Ger 7,25; Am 3,7; ecc.), e «profeta» (Gen 20,7; Dt 18,15; 34,10; 1 Sam 3,20; Ger 1,5; Am 2,11; MI 3,23; ecc.). Con tali qualifiche si evidenzia il ruolo umano di "rappresentare" autorevolmente la divinità. Perché i profeti parlano esprimendo la voce di Dio, le loro parole sono Parola di Dio; essi possiedono il potere medesimo del Sovrano del mondo di «abbattere e costruire» (Ger 1,10; 18,7), di scatenare l'evento punitivo (1 Re 17,1) e di far sorgere miracolosamente la manifestazione di salvezza (1 Re 17,16). La persona del profeta evidenzia dunque, in forma esemplare, come l'essere umano possa essere e sia di fatto a immagine somigliante di Dio.

60. *L'uomo dello Spirito.* In Gen 1,2 lo Spirito che aleggia sulle acque presiede all'opera della creazione, mentre in Gen 2,7 ci viene detto che 'ādām fu reso vivente perché il Creatore soffiò nelle sue narici il Suo «alito» di vita. I termini «spirito» (*rūāḥ*) e «soffio» (*nēšāmāh*) sono sinonimi (Is 42,5; Gb 27,3; 33,4; cfr. anche Zc 12,1), anche se il primo ha una più ampia gamma di significati e una maggiore utilizzazione. L'immagine del soffio divino che penetra nell'organo della respirazione (Gb 27,3), nella carne (Gen 7,15.22), nelle ossa (Qo 11,5) dando così vitalità (Sal 104,30), viene rivisitata dalla tradizione profetica, perché non è applicata solamente al dinamismo biologico, ma è soprattutto usata come simbolo del dono di una vita "spirituale", che conferisce alla creatura la perfetta condizione voluta dal Creatore. Lo scrittore sacro parla allora sia dello «spirito» di Dio che rigenera un intero popolo, ridotto a ossa inaridite, facendolo stare in piedi come un immenso esercito (Ez 37,10), sia del dono divino che risana il cuore (Ez 36,26-27), che prende possesso di una creatura umana conferendole un potere sovrumano (Dt 34,9; Gdc 3,10; 6,34; 11,29; 1 Sam 16,13; 1 Re 18,12; Is 42,1), e rende gli uomini «profeti» (Nm 11,16-17; 2 Re 2,9; Is 61,1; Ez 11,5; Gl 3,1-2; Zc 7,12; Ne 9,30). Tale profusione non è limitata a singoli individui, poiché l'intero popolo di Dio è destinato a ricevere lo spirito di Dio (Nm 11,29; Gl 3,1-2); tale promessa si attuerà per la comunità dei credenti in Cristo nell'evento della Pentecoste (At 2,1-21; 1 Cor 2,10-16), realizzando così, nella storia, in maniera piena, il disegno originario del Creatore.

La meditazione orante sull'uomo «coronato di gloria e onore»

61. La Sacra Scrittura dà la parola ai sapienti e ai profeti, ma accoglie anche nel *Salterio* la voce degli oranti, offrendola come un prezioso patrimonio ispirato. E fra i tesori di queste antiche preghiere brilla il gioiello del Sal 8, attribuito a Davide, figura di ogni uomo eletto a dignità regale. Nel contesto di una lode al Signore quale sovrano di tutta la terra (Sal 8,2.10), il salmista motiva il suo stupito plauso con la considerazione della particolare condizione dell'essere umano:

«Quando vedo i tuoi cieli, opera delle tue dita,
la luna e le stelle che tu hai fissato,
che cosa è l'uomo (*'ēnôš*), perché di lui ti ricordi,
il figlio dell'uomo (*ben 'ādām*), perché te ne curi?
Davvero l'hai fatto poco meno di un dio,
di gloria e di onore lo hai coronato,
gli hai dato potere sulle opere delle tue mani,
tutto gli hai posto sotto i suoi piedi,
tutte le greggi e gli armenti e anche le bestie della campagna,
gli uccelli del cielo e i pesci del mare,
ogni essere che percorre le vie dei mari» (Sal 8,4-9).

L'interrogativo «che cosa è l'uomo?» ricorre anche in Sal 144,3; ma mentre in quest'ultimo introduce il motivo della fragilità umana (Sal 144,4; cfr. anche Sir 18,7-9) con la richiesta dell'intervento salvifico di Dio (Sal 144,5-7), nel Sal 8 costituisce un'esclamazione meravigliata che sfocia nel canto di lode. La piccolezza del «figlio dell'uomo», evidenziata dal confronto con la maestà del cielo, diventa paradossalmente un fattore di gioiosa riconoscenza, perché l'orante si sente ricolmato della «cura» (alla lettera, della «visita») del Signore, che ha rivestito la sua modesta creatura di «gloria e onore», conferendole uno statuto *regale*, di poco inferiore a quello di Dio, così che l'uomo possa esercitare sulla terra il «potere» di sottomettere tutti i viventi. Una tale immagine di vittorioso trionfo (Sal 110,1-3; 113,7-8) non è evocata dall'orante per trarne vanto, ma per celebrare il Nome del Signore (Sal 8,2.10), autore di un simile prodigio.

62. In altri carmi del Salterio alla dimensione laudativa viene associata l'espressione della supplica (Sal 20,2-3; 71,1-9), affinché sia donata al «re» la capacità di esercitare realmente nella storia il suo compito sovrano, riportando la vittoria su tutte le forze ostili (Sal 2,8-9; 18,33-49). Sempre comunque in un clima di grande fiducia, perché l'invocazione umana si ricongiunge con il progetto e con la volontà di Dio di far regnare sulla terra (Sal 21,4) chi da Lui è proclamato suo «figlio» (Sal 2,7; 89,27-28; 110,3).

Un esempio molto espressivo della fiducia filiale dell'orante si trova nel Sal 71:

«Sei tu, mio Signore, la mia speranza,
la mia fiducia, Signore, fin dalla mia giovinezza.
Su di te mi appoggiai fin dal grembo materno,
dal seno di mia madre sei tu il mio sostegno:
a te la mia lode senza fine» (vv. 5-6).

Gesù di Nazaret, il vero uomo, immagine di Dio

63. È apparso sulla terra, al tempo dell'imperatore Cesare Augusto (Lc 2,1), un uomo, destinato a essere l'erede del trono di suo padre Davide, per un regno che non avrà fine (Lc 1,32-33; 2,11). Per questo riceverà il titolo di «Figlio dell'Altissimo» (Lc 1,32). Tutto ciò che il Creatore aveva voluto donare alla creatura umana con «l'alito» soffiato nelle narici di *'ādām*, tutto ciò che i sapienti avevano desiderato e i profeti avevano promesso, ciò che il Salmista aveva ammirato come prodigio riversato sul «figlio dell'uomo» si è realizzato nella persona di Gesù, figlio di Maria. Un uomo fra gli uomini, il vero uomo.

La sua vita è narrata dai *Vangeli*, che mediante una dettagliata genealogia, iscrivono la sua vicenda nella storia del suo popolo e dell'intero genere umano. Il vangelo di Matteo sottolinea in particolare il fatto che Gesù è «figlio di Davide» e «figlio di Abramo» (Mt 1,1): beneficiario di alleanze nelle quali Dio gratuitamente elegge e dona, questo «figlio» dal cuore umile e obbediente (Mt 11,29; Gv 4,34; 5,30; 6,38) diventa mediatore e artefice di una nuova e più perfetta comunione con Dio; la sua regalità si estende a tutte le genti, la sua benedizione è fonte di vita eterna per ogni uomo (Mt 25,31-34; Ef 1,3.10). Per l'evangelista Luca invece, Gesù è collocato in una completa sequenza di padri che risale fino ad «Adamo, figlio di Dio» (Lc 3,38); tutta la storia umana, non solo quella del popolo ebraico, ha il suo compimento nel figlio dell'uomo che riporta l'umanità allo splendore della sua prima origine.

64. I diversi episodi evangelici tratteggiano la figura di una persona che si rivela essere il *Cristo* (Mc 8,27; Lc 9,20; Gv 1,41), il *Santo* (Lc 1,35; Gv 6,69), il *Figlio di Dio* (Mt 14,33; 16,16; 27,54; Mc 1,1). Da questa narrazione ci viene insegnato come riconoscere in lui l'immagine di Dio, così da conoscere, attraverso di lui, il Padre (Gv 6,46; 14,7-9), e ottenere la vita eterna (Gv 17,3). Tutto ciò che Gesù ha detto, tutti i gesti da lui operati rivelano Dio al mondo; perché, come il Creatore (Gen 1,31), anch'egli «ha fatto bene ogni cosa» (Mc 7,37). In lui sono presenti tutte le qualità che una creatura può desiderare e tutti i doni che Dio può elargire (Ef 3,8; Col 2,3), così che dalla sua incomparabile ricchezza spirituale ognuno possa essere arricchito (Ef 2,7; cfr. 2 Cor 8,9).

Gesù è il vero *re*, capace di sottomettere tutte le forze nemiche (Gv 10,28-29; 12,31; 16,33; Eb 2,8): nel deserto sta con le bestie selvatiche (Mc 1,13), impone obbedienza agli spiriti immondi (Mc 1,27), e placa la furia del mare in tempesta (Mc 4,39-41), anticipazioni queste figurate del suo trionfo finale, «quando consegnerà il regno a Dio suo Padre, dopo aver ridotto al nulla ogni Principato e ogni Potenza e Forza. È necessario infatti che egli regni finché non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi. L'ultimo nemico ad essere annientato sarà la morte, perché ogni cosa ha posto sotto i suoi piedi» (1 Cor 15,24-27; cfr. Ef 1,22; Ap 20,14). Essendo la perfetta realizzazione del dominio promesso ad *'ādām* (Gen 1,26), il regno del Cristo non avviene secondo il modello terreno (Gv 18,36); i governanti del mondo infatti dominano sulla loro gente opprimendola e sfruttandola (Mt 20,25), prendono i beni dei loro sudditi fino a renderli schiavi (1 Sam 8,10-17), mentre il «pastore buono» si mette al servizio dei suoi fratelli (Mt 20,28) e dona la sua stessa vita per loro (Gv 10,11.15.18). Il titolo di re è posto per Gesù sulla sua croce (Gv 19,19-22). È questa la veritiera immagine regale che il Cristo rivela, nel «compimento» della sua vita (Gv 19,30); in risposta al governatore Pilato, egli infatti dichiara: «Tu lo dici: Io sono re. Per questo sono nato e per questo sono venuto nel mondo, per dare testimonianza alla verità» (Gv 18,37). Nella lettera agli Ebrei si dice che il Cristo è stato «coronato di gloria e onore» (cfr. Sal 8,6) «a causa della morte che ha sofferto» (Eb 2,9); Egli è stato «reso perfetto per mezzo delle sofferenze» (Eb 2,10), perché in esse ha mostrato l'amore supremo nei confronti di coloro «che non si vergogna di chiamare fratelli» (Eb 2,11). La medesima dinamica è attestata anche nell'inno di Fil 2,8-11.

65. Un tale stile di governo, sorprendente o addirittura paradossale, è proprio dello «Spirito»; è infatti quello che caratterizza il governo dell'Altissimo, Principio creatore di ogni bene, il quale esercita la sua sovranità sempre nel rispetto delle sue creature e nella piena mitezza (Sap 11,23-26; 12,18). Gesù di Nazaret è stato «generato» dallo Spirito di Dio (Mt 1,20; Lc 1,35), e tutta la sua missione è guidata dallo Spirito che si posa (Mt 3,16) e dimora su di lui (Gv 1,32). «Quello che è nato dallo Spirito è spirito» (Gv 3,6), e dunque tutto nel Cristo ha natura spirituale, ha cioè potenza divina,

infinitamente efficace e al tempo stesso supremamente rispettosa. Dice infatti l'Apostolo: «il Signore è lo Spirito e dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà» (2 Cor 3,17). Se i sovrani della terra impongono il loro dominio con la forza coercitiva, il Cristo al contrario esercita il suo potere, attirando dolcemente con la grazia delle sue parole (Lc 4,22; Gv 12,32), con l'umile offerta della verità desiderosa di suscitare il libero consenso. Uno dei titoli frequentemente riconosciuto a Gesù è quello di «*Maestro*» (Mt 8,19; 19,16; 22,16; Mc 9,17; Lc 7,40; 11,45; Gv 3,10; 11,28; 13,13; ecc.) o «*Rabbi*» (Mt 26,25.49; Mc 9,5; 10,51; Gv 1,38.49; 4,31; ecc.). Ciò induce a vedere in Gesù una qualità *sapientziale*, che si dispiega in maniera sistematica nell'ambito dell'insegnamento, cioè nell'offerta della verità che salva. Tuttavia egli non assomiglia ai dottori umani (Mt 7,28-29; Mc 1,22), perché il suo sapere è “ispirato” da Dio (Gv 6,63; 12,49-50) e possiede perciò un'autorevolezza unica e universale. La sua è la sapienza del vero sovrano, del re dotato dello spirito di Dio (Is 11,2; 61,1; Sap 9,1-4), è la sola sapienza che vivifica (Gv 6,63.68; Sap 9,18). È insegnando infatti che il Cristo viene in soccorso delle pecore senza pastore (Mt 9,35-36; Mc 6,34), è con la sua voce che le conduce all'ovile e al pascolo (Gv 10,3-4.16).

66. Poiché Gesù è l'uomo ripieno dello Spirito del Signore, la sua vita sarà quella di un *profeta* (Mt 21,11; Mc 6,4; Lc 4,24; 7,16; 13,33; Gv 4,19; 6,14; 7,40; 9,17), «potente in opere e parole» (Lc 24,19). Tutto nel Cristo è rivelazione del Padre (Mt 11,27), le sue parole esprimono la definitiva e perfetta comunicazione di Dio all'umanità; Egli è, nella carne, lo stesso Verbo che fa conoscere Colui che nessuno può vedere (Gv 1,18). «Consacrato da Dio in Spirito santo e potenza» (At 10,38), rappresenta il vertice spirituale della storia umana, costituisce la realizzazione di ogni attesa (Mt 11,2-6).

Reso “vivente” dallo Spirito, Gesù di Nazaret farà vedere al mondo il principio intimo che lo fa vivere; rivelerà cioè a tutti l'*amore* del Padre che, in lui, diventa sorgente e motore della sua opera salvifica, definita dall'apostolo Paolo «il glorioso ministero dello Spirito» (2 Cor 3,8). Come Dio il Cristo perdona ai peccatori (Mc 2,7.10), come Dio inaugura una nuova alleanza (Mc 14,22-24), come Dio «soffia» sui discepoli per comunicare lo Spirito (Gv 20,22), come Dio dona la vita eterna (Gv 10,28). Per questa ragione gli apostoli ed evangelisti attestano che Gesù è «il Figlio di Dio» (Mc 1,1; 15,39; Rm 1,4; Eb 1,5; 3,6), «l'Unigenito del Padre» (Gv 1,18), «il primogenito» dei figli di Dio (Rm 8,29; Col 1,15.18); lui e il Padre sono una cosa sola (Gv 10,30). Per questa medesima ragione la tradizione teologica, sviluppata in particolare da Paolo e dalla sua scuola, riproporrà la metafora dell'«immagine di Dio», dando ad essa il suo pieno significato nell'attribuirlo a Gesù Cristo (Rm 8,29; 2 Cor 4,4; Col 1,15; Eb 1,3).

Il cristiano, immagine di Dio

67. Gesù propone ai suoi discepoli la via della perfezione (Mt 19,21), cioè la piena realizzazione dell'essere umano, assumendo come modello Dio stesso nella sua capacità di amare: «siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5,48), «siate misericordiosi come il Padre vostro è misericordioso» (Lc 6,36). La somiglianza con Dio, iscritta nell'atto della creazione, è qui presentata non come un dato di fatto, ma come un dovere, un appello di libertà, un'attuazione dunque affidata all'impegno umano. D'altra parte, il Maestro offre se stesso come la figura da imitare, e sempre nella via dell'amore: «imparate da me che sono mite e umile di cuore» (Mt 11,29), «vi ho dato un esempio, perché anche voi facciate come io ho fatto a voi» (Gv 13,15), «come io ho amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (Gv 13,34; 15,12). Il «nuovo comandamento» (Gv 13,34)

è già stato praticato da un uomo (Gesù); non è solo possibile (Dt 30,11-14), ma è diventato realtà, ed è perciò principio ispiratore della condotta umana, è luminosa traccia da imitare (1 Ts 1,6).

Perché essere come Dio, o essere come il Cristo, non è solo un precetto, né una semplice orientazione del desiderio per una vita sempre più degna dell'uomo. L'amore è stato donato. Infatti lo Spirito è stato riversato sulla comunità nel giorno della Pentecoste (At 2,1-4), e ogni credente ha ricevuto nel cuore lo Spirito del Figlio (1 Cor 6,19; Gal 4,6; 1 Gv 4,13), così da diventare conforme al Cristo (Rm 8,29), «partecipe della natura divina» (2 Pt 1,4), figlio di Dio in verità (Gv 1,12; Rm 8,14-17; 1 Gv 3,1).

Il titolo di «figlio di Dio» che veniva applicato metaforicamente al re d'Israele (2 Sam 7,14; Sal 2,7; 1 Cr 22,10), al giusto (Sap 2,16) e al popolo dell'alleanza (Es 4,22; Dt 14,1; Ger 31,9.20; Sap 18,13; Sir 4,10; Rm 9,4) diventa realtà effettiva mediante l'«adozione filiale» (*hyiothesia*) (Rm 8,15; Gal 4,5; Ef 1,5) conferita a coloro che, nella fede e nel battesimo, sono associati al Cristo, l'Unigenito Figlio del Padre (1 Gv 4,9).

Simili all'uomo terreno, i cristiani sono simili anche al Signore (1 Cor 15,49): «noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore» (2 Cor 3,18).

CONCLUSIONE

68. Uno dei principali contributi della tradizione biblica, costantemente ribadito nelle pagine scritturistiche, consiste nell'affermazione che l'essere umano va considerato una *creatura di Dio*. Ciò si oppone a tutte le derive culturali, oggi largamente diffuse, che nelle loro antropologie prescindono da qualsiasi riferimento alla divinità, ritenendo in questo modo di rivendicare per l'uomo un'autonomia e una dignità che sarebbero soffocate dalla prospettiva religiosa.

La Scrittura, introducendo nella definizione della persona umana l'elemento della costitutiva *relazione* al Creatore, apporta al pensiero impulsi di grande sapienza (Sal 119,73). Innanzi tutto libera ogni creatura dall'ingenua pretesa di essere origine a se stessa, e chiama in pari tempo ad apprezzare il fatto che ogni persona è stata desiderata e amata dal Padre della vita, che «si ricorda» e «si prende cura» di ogni figlio dell'uomo (Sal 8,5). La tradizione biblica inoltre favorisce nelle coscienze un principio di responsabilità che si radica proprio nella libertà personale, in un progetto che fin dall'inizio non può prescindere dal rapporto con tutti gli altri esseri umani, accumulati dalla medesima origine e dalla medesima destinazione (1 Cor 8,6; 1 Tm 2,4-5). Infine la Parola di Dio, ben lungi dall'ostacolare, promuove invece tutte le qualità inventive dell'uomo, riconosciuto come portatore di uno «spirito» che fa assomigliare la creatura al suo Creatore.

Capitolo secondo

L'ESSERE UMANO NEL GIARDINO

69. Secondo le indicazioni del racconto fondatore di Gen 2, l'essere umano venne collocato dal Creatore in un «giardino», appositamente «piantato» da Dio per la sua creatura (Gen 2,8). La fraseologia usata fa immediatamente apparire gli aspetti positivi di tale destinazione: un giardino, infatti, evoca naturalmente fertilità, bellezza e utilità, mentre l'ubicazione «in Eden», a ragione del significato del termine ebraico (*'ēden*), prospetta delizia e godimento.

Come vedremo commentando il testo biblico di Gen 2,8-20, tre motivi principali concorrono a qualificare lo statuto di *'ādām*, definendo in particolare il suo compito in relazione alla terra, suo *habitat* naturale (Sal 115,16). Il primo motivo è quello del *cibo*: l'uomo trae dal suolo ciò che nutre quotidianamente la sua esistenza, e tale realtà fornisce materia di riflessione per l'intera tradizione biblica. Il secondo motivo è l'appello al *lavoro* per la custodia e lo sviluppo del patrimonio ricevuto, così da favorire il sostentamento e la qualità di vita dell'essere umano. Anche questa tematica, come quella precedente, risulta di grande rilevanza nella congiuntura sociale contemporanea; e la Bibbia offre preziosi e decisivi contributi in merito. Il terzo motivo è quello del *rapporto tra l'uomo e gli animali*; questi, situati nel medesimo ambiente di *'ādām*, contribuiscono, fra l'altro, al cibo e al lavoro umano. Questo tema, apparentemente meno significativo, riceve un ampio trattamento nel racconto di Gen 2, oltre ad avere notevole risonanza nell'insieme della letteratura biblica. Sarà perciò doveroso accogliere, anche su questo punto, le indicazioni del testo sacro, così da assumere una più fedele comprensione della natura e della vocazione dell'uomo.

Questi tre motivi sono fra loro intrecciati, essendo di fatto espressioni complementari del rapporto tra l'essere umano e il suo mondo terreno. Ciò non impedisce che possano essere trattati disgiuntamente nella loro specificità, rivelandoci ognuno la sua particolare ricchezza di senso. Un tema particolarmente significativo, quello del divieto divino di mangiare il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male (Gen 2,16-17), sarà invece ampiamente sviluppato nel capitolo quarto del nostro Documento.

Gen 2,8-20

⁸Poi il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l'uomo che aveva plasmato.

⁹Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, e l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male. ¹⁰Un fiume usciva da Eden per irrigare il giardino, poi di lì si divideva e formava quattro corsi.

¹¹Il primo fiume si chiama Pison: esso scorre attorno a tutta la regione di Avila, dove si trova l'oro ¹²e l'oro di quella regione è fino; vi si trova pure la resina odorosa e la pietra d'onice.

¹³Il secondo fiume si chiama Ghicon: esso scorre attorno a tutta la regione d'Etiopia. ¹⁴Il terzo fiume si chiama Tigri: esso scorre a oriente di Assur. Il quarto fiume è l'Eufrate.

¹⁵Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse.

¹⁶Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del

giardino,¹⁷ ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, nel giorno in cui tu ne mangerai, certamente dovrai morire».

¹⁸E il Signore Dio disse: «Non è bene che l'uomo sia solo: voglio fargli un aiuto che gli corrisponda». ¹⁹Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di animali selvatici e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome. ²⁰Così l'uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli animali selvatici, ma per l'uomo non trovò un aiuto che gli corrispondesse.

70. *Dopo aver preso coscienza della grandezza dell'essere umano, creato a immagine di Dio e perciò destinato a esercitare il dominio sulla terra (Gen 1,26-28), il lettore del testo biblico si stupisce nel constatare che, invece di 'ādām (Gen 2,5), sia il Signore Dio a piantare un giardino, facendovi spuntare ogni sorta di alberi belli e buoni, fra cui l'albero della vita e quello della conoscenza del bene e del male (Gen 2,9). Con questa sorpresa letteraria viene ribadita l'idea del dono, già prospettata nell'atto originario della creazione dell'uomo, e ora illustrata con l'elargizione dei tesori della terra. Con un cambiamento di metafora, il Signore Dio da "vasaio" si fa "agricoltore", e, in qualità di "padrone" del giardino, dispone generosamente per la sua creatura ogni sorta di beni necessari e utili per la vita: agli alberi da frutto, offerti per il nutrimento, si uniscono le piante da ammirare anche per la loro bellezza (Gen 2,9); i fiumi poi assicurano fertilità al suolo (Gen 2,10-14), che nel suo segreto cela minerali preziosi (Gen 2,11-12). Rispetto al racconto di Gen 1, non viene fatta menzione del "cielo"; la focalizzazione è, infatti, sulla "terra", sulla sua ricchezza vitale. E l'ubicazione del giardino, con il nome di territori e fiumi conosciuti, invita a comprendere che l'Eden è proprio questa nostra terra, affidata alla responsabilità dell'uomo.*

71. *L'opera divina delle origini ha come primo intento quello di fornire ai viventi il nutrimento necessario alla sopravvivenza e alla crescita: i frutti degli alberi sono «buoni da mangiare» (Gen 2,9), e all'uomo è dato di approfittare di tutti (Gen 2,16) – quindi anche dell'«albero della vita» – ad esclusione solo dell'albero della conoscenza del bene e del male (Gen 2,17). Il limite non offende la liberalità divina, né le umane potenzialità; è invece un elemento necessario per definire lo statuto proprio dell'uomo, chiamato a discernere fra bene e male, così da ricevere liberamente, in saggezza e obbedienza, il dono di Dio.*

72. *Due volte il narratore dice che il Signore collocò l'uomo nel giardino (Gen 2,8.15); la prima volta come preparazione ad apprezzare la qualità del dono divino (Gen 2,9-14), la seconda per introdurre il compito di lavoro e custodia affidato ad 'ādām. Poiché, in Gen 2,15, la creatura diventa protagonista, ecco che il testo sacro inserisce una più specifica qualificazione dell'azione divina, mediante i verbi «prendere» e «porre». Il verbo «prendere» (lāqah) in diversi casi esprime l'atto della elezione divina (Gen 24,7; Es 6,7; Nm 8,16.18; Dt 4,20; 32,11; Gs 24,3; 1 Re 11,37; Ez 17,22; 36,24; Am 7,15; Os 11,3; ecc.), quale fondamento del rapporto di alleanza; possiamo dunque scorgere questa valenza anche in Gen 2,15 (cfr. Sir 17,12). Il patto originario tra il Creatore e la sua creatura ha infatti il suo fondamento nella scelta divina; e da essa, come in ogni alleanza, promana il dovere della proporzionata risposta da parte dell'uomo. Il verbo tradotto con «porre» (nūāh), d'altra parte, non esprime solo una sistemazione materiale, ma implica pure la connotazione del "riposo" (come in Es 20,11; 23,12; Is 14,7; 57,2; Gb 3,13; Est 9,22; Ne 9,28). Un'atmosfera di pace pervade così la descrizione del giardino di Eden.*

Il compito dell'uomo è anch'esso formulato mediante due radici verbali, che hanno come

complemento oggetto un pronome femminile, da riferirsi dunque alla “terra” (Gen 2,15; cfr. anche Gen 3,23). La prima radice (‘ābad) esprime la mansione del lavoro (già evocata in Gen 2,5), con la sfumatura della fatica e persino di una certa condizione servile; la seconda (šāmar) appartiene alla terminologia della “custodia”, e sottolinea, da un lato, il dovere del rispetto per quanto si è ricevuto, e, dall’altro, il compito di difenderlo da eventuali danneggiamenti. Non vi è, in questa fase del racconto biblico, nessun aspetto punitivo, né alcuna componente umiliante per l’uomo; al contrario viene qui enunciato il privilegio accordato alla creatura di essere il principio responsabile del far fiorire la vita. Queste due radici, d’altronde, sono ampiamente utilizzate nel linguaggio religioso, per indicare rispettivamente il culto a Dio (Es 3,12; 4,23; 7,16; Dt 6,13; 10,12; ecc.) e l’osservanza dei comandamenti (Gen 17,9-10; 18,19; 26,5; Es 12,17; Dt 4,2; 10,13; ecc.); i doveri che, nella storia dell’alleanza, avranno per oggetto il Signore e la sua Legge, sono prefigurati, in un certo senso, nella diligente mansione dell’operosità agricola. Come in certe parabole evangeliche (Mt 20,1-7; 21,28), il lavorare nella vigna simboleggia l’obbedienza fondamentale al comando divino, e la vita di laboriosità è paragonabile a un “servizio divino” (cfr. Nm 8,24-26), nel grande tempio del cosmo.

73. Un nuovo sviluppo narrativo viene marcato dalla constatazione divina espressa nella frase piuttosto sorprendente: «Non è bene (lō’ tōb) che l’uomo sia solo» (Gen 2,18). Rispetto al testo parallelo di Gen 1, nel quale ripetutamente risuonava l’espressione: «E Dio vide che era cosa buona (tōb)» (Gen 1,3.10.12.18.21.25.31), abbiamo in Gen 2 un diverso sistema espressivo, che incomincia da ciò che è incompleto e inadeguato per mostrare come la creazione raggiunga progressivamente il suo pieno compimento. Ciò che risulta imperfetto è il fatto che ’ādām sia “solo”. L’espressione avverbiale ebraica (l’baddō), tradotta con l’aggettivo «solo», se viene attribuita a Dio, indica il suo statuto di Essere unico e salvatore (Es 22,19; 1 Sam 7,3-4; Is 2,11.17; Sal 72,18; Gb 9,8), mentre, riferita all’uomo, esprime isolamento e impotenza (Gen 32,25; 42,38; 2 Sam 17,2). Per questa ragione, il Creatore viene in soccorso di ’ādām, fornendogli un «aiuto» (‘ezer), o forse meglio un «alleato» (cfr. 2 Re 14,26; Is 31,3; Sal 30,11; Gb 29,12; Sir 36,24), che non solo lo liberi dall’idea presuntuosa di essere l’unico vivente sulla terra, ma soprattutto cooperi con l’uomo nell’attuazione del compito assegnatogli da Dio. Viene precisato che il Creatore vuole un aiuto che sia, alla lettera, “come di fronte a lui” (k’negdō). La locuzione ebraica – attestata solo in Gen 2,18.20 – ha ricevuto diverse traduzioni e interpretazioni; non essendo adeguatamente realizzata con la creazione degli animali (Gen 2, 20), essa viene perciò indirettamente applicata al rapporto tra uomo e donna (Gen 2,23) per esprimere parità e reciprocità. Nel contesto che stiamo commentando, e quindi in riferimento all’opera divina di plasmare gli animali, sembra si possa, per ora, più semplicemente affermare che il Creatore intenda aiutare l’essere umano mettendogli davanti un aiuto visibile, concreto, adatto a farlo uscire, almeno in qualche modo, dalla sua “solitudine”.

74. Dio perciò ricomincia la sua opera di vasaio, e, attuando il suo potere creativo, dà vita alle diverse specie di animali e uccelli; presenta quindi all’uomo il risultato della sua attività (Gen 2,19). Abbiamo, subito dopo, un’altra significativa variante narrativa rispetto a Gen 1: nel primo racconto era il Creatore a denominare (Gen 1,5.8.10) e valutare le sue opere (Gen 1,31), in Gen 2 invece è l’uomo a essere chiamato a dare il nome alla varietà dei viventi (Gen 2,19-20a) e a giudicare della loro congruenza per la sua vita (Gen 2,20b). Porre un nome specifico su ogni tipo di animale costituisce, in primo luogo, un esercizio di discernimento sapienziale, che sa riconoscere somiglianze e differenze fra gli esseri, sa gerarchizzare gruppi e insiemi, sa collocare ognuno in una graduatoria di utilità (Sap 7,15-21); Salomone viene infatti celebrato per la sua capacità di «parlare delle piante,

dal cedro del Libano all'issopo che sbuca dal muro», oltre che «delle bestie, degli uccelli, dei rettili e dei pesci» (1 Re 5,13; cfr. Sap 7,20). In secondo luogo, l'imposizione del nome rappresenta per gli antichi una forma di potestà; e ciò esprime dunque, nel nostro racconto, quanto era stato detto in Gen 1,26.28 con la terminologia del “dominare”, con la precisazione che tale potere viene esercitato mediante la conoscenza e la parola.

Questa sezione narrativa termina con l'affermazione che l'uomo «non trovò per 'ādām un aiuto corrispondente» (Gen 2,20); ciò apre al nuovo e definitivo atto creatore, con la costituzione dell'essere umano come uomo e donna (Gen 2,21-25). Il compimento dell'opera – che sarà oggetto del capitolo terzo – non sminuisce comunque la ricchezza di quanto il Signore ha fatto in precedenza, come andiamo ora a mostrare.

Gli angeli

75. La focalizzazione sulla terra e sull'uomo spiega forse il fatto che non troviamo nei racconti di origine (Gen 1–2) nessuna allusione alla creazione di esseri “celesti”, vicini al trono di Dio (Is 6,2-3; Mt 18,10; Lc 15,10), cantori della lode al Creatore (Sal 148,2; Dn 3,58; Ap 5,11-13) ed esecutori fedeli dei suoi comandi (Sal 103,20-21). Essi sono invece frequentemente menzionati nella storia biblica, in qualità di messaggeri (da qui il nome di «angeli») e artefici di salvezza (Gen 16,7; 22,11.15; 28,12; 31,11; Es 3,2; 14,19; 23,20.23; Mt 1,20; 28,2; Lc 1,26; 2,9.13-14; At 12,7; Gal 3,19; Eb 1,14; Ap 5,2; ecc.); in certi casi essi ricevono qualifiche specifiche (Cherubini, Serafini, Principati, Potenze, ecc.) e vengono anche designati con un loro nome proprio (Gabriele, Michele, Raffaele). La creatura umana farà costante esperienza di una loro presenza benefica, mediante la quale il Padre interviene a vantaggio dei suoi figli (Sal 91,11-12).

1. IL CIBO PER L'UOMO

76. Ogni creatura vivente ha la necessità di alimentarsi per favorire il suo sviluppo e per mantenersi in vita il più a lungo possibile. Ciò vale ovviamente anche per l'uomo, alle prese da sempre con il bisogno basilare del cibo (Sal 104,27; Sir 39,26). Nei giorni nostri, per molte popolazioni povere la questione alimentare assume aspetti drammatici, a causa d'immani catastrofi naturali, ma soprattutto a causa di violenze e sperequazioni attuate da prepotenti. Ma anche per le persone ricche il mangiare ha grande rilevanza, sotto forma però dell'invenzione gastronomica, unita alla ricerca di una dieta ideale, ritenuta un indice primario della qualità della vita.

L'appello a nutrirsi è iscritto nel corpo, e si manifesta nel sintomo della fame e della sete che rivelano il potente istinto di sopravvivenza di cui è dotato ogni vivente. In ciò appare una radicale differenza delle creature rispetto al Creatore, l'unico Essere che possiede una vita piena e perenne, e non ha perciò bisogno di nutrirsi (Sal 50,9-13); gli dèi pagani, immaginati come desiderosi di copiosi banchetti (Dn 14,1-22), costituiscono un'immagine impropria della divinità (Sal 106,20).

Il nutrimento umano

77. Per la sua strutturale condizione di indigenza quotidiana, bisognosa di cibo e di bevanda, l'uomo assomiglia agli animali. Tuttavia molti tratti caratterizzano in modo specifico il suo rapporto al nutrimento. Innanzi tutto si può notare che, mentre alle bestie fu dato come alimento «ogni erba verde» (Gen 1,30), ad 'ādām il Creatore disse: «Ecco, io vi do ogni erba che produce seme [...] e ogni albero fruttifero che produce seme» (Gen 1,29), suggerendo così indirettamente che gli uomini saranno chiamati a seminare e mietere, nutrendosi dunque non solo del prodotto spontaneo della terra benedetta dal Signore, ma anche del frutto del loro lavoro.

Inoltre, gli esseri umani non “divorano” il cibo, al solo scopo di saziare l'appetito; essi sono invece capaci di assaporare gli alimenti, e si attivano perciò sapientemente per sceglierli, prepararli e gustarli.

Ogni forma di vorace ingordigia e ogni manifestazione di bulimia hanno per effetto di distruggere l'organismo; al tempo stesso, la ricerca spasmodica del piacere del palato costituisce un vizio dannoso per l'individuo e la collettività (Sir 37,29-31).

Infatti – e qui abbiamo un altro importante tratto distintivo – il nutrimento per l'uomo non costituisce solo una necessità naturale, ma rappresenta di più un fattore culturale, poiché è veicolo di rapporti fra le persone, è un principio di alleanze e di comunione. Il piccolo riceve dai genitori un cibo “preparato” appositamente per lui e accompagnato dalla parola che invita a gustarlo; ogni boccone è un dono, e ciò sviluppa il principio della fiducia relazionale, fondata sull'esperienza di gesti ripetuti di amore preveniente. L'anoressia, quale grave disordine alimentare, di fatto esprime non solo il rifiuto del cibo, ma anche il disagio nella recezione della vita. Più in generale, la mensa umana è arricchita da prodotti svariati, frutto di scambi commerciali, e nella sua qualità esprime l'inventiva sapienziale di chi ha saputo esaltare i valori nutritivi e i sapori delle vivande, così da offrirle e rendere piacevole il momento del pasto. Il fatto di mangiare insieme, condividendo in modo pacifico ciò che fa vivere, è un segno precipuo di comunione fraterna (1 Cor 10,17). Per contrasto, è biasimevole che degli uomini siano lasciati morire di fame a causa d'indifferenza egoistica, con sprechi alimentari e inutili raffinatezze gastronomiche; è moralmente condannabile chi banchetta mentre il povero attende inutilmente alla porta (Lc 16,19-21; cfr. Sir 34,25-27). La festa infatti è da lodare solo se vissuta nell'ospitalità, nella convivialità, nell'amore partecipato.

Un ultimo elemento infine caratterizza il cibo nella vita degli uomini: questi, essendo in grado di assumere la dimensione simbolica, possono dare al nutrimento un senso più alto, di natura spirituale. Un pane spezzato diventa così segno di alleanza, un agnello sacrificato sull'altare è inteso come un'offerta di se stessi a Dio, la rinuncia del digiuno esprime la fame del cuore, e le realtà più desiderabili dell'anima vengono paragonate a cibi squisiti e bevande raffinate (Is 55,2; Sal 119,103; Pr 9,3-6). Perché l'uomo non vive di solo pane.

Queste sommarie notazioni preparano l'accoglienza del messaggio complesso che la Scrittura ci consegna riguardo al nutrimento nella vita dell'uomo.

Il cibo come dono divino

78. Nelle prime pagine della Bibbia, che attestano degli eventi di origine, il cibo viene presentato come perenne dispensazione da parte del Creatore alle sue creature (Gen 1,29-30; cfr. anche Sal 104,14); e l'alimento vegetale che nutre i viventi evoca la dimensione di pace fra di loro (Is 11,7; 35,9; 65,25). La benedizione primordiale del Signore si esprime dunque come l'atto paterno che assicura il nutrimento per la vita (Gen 1,29; Lv 26,3-5; Dt 28,2-5.8.11-12; Mt 6,26-32), così che l'uomo, capace di comprendere questo *dono* universale e permanente, ne faccia il motivo culminante della sua azione di grazie (Sal 136,25-26).

La storia narrata in seguito, nella stessa *Tôrah*, sembra però, a prima vista, smentire l'affermazione della generosa liberalità divina, poiché l'uomo in realtà sperimenta piuttosto carestie e ristrettezze alimentari. Tre successivi momenti narrativi forniscono al lettore una più approfondita comprensione di come il cibo sia dal Signore “regolato” (e non solo “regalato”) per il bene dei suoi figli.

79. Un primo momento è quello successivo al peccato. I progenitori hanno trasgredito il comando divino riguardante il frutto dell'albero proibito (Gen 3,6), e una delle conseguenze consisterà nella maledizione del suolo, con il dolore e la fatica per procurarsi il pane da mangiare (Gen 3,17-19). Analogamente, dopo che Caino ha ucciso il fratello, interviene la maledizione, e la terra perciò «non darà più i suoi prodotti» (Gen 4,12). Questi racconti di origine vengono predisposti come figura interpretativa delle vicende storiche in cui si potrà o si dovrà riconoscere che la sterilità

delle campagne è segno di una maledizione divina determinata dal peccato (Lv 26,16.20.26; Dt 28,16-18.22-24.30; 29,21-22). Sarà la voce profetica, in particolare, a collegare il fenomeno della carestia con la sanzione divina nei confronti dei colpevoli (1 Re 17,1; Is 5,5-6; Ger 3,24; Ez 4,16-17; Os 2,11.14; 8,7; Gl 1,7.10-12.15-20; Am 4,6; 7,4; Ag 1,6; 2,17). Dio tuttavia non cessa mai di essere benevolo; la sottrazione temporanea infatti intende produrre la conversione dei cuori (Os 2,8-9), e conseguentemente una più abbondante elargizione di beni (Dt 30,8-9; Ml 3,10), in cui si manifesterà compiutamente la misericordiosa bontà del Padre.

80. Un secondo ciclo narrativo della Tôrâh è quello che traccia gli eventi della storia patriarcale. Da Abramo alla famiglia di Giacobbe, coloro che erano destinati alla benedizione (Gen 12,2-3) sperimentano ripetutamente fenomeni di siccità e di fame (Gen 12,10; 26,1; 41,30-31.36), senza peraltro che ciò venga attribuito a una qualche loro colpa (né ai costumi degli abitanti del luogo). Una diversa chiave interpretativa viene allora offerta al lettore, così da comprendere la scarsità di risorse non come una punizione, ma piuttosto come un'opportunità di saggezza e benevolenza, dispiegate questa volta da uomini a favore di uomini. I patriarchi, a causa della siccità in terra di Canaan, dovettero recarsi in Egitto (Gen 12,10; 42,1-2; 47,4); gli abitanti di questa terra straniera – come è detto in Gen 12,3 – diventeranno benedetti o maledetti nella misura in cui accoglieranno o danneggeranno i forestieri (Gen 12,17). Abramo stesso è il prototipo di tale “economia” salvifica: egli nutre i viandanti, e per la sua ospitalità, la sua tenda diventa luogo di fecondità insperata (Gen 18,1-16). È nella vicenda di Giuseppe, in particolare, che viene esemplarmente indicato come una situazione di disagio può trasformarsi in favorevole occasione di bene: il sapiente, innanzi tutto, sa sfruttare gli anni di prosperità preparandosi ai tempi di magra (Gen 41,28-31.36; Sir 18,25); e, a motivo della sua previdenza sagace, con il risparmio nei consumi e con la conservazione del raccolto nei granai, egli diventa protagonista “provvidenziale” della storia familiare e nazionale. Inoltre, chi si trova nell'abbondanza è chiamato in coscienza ad aprire i suoi depositi (Gen 41,56), favorendo gli affamati. Invece di essere una maledizione, l'indigenza diventa allora fattore di relazioni eticamente pregevoli, esprimendo il fiorire del bene mediante la giustizia dei misericordiosi. Questa speciale responsabilità nel nutrire gli affamati è consegnata al lettore della Bibbia come permanente programma di vita (Is 58,7; 2 Cr 28,15; Pr 25,21; Sir 4,1-6; Tb 1,17; Mt 25,35-36; Rm 12,20).

81. Una terza importante sezione narrativa del Pentateuco è rappresentata dai quarant'anni in cui Israele camminò nel deserto, facendo esperienza della fame (Es 16,3; Dt 8,3), e soffrendo per la mancanza dei prodotti squisiti della terra coltivata (Nm 11,5; 20,5). Il messaggio sul cibo quale dono di Dio riceve qui tre diverse sfumature, tutte importanti a motivo del valore simbolico attribuito dalla Scrittura al periodo nel deserto. (i) Si ribadisce innanzi tutto che il trovarsi in una steppa arida è conseguenza del *peccato*, consistente nel rifiuto della terra buona donata da Dio (Dt 1,35), nella ribellione contro la guida carismatica di Mosè, e nell'idolatria. Ogni volta dunque che l'uomo fa esperienza della “desolazione”, viene sollecitato a intraprendere un cammino di conversione, così che il Signore perdoni e faccia entrare nella terra stillante latte e miele (Es 3,8.17; 13,5; 33,3; Dt 8,7-10; 32,13-14). (ii) E tuttavia, in quella lunga condizione di privazione, Israele sperimentò, nonostante le sue ripetute ribellioni, una continua *provvidenza* da parte del Signore (Dt 29,4-5; Ne 9,20-21), con il prodigio dell'acqua scaturita dalla roccia (Es 17,5-6; Nm 20,11; Dt 8,15), e soprattutto con il dono della manna (Es 16,4.16-21; Dt 8,3.16), nutrimento quotidiano (Es 16,35), dispensato senza che la gente avesse altro da fare se non raccogliere e cucinare (Es 16,4; Nm 11,8) il cibo che veniva dal cielo

(Es 16,4.16-21; Sal 78,23-25; 105,40; Sap 16,20). Un tale evento viene ricordato dal narratore biblico per favorire la fiducia in Dio, proprio nei momenti difficili della privazione; il Padre della vita nutrirà sempre la moltitudine degli affamati (Sal 33,19; 107,4-9; Is 49,10), rinnovando nel corso dei secoli il suo benefico intervento di amore (Sal 146,7). (iii) Il Deuteronomio, riflettendo sul tempo del deserto, apporta un ulteriore elemento di riflessione, sempre nell'intento di aiutare a comprendere il mistero dell'amore del Signore nell'elargizione del suo dono vitale. Mosè dice che il deserto è un tempo di «prova» (Dt 8,2); non è solo una punizione, né solo il luogo in cui appare il miracolo di un insperato sussidio celeste, poiché è pure un periodo di educazione, nel quale l'essere umano è sollecitato a discernere (Dt 8,2), a «capire» (Dt 8,3.5; 29,5) e a decidere, proprio a partire dalla «fame» (Dt 8,3). Infatti, ciò che appare negativo e senza valore è occasione di una scoperta riguardante la vita e riguardante Dio: e cioè che «l'uomo non vive soltanto di pane, ma l'uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore» (Dt 8,3; Mt 4,4). L'inedia, che risulta ripugnante per la carne, è invece mirabile opportunità per il «cuore» (Dt 8,2.5), che può accedere al senso pieno dell'esistere, non riducibile al mero funzionamento biologico sostenuto dal nutrimento terreno; perché la vera vita dell'uomo è in realtà Dio stesso (Dt 30,20), e ciò che nutre in verità è la sua Parola (Sap 16,26).

82. In questa linea si comprende meglio perché i rituali di alleanza con il Signore hanno nel *pasto sacro* una delle più significative forme espressive: nel cibo consacrato, assunto alla presenza di Dio (Es 24,9-11), viene significato che gli uomini possono fare esperienza della comunione con l'Altissimo. E sulla memoria dell'evento fondatore del patto sinaitico, si innestano gli svariati atti di natura simbolica, legati al nutrimento, che intessono il quotidiano dell'israelita credente. Se la vita è nutrirsi di Dio e della sua Parola, ecco che il fedele può paradossalmente anche digiunare: non solo come atto penitenziale, ma come luogo della preghiera e dell'assimilazione della Tòrah, come momento dunque in cui viene significato che è il Signore la sorgente inesauribile del vivere. E, sempre a partire dal centro di questa fede, il credente sarà pure capace di privarsi periodicamente del pane e dei tanti prodotti della terra da lui coltivata, sia per consacrarli a Dio in atto di fiducia verso il Datore di ogni bene (Es 22,28-29; 23,19; 34,26; Lv 27,30), sia come dispositivo di bontà verso gli indigenti, il levita, la vedova, l'orfano, l'immigrato (Dt 14,22-27; 16,11; 18,4; 26,11).

83. Persino le *norme restrittive*, come astenersi dal mangiare il capretto cucinato nel latte della madre (Es 23,19; 34,26; Dt 14,21) e tutti i divieti nella dieta alimentare riguardanti i cibi impuri (Gen 9,4; Es 22,30; Lv 10,8-11; 11,1-47; 20,25-26; Dt 12,16; 14,3-21) saranno considerati come atto simbolico per esprimere la «santità» del popolo (Lv 11,44-45; Dt 14,2.21); non perché ciò che Dio ha creato sia disdicevole (1 Tm 4,4), ma perché solo nell'obbedienza a norme divine (motivate da svariate ragioni) sta la fonte della vita. Ricordiamo, al proposito, l'episodio di Daniele e dei suoi tre compagni, che, rinunciando alle pietanze e bevande della mensa regale di Nabucodonosor, e cibandosi solo di verdure e acqua, non solo acquisirono «facce più belle e più floride» degli altri giovani, ma ricevettero il dono di una sapienza superiore a quella di tutti i maghi e indovini del regno dei Caldei (Dn 1,8-21). È infatti accettando il limite che l'uomo riconosce simbolicamente Dio come Dio, e da Lui tutto riceve, in sovrabbondanza inaudita.

Le regole alimentari hanno avuto un'incidenza notevole nel favorire l'identità del popolo ebraico in epoche in cui rischiava di essere assimilato alle culture dominanti. Nella Scrittura l'osservanza di questo genere di norme rituali è attestato soprattutto in epoca tardiva, quando Israele perse la sua piena autonomia politica o si trovava in esilio (oltre a Dn 1,8-21 sopra citato, cfr. Tb 1,10-11; Gdt 10,5; 12,1-9.19; Est 4,17x-y). Nel libro dei Maccabei il rifiuto di mangiare carne suina è motivo di martirio (2 Mac 6,8-9.18-31; 7,1-42).

Scegliere il giusto nutrimento

84. I *sapienti* d'Israele, considerando e valutando ciò che è dato di vivere all'uomo «sotto il sole» (Qo 1,13; 2,3), non possono non apprezzare fra i doni di Dio quello basilare del nutrimento (Sir 29,21; 30,25; 39,26). Scrive Qohelet: «Ho capito che per gli uomini non c'è nulla di meglio che godere e procurarsi felicità durante la loro vita: e che un uomo mangi, beva e goda del suo lavoro, anche questo è dono di Dio» (Qo 3,12-13; cfr. anche Qo 2,24; 5,17-18; 8,15; 9,7). Forse qualcuno riterrà troppo parziale una simile prospettiva, essendoci, oltre al mangiare e al bere, altri luoghi e altre esperienze di felicità possibile; tuttavia l'indicazione di Qohelet può essere accolta per il valore fondamentale ed emblematico che il pasto assume nella vita degli uomini, quale assimilazione gustosa del frutto del proprio lavoro e, al tempo stesso, come accoglienza di ciò che Dio ha dispensato sulle sue creature.

85. La centralità antropologica del nutrimento non ne determina però un'impropria esaltazione. Per questa ragione i saggi introducono nei loro consigli il principio salutare della *moderazione* nel mangiare (Pr 23,1-3.20-21; 30,8-9; Qo 10,16-17; Sir 31,16-21; 37,27-31), fedeli al detto: «se hai trovato il miele, mangiane quanto ti basta, per non esserne nauseato e poi vomitarlo» (Pr 25,16). Ed è soprattutto il bere vino (o altre bevande alcoliche) – pur essendo ciò espressione e strumento di letizia festiva (Gdc 9,13; Is 24,9; Sal 104,15; Qo 10,19; Sir 31,27; 40,20) – a dover essere controllato e limitato (Pr 20,1; 31,4-5; Sir 31,25.27-30; Tb 4,15), per non degenerare in ubriachezza, stordimento e litigiosità:

«Per chi i guai? Per chi i lamenti?
Per chi i litigi? Per chi i gemiti?
A chi le percosse per futili motivi?
A chi gli occhi torbidi?
Per quelli che si perdono dietro al vino,
per quelli che assaporano bevande inebrianti.
Non guardare il vino come rosseggia,
come scintilla nella coppa
e come scorre morbidamente;
finirà per morderti come un serpente
e pungerti come una vipera.
Allora i tuoi occhi vedranno cose strane,
e la tua mente dirà cose sconnesse» (Pr 23,29-33).

Sviluppando il suo programma valutativo, con l'intento di presentare «le vie del bene (*tôb*)» (Pr 2,9), l'autore del libro dei Proverbi relativizza il piacere del palato preferendogli valori di tranquillità e pace, senza i quali il banchetto stesso diventa spiacevole: «È meglio (*tôb*) un piatto di verdura con l'amore che un bue grasso con l'odio» (Pr 15,17), «meglio (*tôb*) un tozzo di pane secco con tranquillità che una casa piena di banchetti con discordia» (Pr 17,1).

Ancora di più, il sapiente sa che può davvero gustare il cibo squisito della sua mensa solo se esso è frutto di giustizia e generosità (Gb 31,17; Pr 23,6-8; 28,27; Sir 4,1-6; Sap 2,1.6-11), e non ottenuto a scapito dei fratelli poveri (Pr 13,23; 22,9; Sir 34,25).

86. Un passo ulteriore, in cui la sapienza d'Israele giunge al suo culmine, è quello che insegna che l'alimento che dà vita, fa crescere e rallegra non è tanto il cibo terreno, per quanto abbondante,

saporito e nutriente, ma la *sapienza* (Sir 15,3). Secondo quanto leggiamo in Pr 24,13-14, il miele è solamente una cifra simbolica del vero dono squisito dato all'uomo: «Mangia il miele, figlio mio, perché è buono (*tôb*), e il favo è dolce al tuo palato. Sappi che tale è la sapienza per te». Non sono di fatto «le diverse specie di frutti a nutrire l'uomo», ma è la Parola di Dio, posta sulla bocca quale alimento spirituale, a vivificare, potenziare e rallegrare i credenti (Sap 16,26; cfr. anche Ez 3,3). La Sapienza personificata innalza allora la sua voce, invitando al banchetto da lei preparato:

«Venite, mangiate il mio cibo,
bevete il vino che io ho preparato.
Abbandonate l'inesperienza e vivrete,
andate diritti per la via dell'intelligenza» (Pr 9,5-6).
«Avvicinatevi a me, voi che mi desiderate,
e saziatevi dei miei frutti,
perché il ricordo di me è più dolce del miele,
il possedermi vale più del favo di miele.
Quanti si nutrono di me avranno ancora fame,
e quanti bevono di me avranno ancora sete» (Sir 24,19-21).

Se il cibo materiale placa la fame, il nutrimento della sapienza stimola il desiderio (Sir 24,21; Sap 6,17), con una bramosia di verità che si allietta nell'incessante processo dell'assimilazione. Se il cibo prolunga la vita, la sapienza, comunicandosi, dona l'immortalità (Sap 8,13.17).

Il desiderio di vita: dal cibo terreno al nutrimento spirituale

87. Il credente, nella preghiera, loda il Signore per i beni che nutrono la sua esistenza; al tempo stesso, egli invoca da Dio un dono spirituale che sazi pienamente la sua aspirazione alla vita.

La lode riconoscente

Nel *Salterio* una prima fondamentale dimensione della preghiera è costituita dalla memoria gioiosa del Dio creatore e provvidente, che dispensa il cibo in maniera continuata e universale su tutti i viventi (cfr. At 14,17). Nel Sal 104, la lode al Signore prorompe dalla contemplazione dell'opera di Dio, che, attualizzando il prodigio dell'origine, fa perennemente spuntare i vegetali per nutrire gli animali e soprattutto l'uomo:

«Dalle tue dimore tu irrichi i monti,
e con il frutto delle tue opere si sazia la terra.
Tu fai crescere l'erba per il bestiame
e le piante che l'uomo coltiva
per trarre cibo dalla terra,
vino che allietta il cuore dell'uomo,
olio che fa brillare il suo volto,
e pane che sostiene il suo cuore» (Sal 104,13-15).

Come in Gen 2, il Creatore viene celebrato nella sua operosità agricola (Sal 65,10-11). Una costante benedizione si innalza allora dagli oranti (Sal 104,1.35) verso Colui che «provvede il cibo al bestiame, ai piccoli del corvo che gridano» (Sal 147,9), e «sazia» i suoi figli «con fiore di frumento» (Sal 147,14), perché Lui «dà il pane a ogni carne» (Sal 136,25), soccorre gli affamati (Sal 107,5-6.9;

146,7; cfr. 1 Sam 2,5), e non fa mancare il cibo ai poveri (Sal 132,15). Facendo la sua azione di grazie sul pane (Mc 6,41; Lc 24,30), Gesù diventa un modello di tale riverente accoglienza del dono del Padre.

La supplica per un nutrimento spirituale

88. La supplica per ottenere il pane non è molto presente nel Salterio; la richiesta si manifesta, per così dire, in modo indiretto (Sal 144,13), ed è come inglobata nel riconoscimento plaudente di un Dio che non delude le attese:

«Tutti da te aspettano
che tu dia loro il cibo a tempo opportuno,
tu lo provvedi, essi lo raccolgono;
apri la tua mano, si saziano di beni» (Sal 104,27-28; cfr. anche Sal 33,18-19; 145,16).

Perché il Signore è un pastore sollecito del suo gregge; di sua iniziativa lo conduce a pascoli abbondanti e ad acque tranquille (Sal 23,2), e, come padrone di casa, prepara la mensa per i suoi ospiti, ungendo di profumi il loro capo e offrendo a tutti un calice traboccante (Sal 23,5).

La preghiera tuttavia è desiderio; e il desiderio dell'uomo non si accontenta del cibo, pur necessario al sostentamento della sua carne mortale; l'aspirazione alla sazietà e alla vita piena si dilata, e, appoggiandosi alle tradizioni di sapienza, orienta la supplica verso un dono spirituale, verso Dio stesso, verso la sua Parola e la sua presenza. Chi è sofferente, chi ingoia lacrime invece di pane (Sal 42,4; 102,10), si rivolge al Signore dicendo: «l'anima mia ha sete di Dio, del Dio vivente; quando verrò e vedrò il volto di Dio?» (Sal 42,3); «O Dio, tu sei il mio Dio, dall'aurora ti cerco, ha sete di te l'anima mia, desidera te la mia carne» (Sal 63,2). Ciò che dà gioia è la pienezza della grazia, e non l'abbondanza di grano e vino (Sal 4,8; 63,4.6; 65,5). La richiesta di benedizione celeste non escluderà certo il soccorso quotidiano del cibo, ma si aprirà pure ad attendere un nutrimento di natura spirituale: «saziaci al mattino con il tuo amore (*hesed*), e così esulteremo e gioiremo per tutti i nostri giorni» (Sal 90,14). Quando Gesù, nel "Padre nostro", insegna a chiedere il «pane» quotidiano, apre il desiderio verso «ciò che è sostanziale», così che nel credente si realizzi la sua condizione di figlio che vive del rapporto con il Padre.

I profeti chiamano alla condivisione e annunciano il banchetto escatologico

89. L'ampia *letteratura profetica* riprende le indicazioni fornite dalla Tôrah, attualizzandole nel concreto della storia di Israele (e del mondo); assume pure i suggerimenti delle secolari tradizioni sapienziali, non però come semplici consigli, bensì come fenomeni sottoposti alla perentorietà del giudizio divino.

Riguardo al tema specifico del nutrimento, possiamo distinguere due modalità letterarie: da un lato, il *racconto* biblico (a partire dal libro di Giosuè fino al secondo libro dei Re), dove si manifestano le gesta salvifiche del Signore; d'altro lato, gli *oracoli* dei profeti (da Isaia a Malachia), nei quali viene denunciato il peccato dei ricchi festini privi di giustizia, e dove, specialmente nella parte finale di tale letteratura, risuona l'annuncio gioioso del banchetto escatologico, promesso ai poveri.

Il racconto profetico

90. Come in tutti gli inizi, la vicenda storica d'Israele è al principio chiaramente marcata dal dono, rappresentato dalla consegna al Suo popolo, da parte del Sovrano del mondo (Es 19,5), della «terra buona» (*tôbāh*) (Es 3,8; Nm 14,7; Dt 1,25; 3,25; 6,18; Gs 23,16; ecc.), ricca in ogni genere di risorse, caratterizzata in particolare dalle vigne (Nm 13,23-24; Gs 24,13), da cui viene «il sangue di uva da bere spumeggiante» (Dt 32,14), quale simbolo privilegiato di letizia. Giunti in terra di Canaan gli israeliti poterono mangiare «i prodotti della terra, azimi e frumento abbrustolito», ponendo fine all'austero regime alimentare della manna (Gs 5,11-12). Stando alla tradizione deuteronomica, il popolo di Dio viene addirittura ad ereditare, senza sforzo (Dt 6,11; Gs 24,13) e senza merito (Dt 9,4-6), un nuovo Eden, poiché il Signore lo fece entrare in «una terra di torrenti, di fonti e di acque sotterranee, che scaturiscono nella pianura e sulla montagna [cfr. Gen 2,10-14], terra di frumento, di orzo, di viti, di fichi e di melograni; terra di ulivi, di olio e di miele; terra dove non mangerai con scarsità il pane, dove non ti mancherà nulla [cfr. Gen 2,9]; terra dove le pietre sono ferro e dai cui monti scaverai il rame [Gen 2,11b-12]. Mangerai, sarai sazio e benedirai il Signore tuo Dio, a causa della terra buona che ti avrà dato» (Dt 8,7-10).

Purtroppo, come è detto nel Cantico di Mosè – che delinea profeticamente tutta la storia del popolo dell'alleanza – Israele «si è ingrassato, impinguato, rimpinzato, e ha respinto il Dio che lo aveva fatto» (Dt 32,15; cfr. Ger 2,7; 5,7); l'abbondanza e la sazietà, invece di produrre riconoscenza e fedeltà al Signore, determinarono di fatto l'oblio e la ribellione, con la conseguente perdita del dono divino (Dt 32,23-25).

91. Tuttavia, nel cuore di questa vicenda globalmente fallimentare, Dio rimane presente, e manifesta la sua fedeltà proprio con l'elargizione del nutrimento, in maniera discreta, mirata, esemplare. Ciò è paradigmaticamente illustrato nel ciclo di Elia. Questo «uomo di Dio» (1 Re 17,18), interprete zelante dell'attaccamento esclusivo al Signore, nel momento della siccità (causata dal peccato di idolatria), viene prodigiosamente nutrito, prima con «il pane e la carne che i corvi gli portavano al mattino e alla sera» (1 Re 17,6), poi con il «pezzo di pane» preparato per lui dalla vedova di Sarepta (1 Re 17,7-16), e infine con la «focaccia», offerta dall'angelo al profeta fuggitivo nel deserto (1 Re 19,5-8). Questi episodi cessano di essere semplici aneddoti edificanti quando vengono compresi come la rivelazione del dono divino, che dà vita non solo al profeta, ma pure a chiunque lo accoglie, perché «chi accoglie un profeta perché è un profeta avrà la ricompensa del profeta» (Mt 10,41). Il piccolo pugno di farina della vedova che miracolosamente si moltiplica, così da nutrire indefinitamente la famiglia (1 Re 17,15; cfr. anche 2 Re 4,42-44) è in realtà un simbolo del modo con cui si attua nella storia la benedizione riversata dal Creatore all'origine del mondo, conferendo al “seme” (vegetale e animale) la potenzialità di produrre prodigiosamente una moltitudine di “frutti” (Gv 12,24). Il miracolo della moltiplicazione avviene però solo se vi è fede e accoglienza del pellegrino, che è figura di Dio stesso (cfr. Gen 18,1-10; Mt 25,35).

Le parole profetiche

92. Come sappiamo, i profeti fanno risuonare la voce del Signore che, in primo luogo, denuncia il peccato grave; e per quanto concerne il nostro tema, la colpa è in particolare quella dei ricchi dirigenti d'Israele, che, incuranti dei sudditi, vivono spensieratamente, banchettando e sbevazzando:

«Guai agli spensierati di Sion

e a quelli che si considerano sicuri sulla montagna di Samaria,
questi notabili della prima fra le nazioni
ai quali si rivolge la casa d'Israele [...].
Voi credete di ritardare il giorno fatale
e invece affrettate il regno della violenza.
Distesi su letti d'avorio e sdraiati sui loro divani,
mangiano gli agnelli del gregge
e i vitelli cresciuti nella stalla.
Canterellano al suono dell'arpa,
come Davide improvvisano su strumenti musicali;
bevono il vino in larghe coppe
e si ungono con gli unguenti più raffinati,
ma della rovina di Giuseppe non si preoccupano» (Am 6,1.3-6).

93. Questa vivace descrizione di Amos, non priva di sarcasmo, trova eco in altri profeti, che in particolare deplorano l'abuso del vino (Is 5,11-12.22; 28,1.7-8; Os 4,11; 7,5), associato quasi fatalmente al disinteresse per l'azione di giustizia (Is 5,23; cfr. Pr 31,4-5) e alla degradazione di ogni dono carismatico (Am 2,12; Mi 2,11). Non viene quindi semplicemente criticato un deplorabile eccesso alimentare, ma ben di più si biasima un comportamento lesivo della povera gente (Ger 5,28), perché ciò che nutre il prepotente è di fatto la carne dei suoi stessi concittadini (Is 56,11; Ez 22,27; 34,3.10; Zc 11,5; Sal 14,4; Pr 28,15):

«Ascoltate, capi di Giacobbe,
voi governanti della casa d'Israele:
non spetta a voi conoscere la giustizia?
Nemici del bene e amanti del male,
voi togliete loro la pelle di dosso
e la carne dalle ossa.
Mangiano la carne del mio popolo
e gli strappano la pelle di dosso,
ne rompono le ossa e lo fanno a pezzi,
come carne in una pentola,
come lesso in un calderone» (Mi 3,1-3).

Quando, alla denuncia, i profeti fanno seguire la minaccia della devastazione della terra (Is 5,5-6) con la sottrazione dei suoi prodotti (Is 5,10; 24,7-9; Os 2,11; Am 4,6), essi intendono suscitare un cambiamento di vita, non solo mediante una dignitosa sobrietà, ma soprattutto attuando una concreta opera di giustizia (Is 1,17), che comporta la condivisione con i poveri affamati (Is 58,6-7; Ez 18,7.16).

94. Un'altra complementare richiesta dei profeti invita ad abbandonare l'idolatria, inutile (Ger 2,8) e pernicioso – perché gli idoli «divorano» invece di donare (Ger 3,24) –, e a intraprendere la strada verso il Signore, dispensatore unico di vitale ricchezza. Riprendendo un modulo sapienziale e dando la voce a Dio, ecco come si esprime il profeta:

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

Perché spendete denaro per ciò che non è pane,
il vostro guadagno per ciò che non sazia?
Su, ascoltate e mangerete cose buone
e gusterete cibi succulenti.
Porgete l'orecchio e venite a me,
ascoltate e vivrete» (Is 55,1-3).

Le grandi e definitive promesse, che costituiscono la parte culminante della tradizione profetica, prendono spesso la forma del dono di un nutrimento (Is 1,19; 7,22; 30,23-25; 65,13; Gl 2,23-26; ecc.) abbondante, salutare, permanente e festivo. Amos promette che «chi ara si incontrerà con chi miete», e «i monti stilleranno vino nuovo» (Am 9,13), e Osea lo conferma dicendo che la terra darà «grano, vino nuovo e olio» (Os 2,24; 14,8); Isaia annuncia che «il Signore degli eserciti preparerà per tutti i popoli, su questo monte, un banchetto di grasse vivande, un banchetto di vini eccellenti, di cibi succulenti, di vini raffinati» (Is 25,6), un pasto talmente vitale da eliminare per sempre la morte (Is 25,8). Geremia profetizza il ripristino delle vigne (Ger 31,5.12) e la sazietà per il popolo dell'alleanza (Ger 31,14), mentre Ezechiele evocherà i benefici dell'acqua che sgorgando dal santuario consentirà la crescita di ogni specie di albero, i cui frutti saranno sempre maturi e le cui foglie serviranno come medicina (Ez 47,12; cfr. anche Ez 36,29-30). Il nuovo Eden e il nutrimento perfetto promesso da Dio sono in realtà simboli dell'invio della Parola (Is 55,1-3.10-11; Ez 3,1-3; Ger 15,16; Am 8,11-12), della giustizia salvifica (Is 61,11; Zc 8,17; Sal 85,11-13) e, in definitiva, della stessa presenza del Signore come vita piena, donata a chi ha fame e sete di giustizia (Mt 5,6).

Il pane donato dal Cristo

95. Gesù di Nazaret viene presentato dagli *evangelisti* non solo come un grande profeta (Mt 21,11; Lc 7,16; 13,33; 24,19; Gv 4,19; 7,40; 9,17), ma soprattutto come colui che realizza tutte le parole profetiche (Mt 1,22; 4,14; 5,17; 8,17; 12,17; 26,56; Lc 4,21; Gv 1,45; 6,14; 12,38; cfr. At 3,18.21.24; ecc.). Ciò vale anche per quanto riguarda il nutrimento, che il Maestro fa spesso oggetto del suo insegnamento, confermando, da un lato, l'antica Scrittura, e, d'altro lato, apportandovi la novità del compimento escatologico.

Il pane quotidiano

Fin dall'inizio della sua predicazione, Gesù invita i discepoli ad avere fiducia in Dio, che, quale padre amoroso, non mancherà di provvedere ai suoi figli. Per questo ammonisce: «Non preoccupatevi per la vostra vita, di quello che mangerete o berrete [...]; guardate gli uccelli del cielo: non seminano e non mietono, né raccolgono nei granai; eppure il Padre vostro celeste li nutre. Non valete forse più di loro?» (Mt 6,25-26); e ancora: «non state a domandarvi che cosa mangerete e berrete, e non state in ansia; di tutte queste cose vanno in cerca i pagani di questo mondo, ma il Padre vostro sa che ne avete bisogno» (Lc 12,29-30). La preoccupazione ansiosa va eliminata a favore di una confidente preghiera; il Maestro insegna dunque a pregare fiduciosamente dicendo: «Padre, [...] dacci ogni giorno il nostro pane quotidiano» (Lc 11,2-3; Mt 6,9.11), perché – Egli assicura – «chiunque chiede riceve, e chi cerca trova, e a chi bussa sarà aperto. Chi di voi, al figlio che gli chiede un pane, darà una pietra? E se gli chiede un pesce, gli darà una serpe? Se voi, dunque, che siete cattivi, sapete dare cose buone ai vostri figli, quanto più il Padre vostro che è nei cieli darà cose buone a quelli che gliele chiedono» (Mt 7,8-11).

96. Non bisogna dunque affannarsi, ma chiedere; inoltre il Signore, con un paradossale consiglio sapienziale, aggiunge anche che non si devono accumulare i beni, ma dividerli. Leggiamo infatti nel Vangelo: «non accumulate per voi tesori sulla terra, dove torma e ruggine consumano» (Mt 6,19), perché «anche se uno è nell'abbondanza, la sua vita non dipende da ciò che possiede» (Lc 12,15). Le scelte di saggezza sono quelle che non arricchiscono a proprio vantaggio, ma «presso Dio»; a questo scopo il Signore racconta la parabola dell'uomo fortunato (ma stolto) che progetta di costruire nuovi magazzini per raccogliere un abbondante raccolto, e che muore quella stessa notte (Lc 12,16-21; cfr. Sal 39,7; 49,14-15; Sir 11,18-19). L'altra parabola dell'uomo facoltoso che «ogni giorno si dava a lautissimi banchetti», senza curarsi del povero Lazzaro «bramoso di sfamarsi con quello che cadeva dalla tavola del ricco» (Lc 16,19-31), intende invitare alla «condivisione», quale unica via di vita, in conformità con l'insegnamento di Mosè e dei profeti (cfr. Lc 3,11). E infine, nella parabola del giudizio finale, Gesù indicherà nel dar da mangiare agli affamati e nel dar da bere agli assetati la prima condizione per essere ammessi nel Regno dei cieli (Mt 25,34-35), ricordando per altro che «chi avrà dato da bere anche un solo bicchiere di acqua fresca a uno di questi piccoli [...] non perderà la sua ricompensa» (Mt 10,42). L'appello a donare trova nel Vangelo la sua massima estensione, quando Gesù chiama a vendere tutto, anche ciò che – secondo l'umana forma di sapienza – garantisce la propria sopravvivenza, per donare il ricavato ai poveri (Mc 10,17-22).

La perfezione, che coincide con la via della piena vita, consiste infatti nell'offrire tutto ciò che si possiede, in atto di amore. Come ha fatto il Signore Gesù. Il simbolo sacramentale della sua donazione totale è costituito dall'offerta del pane da mangiare e del vino da bere, quale consegna della sua vita per la vita dei suoi (Mt 26,26-28). Ciò venne prefigurato quando Egli sfamò la folla nel deserto (Mt 14,13-21; 15,32-38), segno della sua amorosa attenzione per gli affamati (Mt 15,32) e, indirettamente, invito a fare altrettanto (cfr. Mt 14,16).

Il cibo nei riti religiosi

97. Abbiamo accennato al fatto che nel mondo religioso d'Israele il pasto viene considerato anche nel suo valore simbolico, espresso in riti liturgici; tutto ciò è accolto da Gesù con aspetti di importante novità.

Una prima presa di posizione del Maestro riguarda il superamento della regola giudaica che distingueva normativamente tra cibi puri e impuri. L'evangelista Marco dice che il Cristo «ha reso puri tutti gli alimenti» (Mc 7,19), poiché non è ciò che entra nell'uomo dal di fuori a renderlo impuro, ma ciò che esce dal cuore come malvagità e dissolutezza (Mc 7,18-23). L'episodio narrato negli Atti degli Apostoli in cui Pietro viene invitato a mangiare degli animali vietati dalla legge mosaica, conferma che non si deve più considerare profano o immondo ciò che Dio ha purificato (At 10,15). La tradizione cristiana accoglierà allora, in rendimento di grazie, tutti gli alimenti creati da Dio (1 Tm 4,3-5), esprimendo la «santità» (cfr. Dt 14,2-3) mediante una condotta buona, intrisa di misericordiose elargizioni (Lc 11,41), e non più con il ricorso alla disciplina del rituale alimentare.

Un altro settore di novità evangelica è quello concernente la pratica del digiuno. La figura di Giovanni Battista, che si era ritirato nel deserto nutrendosi di cavallette e miele selvatico (Mt 3,4; Mc 1,6), venne a quel tempo (e anche in seguito) ritenuta un ideale di lodevole condotta religiosa, da imitare mediante austerità e astinenze (Mt 9,14). Gesù, riprendendo l'esperienza del popolo d'Israele, trascorse un periodo iniziale nel deserto, allo scopo di vivere in verità il detto del Signore, che l'uomo non vive di solo pane (Mt 4,4; Lc 4,4); nella sua vita pubblica assunse invece uno stile diverso, criticato da certi zelanti (e «ipocriti») suoi contemporanei, perché «mangiava e beveva» e per di più

assieme ai peccatori (Mt 9,11; 11,19; Lc 7,34). Ma l'avvento del Regno di Dio, identificato con la presenza dello Sposo, esige un segno innovativo che indicasse appunto la fine dell'attesa e la gioia della salvezza presente (Mt 9,15-17; Gv 2,1-11). Per questa ragione Gesù faceva festa, per esprimere simbolicamente che in Lui si compiva la partecipazione dei redenti al banchetto escatologico, preannunciato dai profeti, e dal Cristo inaugurato quale evento decisivo della storia (Mt 8,11; 22,1-10; Lc 14,15-24; cfr. anche Ap 19,7; 21,6).

Allo scopo di far capire che il banchettare non va inteso come una mera soddisfazione sensoriale, il Maestro indica quale debba essere lo spirito del momento conviviale. Esso è salutare solo quando esprime la generosa gratuità del cuore; si invitano infatti al pasto coloro che non sono in grado di ricambiare (Lc 14,12-14). Il convito inoltre deve essere vissuto in umiltà, scegliendo l'ultimo posto (Lc 14,7-11; cfr. Mt 23,6). Infine, paradossalmente, si partecipa al banchetto in atteggiamento di servizio; diceva infatti Gesù, presentandosi come modello: «Chi è più grande, chi sta a tavola o chi serve? Non è forse colui che sta a tavola? Eppure io sto in mezzo a voi come colui che serve» (Lc 22,27; cfr. Gv 13,1-17).

98. La novità più significativa apportata dal Cristo è quella del memoriale perenne della sua morte da attuarsi nel mangiare il pane e nel bere il vino (Mt 26,26-29), in conformità obbediente a quanto Egli ha comandato. Nel sacramento eucaristico viene infatti prescritto un nuovo modo di celebrare la Pasqua di liberazione e di vita, non più nel sangue e nella carne dell'agnello, ma nel rito incruento che, da un lato, ripristina il segno del nutrimento pacifico delle origini (Gen 1,29), e, d'altro lato, mette fine ai sacrifici di sangue dell'antica alleanza, a motivo dell'oblazione perfettamente redentrice del Figlio di Dio (Eb 9,12-14). Come vedremo in seguito, la frazione del pane diventerà per i cristiani il sacramento che li identifica, non come puro segno rituale, ma come un sacramento di fede nel Cristo e come realizzazione di autentica comunione fraterna.

Il cibo spirituale

99. Ai discepoli che erano andati a comperare delle provviste (Gv 4,8) e, di ritorno, dicevano al loro Maestro: «Rabbi, mangia» (Gv 4,31), Gesù rispose: «Io ho da mangiare un cibo che voi non conoscete [...]. Il mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato» (Gv 4,32.34). Invitando i suoi ascoltatori a non affannarsi per il cibo quotidiano, il Signore concludeva: «Cercate invece, anzitutto, il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta» (Mt 6,33). E a Marta che si preoccupava del servizio alla mensa, Gesù indicava nella sorella Maria la condizione migliore di chi si nutre della Parola del Signore (Lc 10,38-42). Come veniva prospettato nelle antiche tradizioni sapienziali, il discepolo è dunque invitato dal Maestro a interrogarsi su quale sia il vero alimento vitale, così da ricercarlo e assimilarlo (cfr. Lc 14,15-24).

Il passaggio dal "segno" del pane (Mt 14,13-21; 15,32-39) alla "realtà" significata non è facile (Mc 8,14-21); per questo il Signore ammoniva la folla che, nutrita con il pane della moltiplicazione, pensava di aver ottenuto piena soddisfazione (Gv 6,26), e diceva loro: «Datevi da fare non per il cibo che non dura, ma per il cibo che rimane per la vita eterna e che il Figlio dell'uomo vi darà» (Gv 6,27). Per i cristiani il cibo dato per la vita eterna è identificato con il sacramento eucaristico; tuttavia va ricordato che esso stesso è "segno" dell'accoglienza del Signore, della sua Parola – che è spirito e vita (Gv 6,63) – e della sua totale donazione di amore (Gv 6,51-57). L'evangelista Matteo proclamerà perciò la beatitudine degli «affamati di giustizia» (Mt 5,6); la sazietà promessa è proprio quella che si realizza nell'assimilazione gioiosa del mistero d'amore del Signore Gesù (Gv 6,35).

Il cibo nella vita delle comunità cristiane

100. Due aspetti principali meritano di essere evidenziati, quando si leggono i testi biblici che parlano della vita dei primi cristiani (*Atti degli Apostoli* e *Lettere* di Paolo). Il primo riguarda il cibo materiale e la sua relazione con gli atti di giustizia e carità; il secondo concerne alcuni aspetti dei rituali sacri, per i quali si precisa quale debba essere la via della fede e dell'amore.

Nella necessità

Come spesso avviene nella storia, anche per le comunità della Chiesa primitiva si verificarono momenti di penuria, oltre a permanenti situazioni di disagio economico; di conseguenza, fu necessario adottare dei provvedimenti per venire in soccorso degli "affamati". Si narra nel libro degli Atti che a Gerusalemme le vedove di lingua greca venivano trascurate nell'assistenza quotidiana; ciò determinò l'iniziativa di istituire l'incarico di «servire alle mense», affidato a «sette uomini di buona reputazione» (At 6,1-3). La struttura ecclesiale verrà così marcata, in modo permanente, dal servizio da prestare ai bisognosi di nutrimento. In seguito, l'intera comunità gerosolimitana venne a trovarsi in difficoltà economiche, tanto da richiedere che Paolo raccogliesse fondi cospicui per sovvenire ai «poveri» (At 24,17; Rm 15,25-28; 1 Cor 16,1; 2 Cor 8-9; Gal 2,10). I pagani che, venendo alla fede, si erano innestati sul tronco dell'ebraismo, provvedevano così alle necessità materiali di coloro che avevano loro dispensato beni spirituali (Rm 15,27).

La fede infatti, come insegna Giacomo nella sua lettera, si manifesta nelle opere buone, e fra di esse è primaria quella di soccorrere chi è sprovvisto di cibo (Gc 2,14-17); questa carità diventa tra l'altro fattore di comunione (*koinōnia*) tra i fratelli. Come leggiamo negli Atti degli Apostoli: «La moltitudine di coloro che erano diventati credenti aveva un cuore solo e un'anima sola, e nessuno considerava sua proprietà quello che gli apparteneva, ma fra loro tutto era comune (*koina*) [...]. Nessuno tra loro era nel bisogno, perché quanti possedevano campi o case li vendevano, portavano il ricavato di ciò che era stato venduto e lo deponevano ai piedi degli apostoli; poi veniva distribuito a ciascuno secondo il suo bisogno» (At 4,32.34-35; cfr. anche At 2,44-45). Viene qui dettato un ideale di fraternità (cfr. Dt 15,4) che va attuato – quale segno dell'avvento del Regno – tenendo conto però delle strutture economiche proprie delle varie epoche storiche.

Il pasto comunitario

101. La comunione tra fratelli (di fede) si esprime nel fatto di prendere parte alla stessa mensa. Ora, fra i cristiani del primo secolo, sorsero problemi e conflitti a motivo delle diverse culture religiose, ognuna con determinate esigenze o abitudini alimentari.

Una prima importante difficoltà venne posta dai giudeo-cristiani, scrupolosi seguaci delle norme mosaiche riguardanti in specie i cibi impuri. Al proposito, in seguito a un convegno solenne della Chiesa a Gerusalemme, venne deciso che non si dovessero imporre ai fratelli non circoncisi le prescrizioni rituali della legge ebraica; si chiese loro solamente di «astenersi dalla contaminazione con gli idoli, dalle unioni illegittime (*porneia*), dagli animali soffocati e dal sangue» (At 15,20.29). Basandosi sul comando dato a Noè (Gn 9,4) e sulle norme prescritte per gli stranieri in terra d'Israele (Lv 17,7-14), si ottenne una sorta di compromesso che – salvaguardati alcuni fondamentali doveri religiosi ed etici – avrebbe consentito a tutti di partecipare alla stessa mensa. Questioni del genere non hanno oggi rilevanza nelle comunità cristiane; ma rimane sempre valido il principio – suggerito dallo Spirito Santo (At 15,28) – che per la comunione ognuno è chiamato a tenere conto delle esigenze

del fratello, rinunciando per amore a qualche contingente pratica tradizionale (cfr. Col 2,22-23) o a qualche personale espressione di libertà (1 Cor 10,23).

Ciò viene da Paolo teorizzato anche a proposito di un'altra situazione, sempre attinente al pasto in comune, e riguardante la questione degli "idolotiti", cioè se sia lecito mangiare la carne proveniente dai sacrifici offerti alle divinità pagane. L'apostolo dibatte a più riprese e lungamente su tale problematica (Rm 14,1-15,13; 1 Cor 8,1-23; 10,14-33), segno questo, sia della difficoltà teorica del caso, sia della sua incidenza nella concordia fraterna. Possiamo sintetizzare le argomentazioni di Paolo dicendo che il principio della libertà, in sé legittimo e doveroso (Col 2,16-17; 1 Tm 4,3; Eb 9,10; 13,9), va però subordinato al dovere dell'attenzione caritativa nei confronti del fratello «debole» (in quanto legato a usanze da cui non sa liberarsi); ricordando che il Cristo è morto per lui (1 Cor 8,11), l'apostolo conclude: «Se un cibo scandalizza mio fratello, non mangerò mai più carne, per non dare scandalo al mio fratello» (1 Cor 8,13). La libertà del "forte" è così messa al servizio dell'amore: «Dunque, sia che mangiate sia che beviate sia che facciate qualsiasi altra cosa, fate tutto per la gloria di Dio. Non siate motivo di scandalo né ai Giudei, né ai Greci, né alla Chiesa di Dio, così come io mi sforzo di piacere a tutti in tutto, senza cercare il mio interesse ma quello di molti, perché giungano alla salvezza» (1 Cor 10,31-33).

102. Ciò che tutti i cristiani sono chiamati a mangiare nel loro rituale sacro è il «pane spezzato», segno reale di Cristo (Mt 26,26; Lc 24,35; 1 Cor 11,24) e segno di comunione con Lui e con i fratelli (At 2,42.46; 20,7.11): «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» (1 Cor 10,16-17). L'apostolo insorge allora contro le divisioni che snaturano «la cena del Signore» (1 Cor 11,20), quando, nel pasto preso in comune, «uno ha fame, mentre l'altro è ubriaco» (1 Cor 11,21); tale realtà contraddice il mistero che si sta celebrando (1 Cor 11,25), e di conseguenza chi non rispetta le esigenze della condivisione fraterna – invece di essere nutrito dalla vita stessa del Signore – «mangia e beve la propria condanna» (1 Cor 11,29).

Dobbiamo infine aggiungere che, già nel primo sommario che descrive la vita delle prime comunità cristiane, il nutrirsi del pane spezzato è associato al perseverare nell'ascolto dell'insegnamento degli apostoli (At 2,42). Questo insegnamento è d'altronde paragonato a un nutrimento (spirituale) (1 Tm 4,6): è come il latte, quando si tratta dei primi rudimenti della fede, e poi è come il cibo solido, necessario per i progrediti (1 Cor 3,1-2; Eb 5,12-13; 1 Pt 2,2). In continuità con tutta la tradizione biblica, viene qui significato che il nutrimento che dà la vera vita viene da Dio, ed è anzi Dio stesso (cfr. 1 Cor 10,3-4).

2. IL COMPITO DEL LAVORO AFFIDATO ALL'UOMO

103. Nella Scrittura, il motivo del cibo è prevalentemente collegato con il *dono di Dio* (cfr. Gen 1,29-30); il tema del lavoro (Gen 2,15) invece mette in risalto *l'attività dell'uomo* , necessaria non solo per procurarsi il nutrimento, ma anche per favorire una migliore qualità di vita. La responsabilità dell'operare viene in Gen 2,15 formulata come una finalità («per lavorare e per custodire»), inerente alla costituzione stessa dell'uomo; il lettore della Bibbia che si interroga su che cosa sia l'uomo è chiamato dunque a indagare quale sia il senso e il valore del *lavorare* e del *custodire* la terra in cui *'ādām* è stato collocato.

L'uomo lavoratore

104. È molto diffusa l'idea che il lavoro sia una sorta di condanna da cui si vorrebbe essere stati esonerati; qualcuno lo pensa addirittura come una conseguenza del peccato (Gen 3,17-19), per il fatto che esso comporta intrinsecamente una certa dimensione di fatica (Gen 3,17.19; 5,29) e di servitù (Gb 7,1-2), evidenziate queste soprattutto nel lavoro manuale, e accentuate quando sono presenti ingiuste condizioni operative (si pensi a Israele in Egitto). Nella Scrittura però non solo il compito è assegnato ad *'ādām* prima della trasgressione, ma soprattutto tale mandato è preceduto da una serie di azioni di Dio, che, quasi fosse un artigiano alle prese con una materia informe, fa nascere ciò che è «buono» (Gen 1,4.10.12.18.21.25.31; 2,9.12). Rovesciando radicalmente il mito mesopotamico che narrava come gli uomini fossero stati creati per lavorare al fine di procurare il cibo agli dèi (cfr. At 17,25), la Parola di Dio attesta invece che è Dio a servire le sue creature fornendo loro cibo e dando loro un esempio. Nel racconto di Gen 1–2 infatti il Creatore è presentato come un padre che insegna al figlio il corretto modo di agire (cfr. Gv 5,19-20), così che questi, operando in modo analogo, attui concretamente il fatto di essere somigliante a Colui che lo ha generato.

Certo, mentre l'operare di Dio è esente da sforzo, la creatura invece si affatica e si stanca (Is 40,28-30); e mentre il Creatore ottiene immediatamente il risultato del suo progetto (Is 48,3; Ez 12,25; Sal 33,9), l'uomo deve assumere la dilazione temporale per vedere il frutto del suo impegno (cfr. Mc 4,27-29). Nonostante queste importanti differenze, va riconosciuto che al figlio dell'uomo è stato dato il "potere" di operare nel mondo, producendo il "bene", così che la stessa creazione sia per così dire portata alla perfezione dal contributo obbediente del figlio di Dio. La disoccupazione e la precarietà nell'impiego, oltre ad essere fattori di grave disordine sociale, contraddicono la vocazione umana universale, cioè il dono e il dovere di ognuno di cooperare alla vita di tutti.

L'imitazione dell'operare divino non dovrà però essere ristretta al mero aspetto operativo, ma assumerà pure le componenti di sapienza e amore che sono esemplarmente illustrate nell'atto della creazione (Ger 10,12; 51,15; Sal 104,24; 136,5; Pr 3,19-20; 8,22-31). Infatti non è il lavoro in quanto tale ad essere promosso dalla Scrittura, ma la sua intenzionalità benefica. Lo spirito di sapienza, duttile e multiforme (Sap 7,22-23), sarà dunque visibile nell'opera umana, in particolare nei vari mestieri e nelle svariate occupazioni che, nella storia, esaltano la creatività intelligente degli uomini al servizio del bene comune (cfr. 1 Cor 12,7-11); e lo spirito di bontà, segretamente potente, farà sì che l'operosità umana si traduca in frutti di vita per i figli e per i figli dei figli, di generazione in generazione.

105. Ogni lavoro è infatti intrinsecamente orientato a produrre dei frutti. Ciò implica che vi sia gerarchia e coordinamento fra le operazioni, come avviene appunto nella creazione divina, per cui ogni cosa avviene nel suo momento preciso (Gen 1), e ogni realtà è fatta in funzione della successiva (Gen 2). Per l'uomo ciò significa che il suo agire produttivo va organizzato (Pr 24,27), in molti casi va accordato – in riconoscente cooperazione – con quello di un altro, magari non ancora presente sulla scena della storia. E ciò non costituisce un fattore di "alienazione", essendo da comprendere piuttosto come un lascito, concesso in gratuità a chi verrà a beneficiarne, ricevendolo come l'eredità dei padri. Infatti il proverbio dice: «uno semina e l'altro miete» (Gv 4,37); e così, anche senza saperlo, ogni lavoratore dona ad altri, come fa Dio per l'intera umanità.

Ciò non contraddice il fatto che ogni prestazione meriti una ricompensa, espressa come "salario" nel caso in cui il lavoro sia stato richiesto o imposto da un datore di lavoro. Il riconoscimento pubblico conferito ad ogni prestazione utile è un fattore di gratificazione per ogni lavoratore (Sir 38,32), ed è atteso come un *diritto*; mentre per chi ha commissionato una qualche opera è un *dovere* fornire la giusta retribuzione. Il lavoro, veicolo di relazione fra gli uomini, è così uno dei luoghi privilegiati della giustizia sociale, nella quale si realizzano gli intenti di comunione e di vita da tutti desiderati.

Da queste sommarie considerazioni si può già intuire come l'attività lavorativa sia densa di significato antropologico, e come essa sia stata dunque oggetto di attenzione da parte della Chiesa nel suo costante impegno di orientamento delle coscienze e di promozione della giustizia sociale. Poiché il lavoro è attività "umana", è naturale che esso sia anche marcato da imperfezione e da peccato; la Scrittura, con il suo ricco patrimonio di verità, aiuta allora fornendo direttive, e incoraggiando decisioni opportune per

una incessante promozione del vero “bene”.

L'uomo custode del creato

106. È indubbio che il lavoro umano, a somiglianza dell'operare divino, porti in sé il carattere di attività trasformatrice (anche se non propriamente creatrice); introduce infatti nella storia incessanti elementi di novità, modifica talvolta radicalmente gli assetti sociali preesistenti, e impone di conseguenza nuovi stili di vita. Il potenziale esuberante e travolgente del «lavoro» riceve allora nel testo di Gen 2,15 una sorta di freno, o meglio di limite, mediante la finalità data dal Creatore all'uomo di «custodire» la terra, cioè il creato. L'opera umana non deve sovvertire e tanto meno distruggere l'opera divina. Tale disciplina potrà esprimere una valenza di fede, quando la persona riconosce che ciò che possiede è un bene sacro proveniente da Dio; avrà poi il valore di decisione etica – al di là di ogni esplicita adesione religiosa – ogni volta che l'agire si dispiegherà nella tutela invece che nel saccheggio o nella dilapidazione irresponsabile del meraviglioso tesoro comune. Il «custodire» la terra non è dunque una diversa attività rispetto al lavoro, ma piuttosto una sua componente essenziale. Per questa ragione non ne faremo oggetto di un trattamento specifico, e ci limiteremo, qui di seguito, ad alcune brevi annotazioni a partire da qualche passo suggestivo della Scrittura.

Una stupenda icona biblica del “custodire” la vita è tratteggiata nella vicenda di Noè. Proprio quando il mondo sembra destinato alla dissoluzione a causa della corruzione e della violenza degli uomini (Gen 6,5-7.13), il giusto è chiamato da Dio a lavorare per costruire un'arca (Gen 6,14-16), simbolo in realtà della nostra terra, nella quale possano essere salvate tutte le specie viventi (Gen 6,19-21), anche quelle non immediatamente utili all'uomo, come gli animali impuri (Gen 7,2.8). Non si custodisce infatti la terra senza prendersi cura di tutte le forme di vita.

107. Due piccoli comandamenti della Tôrah possono, al proposito, essere evocati per far comprendere come debba dispiegarsi la custodia del creato; si tratta di due precetti che simbolicamente tracciano il confine – alquanto sottile, in verità – tra il consumo e la conservazione, tra l'azione distruttiva e quella protettiva.

Il primo di questi comandamenti lo abbiamo già citato nel capitolo primo, a proposito dell'uomo responsabile della vita; si tratta di Dt 22,6-7: «Quando, camminando, troverai sopra un albero o per terra un nido d'uccelli con uccellini o uova e la madre che sta covando gli uccellini o le uova, non prenderai la madre che è con i figli. Lascia andar via la madre e prendi per te i figli, perché tu sia felice e goda lunga vita». Andando oltre a una mera raccomandazione puntuale, riservata al cacciatore, questa normativa fa emergere come il cammino della felicità e della vita che si prolunga nel tempo esiga che si sappiano sfruttare le risorse della natura, senza però intaccarne il principio vitale; detto con una diversa metafora, si invita ad approfittare del frutto senza però tagliare l'albero.

Il motivo vegetale, appena evocato, ci consente la transizione alla seconda prescrizione della Tôrah, inserita nel contesto di norme riguardanti la condotta da tenere durante la guerra, e precisamente nelle operazioni di assedio di una città. La carica distruttiva, che fatalmente scaturisce dall'odio verso il nemico e che purtroppo connota abitualmente il momento bellico, viene disciplinata, così da consentire la prosecuzione della vita. Scrive il legislatore: «Quando cingerai d'assedio una città per lungo tempo, per espugnarla e conquistarla, non ne distruggerai gli alberi colpendoli con la scure; ne mangerai il frutto, ma non li taglierai: l'albero della campagna è forse un uomo, per essere coinvolto nell'assedio? Soltanto potrai distruggere e recidere gli alberi che saprai non essere alberi da frutto, per costruire opere d'assedio contro la città che è in guerra con te, finché non sia caduta» (Dt 20,19-20). L'albero da frutto è qui distinto dal “nemico”, ed è visto nel suo aspetto vitale, in quanto capace di nutrire proprio coloro che sono impegnati in una giusta azione repressiva. Ancora una volta, il freno all'azione distruttrice ha come finalità la tutela dell'elemento benefico per l'uomo.

108. Lo stretto rapporto tra il Creatore e la terra, da Lui formata per essere un dono utile agli uomini, permette inoltre di comprendere che ogni atto devastatore del creato è offesa al Signore. D'altra parte – e questo è forse meno evidente, anche se è ampiamente attestato nella Bibbia – quando si pecca contro Dio (trasgredendo i suoi comandi e rifiutando dunque la sua benefica signoria cosmica), la sua terra

soffre, subendo processi di inaridimento, di sterilità, di dissoluzione. Per una disposizione divina, il mondo nel suo fiorire o nel suo languire, diventa, in un certo senso, il sintomo di quanto sia corretto o errato il rapporto dell'uomo con il Signore del cosmo (Lv 18,25.28; Is 24,4-6; Os 4,1-4; ecc.). Anche chi non crede in Dio può comunque avvertire che il degrado dell'ambiente è causato dall'insipienza e dall'egoismo umano; di conseguenza, anche per i non credenti, lo stato di salute del pianeta è un parametro della giustizia o dell'ingiustizia degli uomini.

Il Creatore affida la terra all'uomo. Come in ogni comandamento divino – suggerito indirettamente in Gen 2,15 –, il Signore non trae vantaggi dall'obbedienza umana; la sua Tôrah è sempre rivolta esclusivamente al bene del figlio, ed è quindi intrinsecamente un atto di amore. E come ogni comandamento di Dio, anche quello del custodire la terra è un appello ad amare. Amare non solo le cose, pur belle e utili, non solo la “natura” pur indispensabile per la vita individuale, ma piuttosto gli altri, che condividono il medesimo *habitat* naturale, e i figli che verranno ad ereditare il patrimonio lasciato dai padri. Il verbo «custodire» ha in sé anche la valenza del conservare, preservare e mantenere nella durata temporale un determinato bene; è un verbo che orienta al futuro, e impone dunque all'individuo e a una determinata società di pensare e provvedere alle generazioni a venire, che trovino una «terra buona», e possano così vivere felici, in conformità con il desiderio del Creatore.

Veniamo allora a concludere che se il «lavorare» ha un freno nel «custodire», la cura della terra richiede, a sua volta, l'impulso attivo dell'operosità umana. Non si protegge il dono ricevuto solo con un atteggiamento passivo di non intervento. Al contrario, l'uomo è chiamato a progetti e imprese che difendano la terra dal degrado del tempo e dalle minacce distruttive dei malvagi. Lo scrupoloso mantenimento dell'eco-sistema esige un impegno creativo, sostenuto dall'amore per gli uomini, sia per i poveri attuali che già soffrono dell'avidità di pochi prepotenti, sia anche per quegli innocenti che rischiano di venire ad abitare in una terra devastata dall'incuria insipiente della nostra generazione.

Il lavoro e la custodia sono dunque due attività congiunte; ed entrambe, come dice il Salmista, devono essere assunte in “collaborazione” con Dio stesso, perché senza Dio l'attività umana è fallimentare, mentre con Dio è creatrice e benefica:

«Se il Signore non costruisce la casa,
invano si affaticano i costruttori [*lavoro*].
Se il Signore non vigila sulla città,
invano veglia la sentinella [*custodia*] (Sal 127,1).

Il lavoro e le sue leggi

109. Secondo la tradizione biblica, è nella Tôrah che si trovano le indicazioni normative per il comportamento umano; queste vengono suggerite nella parte narrativa e formalizzate poi nelle sezioni legislative. E ciò vale anche per l'attività lavorativa, che deve essere disciplinata per rispondere al disegno del Creatore e Signore.

Problemi collegati al lavoro

Nei racconti del libro della Genesi vediamo apparire diversi aspetti della pratica lavorativa, per lo più marcati da ambiguità; da qui, una critica indiretta rivolta ad alcune modalità operative, apparentemente innocue o addirittura encomiabili, ma in realtà dannose.

Scacciato dal giardino dell'Eden, 'ādām non riceve una diversa mansione; il suo compito rimane infatti quello di «lavorare la terra» ('ādāmāh) (Gen 3,23), con la precisazione tuttavia che il suolo da coltivare è la materia «da cui egli è stato tratto», in riferimento esplicito dunque alla mortalità dell'uomo (Gen 3,19). Inoltre non è più il giardino ad essere il luogo del suo lavoro, ma la terra «maledetta», che «produrrà spine e cardi» e il pane potrà essere ottenuto solo con «dolore» e «sudore del volto» (Gen 3,17-18). Una simile qualificazione del suolo non deve essere generalizzata, perché

nella Scrittura si parla anche di terreni fertili, paragonabili all'Eden (Gen 13,10; Dt 8,7-8) e da Dio benedetti (Dt 11,11-12; 28,3-5).

110. Possiamo tuttavia veder illustrata la prospettiva di Gen 3,17-18 nella figura di Caino, il primo figlio di Adamo ed Eva, che viene presentato proprio come «lavoratore del suolo», a differenza di suo fratello Abele che era invece «pastore di greggi» (Gen 4,2). La diversificazione nei mestieri (di contadino e di pastore) sembrerebbe motivata dal fatto che l'attività agricola non era sufficiente a nutrire tutti; tuttavia, la differenza lavorativa comporta anche variazioni nella cultura e nelle pratiche religiose (Gen 4,3-4); ora, il particolare stile di vita, unito a un diverso grado di benessere (Gen 4,4-5), determina fatalmente confronti, invidie e rivalità, come attesta d'altronde la storia dell'umanità. Con tale racconto la Scrittura non intende insegnare che c'è una professione buona (come quella del pastore) e una cattiva (quella dell'agricoltore), ma piuttosto che si deve praticare il bene in quella che si esercita, senza ledere il diritto di coloro che hanno una diversa occupazione.

La diversificazione nei mestieri continua di fatto con la discendenza di Caino: alcuni dei suoi «figli» «abitano sotto le tende presso il bestiame» (Gen 4,20), assumendo dunque l'attività pastorizia; altri diventano «suonatori di cetra e di flauto» (Gen 4,21), inaugurando la nobile arte della musica; e altri ancora si dedicano a «forgiare bronzo e ferro» (Gen 4,22), pratica questa che migliorerà le tecniche lavorative, ma aprirà la strada a strumenti bellici sempre più distruttivi, appropriati al figlio di Lamec il vendicativo (Gen 4,23-24). Ancora una volta, ciò che è lodevole non è il mestiere in se stesso, ma il modo di esercitarlo; anche ciò che è buono può infatti trasformarsi, per un cattivo orientamento del cuore, in occasione di sopruso.

111. Il racconto della Genesi aggiunge che Caino divenne il «costruttore di una città» (Gen 4,17); l'assassino che era stato condannato ad essere «ramingo e fuggiasco», minacciato di morte da chiunque lo incontrasse (Gen 4,12-14), è paradossalmente all'origine dell'istituzione cittadina, luogo di protezione e fattore di socialità e collaborazione fra uomini. La città non riceverà tuttavia una costante valutazione positiva nelle pagine bibliche. Proprio l'edificazione della grande città, che verrà chiamata Babele (Gen 11,9), con la sua torre che intendeva toccare il cielo (Gen 11,4), viene valutata da Dio come un progetto sbagliato, forse perché arrogante nei confronti dell'Altissimo (Gen 11,6), forse perché espressione di un intento imperialista, che non rispetta le diversità fra i vari gruppi dei figli dell'uomo (Gen 10,5). L'ambiguità della città sarà in seguito dimostrata nel racconto di Sodoma, che manifesta violenza nei confronti degli stranieri, e per questa ragione verrà annientata da Dio (Gen 19,1-29).

112. Proseguendo nella narrazione, oltre il libro della Genesi, il motivo della costruzione della città ritorna all'inizio dell'Esodo, rivelando al lettore intenti e modalità esecutive riprovevoli. Qui il lavoro edile appare nella sua forma più brutale e più offensiva, anche se all'inizio viene propagandato dal Faraone come una iniziativa favorevole agli Egiziani, perché, per un verso, serviva a edificare «città deposito», garantendo il futuro alimentare (Es 1,11b), e, per l'altro, assoggettava e indeboliva una popolazione straniera (gli Ebrei) ritenuta pericolosa (Es 1,10-11a). La tirannia del sovrano, mascherata da apparenti motivazioni di sagace prudenza (Es 1,10), produce di fatto un sistema oppressivo, basato su insostenibili condizioni di lavoro dei sottoposti, costretti a lasciare il loro territorio, a cambiare mestiere (cfr. Gen 47,5-6), e a sottostare a *corvée* sempre più faticose (Es 1,13-14; 5,10) e vessatorie (Es 5,14). La tradizione biblica fisserà l'immagine di questa condizione lavorativa come l'emblema della «schiavitù», da cui il Signore libererà il suo popolo; e tale memoria sarà posta alla base della legislazione concernente, in particolare, l'operosità umana.

La normativa sul lavoro

113. La Legge data dal Signore al popolo liberato concerne tutti gli ambiti di vita, e fra questi l'attività lavorativa, sia fornendo direttive al singolo soggetto che la pratica, sia disciplinando le relazioni che da essa scaturiscono e che devono quindi essere regolate dalla giustizia. Quattro gruppi di leggi meritano una specifica considerazione.

(1) Il comandamento del sabato

Il motivo del lavoro è esplicitato innanzi tutto nel comandamento del sabato, posto nel cuore del Decalogo, e sviluppato con una estensione testuale senza pari nei confronti degli altri precetti contigui, segno questo della sua rilevanza per la fede d'Israele. Le pene severissime nei confronti dei trasgressori (Es 31,14-15; Nm 15,32-36) intendono comprovare tale importanza. Inoltre, proprio nella formulazione di questo comandamento troviamo le maggiori differenze tra le due redazioni del Decalogo, quella in Es 20,8-11 e quella in Dt 5,12-15, a ulteriore conferma della ricchezza di significato contenuta nel precetto del sabato.

La norma concerne il «fare» (*'āsāh*) dell'uomo, includendovi ogni tipo di «prestazione» (*m^elā'kāh*) (Es 20,9; Dt 5,13). Specificandolo come «lavoro» (*'ābad*), Dio lo comanda per la durata di sei giorni, condannando quindi implicitamente l'oziosità, mentre lo vieta per il settimo giorno (chiamato «sabato», cioè «cessazione»), che perciò assume la funzione del limite, divenendo «segno» (Es 31,13.17; Ez 20,12) di consacrazione del tempo («per santificarlo»: Es 20,8; Dt 5,12) e segno del rapporto con Dio («per il Signore»: Es 20,10; Dt 5,14).

114. Il Decalogo non sviluppa ulteriormente il dovere della laboriosità (non tematizzata neppure in altre rubriche legislative); insiste invece sul giorno privilegiato in cui all'israelita è chiesto di sospendere le sue attività, perché possa esprimere simbolicamente la sua appartenenza all'alleanza con il Dio della creazione e della redenzione. Aderire al Signore equivale ad accogliere riverentemente il suo dono. Rinunciando all'opera delle proprie mani, il credente abbandona ogni sua costruzione idolatrica, che stoltamente pretenderebbe di essere principio di vita (mentre invece rende schiavi: Es 20,4-5; Dt 5,8-9); e, nella radicale passività del suo essere, afferma di vivere solo perché Dio opera in lui e in tutto il creato.

D'altra parte, il sabato è il giorno nel quale il fedele imita il suo Dio, conformandosi a quanto il Signore ha fatto «al principio» del mondo e della storia salvifica. La redazione dell'Esodo tematizza in modo completo l'idea dell'imitazione del Creatore, riferendosi a Gen 1 («ricordati»: Es 20,8): come la scansione temporale della settimana ha regolato l'azione del Creatore, così dovrà essere per la sua creatura. Dio in sei giorni ha dato origine all'universo (Es 20,11a) e il settimo giorno «si è riposato» (Es 20,11b); allo stesso modo farà l'uomo: nel suo lavoro attualizzerà l'opera divina, e nel sabato gioirà nel godimento sereno di tutto ciò che è stato «compiuto» dal Creatore (Gen 2,1-2) e da lui stesso.

115. Diversa e complementare è la motivazione del redattore deuteronomico. Dando rilievo alla radice verbale che esprime il lavoro (*'ābad*), nella quale è chiaramente presente la componente «servile», il legislatore fa riemergere il «ricordo» (Dt 5,15) della schiavitù egiziana, da cui il Signore ha riscattato Israele; il sabato è così «osservato» (Dt 5,12) quando è vissuto come il giorno della libertà nei confronti di qualsiasi forma di asservimento, massimamente quella che l'uomo si auto-impone con l'idolatria. Ponendo un limite al proprio lavoro, la persona realizza concretamente la sua indipendenza da qualsiasi obbligo esteriore; la libertà si esprimerà perciò nel godere di un tempo gratuito, che sfugge all'impero del profitto, sia di natura economica sia di plauso sociale.

Inoltre, a imitazione di Dio, il sabato è anche il giorno dell'atto di liberazione, da parte del *pater familias*, nei confronti di coloro che nella casa sono sottoposti alla sua potestà, dal figlio al servitore, dal bracciante straniero agli animali domestici che collaborano nella fatica quotidiana (Dt 5,14). La libertà ottenuta dal Signore è messa così al servizio degli asserviti. La mano (cioè il potere) del padre che accorda il riposo ai suoi familiari compie un'efficace azione salvifica, paragonabile a quella del Signore che ha agito «con mano potente e braccio teso». Purtroppo, l'esigenza attiva e beneficante del sabato non è stata sempre compresa nemmeno dalla tradizione giudaica (cfr. Mt 12,11-12; Lc 14,5), che insisteva unilateralmente sull'astensione da ogni forma di prestazione (cfr. Is 58,13-14; Lc 13,14); il Maestro Gesù invece, operando guarigioni proprio il giorno di sabato, realizzava il pieno significato di questo giorno sacro: liberando coloro che erano tenuti in schiavitù da un potere ancora più forte di quello del Faraone, Egli faceva comprendere che «il sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato» (Mc 2,27), e soprattutto Egli si presentava come «uguale a Dio» (Gv 5,18.23), come il Salvatore (Mc 3,4; Lc 6,9; Gv 5,34).

116. Lo spirito e la forza benefica del sabato trovano manifestazioni supplementari in altre prescrizioni legali, con l'effetto di comprovare il carattere salvifico della norma. Ricordiamo la prescrizione del cosiddetto "anno sabbatico" (Es 23,10-11; Lv 25,2-7), durante il quale i proprietari terrieri si astenevano dal coltivare i campi, mettendo liberalmente a disposizione degli indigenti (Es 23,11; Lv 25,6) il frutto spontaneo dei campi da loro posseduti. Analogamente, le varie ricorrenze festive vengono marcate dal comando: «non farai alcun lavoro» (Lv 23,7.8.21.25.28.31.35-36; Nm 28,18.25.26; Dt 16,8); il Deuteronomio invita in quei giorni a «gioire davanti al Signore», assieme al figlio e alla figlia, al servo e alla serva, con il forestiero (come nel sabato) e con il povero, in memoria della salvezza dalla schiavitù egiziana (Dt 16,11-12). La festa è come un sabato annuale, nella comune partecipazione di Israele alla benedizione divina.

La domenica, giorno del Signore

117. Pur riconoscendo che, nei giorni festivi, vi sono persone costrette a lavorare per il bene di tutti, è oggi più che mai necessario ritrovare lo spirito della norma biblica del sabato, in un mondo nel quale la logica del guadagno economico minaccia la dignità delle persone e la qualità delle relazioni familiari. I discepoli del Cristo, nel primo giorno della settimana, fanno memoria del compimento della salvezza liberatrice attuata nella risurrezione di Gesù. Tempo di preghiera, di gratuità e di solidarietà, la domenica contribuisce allo sviluppo dei rapporti familiari, oltre a garantire un volto umano al lavoro settimanale. Il tempo del "riposo" non dovrebbe dunque essere riempito con attività che finiscono per essere stressanti quanto l'attività professionale, e nemmeno "consacrato" a divertimenti che non onorano la grandezza e la dimensione spirituale della persona umana. In questa prospettiva la domenica assume una dimensione "profetica", poiché non solo afferma il primato assoluto di Dio, ma anche quella dignità dell'uomo che deve prevalere su qualsiasi altra ragione economica od organizzativa. Anticipazione simbolica dei «cieli nuovi e terra nuova», il giorno del Signore (Ap 1,10) – giorno di libertà e solidarietà – sarà allora davvero un giorno del figlio dell'uomo (Mc 2,27).

(2) Le leggi che proteggono i lavoratori dipendenti

118. Rilevante e innovativa rispetto ai costumi del mondo coevo è la legislazione concernente lo «schiavo», che in Israele è per lo più un concittadino diventato «servo», costretto a prestare la sua opera per un padrone, come risarcimento di un debito non restituito. Il Levitico ne parla così: «Se il tuo fratello che è presso di te cade in miseria e si vende a te, non farlo lavorare come uno schiavo; sia presso di te come un bracciante, come un ospite. Fino all'anno del giubileo lavorerà con te» (Lv 25,39-40). Da un lato, vengono dunque prescritte attenzioni di rispetto nei confronti di un «fratello»

bisognoso, considerandolo un collaboratore, ed evitando perciò di «trattarlo con durezza» (Lv 25,43), a differenza dunque di quanto fecero gli Egiziani con gli Israeliti (Es 1,13-14). D'altro lato, viene comandato di «liberarlo» alla scadenza del settimo anno (Es 21,2; Dt 15,12); anzi, in memoria di ciò che avvenne quando il Signore riscattò il suo popolo dalla servitù (Dt 15,15), non si dovrà lasciar andar via il fratello «a mani vuote» (Dt 15,13); e il legislatore precisa: «Gli farai doni del tuo gregge, della tua aia e del tuo torchio. Gli darai ciò di cui il Signore, tuo Dio, ti avrà benedetto» (Dt 15,14), così che il povero possa riprendere dignitosamente la sua attività, senza ricorrere alla mendicizia.

Il divieto di praticare qualsiasi forma di sfruttamento è esteso anche alle relazioni tra padrone e dipendente salariato (Dt 24,14); in particolare, la Legge insiste nel dare il compenso della prestazione il giorno stesso (Lv 19,13; Dt 24,15), tenendo quindi conto primariamente del bisogno del lavoratore (Gb 7,2). Per questo il Siracide dirà: «Versa sangue chi rifiuta il salario all'operaio» (Sir 34,27); e Giacomo, erede delle tradizioni ebraiche (cfr. Ger 22,13; Mt 3,5), condannerà gli speculatori con parole durissime: «Ecco, il salario dei lavoratori che hanno mietuto sulle vostre terre, e che voi non avete pagato, grida, e le proteste dei mietitori sono giunte agli orecchi del Signore onnipotente [cfr. Dt 24,15] [...]. Avete condannato e ucciso il giusto ed egli non vi ha opposto resistenza» (Gc 5,4.6).

(3) La normativa riguardante gli uffici di pubblica utilità

119. Nel Codice deuteronomico troviamo delle norme che disciplinano i “servizi” di autorità nella comunità israelitica; si tratta, in specie, della mansione dei giudici (Dt 16,18-20; 17,8-13), del re (Dt 17,14-20), dei sacerdoti (Dt 18,1-8) e del profeta (Dt 18,9-22). Ognuna di queste categorie professionali è tentata di approfittare indebitamente della sua autorevolezza per ottenere vantaggi; per questa ragione, sia la Legge (Es 18,21; 23,2.6-9; Dt 1,16-17; 16,19-20; 17,16-17), sia la tradizione profetica (1 Sam 8,3; Is 1,23; 5,23; 33,15; 56,11; Ger 6,13; 8,10; Ez 22,27-28; Am 5,12; Mt 3,5.11) e quella sapienziale (Pr 1,10-19; 15,27; 17,23; 28,16) inculcheranno il dovere dell'onestà, del disinteresse, della ricerca esclusiva della giustizia nell'esercizio di tali mansioni, specialmente quando si ha a che fare con gli indifesi. Si può forse aggiungere che, nel Deuteronomio, a ciascuna delle categorie sopra citate viene raccomandata una particolare “virtù”: al giudice la giustizia (Dt 16,20), al re l'umiltà (Dt 17,16-17), ai sacerdoti la fiducia in Dio, con la rinuncia alle proprietà terriere (Dt 18,2), e ai profeti il rispetto della verità (Dt 18,20).

(4) Il “servizio” destinato a Dio

120. Non va dimenticato che il culto, nelle sue varie espressioni e modalità, viene dalla Scrittura interpretato come una prestazione d'opera; si usano al proposito proprio i termini del “lavoro”, come il verbo *'ābad* (Es 3,12; 7,16; Dt 6,13; 10,12) e il sostantivo *'ābōdāh* (Es 12,25-26; 13,5; Nm 3,7), per suggerire che in tale attività l'uomo vive la sua vocazione di “servo” per il suo Signore. Non mancano ambiguità in questa concezione, che sembrerebbe fare dell'Altissimo un “signore” che richiede di essere servito perché bisognoso (cfr. Is 43,23-24); tuttavia se ne può trarre un'utile indicazione nella comprensione della vita come “liturgia”, attività sacra che consiste nel rendere grazie a Dio, origine di tutto e universale dispensatore di ogni bene. Per questo i sacerdoti nel tempio, anche se apparentemente violano il sabato (Mt 12,5), di fatto lo celebrano degnamente.

Lavoro e preghiera

121. Il rapporto tra lavoro e preghiera è indirettamente presente nel comandamento del sabato:

nella prassi interpretativa di questo precetto, la «santificazione» del settimo giorno si attua infatti mediante la pratica dell'orazione e del culto liturgico (cfr. Sal 92, introdotto come «canto per il giorno di sabato»). Più direttamente, la normativa riguardante la celebrazione delle feste d'Israele, oltre a prescrivere l'astensione dal lavoro, invita all'atto dell'offerta sacrificale al Signore, in clima di lode e di benedizione.

Più articolata è la posizione del Siracide, il quale ritiene che il mestiere del lavoratore manuale sia già preghiera (Sir 38,34), probabilmente perché tale è la condizione necessaria dell'umile operaio; tuttavia egli elogia specialmente lo scriba che, esente da incombenze servili, come prima occupazione rivolge al Signore la supplica per ottenere lo spirito di intelligenza, per riflettere in modo adeguato sui misteri di Dio (Sir 39,5-7). Pure il re Salomone invoca dall'Altissimo il dono di saggezza per governare rettamente il popolo (Sap 8,21-9,5; cfr. anche 1 Re 3,4-15). Ogni professione è dunque buona nella misura in cui esprime, nel modo a lei proprio, il rapporto orante con Dio.

122. Nel *Salterio* troviamo comunque l'attestazione più completa di come Israele vivesse la preghiera in riferimento all'opera delle mani dell'uomo. Diversi aspetti concorrono nell'esprimere come il lavoro sia visto alla luce del rapporto con Dio.

Appare innanzi tutto un'accoglienza piuttosto irenica della «fatica» quotidiana (Sal 104,23), inserita nel quadro celebrativo della creazione, e considerata perciò un elemento che non turba l'armonia della vita, anzi esalta la saggezza del Creatore (Sal 104,24). La beatitudine è identificata con il potersi nutrire della «fatica delle proprie mani», quando intorno alla mensa si riuniscono sposi e figli, nell'accoglienza della benedizione celeste (Sal 128,1-4).

L'orante non si compiace tuttavia della sua laboriosità; nella preghiera quindi riconosce, con atteggiamento riverente, che l'instancabile attività umana, dispiegata dal mattino alla sera, produce un «pane di fatica», mentre Dio dona il necessario «nel sonno» (quando si sospende ogni attività) (Sal 127,2-3; cfr. Pr 10,22). È «invano», cioè senza vera efficacia, che l'uomo costruisce la casa o vigila sulla città se il Signore non opera là dove l'uomo si affatica (Sal 127,1). Una tale presenza divina, che prende la forma della collaborazione, viene formulata nel *Salterio* come una cooperazione di «mani», quella di Dio (Onnipotente) venendo a dare vigore e perseveranza a quella (debole) dell'uomo (Sal 89,22). Da questa verità scaturisce la supplica che chiede al Signore di «non abbandonare» (Sal 138,8), anzi di «rafforzare», cioè dare consistenza e saldezza all'opera delle mani dell'uomo (Sal 90,17; cfr. anche Sal 18,35; 80,16).

Le mani del credente sono dunque protese nella supplica (Sal 28,2; 77,3; 141,2; 143,6), esprimendo l'attesa di ricevere; ma sono pure innalzate in atteggiamento di lode (Sal 134,2) per l'opera meravigliosa e instancabile delle mani del Creatore (Sal 8,4,7; 95,5; 102,26; 119,73) e Salvatore (Sal 44,2; 78,42; 109,26-27; 139,10). È così che l'israelita celebra il sabato del Signore.

Necessità e limiti del lavoro umano

123. Non stupisce che la *letteratura sapienziale*, volta costantemente a favorire la vita (Pr 3,2.18.22; 4,13; 9,11; ecc.), sia quella che tematizza ampiamente il fenomeno del lavoro umano, tratteggiandone i risvolti con particolare acume, e sottoponendo i suoi vari aspetti a una sottile disamina.

Nelle raccolte che possiamo ritenere espressione della saggezza «tradizionale», troviamo osservazioni e consigli che hanno riscontri anche nelle culture coeve. In queste letterature viene in particolare esaltata la persona laboriosa, soprattutto se alla lena unisce diligenza, astuzia e ardimento.

A conclusione del libro dei *Proverbi* viene presentato il profilo della «donna di valore», che alcuni commentatori ritengono sia una personificazione della stessa sapienza, da ricercare e «trovare» (Pr 31,10) a causa dei suoi talenti e dei suoi vantaggi inestimabili. Essa viene descritta nella sua instancabile attività (Pr 31,15.18), fatta di prestazioni manuali (Pr 31,13.17.19-20), di intraprendenza negli investimenti (Pr 31,14.16.22.24), di concreta benevolenza verso i familiari (Pr 31,11-12.15.21) e i poveri (Pr 31,20).

Da un lato, dunque, il mondo sapienziale loda chi è industrioso, perché l'operosità intelligente produce ricchezza (Pr 10,4; 11,16; 12,27; 21,5) e potere (Pr 12,24); d'altro lato – spesso con un parallelismo antitetico –, viene quindi sistematicamente biasimato il *pigro*, perché la sua indolenza, giustificata in nome di falsi timori (Pr 22,13; 26,13), non solo è inutile per gli altri (Pr 10,26; 18,9; Sir 22,1-2), ma danneggia persino la persona stessa (Pr 12,27; 15,19; 19,15; Qo 10,18), arreca povertà (Pr 10,4; 12,11; 20,4.13; 24,30-34) e alla fine conduce alla morte (Pr 13,4; 21,25; Qo 4,5). Meritano di essere citati alcuni fra i detti più arguti, che con ironia criticano chi vive nell'ozio:

«Va' dalla formica, o pigro,
guarda le sue abitudini e diventa saggio.
Essa non ha né capo
né sorvegliante né padrone,
eppure d'estate si procura il vitto,
al tempo della mietitura accumula il cibo.
Fino a quando, pigro, te ne starai a dormire?
Quando ti scuoterai dal sonno?
Un po' dormi, un po' sonnacchi,
un po' incroci le braccia per riposare,
e intanto arriva a te la povertà, come un vagabondo,
e l'indigenza, come se tu fossi un accattone» (Pr 6,6-11).

«La porta gira sui cardini,
così il pigro sul suo letto» (Pr 26,14).

«Il pigro immerge la mano nel piatto,
ma non è capace di portarla alla bocca» (Pr 19,24; cfr. anche 26,15).

Essere pigri equivale a essere sciocchi; di conseguenza, per diventare sapienti occorre assumere la dimensione della fatica, paragonabile al lavoro dei campi (Sir 6,18-20). I saggi d'Israele promuovono dunque, quale strumento benefico la *mano* che produce ricchezza; ma non mancano di raccomandare la moderazione (Pr 30,8-9; Qo 4,6; Sir 11,10-11), la modestia (Pr 15,33; Sir 3,17-24; 10,26-27) e soprattutto la giustizia (Pr 11,5.18; 12,28; Sir 11,21; 31,8-11) e la liberalità (Pr 11,24-25; Sir 4,1-10), perché senza queste virtù mancherà la benedizione del Signore (Pr 10,22).

124. Nel libro del *Siracide* troviamo poi un approfondimento riguardo all'attività lavorativa, mediante la presentazione di diversi mestieri (Sir 38–39) valutati alla luce della sapienza. Viene descritta a parte l'attività del medico (Sir 38,1-15), e in seguito la mansione del contadino (Sir 38,25-26), dell'artigiano (Sir 38,27), del fabbro (Sir 38,28) e del vasaio (Sir 38,29-30), con parole di apprezzamento per l'abilità manuale (Sir 38,31) e l'utile apporto dei loro prodotti alla vita cittadina (Sir 38,32a.34). Il *Siracide* dice anzi che questi lavoratori «consolidano la costruzione del mondo» (Sir 38,34), usando così una bella formulazione per esprimere la realizzazione della «custodia del

creato» affidata all'uomo dal Creatore (Gen 2,15). Tuttavia vengono dall'autore fatte delle riserve riguardo al loro esercizio della sapienza, necessaria per consigliare (Sir 38,32b) e giudicare (Sir 38,33); e ciò prepara l'elogio dell'attività dello scriba, che non essendo impegnato in attività pratiche (Sir 38,24), può consacrarsi allo studio (Sir 39,1-3), ai viaggi di conoscenza (Sir 39,4) e alla preghiera (Sir 39,5), e in questo consegue la più alta manifestazione della sapienza (Sir 39,6-11; cfr. anche Sap 6,15-21), fonte di insegnamento benefico per quanti desiderano la vita (Sir 24,30-34).

125. La sapienza tradizionale (presente soprattutto nei Proverbi e nel Siracide) esprime dunque una sostanziale valutazione positiva del lavoro. Una presa di posizione critica è invece attestata in altri scritti sapienziali. *Qohelet*, in un certo senso, è il più radicale nel porre la domanda sul «profitto» (*yitrôn*) ottenuto dall'incessante affaticarsi degli uomini (Qo 1,3; 3,9; 5,15): egli afferma di avere personalmente dispiegato energie e saggezza in ogni genere di attività, procurandosi ricchezza e piaceri (Qo 2,4-10), e conclude: «Ho considerato tutte le opere fatte dalle mie mani e tutta la fatica che avevo affrontato per realizzarle. Ed ecco: tutto è vanità e un correre dietro al vento. Non c'è alcun guadagno (*yitrôn*) sotto il sole» (Qo 2,11). L'amarezza diventa «odio» del lavoro, perché i risultati saranno lasciati ad altri (Qo 2,17-21), e addirittura «odio» della vita (Qo 2,17), perché i giorni dell'uomo non sono che dolori e fastidi penosi (Qo 2,23). Una tale visione non sfocia tuttavia nell'apatia o nella depressione; costituisce piuttosto un monito a non sopravvalutare il «profitto» delle opere che ognuno può compiere «sotto il sole», essendo ogni cosa, pur bella e sapiente, sottoposta al regime della «vanità» (Qo 4,4), cioè dell'effimero.

126. Anche nel libro di *Giobbe* traspare, seppure velatamente, una considerazione critica della laboriosità umana. In una sorta di poema vengono descritte due attività, difficili e importanti – il lavoro nelle miniere (Gb 28,1-11) e il commercio di preziosi (Gb 28,15-19) –, che hanno di mira la ricerca di materiali pregiati. Tuttavia, al termine di ognuna delle due sezioni, il protagonista si chiede: «la sapienza da dove si estrae?» (Gb 28,12), e «da dove viene la sapienza?» (Gb 28,20). In questa pagina non si afferma dunque semplicemente, al seguito della tradizione, che la saggezza è più preziosa dell'oro e delle gemme (Pr 3,15; 8,11; Sap 7,9), ma piuttosto che le attività umane, anche le più ardite e intraprendenti, possono trovare i gioielli, ma non conseguono la sapienza che è conosciuta solo da Dio (Gb 28,23-27). Un invito questo a evitare ogni *hybris*, trovando invece nel timore di Dio la via giusta per l'uomo (Gb 28,28).

127. E infine, pure il libro della *Sapienza* di Salomone, a modo suo, parlando del lavoro nelle sue espressioni più alte e raffinate, ne fa emergere l'aspetto condannabile, perché l'autore vede l'artigiano costruire l'idolo, trappola ingannevole e principio di male per la società (Sap 13-15). Viene qui sviluppata una linea di pensiero, attestata nei profeti (cfr. Is 44,9-20; Ger 10,1-5) e nei Salmi (cfr. Sal 115,4-8), che con ironia deride la stoltezza della fabbricazione idolatrica. Da ciò si deduce non solo un biasimo nei confronti dei feticci e dei talismani che nell'antichità venivano venerati, ma anche un avvertimento a riconoscere e a ripudiare quanto di idolatrico si nasconde nelle varie produzioni della mano (e del cuore) dell'uomo.

La ricchezza

128. Gli idoli, dicono i testi biblici, sono «oro e argento» (Es 20,23; Dt 7,25; Os 2,10; Ab 2,19; Sap 13,10; ecc.); questa semplice considerazione invita a riflettere più in generale sul tema della ricchezza, vista abitualmente come il risultato auspicabile delle diverse forme di lavoro, in quanto fornisce garanzie per il futuro e attira pubblico onore. L'Antico Testamento ritiene che la prosperità sia una benedizione che il Signore riversa sul giusto (Gen 13,2; Dt 28,12; 1 Re 3,13; Sal 112,3; Pr 14,24; Sap 7,11); ma

mette pure in guardia contro l'avarizia e ogni forma di impropria esaltazione dei beni, che assumono fatalmente veste idolatrica (Dt 7,25-26; cfr. Ef 5,5). D'altra parte, la Scrittura parla spesso di ricchi arroganti, prepotenti e incuranti dei poveri, destinati al giudizio divino di condanna (Is 5,8-10; Ger 12,1-2; Ez 27,25-27; Am 3,9-11; 8,4-6; Sal 49,17-18; 73,3-20; Gb 21,7-18; Qo 5,9-10; Sir 31,5-7; ecc.). Alla luce del Nuovo Testamento il credente è invitato a riconoscere la «beatitudine» della povertà (Mt 5,3; Lc 6,20), a non ambire, con il suo lavoro, alla ricchezza di questo mondo, destinata ad essere lasciata (Lc 12,15-21); il Signore dice che «non si può servire Dio e la ricchezza» (Lc 16,13), e sprona allora a ricercare e trovare ciò che è veramente prezioso, paragonato a una perla di gran valore (Mt 13,45-46), per la quale vale la pena di lasciare tutto, per acquisire ciò che dà vita eterna.

Lavoro umano e “opera” divina

129. Anche lo sguardo dei *profeti* sul mondo dell'attività umana è piuttosto critico; rileva infatti che, pur partendo dal principio buono della laboriosità e dell'ingegno, pur fornendo prodotti apprezzabili, l'opera degli uomini non è conforme al mandato divino, quando nasconde storture del cuore e produce gravi ingiustizie.

L'operare degli uomini

Come accennato nel paragrafo sul mondo sapienziale, l'incessante lotta dei profeti contro l'idolatria si esprime anche in una decisa condanna del procedimento stolto e blasfemo di forgiarsi un simulacro accordandogli potere divino. Con una vena di sarcasmo, Isaia descrive un uomo che taglia un albero, ne prende una parte per accendere il forno e cuocere il cibo, poi con il resto si intaglia un idolo, che invoca dicendo: «Salvami, perché sei il mio dio» (Is 44,14-17). L'inganno di tale attività sta nel fatto che l'artigiano impegna energie (Is 41,6-7; 44,12) e grande abilità (Is 44,13) nel forgiare il suo oggetto di culto, rendendolo bello e rilucente, perché ricoperto di oro (Is 40,19; Ger 10,4; Ez 16,17; Os 2,10; Bar 6,8-9) e adorno con splendidi vestiti (Ger 10,9; Bar 6,10-11), così da risultare sommamente attraente e dare l'impressione di essere vivo ed eterno. In realtà, l'idolo è una cosa menzognera (Is 44,20; Ger 10,14), non ha in sé soffio vitale (Ger 10,14; Bar 6,24), è un essere inutile (Is 41,23; 44,9; Ger 2,8.11; 10,5; Ab 2,18-19; Bar 6,34-39.52-68), che svanirà alla luce della verità (Is 41,29; 46,1-2; Ger 10,11). La derisione dell'artigianato che sfocia in un atto religioso inaccettabile intende denunciare non solo la fabbricazione di feticci sacri, ma ogni impresa umana che pretende dare salvezza.

All'accorata denuncia del «male» insito nell'idolatria (Ger 2,13.19) – che di riflesso esalta la qualità unica del Signore, Creatore e Salvatore (Ger 10,1-16) –, i profeti aggiungono una critica severa nei confronti di quelle attività umane che violano le regole di giustizia, col pretesto di fornire un qualche progresso economico o con l'abbaglio di presentarsi come un'alta realizzazione tecnologica. Non sarà difficile vedere come tutto ciò trova riscontro anche nella modernità.

130. Un primo settore di riprovazione è quello riguardante i *terreni agricoli*, base fondamentale per il sostentamento delle famiglie, sempre minacciate dalla povertà. Il lavoro dei prepotenti consiste nel rendere impossibile il lavoro degli indifesi. Come viene narrato paradigmaticamente nella storia di Nabot (1 Re 21,1-6), il ricco (nella fattispecie è il re Acab, signore in Samaria) ambisce di estendere i suoi possedimenti, vuole “allargarsi” prendendo ciò che appartiene a un altro (Is 5,8). Le ragioni addotte possono essere diverse, come migliorare la produzione, diversificare il raccolto, abbellire la proprietà o semplicemente significare, nell'estensione patrimoniale, il proprio *status* di facoltoso, con il prestigio che ne consegue. La Legge pone un limite

a una simile bramosia di accaparramento (Es 20,17; Dt 5,21), vietando in particolare di «spostare i confini del vicino, posti dagli antenati», cioè quei cippi ai limiti dei campi che definiscono la porzione ereditaria di ogni famiglia nella terra data da Dio (Dt 19,14; 27,17; cfr. Os 5,10; Pr 22,28; 23,10; Gb 24,2). Nel libro di Giosuè infatti si racconta che il paese di Canaan fu distribuito mediante un sorteggio (inteso come espressione del volere divino) fra le varie tribù, clan e famiglie degli Israeliti (Gs 13–21); non si tratta certo della cronaca di un avvenimento storico, ma piuttosto di una visione teologica (sotto forma narrativa), che afferma, in primo luogo, che la terra in cui si vive è un dono di Dio (Lv 25,23), e, in secondo luogo, che essa va condivisa, in modo che ad ognuno sia dato di «risiedere» come cittadino, provvedendo al suo sostentamento e godendo di tutti i diritti civili. I profeti incarnano questa prospettiva di giustizia, e denunciano quindi i progetti e le usurpazioni dei latifondisti, che si impossessano dei campi altrui, scacciando dalle case i proprietari al solo scopo di arricchimento personale (Is 5,8-10; Mi 2,1-5). Più in generale, la voce profetica critica la violenza delle conquiste territoriali, operate da regimi imperialisti, che si avvalgono per i loro iniqui scopi della superiore forza militare, e, senza rispetto alcuno per la vita, riducono in schiavitù intere popolazioni (Am 1,3–2,3; Ab 1,5-10.14-15.17; 2,6-8.15-17).

131. Un altro settore di denuncia è ravvisato dai profeti nel *commercio fraudolento*, basato sull'alterazione di quei parametri di scambio («i pesi e le misure»), che la Legge chiede di garantire quale necessaria condizione di equità (Lv 19,35-36; Dt 25,13-16). Con vari generi di truffa la popolazione degli indigenti viene affamata (Am 8,4-7; Mi 6,9-15; cfr. anche Os 12,8-9). In ambito internazionale, vengono condannati regni – come quello di Tiro, che ha fatto del commercio il suo enorme successo economico, traendone un prestigio universale (Ez 27,3-36) –, perché il loro orgoglioso trionfo è in realtà maturato nell'ingiustizia e nella violenza (Ez 28,15-18). Non viene biasimato ogni scambio di merci, che è anzi necessario per migliorare le condizioni di vita; viene solo denunciata l'attività professionale che si arricchisce indebitamente a spese altrui.

132. Infine, l'ambito delle *opere pubbliche*, in particolare quello di importanti costruzioni – come le regge, le dimore signorili, le difese murarie, i santuari, i ponti e le strade – viene sottoposto a disamina da parte dei profeti. Le imprese grandiose, che danno prestigio ai governanti e sono oggetto di ammirazione nei secoli, sono di fatto spesso frutto di angherie e soprusi. Salomone aveva edificato palazzi e completato il grande Tempio di Gerusalemme, ma il prezzo lo avevano pagato i suoi sudditi, sottoposti a una dura servitù, paragonabile alla schiavitù egiziana (1 Re 12,4), e suo figlio Roboamo peggiorò le cose (1 Re 12,14). «Guai – grida il profeta – a chi costruisce una città sul sangue, ne pone le fondamenta sull'iniquità» (Ab 2,12); la sventura si abatterà su ciò che è edificato e protetto da inaccettabili forme di ingiustizia (Am 3,9-11; Mi 3,9-12; Sof 3,1-8), fra cui quella di non dare il compenso agli operai (Ger 22,13-17; MI 3,5).

L'operare di Dio

133. Nel racconto di Gen 1–2 vengono presentati in successione, prima l'opera di Dio (che crea, fa, divide, pianta, dona) e in seguito l'incarico affidato all'uomo di coltivare e custodire il giardino, con cui si dà inizio alla vicenda storica. In Gen 2,2-3 si dice che Dio «cessò da ogni lavoro che aveva compiuto»; in realtà, come viene affermato nel resto della tradizione biblica, il Signore non smette di agire (cfr. Gv 5,17): senza Dio la storia non esiste, ed essa non si capisce senza vedervi all'opera il Signore, Origine di ogni cosa, nella sua concreta manifestazione di onnipotenza (Is 46,10-11) e nel suo costante desiderio di bene (Dt 32,4; Is 26,12).

Sono soprattutto i profeti a testimoniare la presenza attiva di Dio nelle umane vicende (Is 43,13), ispirando così anche gli altri scrittori sacri; e nei loro pronunciamenti usano, in modo ovviamente analogico, la medesima terminologia che serve per definire il “lavoro”, in particolare i verbi «fare» (*‘āsāh*), «operare» (*pā‘al*), con i sostantivi derivati da queste radici, e pure il termine «prestazione» (*m^elā‘kāh*) (Gen 2,2-3; Sal 73,28), il tutto con valore sostanzialmente sinonimico. I profeti non ricordano solo l’atto della creazione del mondo (Is 45,12.18; Ger 10,12-13; 14,22; 27,5), ma riprendono lo stesso vocabolario soprattutto quando evocano un evento di origine storica, come l’elezione di Israele, con i benefici ad essa collegati (Is 5,12; Ab 3,2). E per questo, oltre alla terminologia sopra indicata, fanno ricorso a delle metafore lavorative, paragonando Dio, ad esempio, a un agricoltore che pianta una vigna e se ne prende cura (Is 5,1-7; 27,3; Ger 2,21; cfr. anche Sal 80,9-10), oppure a un vasaio che plasmando dà forma agli esseri (Is 29,16; 43,7; 44,2; 64,7; Ger 18,6).

134. Il credente sa che Dio agisce in modo meraviglioso nella storia umana (Is 12,5; 25,1; Sal 77,13; 92,5; 143,5); non solo nel momento iniziale, ma continuamente, e soprattutto quando il mondo, a causa della malvagità degli uomini, attraversa una tragica fase di corruzione. La voce dei profeti si leva appunto in quel frangente, per rivelare che Dio è attivo, proprio quando tutti direbbero che è assente o impotente (Dt 32,27; Is 5,19). Come svilupperemo più ampiamente nel capitolo quarto, nell’attestazione costante degli autori biblici l’operare di Dio si presenta come una giustapposizione di due atti contrastanti: viene detto infatti che Egli dà la morte e fa rivivere (Dt 32,39; 1 Sam 2,6; Sap 16,13; Tb 13,2), abbatte ed esalta (Sal 75,8; 2 Cr 25,8; Sir 7,11), ferisce e guarisce (Dt 32,39), distrugge e ricostruisce (Ger 31,28), forma la luce e crea le tenebre, opera la pace e crea la sventura (Is 45,7). L’agire divino non è facile da comprendere (Ger 9,11; Os 14,10; Sal 92,6-7; 107,43), proprio a motivo di questa contrapposizione; eppure ognuno dei due atti è significativo ed esprime l’intento salvifico del Signore: nell’atto negativo, Egli fa emergere quali sono gli effetti negativi del male commesso dall’uomo (Ger 2,19; Pr 16,4), mentre nell’atto positivo – quello in cui appare più chiaramente l’attività “lavorativa” di Dio – viene annunciato l’evento ultimo, escatologico, nel quale si manifesta l’opera salvifica del Signore della storia (Is 44,23; Am 9,12; Ab 1,5). E anche qui vengono usate metafore prese dal lavoro umano, per cui Dio è paragonato a un fonditore (Ml 3,2), a un costruttore (Is 44,26; Ger 18,9; 31,4), a un agricoltore (Is 60,21; Ger 24,6), e così via, simboli questi che indicano il ripristino di ogni cosa, una sorta di nuova creazione (Is 43,19; 66,22) attuata nel perdono. I credenti, illuminati dalla parola profetica, potranno allora, in piena verità, innalzare il canto di lode, dicendo: «Grandi cose ha fatto il Signore per noi» (Sal 126,3), «Grandi e mirabili sono le tue opere, Signore, Dio onnipotente; giuste e vere le tue vie, Re delle genti» (Ap 15,3; cfr. Sal 111,2-3).

Dio fa conoscere questa sua attiva presenza per mezzo dei profeti: non fa cosa alcuna se prima non comunica il suo disegno sapienziale ai suoi «servi» (Am 3,7; cfr. anche Gen 18,17), che, con la loro parola, diventano principio di sapienza e fonte di speranza per il mondo. I profeti sono testimoni, non propriamente artefici di salvezza; operano dei «segni», non fanno esistere la “realtà”, che è opera solo di Dio. Tuttavia, senza di essi, senza il loro “lavoro”, la fede non potrebbe essere suscitata nei cuori, e l’opera del Signore rimarrebbe ignorata o verrebbe respinta. I profeti antichi, di cui Israele ha conservato gli oracoli, avranno come successori i profeti della nuova alleanza, testimoni permanenti dell’opera definitiva e perfetta, attuata da Dio nel Cristo.

Lavoro, servizio, ministero

135. Nei racconti e nei discorsi *evangelici* non troviamo una particolare sollecitazione a fornire prestazioni d'opera, finalizzate a ottenere tangibili risultati di ordine economico. Più precisamente, non vediamo che siano presentati modelli o siano fornite direttive che introducano elementi innovativi rispetto alle tradizioni dell'Antico Testamento.

Ci viene detto che Gesù era un «artigiano» (*tektōn*) (Mc 6,3), «figlio di un artigiano» (Mt 13,55), in conformità con quanto abitualmente avveniva nelle trasmissioni familiari dei vari mestieri. I suoi primi discepoli erano dei pescatori (Mc 1,16-20); e di un altro si narra che aveva l'ufficio di esattore delle imposte (Mc 2,14). Queste informazioni suggeriscono un apprezzamento per le attività manuali; tuttavia esse hanno soprattutto lo scopo di far emergere il passaggio da una professione appresa dal padre e funzionale alla sussistenza della famiglia, a un ufficio suscitato da una "vocazione" carismatica, promossa da Dio o da un suo portavoce, in ordine a favorire una nuova attività per il bene della moltitudine. Come avvenne con Mosè (Es 3,1) e Davide (1 Sam 16,11; 17,34), che da pastori furono chiamati a essere guide di Israele (Es 3,10; 2 Sam 7,8), come per Gedeone, Eliseo e Amos, contadini o allevatori (Gdc 6,11; 1 Re 19,19; Am 7,15), diventati l'uno condottiero e giudice (Gdc 6,14), gli altri profeti (1 Re 19,21; Am 7,14-15), così gli Apostoli cambiarono genere di vita professionale a motivo dell'incontro con il Cristo. Tutto ciò non va letto come una sorta di promozione secondo parametri umani; si tratta piuttosto dell'appello a diventare «servitori» del Signore per un'opera di natura spirituale, che comporterà persecuzione (Mt 5,11-12), umiliazioni (Mt 23,11-12) e persino il dono della vita stessa (Mt 16,25; 23,34-35).

136. Nei vangeli, e in particolare nei racconti parabolici, vengono menzionate svariate attività lavorative, come quella del seminatore (Mt 13,3), del bracciante (Mt 20,1), del mercante di perle (Mt 13,45), del portiere (Mt 24,45), del fattore (Lc 16,1), come anche quella ordinaria della donna di casa che impasta la farina (Mt 13,33). Da questi riferimenti non si ricavano insegnamenti specifici di natura professionale, ma solo uno stimolo ad amare la laboriosità, unita a diligenza e saggezza, qualità che rendono il servitore affidabile (Mt 8,9; 24,45; 25,21). Viene pure favorito un sentimento di fiducia nel sicuro risultato conseguente a un lavoro ben fatto (Mt 7,24-25; 24,46; 25,29), senza però accampare meriti presso Dio, perché ognuno deve ritenersi un «servo inutile», contento semplicemente di aver fatto il suo dovere (Lc 17,10).

Grande rilevanza assume invece nei vangeli l'interpretazione del "ministero" dell'insegnamento e delle guarigioni, attuato dal Cristo e dai suoi discepoli, in termini di "lavoro" (Mt 9,37-38; Gv 5,17; 9,4). Il Maestro, con opportune istruzioni e soprattutto con il suo esempio, addestra gli apostoli a quel particolare ufficio, sommamente benefico per la comunità degli uomini. Tale opera «assomiglia» (cfr. Mt 13,24.31.33.44-45.47) a quella dell'aratore (Lc 9,62), del seminatore (Mt 13,3), del mietitore (Mt 9,37-38; Gv 4,38), del pastore (Gv 10,14), del pescatore (Mt 4,19; 13,47-48), per il fatto che produce frutti e/o attende un salario, quale ricompensa della prestazione (Mt 10,10; 20,2; Lc 10,7); naturalmente tutto ciò va visto come metafora. Oltre a valorizzare impegni di ordine spirituale (come già faceva il Siracide), il Maestro divino orienta il desiderio verso compensi celesti, duraturi e sommamente beatificanti (andando oltre la critica di Qohelet sulla vanità dell'attività umana). D'altra parte, poiché l'operare del Cristo e dei suoi discepoli imita quello di Dio stesso (Gv 4,34; 5,17; 17,4), ecco che diventa modello ispiratore per ogni settore e modalità di prestazione umana, introducendovi in particolare il principio del «servizio» (Lc 22,26-27; Gv 13,13-17), della "gratuità" (Mt 10,8; 2 Cor 11,7), della rinuncia all'accumulo di beni (Mt 10,10), e della generosità nel far partecipi gli altri dei frutti del proprio lavoro (Mt 19,21).

Il lavoro apostolico di Paolo

137. L'apostolo *Paolo*, nelle sue lettere, ricorda alcuni doveri fondamentali riguardanti il lavoro. Non troviamo se non di sfuggita, il richiamo al dovere di dare un giusto salario agli operai (cfr. Rm 4,4); questo motivo (come già detto) è invece esposto con veemenza, sotto forma di denuncia, in Gc 5,4-6. In un contesto sociale in cui è prevista la sudditanza perpetua, Paolo esorta i padroni ad avere un atteggiamento di rispetto e addirittura di benevolenza verso gli schiavi (Ef 6,9; Col 4,1; Fm 8-17); e questi ultimi vengono incoraggiati a una docile sottomissione con la fedele esecuzione dei lavori assegnati (1 Cor 7,21-24; Ef 6,5-8; Col 3,22-25; 1 Tm 6,1-2; Tt 2,9-10; nella stessa linea, in riferimento ai «domestici», cfr. anche 1 Pt 2,18-20).

Più significativa è l'insistenza di Paolo sul dovere della laboriosità. Le elargizioni caritative che avevano luogo nella comunità cristiana a favori dei bisognosi, e probabilmente anche l'attesa dell'imminente ritorno del Signore avevano indotto taluni (specialmente a Tessalonica) ad adottare una condotta oziosa, con risvolti di perturbazione sociale. L'apostolo corregge, piuttosto duramente, una tale impropria condotta; e già nella sua prima lettera ai Tessalonicesi scrive: «Vi esortiamo, fratelli, a progredire sempre di più e a fare tutto il possibile per vivere in pace, occuparvi delle cose vostre e lavorare con le vostre mani, come vi abbiamo ordinato, e così condurre una vita decorosa di fronte agli estranei e non avere bisogno di nessuno» (1 Ts 4,10-12). Il rapporto tra il lavoro e la promozione della pace sociale – da tenere presente anche ai nostri giorni – è poi ampiamente ribadito nella seconda lettera alla medesima comunità: «Sentiamo che alcuni fra voi vivono una vita disordinata, senza fare nulla e sempre in agitazione. A questi tali, esortandoli nel Signore Gesù, ordiniamo di guadagnare il pane lavorando con tranquillità» (2 Ts 3,11-12). La regola da seguire è riassunta drasticamente con il famoso detto: «Chi non vuole lavorare, neppure mangi» (2 Ts 3,10). Nella lettera agli Efesini abbiamo un'ulteriore precisazione: «Chi rubava non rubi più, anzi lavori operando il bene con le proprie mani, per poter condividere con chi si trova nel bisogno» (Ef 4,28): la laboriosità è indicata qui come la via opposta all'ingiustizia (espressa come «rubare»), ed è promotrice di carità, perché può sovvenire alle necessità dei poveri (cfr. At 20,35).

138. Paolo non solo detta la condotta da seguire, ma si presenta ripetutamente come un modello da imitare (1 Ts 4,1; 2 Ts 3,7-9), proprio perché, pur essendo ministro del Vangelo, e avendo perciò diritto a una ricompensa tangibile (1 Cor 3,8; 9,7-14; Gal 6,6; 1 Ts 3,9), ha preferito mantenersi con il lavoro delle sue mani (1 Cor 4,12; 1 Ts 2,9; 2 Ts 3,7-8). Questa linea di comportamento è confermata anche dal libro degli Atti (At 18,3; 20,34-35). La scelta di Paolo, che si preoccupava di non essere di peso alle sue comunità (2 Cor 11,9-10; 12,13-14.16-18; 1 Ts 2,9; 2 Ts 3,8), intendeva soprattutto far risaltare, ad edificazione di tutti, la gratuità del suo servizio apostolico (1 Cor 9,18; 2 Cor 11,7). Tale ministero viene interpretato chiaramente, al seguito della tradizione evangelica, come un autentico «lavoro» (2 Tm 2,15), intrapreso con totale dedizione, anche se estremamente faticoso (Gal 4,11), un lavoro assunto come «servizio» (*diakonia*) (1 Cor 3,5; 4,1), comandato dal Signore (1 Cor 9,17) a favore di tutti (1 Cor 9,22). Consapevole dell'importanza e dell'urgenza di un simile prezioso compito, Paolo coinvolge numerosi «collaboratori» (*synergoi*) nel suo ministero (Rm 16,3.9.21; 2 Cor 8,23; Fil 2,25; 4,3; 1 Ts 3,2; Fm 24), qualificandoli come «collaboratori di Dio» (1 Cor 3,9; cfr. anche Mc 16,20). Memore della tradizione profetica, paragona il servizio missionario a un'attività agricola (1 Cor 3,5-9) e/o edile (1 Cor 3,10.14), riconoscendo in pari tempo che è sempre

e solo Dio a far crescere la pianta (1 Cor 3,7), mentre solo il Cristo costituisce il saldo fondamento dell'edificio che è la Chiesa (1 Cor 3,11).

3. GLI ANIMALI IN AIUTO DELL'UOMO

139. Come già indicato nel commento a Gen 2,18-20, l'intento del Creatore è di fornire ad *'ādām* un aiuto, anzi una sorta di alleato che rimedi, almeno in qualche modo, alla sua "solitudine". Anche dopo il diluvio, Dio stipulò un'alleanza con Noè e la sua discendenza, comprendendovi – secondo le Sue parole – «ogni essere vivente che è con voi, uccelli, bestiame e animali selvatici, tutti gli animali che sono usciti dall'arca, tutti gli animali della terra» (Gen 9,10). La ridondanza espressiva riguardante la varietà e la totalità del bestiame vuole sottolineare che non si deve pensare solo agli animali che forniscono all'uomo un qualche apporto concreto; anche altri aspetti, di natura diversa e più alta, verranno di fatto suggeriti dalla tradizione scritturistica quale utile servizio. Recentemente è stata criticata da alcuni la prospettiva antropocentrica della pagina biblica, e indirettamente si è preteso che venisse accordato all'animale uno statuto in certo modo paritetico a quello dell'essere umano. La Scrittura ha però una linea diversa (cfr. Gen 2,20: «non trovò un aiuto che gli corrispondesse»), di cui bisogna cogliere il giusto senso. Se la Bibbia assume, presentandola come progetto divino, la centralità dell'uomo, non attribuisce tuttavia a questi il diritto di esercitare un arbitrio dispotico sulle altre creature; al contrario, lo chiama ad un regime di "alleanza" (cfr. Gen 9,9.12; Os 2,20), nel rispetto accogliente del valore proprio di ogni animale, e nella tutela attiva di questa specifica opera di Dio.

Oggi, – da parte di animalisti, vegetariani e vegani – vengono praticate e richieste regole di vita che, con esigenze progressive, intenderebbero eliminare lo sfruttamento dell'animale. Se ciò è accettabile come condanna di comportamenti crudeli e avidi, non risulta conforme alla tradizione biblica l'impedire che l'animale presti servizio all'uomo, o, rovesciando la prospettiva, non è bene che l'uomo si privi del dono che il Creatore gli ha fatto.

In quest'ultima parte del nostro capitolo illustreremo dunque gli elementi più importanti della relazione dell'uomo con gli animali. Non distingueremo tra le varie sezioni dell'Antico Testamento, né introdurremo una considerazione speciale sul Nuovo Testamento; indicheremo solo, in sede opportuna, le novità apportate dalla tradizione evangelica.

Un aiuto per la vita

140. L'uomo è stato chiamato da Dio a tutelare il giardino. E nel giardino non ci sono solo i vegetali, ma pure gli esseri animati creati da Dio per l'uomo; la vocazione umana di contadino si completa allora con quella del pastore che si prende cura dei viventi a lui affidati.

Tale attività responsabile si evidenzia soprattutto nei confronti degli animali domestici. La Legge d'Israele fornisce al proposito preziose normative, come quando prescrive di «non mettere la museruola al bue mentre sta trebbiando» (Dt 25,4), o quando impone che, il giorno di sabato, né il bue né l'asino, né alcuna altra bestia debba lavorare, usufruendo del riposo assieme a tutti coloro che sono al servizio della famiglia (Es 20,10; 23,12; Dt 5,14); oppure quando richiede che nell'anno sabbatico si lascino agli indigenti e al bestiame i frutti della terra non coltivata (Es 23,11; Lv 25,6-7). Si chiede anche di «accogliere in casa» l'animale disperso in attesa di ricondurlo al legittimo proprietario (Dt 22,2), e di prestare soccorso al bue o all'asino (del fratello e persino del nemico) che

rischiano di soccombere sotto il carico (Es 23,5; Dt 22,4). Viene condannata l'indebita azione violenta nei confronti dell'animale (Lv 24,18.21), e, più in generale, si pone un freno all'avidità che metterebbe in pericolo la procreazione di una specie (Dt 22,6-7).

141. Forse alcune di queste leggi vanno comprese come strumenti di discernimento e come guide interpretative, utili per regolare – secondo un procedimento “analogico” – il rapporto tra “padrone” (proprietario, beneficiario di servizi) e “servitore” (sottomesso, prestatore d'opera); l'animale sarebbe allora una metafora della persona affidata alla responsabilità etica del suo padrone. Sappiamo infatti che la normativa riguardante «il bue che cozza con le corna» procurando un danno a qualcuno (Es 21,28-32) va compresa (anche) come disciplina riguardante i doveri del padrone di un servo indisciplinato (o addirittura del padre di un figlio violento). L'apostolo Paolo, probabilmente seguendo un procedimento riconosciuto nell'ambiente rabbinico, applica la norma di Dt 25,4 (concernente la museruola per il bue che trebbia) al compenso dovuto al missionario del Vangelo (1 Cor 9,9; 1 Tm 5,18). E Gesù dalla cura che viene rivolta agli animali domestici trae un'indicazione su ciò che si deve fare per i bisognosi (Mt 12,11-12; Lc 13,15-16). Il riposo concesso al bestiame durante il sabato (Es 20,10; Dt 5,14) intende proibire che si approfitti del lavoro di un animale nel giorno in cui si celebra l'opera di Dio; tuttavia si può estendere l'applicazione della norma a qualsiasi tipo di prestazione, anche da parte di persone asservite, che risulterebbe a vantaggio di un padrone. Il soccorrere l'asino gravato da troppo peso (Es 23,5; Dt 22,4) può significare il dovere di soccorrere la persona soggetta forzatamente a prestazioni eccessive e/o ingiuste. E infine, il digiuno e il sacco imposti dal re di Ninive anche agli animali (Gn 3,7) potrebbe forse suggerire il coinvolgimento in un rito penitenziale di tutta la popolazione, anche di coloro che – essendo schiavi – erano trattati come bestie.

142. L'uomo pastore non solo non abusa degli altri viventi, ma di più si prende cura dei suoi animali (1 Sam 12,3). Così insegna infatti la tradizione sapienziale:

«Il giusto si prende cura del suo bestiame,
le viscere del malvagio invece sono crudeli» (Pr 12,10; cfr. anche Sir 7,22).

L'allevatore infatti porta al pascolo il gregge (Es 3,1; Ez 34,14; Sal 23,2), lo abbevera (Gen 24,11.14.19-20; Es 2,16-19), lo difende contro predatori (1 Sam 17,34-36; Gv 10,11-13), costruendo recinti e ovili (Nm 32,16.36; Mi 2,12; 2 Cr 32,28). Anche l'attività correttiva, come mettere un freno alla bestia recalcitrante (Sal 32,9; Pr 26,3), va vista come benefica nei confronti dell'animale stesso, che viene educato a un migliore servizio (Ger 31,18). In questa attività di pastore l'uomo (come già detto) imita Dio; va pure aggiunto che tra uomo e animale si instaura un certo rapporto di “alleanza” collaborativa, che servirà anche come metafora della relazione tra capo/re e sudditi.

Certo, il pastore, occupandosi del gregge, ne trae vantaggi considerevoli, e di ciò dovrebbe essere consapevole e riconoscente:

«Preoccupati dello stato del tuo gregge,
abbi cura delle tue mandrie,
perché le ricchezze non sono eterne
e una corona non dura per sempre.
Tolto il fieno, ricresce l'erba nuova
e si raccolgono i foraggi sui monti;
gli agnelli ti danno le vesti
e i capretti il prezzo per comprare un campo,
le capre ti danno latte abbondante per nutrire te,
per nutrire la tua famiglia e mantenere le tue domestiche» (Pr 27,23-27).

L'uomo non solo viene nutrito dagli animali con latte e carne, uova e miele, ma ricava anche lana per il suo vestito e pelli per varie necessità. Il bue e l'asino aiutano l'uomo nel lavoro dei campi (1 Sam 8,16; 1 Re 19,19; Is 28,28; Pr 14,4), servono per il trasporto di persone (Nm 22,21; Gdc 5,10; Zc 9,9) e di merci (Gen 44,13; Es 23,5; 1 Sam 25,18; 2 Sam 16,1), mentre il cavallo è utilizzato nel combattimento in guerra (Es 15,1; 2 Re 18,23-24; Os 14,4; Am 2,15; Sal 20,8; 33,17). Il cane, nella storia di Tobia, sembra un prototipo dell'animale da compagnia (Tb 6,1; 11,4). Alcune di queste funzioni sono oggi espletate da mezzi meccanici, tuttavia la vita umana è impensabile senza questa utile presenza degli altri viventi. In ciò l'uomo religioso vi riconosce un dono prezioso del suo Creatore (1 Tm 4,4-5).

Un aiuto per diventare sapienti

143. In molte pagine della Bibbia viene inoltre mostrato come il comportamento degli animali apporta molteplici insegnamenti per la vita dell'uomo. Viene così a manifestarsi un altro aspetto dell'aiuto fornito ad *'ādām* da parte del Creatore, mediante appunto quegli esseri in cui Dio ha inserito utili manifestazioni dello spirito di sapienza.

Gli animali insegnano

La formica, ad esempio – come già indicato in precedenza –, è un modello di laboriosità (Pr 6,6-11; 30,25); e l'ape, – «piccola tra gli esseri alati», ma con il «prodotto migliore fra le cose dolci» (Sir 11,3) –, può suggerire all'uomo di apprezzare il risultato (delle azioni) senza farsi condizionare dalla piccolezza del soggetto agente. La piccolezza d'altronde non è un ostacolo a realizzazioni perfette, come dimostrano le formiche, gli iraci, le cavallette e la lucertola, che insegnano a tutti, anche al re, come organizzarsi e come penetrare negli ambienti chiusi (Pr 30,24-28). Le qualità iscritte nelle diverse specie di animali, consentono agli scrittori biblici di utilizzare delle metafore per illustrare il comportamento di Dio e dell'uomo giusto: Dio è allora paragonato a un'aquila, che porta i piccoli sulle sue ali (Es 19,4) e veglia sulla sua nidiata (Dt 32,11); Gesù dice che ha voluto raccogliere i figli di Gerusalemme «come una chiocchia raccoglie i suoi pulcini sotto le ali» (Mt 23,37), mentre il profeta dice di essere simile a un «agnello portato al macello» (Is 53,7; Ger 11,19), e così via.

Certi animali dimostrano poi una capacità di “discernimento” superiore a quello degli uomini. L'asina di Balaam vede prima del suo padrone l'angelo del Signore che sbarra la strada con la spada sguainata in mano (Nm 22,22-34); ciò non intende essere una derisione del profetismo pagano, ma piuttosto una critica all'uomo che è (talvolta) meno perspicace della sua cavalcatura. Ciò è confermato da Isaia, che scrive:

«Il bue conosce il suo proprietario
e l'asino la greppia del suo padrone,
ma Israele non conosce,
il mio popolo non comprende» (Is 1,3).

Le bestie dunque sanno riconoscere chi comanda, capiscono anche dove trovare il cibo, mentre delle persone che hanno ricevuto innumerevoli apporti conoscitivi si comportano stoltamente. Questa verità è ribadita da Geremia, che confronta l'istinto utile degli uccelli migratori con l'incapacità di cambiare atteggiamento che contraddistingue invece la gente di Gerusalemme:

«La cicogna nel cielo conosce il tempo per migrare,

la tortora, la rondinella e la gru osservano il tempo per migrare;
il mio popolo invece non conosce la regola (*mišpāt*) del Signore» (Ger 8,7).

Il mistero della vita testimoniato dal mondo animale

144. Tutto ciò deve spingere gli esseri umani a “guardare” gli animali, osservando accuratamente il loro comportamento, non solo per trarne suggerimenti sul modo di agire (Mt 10,16), ma, più radicalmente, per capire il senso della vita. Gesù, per indurre i suoi uditori a un atteggiamento di intelligente fiducia nei confronti di Dio, si rivolgeva loro dicendo: «guardate gli uccelli del cielo: non seminano e non mietono, né raccolgono nei granai; eppure il Padre vostro celeste li nutre. Non valete forse più di loro?» (Mt 6,26); «due passerini non si vendono forse per un soldo? Eppure nemmeno uno di essi cadrà a terra senza il volere del Padre vostro [...]. Non abbiate dunque paura: voi valete più di molti passerini» (Mt 10,29-31).

Vi è poi qualcosa di enigmatico («troppo arduo da capire») nel modo con cui l’aquila attraversa il cielo o il serpente striscia sulla roccia (Pr 30,19). Il mondo animale costituisce infatti un luogo tra i più misteriosi, dove la vita si esprime in maniera stupefacente e incontrollabile; e tutto ciò è spalancato da Dio davanti agli occhi di Giobbe, perché cessi la sua pretesa di sapere e contestare tutto, e assuma la consapevolezza del suo limite conoscitivo e, al tempo stesso, un più adeguato atteggiamento di rispetto per il Creatore:

«Sai tu quando figliano i camosci,
o assisti alle doglie delle cerva? [...]
Chi lascia libero l’asino selvatico
e chi ne scioglie i legami? [...]
Forse il bufalo acconsente a servirti
o a passare la notte presso la tua greppia?» (Gb 39,1.5.9).

«Ecco l’ippopotamo che io ho creato al pari di te [...],
chi mai può afferrarlo per gli occhi
o forargli le narici con un uncino?
Puoi tu pescare il Leviatano con l’amo
e tenere ferma la sua lingua con una corda?» (Gb 40,15.24-25).

La retorica del libro di Giobbe moltiplica esempi, illustra dettagli, enfatizza azioni del mondo animale allo scopo di far penetrare il lettore in una realtà di prorompente vitalità, e così aiutarlo in un processo di superiore intelligenza nei confronti della vita e della storia; chi «vede» con occhi interiori il mistero della vita profuso nel mondo, vede Dio (Gb 42,5), e allora, rivolgendosi al Creatore con le parole dello stesso Giobbe, può dichiarare:

«Riconosco che tu puoi tutto e che nessun progetto per te è impossibile.
Chi è colui che da ignorante, può oscurare il tuo piano?
Davvero ho esposto cose che non capisco,
cose troppo meravigliose per me che non comprendo» (Gb 42,2-3).

Gli animali come segno dell’agire di Dio

145. Dio, infine, si serve degli animali per far sentire la sua presenza e il suo “giudizio” nella storia degli uomini. In primo luogo, Egli li utilizza come manifestazione benefica, anche se talvolta in maniera paradossale: invia dei corvi a nutrire il profeta Elia (1 Re 17,4-6); dispone che un grosso

pesce inghiotta Giona (Gn 2,1) e poi parla al pesce ed esso rigetta il profeta sulla spiaggia (Gn 2,11); fa in modo anche che dei leoni affamati risparmino Daniele e si avventino invece sui falsi accusatori del giusto (Dn 6,17-25). Questi racconti – dal carattere piuttosto leggendario – illustrano comunque come le creature siano strumenti in mano a Dio per esercitare la sua provvidenza, oppure per far capire agli uomini quel bene che essi non vogliono o non riescono a capire.

E quest'ultimo aspetto si manifesta appunto come modalità usata dal Signore nel suo intervento punitivo. Leggiamo così, nel libro dell'Esodo, che di fronte alla protervia del Faraone, Dio manda le rane «a coprire la terra d'Egitto» (Es 8,1-2), poi le zanzare (Es 8,12-13) e i tafani (Es 8,20), e infine le cavallette che divorano la vegetazione (Es 10,4-6.12-15). Il libro della Sapienza ricorda gli episodi (Sap 16,1.3.9; 17,9), leggendoli come uno dei segni della moderazione divina, che nel colpire i malvagi, dà loro tempo per la conversione (Sap 12,8-10.19-21; 16,6). Il medesimo motivo ritorna in seguito nella storia di Israele; lo troviamo attestato a proposito dei Cananei, scacciati con i calabroni (Es 23,28; Dt 7,20; Gs 24,12; Sap 12,8), ma è applicato pure quando Israele si ribella al Signore, e viene allora minacciato con serpenti velenosi (Nm 21,6; Dt 32,24; Ger 8,17; Sap 16,5) o colpito da sciame di locuste che devastano la campagna (Dt 28,38; Gl 2,25; Am 4,9; 7,1). Anche le fiere inviate da Dio contro il suo popolo hanno analogo significato (Ger 2,15; 4,7; Os 13,7-8; Am 3,12; Sir 39,30-31; ecc.).

Gli animali feroci

146. Certo, ci sono bestie nocive e animali feroci, che l'uomo teme e di cui talvolta è vittima; ciò costituisce un elemento problematico in una visione armoniosa della creazione. Nei primi due capitoli della Genesi non vi è alcun accenno a una rivalità o a una minaccia da parte delle fiere, perché in questa sezione del racconto l'autore sacro vuole mostrare il dono totalmente benefico fatto dal Creatore a coloro che sono plasmati a sua immagine. Solo con il capitolo terzo vediamo apparire l'animale tentatore, sotto forma di un serpente, che utilizza la sua astuzia per danneggiare l'essere umano (Gen 3,1); ne parleremo al capitolo quarto. È piuttosto abituale affermare che, a causa del peccato di Adamo ed Eva, l'armonia fra i viventi è stata dissolta; e uno degli effetti di tale colpa sarebbe il prodursi dell'aggressività delle bestie, fra loro e nei confronti degli uomini. In realtà, in Gen 3,15 si menziona solo l'ostilità del serpente contro la discendenza di Eva; e la frase pronunciata da Dio non pare avvalorare la teoria dello scatenarsi della ferocia animale. Ciò che la Scrittura assume invece, con chiarezza, è che la storia umana è in cammino verso la sua pienezza; nei suoi giorni l'uomo vive molti fenomeni di imperfezione, fra cui anche quello di un conflitto tra viventi che si trovano nello stesso territorio. Ciò è causa di dolore, e in esso l'essere umano fa concreta esperienza di fragilità. La belva diventerà così una delle metafore privilegiate per descrivere la minaccia del nemico spietato (Ger 4,7; Sal 17,12; 58,5-7; Dn 7,2-7; ecc.). Tuttavia il credente è animato dalla speranza che si compirà una redenzione cosmica (Rm 8,19-25), nella quale tutti i viventi potranno pacificamente convivere; è questa la promessa dei profeti (Is 11,6-8; 65,25; Os 2,20), collegata con l'avvento del pastore buono che farà un'alleanza di pace, facendo sparire dal paese le bestie nocive (Ez 34,23-25). Forse nella icona di Gesù, che «stava con le fiere» nel deserto ed era servito dagli angeli (Mc 1,13), vediamo non solo la conferma della parola del Salmo che garantiva la protezione al giusto (Sal 91,11-13), ma anche l'inaugurazione simbolica del Regno di Dio.

Un aiuto nel culto antico

147. L'uomo esprime la relazione al suo Dio (invisibile) mediante una serie di atti esteriori, di natura simbolica; fra questi, uno dei più frequenti e più significativi è costituito dall'*offerta* alla divinità di un bene importante, quale segno di adorazione riverente, di supplica per ottenere un favore, di ringraziamento per la grazia ottenuta. Tra le offerte, in tutte le antiche civiltà e ancora oggi presso

alcune popolazioni che praticano una religiosità tradizionale, veniva e viene privilegiato il *sacrificio di un animale*, talvolta consumato nel fuoco come olocausto, talvolta arrostito e distribuito, in segno di comunione, tra i partecipanti al rituale sacro.

Proprio per significare la relazione con l'Assoluto, in queste cerimonie sacre si utilizza la mediazione di ciò che, in un particolare contesto sociale ed economico, viene ritenuto il bene più prezioso. Ciò che si "sacrifica" a Dio non è infatti la belva catturata nel bosco, non è un animale ripugnante che l'uomo non mangerebbe, non è una bestia menomata o inutile (Lv 1,3; 3,1; 22,18-25; Mt 1,8,14), è invece l'animale perfetto (Es 12,5) e prezioso, allevato proprio per essere degna offerta al Dio Altissimo. A Lui si consacra il primo parto dell'animale (Gen 4,4; Es 13,1-2.11-12; 22,28-29; Dt 12,6; 15,19), l'unico a quel momento a disposizione dell'uomo, così da significare che si rende a Dio tutto ciò che da Lui è stato donato.

L'animale è dunque "consacrato" a un compito di significazione religiosa di altissimo profilo. L'uomo antico non vedeva in ciò nessuna violenza, nessun tradimento nei confronti del disegno creaturale di Dio. Tuttavia, come ogni segno, anche quello del sacrificio animale ha naturalmente le sue ambiguità. Oggi una tale modalità di esprimere la religione viene contestata, paradossalmente non perché si vuole un maggiore rispetto per Dio, ma perché si vuole salvaguardare la "dignità" dell'animale e un suo (supposto) "diritto" alla vita. La tradizione biblica, pur esprimendo rispetto per gli animali, per quanto riguarda i sacrifici si muove in diversa direzione.

148. Negli scritti profetici, in particolare, è ripetutamente criticato non il rito sacrificale in sé, ma piuttosto l'esteriorità degli atti, che non corrispondono a una verità del comportamento umano secondo giustizia (Is 1,11-17; 43,22-24; 58,3-5; Ger 6,20; 11,15; Os 5,6-7; 6,6; Am 5,21-25; Mt 6,6-7; Zc 7,4-6). Invece di essere espressione di un'autentica dimensione religiosa, il sacrificio diventa una maschera menzognera, un sostituto dell'impegno del cuore, un tentativo addirittura di corrompere Dio per ottenere qualche vantaggio (Sir 35,11-12) o sottrarsi al suo giudizio (Sal 50,7-15). La stessa abbondanza delle offerte (Am 4,4-5), come migliaia di olocausti e fiumi di olio (Mt 6,7), tradisce il fatto che si perde di vista il valore simbolico, più adeguatamente rappresentato dall'umile offerta di due tortorelle (Lv 12,8; Lc 2,24). Ciò che conta è il cuore contrito (Sal 51,18-19), è l'animo desideroso del bene (Sal 40,7-9), non la materialità dell'atto, per quanto liturgicamente perfetto.

La critica profetica, pur severa, non ha fatto sì che i riti sacrificali fossero aboliti; essi sono dunque attestati in tutta la letteratura biblica, e presenti anche al tempo di Gesù. Il Maestro stesso non denuncia tale pratica religiosa, solo la subordina, come facevano i profeti, al dovere della riconciliazione fraterna (Mt 5,23-24). Egli ripete, con Osea (Os 6,6): «misericordia io voglio, e non sacrifici» (Mt 9,13; 12,6), ma applica questo detto a situazioni in cui non è propriamente questione di riti sacrificali. D'altronde, Egli ha celebrato la Pasqua, incentrata sul sacrificio dell'agnello (Lc 22,14-16). Ciò che il Cristo ha insegnato – ed è diventato disciplina religiosa dei suoi discepoli – da un lato si inserisce nella tradizione profetica, portandola al suo compimento: il Signore insiste sul fatto che è l'uomo stesso che deve consegnarsi a Dio in offerta d'amore (cfr. Rm 12,1), è la persona a dare la sua vita, per esprimere, nel dono totale, la verità che solo in Dio si vive (Mt 16,24-25; Gv 10,17-18; 12,25). Andando oltre, e proprio per mostrare chiaramente che il sangue da versare è il proprio e non quello di un altro vivente, il Cristo ha istituito un nuovo rito di offerta, il "memoriale" che ricorda, celebra e attualizza il Suo sacrificio sulla croce, nel dono della sua carne e del suo sangue, offerto «una volta per sempre» (Eb 7,27; 9,12; 10,10) per la moltitudine (Mt 26,26-28). E il nuovo rito non solo abolisce per sempre gli antichi sacrifici, ma suggerisce anche simbolicamente la fine

della violenza, perché il Cristo è la pace (Ef 2,14-18), e in Lui tutto è stato riconciliato, riportato perciò idealmente al tempo paradisiaco (Gen 1,29-30), o meglio proiettato, nella fede, al Regno eterno (Is 35,9; 65,25) della comunione piena con tutti i viventi e con Dio.

CONCLUSIONE

149. Il testo di Gen 2,8-20 intende promuovere la contemplazione della creazione, vedendo come essa è «cosa molto buona» (Gen 1,31), dono divino gratuito e permanente. Il cibo che nutre i viventi e gli animali dati in aiuto ad *'ādām* esprimono chiaramente la bontà delle cose, ma soprattutto la bontà di Dio per le sue creature; anche il lavoro assegnato all'uomo va visto come valorizzazione delle potenzialità della mano e del cuore di colui che, sulla terra, ha statuto sovrano.

Ogni dono crea delle relazioni; e dal dono originario vengono prospettate – in modo implicito – delle direttive che la tradizione biblica ampiamente tematizza. La creazione stabilisce innanzi tutto una relazione fondamentale tra l'uomo e Dio, un'alleanza che Dio custodirà perennemente, e che l'uomo è chiamato liberamente ad assumere nei giorni della sua esistenza. E lo farà esprimendo riconoscenza, con l'offerta dei doni ricevuti, con il consegnarsi al suo Signore in perpetua oblazione. Lo farà pure custodendo come bene prezioso la terra e quanto contiene, mettendo a frutto il suolo, ma anche i talenti ricevuti, con un “lavoro” faticoso, ma proficuo e benefico. Perché ogni dono è tale solo se condiviso e trasmesso, se serve per promuovere il bene dell'altro.

Il testo di Gen 2,8-20 termina su qualcosa di incompiuto: Dio «non trovò per l'uomo un aiuto che gli corrispondesse». È necessario allora proseguire nella lettura del testo fondatore per esplorare altre dimensioni del dono di Dio, quelle che esplicitano, nella relazione interpersonale, e in specie nel rapporto tra uomo e donna, la realtà «molto buona» che il Creatore ha voluto per l'umanità.

Capitolo terzo

LA FAMIGLIA UMANA

150. Dio disse: «non è bene che *'ādām* sia solo» (Gen 2,18). Il fatto che il Creatore abbia voluto che «in principio» l'umanità fosse costituita in uomo e donna (Gen 1,27; 2,21-23) invita a considerare attentamente questa differenza costitutiva dell'essere umano, esplorandone il senso. Non basta, anche se è cosa doverosa, affermare la pari dignità dei due sessi; è necessario introdurre l'elemento della loro relazione, in particolare nella valenza ideale di rapporto d'amore. Il soffio divino che rese vivente la polvere plasmata dal Creatore manifesta la sua verità e la sua potenza vitale nell'incontro consensuale tra uomo e donna, da cui promana la vita. La bontà della creazione coincide con il superamento della "solitudine", e questo superamento avviene nell'atto dell'accoglienza dell'altro, per amore. E ciò in sfere sempre più ampie di relazione, dalla coppia ai figli, e dalla fraternità familiare alla comunione con tutti gli esseri umani.

Non troviamo nella Scrittura una trattazione sistematica riguardante il rapporto tra uomo e donna; tuttavia dalla prima all'ultima pagina della Bibbia il tema è presente, sia nelle sue espressioni concrete di *unione matrimoniale*, sia nella sua assunzione simbolica, quale immagine atta a esprimere alleanze spirituali e trascendenti. La rilevanza di tale motivo è evidente, anche per le numerose componenti che vi sono implicate. Innanzi tutto quella del corpo sessuato («maschio e femmina li credè»: Gen 1,27), di cui non va considerata solo la funzione del procreare – che appare godere della priorità nella Scrittura, a causa del valore primario dato alla vita –, ma pure gli aspetti psicologici ed emotivi la cui importanza per ogni persona è a tutti nota, anche se non è per nulla facile precisare quale sia la modalità propria a ciascuno dei due sessi. Quando si parla di amore, con le valenze di dedizione, fedeltà e creatività, è spontaneo pensare all'immagine sponsale, perché in essa la dimensione affettiva si coniuga con la scelta libera, e perché da tale unione promana una storia spesso ricca di frutti. Ma non mancano traversie, trasgressioni, violenze e fallimenti. L'amore sponsale infatti non va identificato con l'immediata attrattiva passionale, che presenta ambiguità e pericoli, come ammonisce in particolare la letteratura sapienziale. Inoltre, i desideri di uomo e donna uniti in matrimonio non saranno sempre convergenti; nasceranno tensioni nel momento delle decisioni, e si porrà dunque la questione dell'autorità e del suo servizio per la comunione. Ecco alcune delle questioni che saranno sviluppate nella prima parte di questo capitolo.

151. In Gen 1, la creazione della coppia umana (Gen 1,27) è immediatamente collegata con l'atto della benedizione divina che si esprime come chiamata alla fecondità (Gen 1,28). *Dalla coppia* infatti *nascono i figli*, chiamati a loro volta a generare; dall'incontro iniziale si dipana l'innumerabile discendenza del genere umano (Gen 5,1-32; 10,1-32). Nella tradizione dei patriarchi la condizione della sterilità sembra, in un primo momento, contrastare la promessa divina fatta a tutto il genere umano e ribadita in particolare ad Abramo (Gen 12,2; 17,5-6; Dt 7,13-14); tuttavia la storia del popolo dell'alleanza (sottoposta all'azione di Dio) mostra poi uno sviluppo positivo che culmina nel prodigioso proliferare dei figli d'Israele (Es 1,7; Is 51,2). Ma lo spontaneo apprezzamento del generare rischia di apparire un puro riflesso dell'istinto di sopravvivenza (della specie o di una particolare "famiglia") se non viene introdotto l'elemento dell'amore, che non solo crea nuove

relazioni, ma le sostiene e le porta a compimento. L'amore dei genitori verso i figli (cfr. Gen 22,2, prima occorrenza del verbo «amare» nella Bibbia) sta all'origine del rapporto parentale, e da questo atto fondatore scaturisce la possibilità che chi è stato generato ed educato dall'amore impari ad amare (1 Gv 4,19), cominciando proprio dall'affetto concreto verso i genitori. L'asimmetria nella relazione tra genitore e generato (a differenza di quella paritetica tra marito e moglie) richiede dimensioni specifiche di amore, talvolta difficili da attuare. Anche qui dunque, come in ogni rapporto dove si esercita la libertà, possono determinarsi azioni improprie e distruttive (1 Pt 2,16). Questa tematica costituirà la seconda parte del presente capitolo.

Il moltiplicarsi del genere umano crea una comunità ampia, crescente, dinamica; ciò è un fattore positivo della storia, nella misura in cui fa emergere l'amore tra figli dello stesso padre, amore che si esprime nella collaborazione e nella concordia. Ma sappiamo che tra *fratelli* non sempre corre buon sangue, come narra la Scrittura a partire già da Caino e Abele; rivalità, guerre e massacri scandiscono i tempi dell'uomo. L'appello alla fraternità, esteso progressivamente dalla famiglia di sangue all'intera collettività umana, diventa il comandamento di Dio all'uomo, così che la creazione giunga al suo apice di perfezione. Questo sarà l'oggetto dell'ultima parte del capitolo.

Gen 2,21-25

²¹**Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'uomo ('ādām), che si addormentò; gli tolse una delle costole e richiuse la carne al suo posto.** ²²**Il Signore Dio formò con la costola, che aveva tolta all'uomo ('ādām), una donna ('iššāh) e la condusse all'uomo ('ādām).** ²³**Allora l'uomo ('ādām) disse: «Questa volta è osso dalle mie ossa, carne dalla mia carne. La si chiamerà donna ('iššāh), perché dall'uomo ('îš) è stata tolta».**

²⁴**Per questo l'uomo ('îš) lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie ('iššāh), e saranno un'unica carne.**

²⁵**Ora tutti e due erano nudi, l'uomo ('ādām) e sua moglie ('iššāh), e non provavano vergogna.**

152. *Questa breve pericope conclude il racconto della creazione in Gen 2. Due principali momenti narrativi si susseguono: il primo è costituito dall'azione divina, che dà origine a uomo e donna; il secondo è rappresentato dall'incontro della coppia, con l'apprezzamento umano dell'opera divina. Una tale narrazione – come anche quella precedente – non intende essere il resoconto di quanto è materialmente accaduto, perché l'autore fa ricorso a un genere letterario dalla valenza simbolica; si richiede dunque un'intelligente comprensione di questo testo biblico. Se tutti i commentatori concordano nel riconoscere l'importanza del suo contenuto, vi sono però divergenze interpretative sia per quanto riguarda l'insieme del brano, sia per i vari particolari che il narratore dettaglia.*

Un primo problema ci viene dalla terminologia usata per designare il soggetto principale del racconto. Come appare già dalla traduzione sopra riportata (con gli equivalenti ebraici tra parentesi), vi è una certa ambiguità nel termine 'ādām (talvolta con l'articolo, talvolta senza). In molti casi, e certamente nella prima parte di Gen 2, il sostantivo indica l'essere umano in generale; e anche nel prosieguito della narrazione, nel capitolo seguente, tale valenza permane, come in Gen 3,9-10 quando Dio viene nel giardino per cercare 'ādām, o in Gen 3,22-24 quando lo scaccia dall'Eden. È chiaro inoltre che il dono

del nutrimento, il compito del lavoro, e soprattutto l'imposizione del comando di non mangiare il frutto proibito (Gen 2,16-17), così come alcune conseguenze del peccato (Gen 3,9-10.19.22-24) abbiano come referente l'umanità in genere, senza distinzione sessuale. In altri casi invece, il medesimo termine 'ādām è utilizzato per designare il personaggio maschile, a motivo della esplicita correlazione con la (sua) «donna» (Gen 2,22-23.25; 3,8.12.17.20-21). Questa valenza maschile è poi consacrata dal fatto che 'ādām diventa, a un certo punto della storia, il nome proprio (Adamo) del capostipite del genere umano (Gen 4,1.25; 5,1-5).

153. *L'ambiguità collegata con il nome 'ādām (analoga a quella che esiste in italiano con il termine "uomo") ha favorito due modalità di interpretazione del presente brano. La prima è la lettura che potremmo definire "tradizionale", secondo la quale il racconto descrive la creazione della donna, attuata dal Creatore servendosi di un materiale («una delle costole») prelevato dall'uomo maschio. Ciò sarebbe confermato dalla dichiarazione di 'ādām: «la si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta» (Gen 2,23). In questo modo, suggeriscono alcuni esegeti, l'autore biblico avrebbe argutamente rovesciato l'evidenza che tutti i maschi provengono «dalla» donna, narrando che al principio è la donna ad avere origine dall'uomo. Paolo va in questa linea, quando scrive: «Come la donna (venne) dall'uomo [ek tou andros], così l'uomo (viene) per mezzo della donna [dia tēs gynaikos]; tutto poi (viene) da Dio» (1 Cor 11,12). Stando a quanto scrive l'Apostolo, ne risulterebbe un duplice insegnamento: da un lato, quello del reciproco riconoscimento, perché «nel Signore, né la donna è senza l'uomo, né l'uomo è senza la donna» (1 Cor 11,11); dall'altro, verrebbe dato un fondamento scritturistico all'ordine gerarchico nella famiglia e nella comunità (1 Cor 11,7-10), per il motivo che «prima è stato formato Adamo e poi Eva» (1 Tm 2,11-13).*

Non è oggi universalmente accettata una simile prospettiva sociologica, anche perché il testo biblico postula una diversa lettura, esegeticamente più rigorosa. Abbiamo detto che fino al v. 20 il narratore parla di 'ādām prescindendo da qualsiasi connotazione sessuale; la genericità della presentazione impone di rinunciare a immaginare la precisa configurazione di tale essere, men che meno ricorrendo alla forma "mostruosa" dell'androgino. Siamo infatti invitati a sottoporci con 'ādām a un'esperienza di non-conoscenza, così da scoprire, per rivelazione, quale sia il meraviglioso prodigio operato da Dio (cfr. Gen 15,12; Gb 33,15). Nessuno di fatto conosce il mistero della propria origine. Questa fase di non-visione è simbolicamente rappresentata dall'atto del Creatore che «fece scendere un torpore su 'ādām che si addormentò» (v. 21): il sonno non ha la funzione dell'anestesia totale per permettere un'operazione indolore, ma evoca piuttosto il manifestarsi di un evento inimmaginabile, quello per cui da un solo essere ('ādām) Dio ne forma due, uomo ('îš) e donna ('îššāh). E questo non solo per indicare la loro radicale somiglianza, ma per prospettare che la loro differenza sollecita a scoprire il bene spirituale del (reciproco) riconoscimento, principio di comunione d'amore e appello a diventare «una sola carne» (v. 24). Non è la solitudine del maschio, ma quella dell'essere umano ad essere soccorsa, mediante la creazione di uomo e donna.

Somiglianza e differenza

154. A partire dai racconti di creazione, in Gen 1–2, possiamo affermare che, per qualificare i vari esseri creati da Dio è necessario introdurre sia il concetto di somiglianza con gli altri, sia quello di diversità. Tutte le creature si assomigliano radicalmente a motivo della loro caducità; infatti tutti i viventi muoiono, le cose si consumano, e persino i cieli «passeranno» (Mt 24,29.35; cfr. Is 51,6), pur essendo questi ultimi un emblema convenzionale di ciò che è duraturo (Sal 89,37-38); ne risulta così che ogni creatura è diversa da Dio, il solo eterno.

Le creature hanno dunque aspetti di somiglianza fra di loro, ma pure di diversità. In Gen 1 la scansione della creazione in sei giorni ha anche la funzione di raggruppare esseri dotati di una caratteristica comune (le acque, i luminari, le piante, i viventi); tuttavia all'interno dei singoli giorni vi è diversità tra le acque di sopra e quelle di sotto, tra il sole e gli altri astri, mentre le piante e gli animali sono creati «ciascuno secondo la sua specie»; infine l'essere umano, simile e diverso dagli animali, è l'unico che assomiglia al Creatore (dato che è «a sua immagine»), pur essendo diverso da Lui in quanto creatura. L'autore di Gen 1 ha ripetutamente sottolineato questa valenza mediante il verbo «separare» (Gen 1,4.6.7.14.18); ogni “confusione” (cioè il non rispetto della diversità) equivale a un ritorno al caos primigenio (Gen 1,2). Per questa ragione troviamo nella Tôrah varie leggi che vietano mescolanze (cfr. Lv 19,19; Dt 22,5.9-11); il credente esprime così, con pratiche simboliche, l'obbedienza che riconosce le differenze significative che Dio ha operato all'origine del mondo. Più in generale, è richiesto un costante discernimento sapienziale per non dare a una creatura il valore di un'altra.

Anche in Gen 2, pur con diverso procedere letterario e minore sistematicità, si introducono elementi di somiglianza fra gli esseri, come quando si ricorda che 'ādām è stato plasmato con la medesima materia con cui vennero formati gli animali; tuttavia nessun animale è un «aiuto che corrisponda» all'essere umano, vivente a motivo del soffio divino.

155. Ora, questa congiunzione di somiglianza e differenza è introdotta all'interno stesso della realtà di 'ādām. In Gen 1 ciò è espresso al v. 27 dove si afferma che l'essere umano è stato creato (al singolare, come tratto di somiglianza) «a immagine di Dio» (non dunque solo il maschio, come si legge invece in 1 Cor 11,7), e subito dopo si specifica (al plurale) la realtà di maschio e femmina (che fa emergere la differenza all'interno della comune natura umana). In Gen 2 l'autore, per esprimere la somiglianza fra i due esseri, ricorre alla rappresentazione della loro formazione a partire da un medesimo materiale; la presunta derivazione etimologica tra 'iš (uomo) e 'iššāh (donna), oltre a mostrare la loro “parentela”, fa emergere, al tempo stesso, la differenza che porta all'unione sponsale (v. 24), necessaria alla procreazione della vita.

La relazione di coppia non dovrà esprimersi come una “fusione” che annienti la specificità propria di ognuno dei coniugi. Là dove il testo biblico dice che i due «saranno un'unica carne» (Gen 2,24), si deve intendere che nel congiungimento carnale è dato agli sposi un *segno* del loro amore totale, esclusivo, duraturo e inscindibile. Un segno questo che è dunque pervertito quando non esprime in realtà la reciproca definitiva appartenenza; ed essendo un segno che esprime la realtà dell'amore per l'altro, nella tradizione cristiana potrà essere attuato anche mediante un diverso esercizio della corporeità: ogni credente infatti è chiamato a unirsi a Cristo, spiritualmente, ma nella concretezza della sua carne, così da formare in Lui «un solo corpo» (1 Cor 10,17; 12,12-13; Ef 1,23; 4,4), il che comporta il rispetto della diversità delle membra (Rm 12,4-5; 1 Cor 12,14.27; Ef 4,16).

Secondo la Scrittura, l'alterità è iscritta nel segno corporeo della sessualità, il cui valore è da accogliere, da comprendere sempre più adeguatamente e da vivere nella perfetta giustizia. Alcune manifestazioni differenziali tra uomo e donna sono certamente legate alla storia culturale dei vari popoli, e fra queste vi sono anche quelle criticabili, perché introducono giudizi sfavorevoli sull'altro sesso (cfr. Sir 25,24; 1 Tm 2,14) e determinano di conseguenza comportamenti oppressivi e violenti. Si rende necessario un paziente e amoroso travaglio di vicendevole ascolto tra uomo e donna, nutrito di perdono, per far sorgere nella storia umana una più adeguata espressione della relazione fra loro, in particolare nella forma sponsale, quale figura di alleanza secondo Dio.

156. *Alcuni particolari dell'atto creativo del Signore Dio meritano delle precisazioni. Innanzi tutto, la traduzione CEI, sopra riportata, rende il verbo ebraico lāqah con «togliere» (vv. 21-22.23), veicolando la connotazione della sottrazione; sarebbe più opportuno tradurre con «prendere da», per far emergere la componente semantica della scelta (elezione) (cfr. Gen 4,19; 6,2; 11,29; ecc.). Inoltre, l'antica versione greca (LXX), seguita da quella latina (Vulgata) ha tradotto con «costola» (vv. 21-22) il termine ebraico šēla', che però in tutte le altre occorrenze bibliche (cfr. Es 25,12.14; 2*

Sam 16,13; 1 Re 6,34; Ez 41,5.9; ecc.) non designa mai una specifica parte del corpo (umano), ma semplicemente un «lato» o un fianco di qualche oggetto. Se si evita il riferimento a un organo anatomico (come abbiamo già suggerito in precedenza), si potrebbe far apparire l'idea che "uomo e donna" sono come "fianco e fianco", simili nella loro natura costitutiva; e, al tempo stesso essi sono chiamati a essere "fianco a fianco", l'uno a lato dell'altro, come aiuto e alleato. Leggiamo infatti nel Siracide: «chi si procura una sposa, possiede il primo dei beni, un aiuto adatto a lui e una colonna d'appoggio» (Sir 36,26). Di fatto ognuno dei due ha una specifica configurazione identitaria, per l'uomo evocata con l'azione di «chiudere la carne al suo posto» (v. 21), per la donna espressa dal verbo «costruire» (bānāh: v. 22), che ha senza dubbio la sfumatura dell'operazione conclusa, così che il suo «essere costruita» (bānāh: cfr. Gen 16,2; 30,3) coincida con la potenzialità di generare dei figli (bānîm). L'insistere sull'identità specifica di ognuno dei soggetti, rivelata nella loro stessa costituzione carnale, farà sì che l'altro non venga voluto come rimedio per colmare una mancanza o apprezzato semplicemente quale apporto complementare, ma sia invece desiderato e accolto, in stupita gratitudine, nella sua qualità di persona, non subordinata al bisogno altrui, e lodata per essere il perfetto «bene» creato da Dio a compimento del suo operare.

157. *La seconda parte del racconto verte sull'incontro di coppia (vv. 22b-25). Qui va notato che è il Signore a favorirlo, essendo Lui a «portare» (alla lettera «far venire») la donna all'uomo (v. 22b), con un'implicita intenzione di promuovere il congiungimento. L'uomo prende la parola (v. 23) per dire, in primo luogo, che «questa volta» si è realizzato quel «bene» capace di vincere la solitudine dell'essere umano (v. 18), bene che certo è stato compiuto dal Creatore, ma ora è assunto consapevolmente dalla creatura in libera decisione di amore. Infatti, nelle parole solenni dei vv. 23-24, non viene solo dichiarata la parità dei due sessi; l'espressione «ossa delle mie ossa e carne della mia carne» è in realtà una locuzione usata in contesti di «alleanza» (cfr. Gen 29,14; Gdc 9,2; 2 Sam 5,1-3; 19,13-14), e serve per attestare che l'altro sarà considerato come il proprio corpo. Paolo, a proposito dell'amore coniugale – in esplicito riferimento a Gen 2,23-24 –, usa espressioni che vanno in questo senso: «i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo; chi ama la propria moglie ama se stesso. Nessuno infatti ha mai odiato la propria carne, anzi la cura e la nutre, come anche Cristo fa con la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo» (Ef 5,28-30).*

L'appello a costituire l'alleanza sponsale è tematizzato nel v. 24, dove il locutore fa emergere la finalità della differenza fra uomo e donna: «perciò l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie». Il riferimento ai genitori risulta del tutto incongruo nel nostro contesto narrativo, e costringe dunque il lettore a vedere annunciato il percorso ideale tracciato per l'uomo in generale: la donna, condotta da Dio, va verso l'uomo (v. 22), e l'uomo, riconoscendo il dono, va verso la donna (v. 24), ognuno lasciando la realtà da cui proviene per realizzare, mediante la loro «adesione» reciproca, quella unità («un'unica carne») che sarà principio di vita nuova, e diventerà nella storia segno testimoniale dell'unica Paternità, dell'unica Origine di tutto.

Il racconto termina, apparentemente, in tono minore, con la notazione che la nudità non era causa di vergogna per l'uomo e la donna (v. 25). Ciò non evoca solamente l'innocenza delle origini, non (ancora) contaminata dal peccato; viene pure suggerito che il rapporto sessuale degli sposi è puro, nella misura in cui nella carne esprime l'amore secondo il disegno di Dio. E poiché da questo amore avrà inizio la vita, il rapporto sarà custodito dal pudore, quale espressione di sacralità e di rispetto reciproco.

1. L'AMORE TRA UOMO E DONNA

158. Secondo il racconto biblico, le prime parole rivolte da un essere umano a chi può intenderne il senso sono quelle dell'uomo (maschio) che riconosce davanti a sé il soggetto (femminile) con cui vivere in comunione di alleanza (Gen 2,23). Sono parole poetiche che apprezzano il dono e lo celebrano, sono l'inizio di un indefinito canto che contrassegnerà la storia umana (Ger 33,11), fino a che «la sposa» (Chiesa), ripiena dello Spirito di carità, dirà allo Sposo (Cristo): «Vieni!» (Ap 22,17), portando a compimento la vita d'amore e la perfetta letizia.

Il canto dell'amore

Un libro intero della Bibbia, di un genere letterario del tutto particolare, ci viene offerto come un esemplare poema sull'amore coniugale. Si tratta del *Cantico dei Cantici*, chiamato così per dire che è il Cantico per eccellenza, poiché è il canto d'amore di ogni uomo e di ogni donna che vivono per amarsi e, a due voci, dicono il loro affetto e la loro felicità. Lui e lei, l'amato e l'amata, sono strettamente uniti fra loro pur conservando ciascuno la sua identità, anzi esaltandola quale desiderio e attrattiva per l'altro (Ct 7,11). La relazione nasce dalla bellezza reciprocamente apprezzata, si sviluppa come continua ricerca e vicendevole conoscenza, si realizza in un'auspicata comunione. È così che si manifesta l'amore, capace di generare la felicità delle persone, e di trasfigurare ogni elemento del mondo, in una festa che tutti allieta. È di questo prodigio che è intessuta la poesia del Cantico.

La bellezza

159. L'amore coniugale sgorga dalla sorpresa per il manifestarsi della bellezza altrui. L'uomo è attirato dalla grazia della donna, e questa è sedotta dal fascino virile:

«Come sei bella, amica mia, come sei bella:
i tuoi occhi sono colombe.
Come sei bello, mio diletto,
sei proprio incantevole» (Ct 1,15-16).

Il motivo della bellezza echeggia ripetutamente nel Cantico (Ct 1,8; 4,1.7; 5,9; 6,1.4.10): viene così espressa una qualità del corpo umano, ammirato senza vergogna (cfr. Gen 2,25) nel suo splendore, ma soprattutto apprezzato perché fa innamorare (cfr. Sir 36,24), perché è un corpo che suscita l'amore in quanto parla d'amore.

Questa potrebbe essere una pista di lettura della storia della salvezza, nella quale diversi personaggi sono ricordati per la loro avvenenza, sia donne – come Sara (Gen 12,11.14), Rachele (Gen 29,17), Abigail (1 Sam 25,3), le tre figlie di Giobbe (Gb 42,15), Ester (Est 2,7) e Giuditta (Gdt 8,7) –, sia uomini – come Giuseppe (Gen 39,6), Mosè (Es 2,2), Davide (1 Sam 16,12) e il sommo sacerdote Simone (Sir 50,5-10) –; la bellezza di questi personaggi, oltre a essere un fattore significativo della trama narrativa, suscita affetto nel lettore, che deve sentirsi affascinato da loro per amare la loro storia, e alla fine essere attratto dal Messia, «il più bello tra i figli dell'uomo» (Sal 45,3).

Guardandosi negli occhi, gli innamorati vedono dolcezza, tenerezza e passione; le pupille brillano, esprimendo tacitamente sentimenti e segnali d'amore. Più generalmente, tutte le membra parlano, dicendo attrattiva e offerta. L'amato descrive l'amata dettagliando poeticamente ogni tratto del suo corpo (Ct 4,1-5); esprime in pari tempo la sua ammirazione e il suo desiderio:

«Tutta bella sei tu, amata mia,
e in te non c'è difetto» (Ct 4,7),
«Vieni [...], scendi [...],
tu mi hai rapito il cuore con un solo tuo sguardo,
con una sola perla della tua collana» (Ct 4,9).

E l'amata risponde con immagini di intenso lirismo (Ct 5,10-16), descrivendo i tratti di colui che è «amato più di ogni altro» (Ct 5,9) ed è chiamato «l'amore dell'anima mia» (Ct 1,7; 3,2-4). Le meraviglie del mondo creato, con i suoi frutti (Ct 4,16; 2,3; 5,1; ecc.) e i suoi aromi (Ct 2,12-13; 3,6; 4,6; 5,1; ecc.) vengono utilizzate come metafora per suggerire il prodigio della persona amata, che, come un «giardino» irrigato, è principio di vita (Ct 4,12.15-16; 5,1; 6,2; 8,13). In reale esperienza del dono edenico di Dio (Gen 2,8-25), l'uomo esclama:

«Sono venuto nel mio giardino, sorella mia, mia sposa,
e raccolgo la mia mirra e il mio balsamo,
mangio il mio favo e il mio miele,
bevo il mio vino e il mio latte» (Ct 5,1).

La ricerca reciproca e il desiderio di comunione

160. L'amore si esprime come ricerca, come ansia di vedere, incontrare e abbracciare l'amato/a. La donna chiede: «Dimmi, o amore dell'anima mia, dove vai a pascere le greggi?» (Ct 1,7), e si mette in moto:

«Lungo la notte, ho cercato
l'amore dell'anima mia;
l'ho cercato, ma non l'ho trovato.
Mi alzerò e farò il giro della città,
per le strade e per le piazze;
voglio cercare l'amore dell'anima mia (Ct 3,1-2; cfr. Ct 5,6-8).

E l'uomo va incontro all'amata (Ct 2,8) e le sussurra:

«O mia colomba,
che stai nelle fenditure della roccia,
nei nascondigli dei dirupi,
mostrami il tuo viso,
fammi sentire la tua voce, perché la tua voce è soave,
il tuo viso è incantevole» (Ct 2,14).

L'amante viene infatti, nella notte del desiderio, a bussare alla porta dell'amata (Ct 5,2), si introduce nella segreta stanza dove si origina la vita (Ct 3,4; 8,5; cfr. Gen 24,67), così che l'amore si realizzi nell'intimità della reciproca appartenenza:

«La sua sinistra è sotto il mio capo,
e la sua destra mi abbraccia» (Ct 2,6; 8,3),
«il mio amato è mio,
e io sono sua» (Ct 2,16; 6,3; 7,11).

L'amore è dono reciproco, gratuito e generoso; lo distrugge chi pretende comprarlo (Ct 8,7-12).

Una relazione unica

161. Della sposa l'amato dice: «Unica è la mia colomba, il mio tutto» (Ct 6,9); lei sola infatti può saziare di bellezza e di amore il desiderio del suo sposo (Ct 4,10). Ci sono innumerevoli ragazze (Ct 6,8), ma una sola è la prescelta, la più bella (Ct 1,8), la prediletta, «come un giglio tra i rovi» (Ct 2,2), splendida come il sole (Ct 6,10), l'astro che da solo illumina il mondo. Essa è esclusivo possesso dell'amato: «giardino chiuso tu sei, sorella mia, mia sposa, sorgente chiusa, fontana sigillata» (Ct 4,12). E analogamente, l'amato è tra i giovani «come un melo tra gli alberi del bosco» (Ct 2,3), ha qualcosa più di ogni altro (Ct 5,9), è «riconoscibile fra una miriade» (Ct 5,10), e per lui sono dunque «riservati» i frutti squisiti dell'amore (Ct 7,14).

E proprio perché il Cantico si ispira idealmente al mondo di Salomone (Ct 1,1.5; 3,7.9.11) e quindi a una realtà poligamica (Ct 6,8-9), colpisce per contrasto l'intenzione del poeta di celebrare l'amore nella sua forma di appartenenza esclusiva e totalizzante, quella verso cui converge di fatto la tradizione biblica, perché l'unica pienamente soddisfacente.

Un amore fragile, da custodire

162. Lo straordinario impeto passionale che pervade il Cantico fa comprendere una delle sue più celebri affermazioni, posta a conclusione del poema:

«Forte come la morte è l'amore,
tenace come il regno dei morti è la passione:
le sue vampe sono vampe di fuoco,
una fiamma divina» (Ct 8,6).

Un tale sentimento, che nulla può spegnere o travolgere (Ct 8,7), potrebbe far misconoscere la sua intrinseca fragilità, poiché, in realtà, l'amore è un evento del cuore umano, e il cuore attraversa esperienze di oscurità, di incertezza, di inquietudine e di delusione. Vediamo così che l'amata cerca invano, per ogni dove, l'amore della sua anima (Ct 3,1-2), e il momento stesso dell'incontro è paradossalmente presentato nel suo svanire:

«Ho aperto all'amato mio,
ma l'amato mio se n'era andato, era scomparso.
Io venni meno per la sua scomparsa;
l'ho cercato, ma non l'ho trovato,
l'ho chiamato, ma non mi ha risposto» (Ct 5,6).

Di più, vi sono le minacce che vengono dall'esterno, rappresentate sia dalle guardie della città che percuotono e feriscono la donna (Ct 5,7), sia soprattutto dalle «volpi piccoline» che devastano le vigne, perché golose dei grappoli d'uva in maturazione (Ct 2,15). Con quest'ultima immagine il poeta allude alle forze della lussuria che distruggono con violenza il fiorire dell'amore. Senza custodia l'amore rivela la sua vulnerabilità (Ct 8,8-9); non si ama senza proteggere la persona amata.

La festa

163. Nel Cantico si respira un'atmosfera di festa, perché lo sposo e la sposa trasmettono agli altri la loro propria felicità: «mangiate, amici, bevete; inebriatevi d'amore» (Ct 5,1); «il tempo del canto è tornato» (Ct 2,12) dice lo sposo. Viene perciò evocato il grande giorno dell'incoronazione del re (Ct 3,11; 7,6) e la sua cerimonia nuziale (Ct 3,11; 8,8): il baldacchino dorato (Ct 3,9-10) avanza circondato dal corteo di guerrieri (Ct 3,7-8), i sandali eleganti disegnano passi di danza (Ct 7,1-2).

L'intimità che è cifra del mistero d'amore, si coniuga allora con una sorta di testimonianza pubblica, così che la gioia del cuore venga condivisa, e trascini tutti verso un incessante applauso (Ct 6,9).

La bellezza del Cantico rifugge della bellezza stessa dell'amore. È suggestivo che la donna per tre volte parli dell'amato definendolo in maniera assoluta come «l'amore» (*hā'ahābāh*) (Ct 2,7; 3,5; 8,4), mentre lui le risponde con lo stesso registro, dicendo: «quanto sei bella e quanto sei graziosa, o amore (*'ahābāh*), piena di delizie» (Ct 7,7). Si comprende così perché questo poema sia stato letto come una grande allegoria dell'amore tra Israele, sposa amata dal Signore, e Dio, lo sposo che è l'Amore stesso. Le tradizioni profetiche, come vedremo, useranno il medesimo supporto simbolico dell'amore sponsale per illustrare la storia di dedizione di Dio nei confronti del suo popolo. E il Nuovo Testamento se ne farà eco in vari modi, narrando fra l'altro – a conclusione dei vangeli – l'incontro nel giardino tra il Risorto e Maria di Magdala (Gv 20,11-18).

Il canto d'amore diventa preghiera

164. Chi prega contempla l'opera di Dio, traendone insegnamenti, motivi di lode e gioia del cuore. Fra gli argomenti di preghiera presenti nel *Salterio*, troviamo pure la celebrazione dell'amore sponsale, nel suo concreto realizzarsi, nel quale scoprire e celebrare l'azione del Signore.

Il Sal 45 – qualificato dal titolo come «canto d'amore», quasi fosse un'eco del Cantico – evoca il momento radioso delle nozze di un re con una giovane principessa; e ci vengono ricordati la bellezza degli sposi (vv. 3 e 12), la sontuosità degli abiti (vv. 4.10.14-15), i profumi (vv. 8-9), la musica (v. 9), con il corteo che rende solenne la festa (vv. 10.13.15-16), in una pervasiva atmosfera di letizia (vv. 8.9.16). A differenza del Cantico tuttavia, questo poema non sottolinea l'iniziativa (amorosa) degli amanti, quanto piuttosto l'intervento divino che si manifesta, nei confronti dello sposo, come benedizione (v. 3) e consacrazione (v. 8), mentre per la sposa è promessa di fecondità (v. 17) e di plauso (v. 18). Inoltre il re è presentato come una figura ideale, dal carattere sovrumano, dato che a lui sono attribuite qualifiche abitualmente riservate a Dio: egli è detto «prode» (v. 4), dotato di «splendore» e «maestà» (v. 4), dalle sue labbra sgorgano parole di «grazia» (v. 3), il suo incedere produce «verità» e «giustizia» (v. 5), la sua destra opera «cose terribili» (v. 5); egli è persino chiamato «Dio» (v. 7) e «Signore» della sua sposa (v. 12). Si comprende così come questo canto d'amore sia stato letto in senso messianico, quale attestazione delle nozze del Re davidico degli ultimi tempi, che trionfante si insedia vittorioso sul suo trono di giustizia; e la sua sposa raffigura Israele, chiamata a dimenticare le antiche appartenenze (v. 11) per consegnarsi con riverenza al desiderio del suo Signore (v. 12), entrando nel palazzo della fecondità e della gioia (vv. 16-17). La figura umana delle nozze regali viene così assunta nella preghiera come simbolo della storia d'amore e di trionfo del Messia e di Israele; diventa in tal modo un canto di lode e di speranza.

Su un altro registro, il motivo sponsale è ripreso nel Sal 128, quale espressione di beatitudine (v. 1). In questo Salmo è soprattutto la fecondità a essere esaltata, con le immagini della vigna e dei virgulti d'olivo (v. 3) custoditi nell'intimità della casa. È un testo di preghiera perché celebra la benedizione del Signore (v. 4), e perché la invoca (v. 5), così che essa si manifesti in un futuro indefinito, nella consapevolezza che l'impegno umano, per quanto faticoso, non sarà in grado di «costruire la casa» (Sal 127,1-2), perché il «frutto del grembo» è un dono del Signore (Sal 127,3). Il canto dell'amore sponsale è di fatto celebrazione dell'azione segreta e potente di Dio nella storia d'amore degli uomini.

L'apprezzamento dei sapienti e i loro moniti

165. La letteratura sapienziale d'Israele include libri di diverso tenore, eppure in tutti si manifesta un'incondizionata stima dell'istituzione matrimoniale, come abbiamo già potuto vedere con il Cantico dei Cantici e con il Salterio, entrambi appartenenti alla grande raccolta degli "Scritti".

Una delle modalità usata dai saggi per promuovere il valore dell'amore coniugale fu quella di produrre storie paraboliche, nelle quali i protagonisti costituissero delle icone ideali, da apprezzare e imitare.

Nel libro di *Rut* – che per gli Ebrei fa parte, con il Cantico, dei "cinque Rotoli" –, il personaggio centrale è quello di una donna moabita (*Rut*), che, divenuta vedova di un israelita (*Maclon*), rimane indissolubilmente legata alla famiglia del marito, rinunciando alla sua propria patria (cfr. *Sal* 45,11) e alle sue tradizioni religiose, in nome di una tenace fedeltà al vincolo di amore contratto con il matrimonio. Celebre è la sua dichiarazione alla suocera *Noemi*:

«Non insistere con me che ti abbandoni e torni indietro senza di te, perché dove andrai tu, andrò anch'io, e dove ti fermerai, mi fermerò; il tuo popolo sarà il mio popolo e il tuo Dio sarà il mio Dio. Dove morirai tu, morirò anch'io e lì sarò sepolta. Il Signore mi faccia questo male e altro ancora, se altra cosa, che non sia la morte, mi separerà da te» (*Rt* 1,16-17).

Assieme a *Noemi*, *Rut* emigra allora in terra di Giuda, e lì trova compimento la sua storia di amore, incontrando *Booz*, che, come parente prossimo, viene in soccorso della vedova, facendola sua sposa (*Rt* 4,10). Le complicazioni narrative di questa novella edificante servono per esaltare il merito dei protagonisti, che, in un concorso di reciproca benevolenza, mostrano la potenza del legame coniugale, capace di creare vincoli perenni tra persone di etnie e tradizioni diverse, legame che alla fine è premiato da un frutto meraviglioso, dato che da *Rut* e *Booz* nacque *Obed*, «padre di *Iesse*, padre di *Davide*» (*Rt* 4,17), figura del Messia. La morte, in questo toccante racconto, non separa le famiglie; e la fedeltà amorosa unita alla responsabilità (promossa dalla legge del levirato) diventa fonte di consolazione e di speranza per i singoli e per l'intera comunità (*Rt* 4,11-17).

In lingua greca, abbiamo un'altra novella, che narra del viaggio di *Tobia* (il figlio del vecchio *Tobi*, deportato a *Ninive*) e del suo incontro con *Sara*, vedova di sette mariti; la loro unione matrimoniale, rispettosa della Legge di Mosè (*Tb* 7,11.13) e consacrata dalla preghiera (*Tb* 8,4-8), diventa principio di vita e di gioia per le famiglie di genitori e suoceri (*Tb* 8,15-20; 11,17-18).

166. Queste storie a lieto fine intendono promuovere l'amore e la fedeltà degli sposi, incoraggiando a superare traversie e dispiaceri, così da conseguire un traguardo di felicità. Analogamente, seppure con un diverso registro espositivo, il libro dei *Proverbi* conclude il suo insegnamento con un poema dedicato alla sposa «di valore», di cui si dice, come primo merito:

«In lei confida il cuore del marito
e non verrà a mancargli il profitto.
Gli dà felicità e non dispiacere
per tutti i giorni della sua vita» (*Pr* 31,11-12).

E dopo aver esaltato le qualità industrie e benefiche di tale moglie e madre (*Pr* 31,13-27), ecco l'encomio conclusivo:

«Sorgono i suoi figli e ne esaltano le doti,

suo marito ne tesse l'elogio:

“Molte figlie hanno compiuto cose eccellenti,
ma tu le hai superate tutte”» (Pr 31,28-29).

167. Un tale quadro ideale non esime dall'evidenziare i problemi della relazione di coppia. Il sapiente è infatti pienamente consapevole che la vita nel matrimonio non è sempre perfetta: il marito a volte è pigro, ubriacone e sciocco; e la moglie bisbetica, litigiosa e persino svergognata, con conseguenze disastrose e disonorevoli (Pr 12,4; 19,13; 21,9.19; 25,24; 27,15-16; cfr. Qo 7,26-27; Sir 25,20). È necessario allora «trovare» una buona moglie, perché, se è vero che «una moglie assennata è dono del Signore» (Pr 19,14), sta però al giovane saperla scegliere (Pr 18,22), preferendo al fascino esteriore le qualità dell'animo (Pr 31,30; cfr. Sir 42,12). E, una volta sposato, l'uomo è chiamato a sottrarsi alle seduzioni della «donna straniera» (Pr 5,1-14.20-21; 7,4-27; 23,26-28), mantenendo un legame esclusivo con la sua donna:

«Bevi l'acqua della tua cisterna
e quella che zampilla dal tuo pozzo,
perché non si effondano al di fuori le tue sorgenti
e nelle piazze i tuoi ruscelli,
ed essi siano per te solo
e non per degli estranei con te.
Sia benedetta la tua sorgente,
e tu gioisci per la donna della tua giovinezza» (Pr 5,15-19).

Il bere l'acqua del proprio pozzo è una metafora del desiderio appagato secondo giustizia, in una realtà di bene che si oppone a una sessualità senza regole (Pr 31,2-3; cfr. Sir 23,16-27; 47,19; Tb 8,7); la fonte, figura della sposa, è benedetta da Dio, il cui sguardo si posa sull'intera vita dell'essere umano (Pr 5,21; Sal 1,6). Anche se questo genere di testi può essere letto in chiave allegorica – per cui la sposa ideale rappresenterebbe la vera sapienza, mentre la donna straniera assumerebbe il valore della sapienza mondana (Pr 2,16-17; 9,13-18) –, resta che il complesso metaforico qui utilizzato si basa sulla realtà concreta dell'unione matrimoniale, nel suo senso e nelle sue esigenze.

168. Anche il libro del *Siracide* dedica molte delle sue massime alla relazione tra uomo e donna nel contesto matrimoniale. Come avviene comunemente nella tradizione ebraica, la prospettiva è quella dell'uomo (maschio), e l'intento del saggio è di preparare i giovani a trovare una buona sposa (Sir 7,22; 26,13-18). L'importanza di tale decisione, non priva di rischi (Sir 36,23-28), spiega forse alcuni detti di questa raccolta sapienziale, che usano espressioni molto dure nei confronti di donne seduttrici e malvagie (Sir 23,22-23; 25,13-26; 26,7-12); ciò fa apprezzare, per contrasto, la bellezza di un matrimonio felice, dove «marito e moglie vivono in piena armonia» (Sir 25,1; cfr. anche 25,8; 26,1). Al marito è prescritto insistentemente di essere fedele alla moglie, evitando ogni forma di tradimento (Sir 9,3-9; 19,2; 23,16-21; 26,11-12; 42,12-13), mentre al padre è chiesta una vigilanza speciale per la figlia (Sir 7,24-25; 22,4; 26,10; 42,11), considerando che essa, per la sua vulnerabilità, sarà per lui un perenne motivo di «segreta inquietudine», sia come ragazza nubile, sia come maritata (Sir 42,9-10).

169. In questo genere di letteratura tradizionale, non troviamo dunque il lirismo del Cantico dei Cantici, ma una più concreta strada di saggezza, necessaria per quella felicità che è possibile

all'uomo sulla terra. In questa linea si muove anche *Qohelet*, il quale, pur scettico su diversi aspetti della vita umana, riconosce la bontà dell'aiuto che ognuno riceve dal coniuge (evocando quindi indirettamente Gen 2,18):

«Meglio essere in due che uno solo,
perché otterranno migliore compenso per la loro fatica.
Infatti, se cadono, l'uno rialza l'altro.
Guai invece a chi è solo:
se cade, non ha nessuno che lo rialzi.
Inoltre, se si dorme in due, si sta caldi;
ma uno solo come fa a riscaldarsi?
Se uno è aggredito, in due possono resistere;
una corda a tre capi non si rompe tanto presto» (Qo 4,9-12).

Alcuni potranno interpretare l'ultima espressione proverbiale vedendo nel terzo elemento, che rende (più) saldo il vincolo, un'allusione al figlio della coppia, oppure una discreta evocazione di Dio stesso quale custode e sostegno dell'amore sponsale. Ma forse il detto suggerisce semplicemente che "l'unione fa la forza", e il matrimonio ne è una testimonianza palese.

Verso la fine del suo libro, *Qohelet* riprende uno dei temi a lui caro, quello del godere le semplici gioie date all'uomo sulla terra, fra le quali spicca la letizia coniugale:

«Su, mangia con gioia il tuo pane
e bevi con cuore lieto il tuo vino,
perché Dio ha abbondantemente gradito le tue opere.
In ogni tempo siano candide le tue vesti
e il profumo non manchi sul tuo capo.
Godi la vita con la donna che ami
per tutti i giorni della tua fugace esistenza
che Dio ti concede sotto il sole,
perché questa è la tua parte nella vita
e nelle fatiche che sopporti sotto il sole» (Qo 9,7-9).

170. Tutto ciò potrebbe apparire quasi banale (pur essendo una sorta di rilettura del Sal 128); eppure le realtà più semplici sono anche le più adatte a prospettare ciò che è valido per ogni persona, come occasione e strumento di quella umana felicità che Dio ha disposto per le sue creature. Si spiega allora perché la condizione sponsale sia stata assunta dalla tradizione sapienziale come una grande metafora del rapporto tra la singola persona e la sapienza (rapporto che è fonte di beatitudine: Pr 3,17-18; Sir 15,2; Sap 8,18). Scrive così l'autore del *libro della Sapienza*:

«È la sapienza che ho amato e corteggiato fin dalla mia giovinezza,
ho bramato di farla mia sposa,
mi sono innamorato della sua bellezza» (Sap 8,2).
«Ho dunque deciso di dividere con lei la mia vita,
certo che mi sarebbe stata consigliera di buone azioni
e conforto nella preoccupazione e nel dolore» (Sap 8,9).
«Ritornato a casa, riposerò vicino a lei,

perché la sua compagnia non dà amarezza,
né dolore il vivere con lei,
ma contentezza e gioia» (Sap 8,16).

La sposa ideale del libro dei Proverbi (Pr 31,10-31) è (probabilmente) metafora della sapienza; e questa, nel libro della Sapienza, è a sua volta immaginata come la moglie esemplare (cfr. anche Sir 15,2): da questo circolo è possibile trarre un apprezzamento pieno del matrimonio come figura (evento e simbolo) di vita e di gioia, quando esso risponde al suo intimo valore, quello voluto dal Creatore dall'origine del mondo.

L'unione sponsale nella storia umana: problemi, normative, trasgressioni

171. La prospettiva antropologica che la Bibbia promuove è infatti quella che riconosce nel rapporto amoroso tra uomo e donna la realizzazione del progetto voluto per l'essere umano dal Creatore (Gen 1-2). Il costante e unanime apprezzamento della relazione sponsale, con il suo coronamento nella procreazione ed educazione dei figli, diventa un elemento basilare nell'impianto etico e religioso del testo ispirato. La Scrittura non esplicita direttamente le ragioni per una tale concezione, ma fornisce degli spunti importanti, che sono stati sviluppati dottrinalmente e disciplinarmente dalla tradizione interpretativa ebraica e cristiana.

Va comunque notato che il quadro ideale tracciato dal racconto di Gen 2 (e tematizzato dalle tradizioni sapienziali di Israele), non viene ribadito identicamente nelle altre sezioni dell'Antico Testamento. Come verrà mostrato specialmente in questo paragrafo, l'antica Scrittura e, al suo seguito, anche la nuova, fanno emergere aspetti problematici, modalità improprie e comportamenti trasgressivi che deturpano la forma perfetta dell'unione sponsale predisposta da Dio. I motivi che rendono fragile l'istituzione matrimoniale sono molteplici e di diversificata rilevanza: possono intervenire fattori di ordine economico e di prestigio sociale, oppure costumi inadeguati trasmessi senza percepirne la limitatezza, e possono naturalmente manifestarsi le passioni del cuore umano così facilmente incline alla stoltezza e alla violenza. La storia biblica traccia una linea che conduce ad una progressiva e, da ultimo, piena configurazione del rapporto sponsale; al tempo stesso, e come in controtendenza, esprime con crescente severità la sua condanna di pratiche trasgressive (in ambito sessuale) contrarie alla legge di Dio.

In questo paragrafo, nelle varie sezioni del discorso, in ordine a favorire una certa organicità nella presentazione, tratteremo prima quanto è attestato nell'Antico Testamento, e presenteremo di seguito anche l'apporto del Nuovo Testamento, nella misura in cui introduce elementi innovativi di rilievo.

A) Aspetti problematici

172. Percorrendo il testo biblico, constatiamo che il matrimonio assunse nella storia d'Israele svariate forme, con costumi e pratiche talvolta difformi dal progetto originario di Dio. In alcuni casi ciò è attestato nella Scrittura senza un'esplicita nota critica.

Deve essere notato che nella tradizione letteraria veterotestamentaria viene privilegiato, in modo quasi esclusivo, il valore della discendenza carnale, che si esprime compiutamente in una progenie numerosa (cfr. Gen 24,60), soprattutto quella di sesso maschile (cfr. Ger 20,15), perché nella moltitudine di figli viene riconosciuto l'attuarsi della benedizione divina (Gen 1,27-28; 9,1; 12,2; 17,16.20; 26,4; 28,14; Lv 26,9; Dt 28,4.11; ecc.). Il dono della procreazione appare dunque

costantemente come un bene da apprezzare e come un valore da promuovere. Si spiega così perché Abramo acconsentì ad avere un figlio dalla serva Agar (Gen 16,3-4), e perché Giacobbe ebbe figli non solo dalle due mogli, ma pure dalle loro schiave (Gen 30,3-13). Accanto alle legittime spose, appaiono anche frequentemente delle «concubine», il cui statuto non viene definito e nemmeno chiaramente condannato (Gen 22,24; 25,6; 35,22; 36,12; Gdc 8,31; 19,1; 2 Sam 3,7; 16,22; ecc.). Il profilo dell'istituzione matrimoniale, quale risulta dai testi dell'Antico Testamento, è dunque lungi dall'essere perfetto. Tra l'altro, l'unione sponsale è sottoposta abitualmente al volere dei genitori dei nubendi (Gen 21,21; 24,51; 29,21-28; 34,8; Es 2,21; Gs 15,16-17; Gdc 14,2; ecc.), invece di dipendere dalla libera decisione dei giovani, basata su sentimenti di reciproco affetto (cfr. Gen 29,15-30). Inoltre, la subordinazione della donna al marito (*ba'al*, "signore", "padrone"), quale riflesso di una concezione patriarcale della società, e la valorizzazione della moglie prevalentemente in funzione della sua fecondità, costituiscono oggi aspetti problematici del modello matrimoniale veterotestamentario.

La poligamia

173. La sterilità delle mogli (Gen 11,30; 25,21; 29,31; 30,1) e il desiderio di una prole abbondante concorsero, se non a produrre, almeno a favorire il fenomeno della poligamia, ricordato per Lamec (Gen 4,19) ed Esaù (Gen 26,34; 28,9; 36,2-5), ma anche per Abramo (Gen 25,1.6), Giacobbe (Gen 29,15-30), Gedeone (Gdc 8,30), Elkanà (1 Sam 1,2), e più tardi per vari re d'Israele, come Davide (2 Sam 3,2-5; 5,13; 15,16), Salomone (1 Re 11,1-3), Roboamo (2 Cr 11,21), Abia (2 Cr 13,21) e diversi altri. Per i sovrani la pluralità dei matrimoni (cfr. Dt 17,17) serviva a sancire utili alleanze con i diversi paesi di provenienza delle mogli; i molti figli potevano poi diventare strumento di una gestione familiare del potere (cfr. 2 Cr 11,23). La poligamia – che in una società di tipo patriarcale poteva persino essere considerata un fattore di protezione per le donne nubili – è indirettamente riconosciuta anche dalla legislazione ebraica, nella normativa riguardante l'eredità da accordare ai figli di due mogli («l'una amata e l'altra odiata»: Dt 21,15-17), e pure nel precetto concernente i doveri verso la schiava sposata e in seguito associata a una nuova moglie (Es 21,10); la poligamia è pure supposta in alcune regole riguardanti l'incesto (Lv 18,18; 20,11; Dt 23,1; 27,20). La gelosia e la rivalità tra le spose (Gen 16,4-6; 30,1; Lv 18,18; 1 Sam 1,7), spesso a motivo della differente prolificità, come pure il dissidio tra figli di madri diverse (cfr. Gen 37,2-4), costituiscono comunque una larvata critica al pur accettato sistema matrimoniale poligamico. Sembra chiaro – ed è riconosciuto dagli studiosi della storia d'Israele –, che vi fu una progressiva evoluzione verso il matrimonio monogamico. Nel Nuovo Testamento non troviamo nessuna chiara menzione della poligamia, né un'esplicita condanna in liste di comportamenti sessuali immorali. I testi di 1 Tm 3,2.12 e Tt 1,6 che per il vescovo, il presbitero e il diacono prescrivono lo statuto di «marito di una sola donna» sembra che escludano dal ministero ecclesiale chi si sarebbe risposato dopo la vedovanza; chi pensa invece che qui è richiesta la monogamia, dovrebbe allora concludere che per gli altri cristiani non vigeva tale obbligo.

L'importanza primaria della discendenza è rilevata anche dalla legge del *levirato* (Dt 25,5-10), la quale prescrive che, qualora un uomo sposato muoia senza lasciare figli, suo fratello ne prenda la moglie; il primogenito che nascerà «andrà sotto il nome del fratello morto, perché il nome di questi non si estingua in Israele» (Dt 25,6). La punizione per il comportamento di Onan (che «disperdeva il seme per terra»: Gen 38,7-10) è da interpretarsi come la sanzione per l'inadempienza della legge sopra evocata; la condanna non va quindi generalizzata, applicandola ad altre trasgressioni sessuali. La normativa del

levirato (di cui si parla favorevolmente in Rut 4, e a cui si riferiscono i Sadducei nella controversia con Gesù in Mt 22,24) potrebbe aver dato luogo a occasionali fenomeni di poligamia. Ci si può interrogare comunque sulla reale applicazione di tale legge nella storia del popolo ebraico, legge che, tra l'altro, non sembra tenere conto affatto dei sentimenti dei coniugi. Come per altre norme dell'Antico Testamento, il Nuovo Testamento non ha ritenuto di adottare tale precetto.

I matrimoni "misti"

174. Il narratore e il legislatore biblico introducono una critica, talvolta molto esplicita, nei confronti di matrimoni tra israeliti e altre popolazioni (in specie quelle residenti in terra di Canaan). Si narra, ad esempio, che le due mogli ittite di Esaù, «furono causa d'intima amarezza per Isacco e Rebecca» (Gen 26,35); che ai genitori non dispiacque la poligamia, ma l'unione con donne straniere risulta dal confronto con il loro atteggiamento verso il gemello Giacobbe, anch'egli marito di due mogli, ma scelte all'interno della "famiglia" (Gen 27,46; 28,1-69). L'iniziativa dei genitori di procurare per i figli una moglie nell'ambito della parentela si giustifica quale custodia delle proprie tradizioni religiose e dei costumi che favoriscono la comunione fra gli sposi; vi è pure la preoccupazione di salvaguardare l'appartenenza al popolo "santo" di Abramo, poiché la benedizione a lui promessa si estende ai suoi discendenti carnali (al suo «seme»). Per questa ragione la legge sinaitica vieta le alleanze con i Cananei, attuate in concreto mediante matrimoni (Es 23,32-33; 34,12-16; Dt 7,2-4).

Una simile tutela della separatezza fu in realtà ampiamente disattesa, e in certi casi il narratore non lesina il suo biasimo (Gdc 3,5-6; 14,1-3; 1 Re 11,1-2; 16,31). Al ritorno dall'esilio babilonese – in un contesto di rinnovamento dell'alleanza – si impose infatti di ripudiare le mogli straniere e di allontanare i loro figli (Esd 9,1-3; 10,18-44; Ne 10,31; 13,23-27). In altri casi invece non viene affatto criticato il matrimonio con donne straniere, contratto persino da importanti figure di Israele: da Giuseppe, ad esempio, discendono Efraim e Manasse che sono figli di una madre egiziana (Gen 41,50-52); Mosè sposa una madianita (Es 2,21-22), e venne criticato (ingiustamente) a causa della moglie etiope (Nm 12,1); Booz viene lodato per il suo matrimonio con Rut la Moabita (Rt 4,13-17), e pure di Davide si dice che ebbe fra le diverse mogli anche una straniera (1 Cr 3,2). Queste considerazioni inducono dunque a non esasperare la normatività di certe prescrizioni legali dell'Antico Testamento.

In ambito cristiano questa problematica appare superata, in quanto l'alleanza con il Signore avviene per la fede (At 3,25; Gal 3,6-7), e non è più significata dall'appartenenza a una stirpe (secondo la carne). Tuttavia, qualora gli sposi non siano entrambi battezzati o non siano entrambi "credenti" possono nascere analoghe difficoltà e persino gravi dissidi riguardanti la pratica religiosa dei singoli e l'educazione dei figli. Nella prima lettera ai Corinzi, Paolo espone il caso di un «fratello» sposato con una donna «non credente», raccomandando di non ripudiarla se questa acconsente a rimanere con lui; e lo stesso criterio vale anche per una cristiana con un marito di altra appartenenza religiosa (1 Cor 7,12-13); e questo – dice l'Apostolo – perché chi è credente santifica il coniuge non credente, e anche i figli che nascono sono «santi». Vengono così utilizzate le categorie veterotestamentarie dell'alleanza, rivisitate alla luce del mistero cristiano. Tutto ciò suppone naturalmente un grande rispetto reciproco fra i coniugi, con decisioni condivise riguardo ai figli.

Il divorzio

175. Il matrimonio è inteso dai coniugi come una realtà destinata idealmente a durare per tutta la vita; in ciò si distingue dai rapporti sessuali occasionali e pure dalla semplice convivenza. Quando

interviene una qualche autorità giuridica – familiare, statale o religiosa – a definire lo statuto matrimoniale, la stabilità (permanente) della relazione assume una dimensione pubblica, con diritti e doveri tutelati istituzionalmente. D'altra parte però, l'unione sponsale viene sottoposta nel tempo a prove di varia natura che minano la solidità del vincolo: l'affetto reciproco può venir meno; a un certo momento appaiono limiti nel coniuge, talmente gravi da risultare insopportabili; manifestazioni di violenza e comportamenti lesivi della dignità e del bene dei componenti della famiglia richiedono in alcuni casi l'allontanamento del consorte. Inoltre, un valore "superiore" allo stesso impegno di fedeltà coniugale (come l'adesione di fede o la correttezza morale) può essere riconosciuto dall'individuo, e talvolta anche dalla legge religiosa, così da consentire se non il divorzio, almeno la separazione. Diversi testi della legislazione ebraica contemplano infatti casi di ripudio, talvolta riconoscendolo come legittimo (Lv 21,7.14; 22,13; Nm 30,10; Dt 21,14; 24,1.3-4; cfr. anche Gdc 15,2; Ez 44,22; 1 Cr 8,8), talvolta invece vietandolo (Dt 22,19.29; cfr. Mt 2,16). Se è certamente consentito al credente di oggi, specie se cristiano, di discutere della validità dei singoli provvedimenti della legge antica, rimane comunque valido il principio del "discernimento" del maggior bene possibile, nelle varie situazioni concrete, come d'altronde viene praticato nella casistica morale e nelle stesse aule di tribunale.

In Israele, secondo quanto possiamo ricavare dalle tradizioni rabbiniche, la sterilità della moglie poteva costituire un motivo valido per il ripudio; data la finalità primaria della procreazione assegnata alla coppia, veniva ritenuto auspicabile o addirittura doveroso un nuovo matrimonio. In un regime chiaramente patriarcale è soprattutto il diritto dell'uomo a essere tutelato. Così, ad esempio, l'adulterio della moglie (reale o sospettato: cfr. Nm 5,11-31) poteva dar luogo a procedure di ripudio (cfr. Mt 1,19), mentre, a quanto ci risulta, non veniva riconosciuto analogo potere alla donna, nel caso fosse il marito a trasgredire. Altre mancanze o difetti più o meno gravi della moglie vennero probabilmente presi in considerazione per giustificare il divorzio nella prassi giuridica dell'antico Israele.

176. Il testo – citato anche nel Nuovo Testamento (Mt 5,31; 19,7; Mc 10,4) – che più dettagliatamente descrive la procedura del ripudio, è quello di Dt 24,1-4. La norma – come di solito – concerne il marito, conferendogli, da un lato, il diritto del ripudio, e, dall'altro, vietandogli di ritornare sulla sua decisione, qualora la ripudiata fosse di nuovo libera dal susseguente matrimonio da lei contratto; il legislatore si premura dunque di rendere seria (perché definitiva) la risoluzione del vincolo, prescrivendo tra l'altro la messa per iscritto e la consegna alla donna del «libello di ripudio» (Dt 24,2; cfr. Is 50,1; Ger 3,8), che dà diritto a entrambi i coniugi di adire a nuove nozze. La dettagliata procedura serve a proteggere la moglie da arbitrarie decisioni del marito. L'elemento giuridicamente meno riuscito si trova nella parte iniziale della legge, là dove si presenta la motivazione dell'atto del ripudio. Leggiamo infatti: «Quando un uomo ha preso una donna e ha vissuto con lei da marito, se poi avviene che ella non trovi grazia ai suoi occhi, perché egli ha trovato in lei *qualcosa di vergognoso* (*'erwat dābār*) ...»: la locuzione ebraica finale non ha riscontri altrove, è linguisticamente enigmatica, e non serve dunque a precisare per quale ragione il marito non si compiaccia più della moglie e decida il ripudio; da qui un'ampia gamma di interpretazioni e di prassi giuridiche riguardanti il divorzio nel mondo ebraico.

Non abbiamo dati affidabili sulla frequenza e sulle reali procedure di ripudio nell'antico Israele; i racconti biblici tacciono in proposito. Il caso di Mical, sposa di Davide (1 Sam 18,27), diventata poi moglie di Paltiel (1 Sam 25,44) e infine rivendicata ancora da Davide (2 Sam 3,14-16) difficilmente può essere considerato tipico, anche perché contraddice la norma di Dt 24,1-4 sopra commentata. Abbiamo anche ricordato, parlando dei matrimoni misti, il ripudio delle donne straniere

imposto ai rimpatriati dall'esilio (Esd 9–10; Ne 9–10), con la (supposta) prospettiva di nuovi matrimoni; in questo caso il motivo "religioso" esigeva il divorzio.

177. *L'insegnamento di Gesù* riguardo all'argomento in questione introduce elementi di radicale novità, poiché il Maestro asserisce perentoriamente l'indissolubilità del matrimonio, vietando il divorzio e nuove nozze. I passi evangelici pertinenti sono quelli di Mt 5,31-32; 19,3-12; Mc 10,2-11 e Lc 16,18. Mentre in Mt e Mc la questione è trattata in sede di controversia e in opposizione a quanto «fu detto agli antichi», in Lc abbiamo solo un *logion* isolato, apparentemente fuori contesto. In Gv non troviamo traccia della problematica (a meno che si evochi il riferimento critico di Gesù ai numerosi mariti della Samaritana in Gv 4,18).

Per illustrare il magistero del Signore è opportuno commentare il passo di *Mt 19,1-12*, che ci appare il più organico in materia. Vi si narra che alcuni Farisei, in Giudea (Mt 19,1), vollero «mettere alla prova» il maestro galileo, allo scopo di denigrare il suo insegnamento. La loro domanda è un trabocchetto, in quanto chiede se sia lecito il ripudio della moglie «per qualsiasi motivo» (Mt 19,3). Gesù non sceglie comunque la via della casistica (facendo emergere la differenza tra disparate situazioni e motivazioni), ma – citando congiuntamente Gen 1,27 e Gen 2,24, quali attestazioni della volontà originaria del Creatore nel formare la coppia umana (Mt 19,4-5) –, afferma, senza mezzi termini: «l'uomo non divida quello che Dio ha congiunto» (Mt 19,6). E con una tale dichiarazione non viene solamente dettata la regola fondamentale, che vieta all'uomo di «separare» la coppia, ma, al tempo stesso, ne viene suggerito il motivo, perché il matrimonio non è costituito dalla sola decisione degli sposi, ma vi è implicato, come elemento fondatore, l'atto divino del «congiungere», atto non sottoposto al volere dell'uomo. Poiché Gesù fa tale dichiarazione a degli ebrei, l'indissolubilità non va ristretta al solo matrimonio ("sacramentale") dei cristiani.

I Farisei reagiscono alla presa di posizione di Gesù, e obiettano (Mt 19,7) – secondo lo stile della controversia dottrinale – facendo riferimento a un diverso passo scritturistico, quello di Dt 24,1-4, che contiene appunto la «prescrizione» mosaica del ripudio. E Gesù a sua volta replica, dicendo che deve essere considerato normativo quanto Dio ha stabilito «da principio» (Mt 19,8), rispetto a un provvedimento disciplinare formulato da Mosè in una determinata epoca storica. Gesù interpreta infatti il dispositivo mosaico come una «concessione» dovuta alla «durezza di cuore» degli israeliti, concessione che non ha valore là dove è presente la realtà di un cuore nuovo, reso docile dallo Spirito del Signore. In altre parole, Gesù dichiara finito l'antico regime imperfetto, perché con Lui e in Lui è divenuta possibile l'obbedienza piena al volere originario di Dio. Nella nuova economia dello Spirito, il ripudio equivale all'adulterio, è cioè un atto di grave trasgressione del precetto dell'amore che esige nei coniugi la fedeltà perenne. Per questo il Signore afferma: «Ma io vi dico: chiunque ripudia la propria moglie, se non in caso di unione illegittima, e ne sposa un'altra, commette adulterio» (Mt 19,9).

In Mc 10,12 è dichiarato adulterio anche il ripudio attuato dalla donna. In Mt 5,32 Gesù dice che chi ripudia la propria moglie «la espone all'adulterio» (formulazione questa diversa da quella di Mt 19,9, in quanto considera grave ciò che avviene al coniuge); inoltre viene definito adultero anche chi sposa una ripudiata (come in Lc 16,18).

178. Se l'assunto principale è chiaro, vi sono tuttavia punti irrisolti. Ci si può chiedere, per esempio, cosa direbbe Gesù delle situazioni in cui si deve constatare la durezza di cuore, per cui persone innocenti sono vittime di violenza o abbandono. La complessità della problematica appare

comunque già nelle stesse varie formulazioni che presentano la norma evangelica dell'indissolubilità. In alcuni versetti sembra che il semplice ripudio (cioè l'allontanamento forzoso del consorte) sia da considerarsi peccato, in quanto deliberata "separazione" di ciò che Dio ha "unito" (Mt 5,32; 19,6; Mc 10,9), mentre in altri passi, che si presentano come delle precisazioni, è piuttosto il matrimonio susseguente a essere dichiarato «adulterio», per la ragione (supposta) che viene resa definitiva e irrevocabile la rottura del vincolo (Mt 19,9; Mc 10,11; Lc 16,18a). Quest'ultimo aspetto si applica perciò anche a chi sposa una ripudiata (Lc 16,18b), senza considerazione della sua eventuale innocenza. Nelle norme della legge mosaica, il ripudio richiede una qualche "motivazione"; e tale principio non è solo espressamente formulato in Dt 24,1, ma supposto in tutti i casi (sopra citati) in cui il legislatore consente o nega il permesso del divorzio; ciò invita a non racchiudere ogni caso di divorzio sotto la medesima rubrica. E vediamo allora che, mentre in Mc e Lc il divieto viene formulato in maniera assoluta, nei due passi del vangelo di Matteo che proibiscono il divorzio, è introdotta una clausola – espressa in greco con *parktos logou porneias* (Mt 5,32) o *mē epi porneia* (Mt 19,9) –, che pone un'eccezione al divieto generale del divorzio mediante l'espressione «eccetto nel caso che ...». Il termine *porneia* risulta però generico e impreciso (come era anche la terminologia in Dt 24,1): secondo alcuni si riferirebbe a uno dei casi di «unione illegittima» (cioè di incesto) condannati dal Levitico (ai capitoli 18 e 20), e ritenuti perciò, nella comunità di origine giudaica, doveroso motivo di separazione; per altri interpreti invece il termine indicava l'adulterio o qualche altra grave trasgressione sessuale, che rendeva possibile il ripudio (cfr. Mt 1,19).

Non entriamo nel merito di quest'ultimo dibattito. Facciamo piuttosto una considerazione ermeneutica di carattere generale. Pur in presenza di una norma considerata "apodittica" (come, ad esempio, "non uccidere") il legislatore e, ancora di più, il giudice devono determinare quale sia la sua giusta applicazione. Vediamo così che persino il divieto generale di non sopprimere la vita umana riceve sia nella legge antica, sia in quella recente di matrice laica o cristiana, tutta una serie di apparenti "eccezioni", che di fatto esprimono piuttosto l'esatta interpretazione dello stesso obbligo nella complessità delle situazioni concrete. Se si colpisce un aggressore in atto di commettere un assassinio causandone la morte, non si trasgredisce il comando di non uccidere. L'intenzione era infatti di fermare l'aggressore, tutelando la vita dell'inerme nella sola forma possibile, in quelle precise circostanze. Quando Gesù compie guarigioni nel giorno di sabato, non viola la legge, ma adempie, nel suo operare, il valore di liberazione intrinsecamente congiunto con il precetto. Gli apostoli sono chiamati a scuotere la polvere dai sandali quando non vengono accolti; essi non vengono meno al comando di portare l'annuncio della pace, perché il loro gesto è lo strumento estremo per mostrare agli uditori la loro durezza di cuore. Non fa allora un atto contrario al matrimonio il coniuge che – constatando che il rapporto sponsale non è più espressione di amore – decide di separarsi da chi minaccia la pace o la vita dei familiari; anzi, egli attesta paradossalmente la bellezza e la santità del vincolo proprio nel dichiarare che esso non realizza il suo senso in condizioni di ingiustizia e di infamia. In ambito pastorale, diventa fondamentale l'adozione di questa prospettiva, sotto forma di discernimento pratico del bene possibile, sia per tutelare e promuovere l'unione sponsale, sia per venire incontro alle fragilità del cuore umano.

179. E, per quanto riguarda la legge dell'indissolubilità del matrimonio, abbiamo un'applicazione autorevole del principio del discernimento nella prima lettera ai Corinzi (1 Cor 7,10-16). Paolo inizia con il ricordare l'«ordine» del Signore, anche se non riproduce alla lettera quanto troviamo nei vangeli: «agli sposati ordino, non io, ma il Signore: la moglie non si separi dal marito – e qualora si separi,

rimanga senza sposarsi o si riconcili con il marito – e il marito non ripudi la moglie» (1 Cor 7,10-11). Notiamo che l’apostolo, nel riferire quanto ha prescritto il Signore, distingue tra l’azione della moglie («separarsi») e quella del marito («ripudiare»), tenendo conto della diversa potestà dei due coniugi; egli comunque attribuisce una possibile iniziativa alla donna (come in Mc 10,12). Dopo l’asserzione generale (che proibisce la separazione), aggiunge però immediatamente che alla moglie è concesso di separarsi, purché non si risposi così da ritornare eventualmente dal marito (il che costituisce un modo particolare di intendere l’indissolubilità, in quanto si accetta che il matrimonio sia vissuto nella separazione). Non si fornisce nessun criterio a giustificazione o meno della separazione.

Paolo poi prosegue con le sue personali raccomandazioni e norme, dicendo: «Agli altri dico io, non il Signore, ...» (1 Cor 7,12). Dobbiamo supporre che, pur esprimendo la sua valutazione, l’apostolo intenda comunque obbedire sempre al comando del Signore; egli è però costretto a confrontarsi con circostanze complesse e a fornire direttive non contemplate dalla norma generale. E lo fa collegando chiaramente le indicazioni di comportamento con la persona che deve assumerle nella sua particolare storia. Quando si riferisce ad «altri», fa allusione a situazioni matrimoniali problematiche, in quanto contratte tra «credente» (battezzato) e «non credente» (pagano). Qui egli vieta il ripudio (da parte del «credente») se il coniuge «consente» a restare con il consorte; «ma se il non credente vuole separarsi, si separi; in queste circostanze il fratello o la sorella non sono soggetti a schiavitù: Dio vi ha chiamati a stare in pace» (1 Cor 7,15). Si pensa che Paolo autorizzi qui anche nuove nozze al coniuge separato.

180. Ritornando al racconto di Mt 19, vediamo che sono gli stessi discepoli di Gesù a reagire, mostrando la loro difficoltà ad accettare le affermazioni del Maestro: «se questa è la situazione dell’uomo riguardo alla donna, non conviene sposarsi» (Mt 19,10). L’obiezione potrebbe essere parafrasata dicendo che con il pretendere l’ideale (espresso dall’indissolubilità), si finisce per rendere poco desiderabile la stessa istituzione matrimoniale. La risposta conclusiva di Gesù non biasima l’affermazione dei discepoli, anzi in un certo senso ne conferma la verità, quando dice: «Non tutti capiscono questa parola, ma solo coloro ai quali è donato» (Mt 19,11). Il Maestro non parla di un limite cognitivo, ma della incapacità del cuore di aderire al suo messaggio di amore esigente. Egli d’altronde constata la stessa cosa anche per chi non sa rinunciare alle ricchezze (Mt 19,23-24), o è confrontato con il dramma della croce (Mt 16,22-23; 17,23; 26,31). Ribadiamo dunque quanto abbiamo già detto, e cioè che Gesù suppone il dono dello Spirito, il solo che consente di vivere il matrimonio nella sua indefettibile fedeltà amorosa.

L’insegnamento biblico lascia aperto il campo alla teologia morale e alla pastorale: la «durezza di cuore» continua a essere presente, anche nei battezzati, e ciò richiede saggezza e misericordia da parte di chi interpreta il messaggio di Gesù e il suo desiderio di bene.

B. Modalità trasgressive

181. La Scrittura non solo menziona aspetti problematici dell’istituzione matrimoniale, ma denuncia anche comportamenti offensivi del bene, che, essendo contrari al volere divino, vengono dunque sanzionati con pene (ritenute) proporzionate.

L’incesto

La Bibbia condanna chiaramente l’incesto, inteso come il rapporto sessuale (e ovviamente anche il matrimonio) tra persone legate da stretti vincoli di parentela. La motivazione per tale normativa non viene fornita; possiamo supporre che, per la tradizione biblica, l’amore sponsale non debba collidere con altre e diverse relazioni affettive, così come debba essere salvaguardata adeguatamente la differenza fra le generazioni. Non risulta che sia stato sempre precisamente definito quale legame di sangue o di affinità costituisse motivo di interdetto; i racconti biblici di fatto non

suppongono costantemente le norme della legislazione, che appare più rigorosa al proposito, anche se non del tutto uniforme nei suoi divieti. Abramo, ad esempio, ha per moglie la sorellastra Sara (Gen 20,12), nonostante ciò che prescrive Lv 18,9.11; e Giacobbe sposa due sorelle (Gen 29,15-30), cosa che sarà espressamente vietata da Lv 18,18.

Alcuni racconti biasimano il comportamento incestuoso, con cui è recata offesa nei confronti del padre; viene meno infatti in questo caso l'onore da attribuire al genitore quale principio della vita del figlio (Es 20,12; Lv 19,3; Dt 5,16). Tale forma d'incesto è attestata in Gen 19,31-35 (le figlie di Lot abusano del padre ubriaco, giustificando il loro comportamento con la necessità di assicurare una discendenza), oltre che in Gen 35,22 e 49,4 (Ruben si unisce alla concubina del padre Giacobbe, e per questo verrà escluso dalla benedizione; cfr. 1 Cr 5,1). Va anche menzionato l'episodio di Assalonne che «entrò dalle concubine del padre (Davide)», in segno di definitiva rottura con il genitore (2 Sam 16,20-22). Secondo alcuni interpreti, si farebbe una velata allusione all'incesto anche nell'episodio di Cam che «vide la nudità del padre» Noè (Gen 9,22), e per tale ragione venne maledetto (Gen 9,25).

182. Le disposizioni legislative su questa materia sono piuttosto restrittive; tutelano così il rispetto della vita, imponendo precisi limiti a un incontrollato impulso sessuale. Il libro del Levitico dettaglia in maniera pressoché esaustiva quali siano le relazioni proibite (Lv 18,6-18; 20,11-12.17.19-21), mentre il Deuteronomio si limita a pochi interdetti (Dt 23,1; 27,20.22-23). La gravità di una tale trasgressione è evidenziata, in primo luogo, dalle qualifiche che la definiscono «abominio» (Lv 18,26-27.29-30; 20,13), «infamia» (Lv 18,17; 20,14), «perversione» (Lv 20,12), «impurità» (Lv 20,21), «disonore» (Lv 20,17); in secondo luogo, le pene previste – espresse variamente come condanna a morte, eliminazione dal popolo e sterilità – chiariscono quanto decisiva fosse per il legislatore l'osservanza di questi precetti.

Nel Nuovo Testamento possiamo ritenere significativa la denuncia di Giovanni Battista nei confronti di Erode Antipa, che aveva sposato Erodiade, moglie del fratello Filippo (Mc 6,17); è probabile che il profeta ritenesse il re (zio e cognato della donna) colpevole di incesto, contravvenendo alle prescrizioni di Lv 18,13.16; 20,21. Rivolgendosi ai cristiani di Corinto, Paolo insorge contro «una immoralità (*porneia*) che non si riscontra neanche fra i pagani», per il fatto che «uno convive con la moglie di suo padre» (1 Cor 5,1); per questa persona l'apostolo impone l'allontanamento dalla comunità (1 Cor 5,2.11.13), provvedimento che viene visto come vantaggioso per lo stesso colpevole: «questo individuo venga consegnato a Satana a rovina della carne, affinché lo spirito possa essere salvato nel giorno del Signore» (1 Cor 5,5). Il termine *porneia* usato da Paolo in questa condanna dell'incesto potrebbe essere un indizio a favore di coloro che interpretano come «unione illegittima» la cosiddetta eccezione mattea nella questione del ripudio (Mt 5,32; 19,9). Nello stesso senso andrebbe letta la richiesta fatta ai pagani convertiti in At 15,20.28.

L'adulterio

183. In Israele, più che la tutela della fedeltà coniugale, è la garanzia di una prole legittima, diritto proprio di ogni genitore (Sir 23,22-23), a giustificare la legge che vieta tassativamente l'adulterio (Es 20,14; Lv 18,20; Dt 5,18), considerato una trasgressione meritevole della pena di morte (Lv 20,10; Dt 22,22-27; Ez 16,38-41; 23,45-47; cfr. Gv 8,5). Il precetto è iscritto nel Decalogo subito dopo il divieto di uccidere. Va però precisato che, nell'Antico Testamento, l'adulterio avviene esclusivamente se un uomo ha rapporti sessuali con una donna sposata (o legalmente fidanzata); non si applicano le medesime regole, anzi la disciplina appare piuttosto mitigata, nei confronti di un uomo

(anche sposato) che ha rapporti sessuali con donne non legate da vincolo matrimoniale (cfr. Gen 38,15-23; Es 22,15-16; Lv 19,20-22; Dt 22,28-29).

La tradizione sapienziale esalta la donna irreprensibile; basti pensare al racconto di Susanna che rischia la morte pur di non commettere l'adulterio (Dn 13,22-23). I sapienti, d'altro lato, mettono in guardia il giovane che potrebbe essere sedotto dalle arti subdole della moglie infedele al marito (Pr 6,23-35; 7,1-27; 23,27-28; Sir 9,8-9), e condannano decisamente l'adulterio (Pr 2,16-17; Sir 23,22-26; Sap 14,24.26), che, ovviamente, è commesso di nascosto (Gb 24,15) e persino abilmente occultato. Così dice infatti un noto adagio di Israele: «Questa è la condotta della donna adultera: mangia, si pulisce la bocca e dice: “non ho fatto nulla di male”» (Pr 30,20).

L'adulterio è chiaramente condannato dai profeti; basti ricordare la denuncia fatta da Natan al re Davide, colpevole del rapporto con Betsabea, moglie di Uria (2 Sam 11,1-12,15); cfr. anche Ger 7,9; Os 4,2; MI 3,5. Nei testi che utilizzano la metafora sponsale per parlare delle relazioni tra Dio e Israele, l'adulterio ha spesso un significato metaforico, poiché intende esprimere l'infedeltà di Israele nei confronti del Signore (Ger 3,8-9; Ez 16,38; Os 3,1; Mt 12,39; Ap 2,22; ecc.).

Per la Tôrah l'impegno di relazione (sessuale) esclusiva con il proprio coniuge vincola direttamente solo la donna, mentre concerne l'uomo solamente se abusa della moglie altrui; nel Nuovo Testamento invece ogni tradimento da parte di una persona sposata è considerato adulterio, un peccato che esclude dal regno di Dio (1 Cor 6,9; Eb 13,4). Inoltre – riferendosi probabilmente all'ultimo precetto del Decalogo (Es 20,17; Dt 5,21) – Gesù dice che «chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel proprio cuore» (Mt 5,28; cfr. anche Mt 15,19). Infine va ricordato che, mentre la legge antica prevedeva la pena di morte per il colpevole, Gesù perdona all'adultera (Gv 8,10-11).

La prostituzione

184. Con il termine «prostituzione» intendiamo la pratica di relazioni sessuali indiscriminate, per lo più in cambio di un qualche compenso (cfr. Gen 38,16-18; Ez 16,31.33). Il racconto di Giuda e Tamar (Gen 38), la storia di Raab la prostituta (Gs 2,1-6), il disinvolto comportamento di Sansone (Gdc 16,1) e l'episodio delle due prostitute che si presentano per un giudizio da Salomone (1 Re 3,16) mostrano che la prostituzione non era considerata una colpa meritevole di sanzioni pubbliche. Da ciò si può forse dedurre che fosse una pratica tollerata. Tuttavia, che essa fosse un atto sconveniente risulta sia da alcuni testi narrativi (cfr. Gen 34,31; 38,23), sia soprattutto dalle tradizioni profetiche e sapienziali, che ne parlano come di un comportamento spregevole (cfr. 1 Re 22,38; Is 23,15-16; Ger 5,7; Am 2,7; 7,17; Pr 7,10; 23,27; 29,3; Sir 9,6; 19,2), tanto che la prostituzione serve in tutta la letteratura biblica come metafora dell'infame peccato di idolatria (Es 34,15-16; Lv 20,5; Dt 31,16; Is 1,21; Ger 2,20; Ez 16,16; Os 2,7; ecc.).

È sorprendente allora constatare l'assenza nella legislazione ebraica del divieto generale della prostituzione. Nel libro del Levitico, troviamo un precetto piuttosto intrigante, perché rivolto al genitore: «Non profanare tua figlia prostituendola, perché il paese non si dia alla prostituzione e non si riempia di infamie» (Lv 19,29). Si può discutere se si debba interpretare la norma alla lettera (che condannerebbe il padre che approfitta della figlia per ragioni economiche), oppure se la norma usi un linguaggio metaforico, intendendo la prostituzione come una immagine dell'idolatria (come in Es 34,16 e in numerosi testi profetici: cfr. ad esempio Ger 3,1-3; Ez 16,15-19; 23,43-44; Os 2,4-7; 5,3-4). Per il sacerdote sono previste in proposito regole più severe rispetto al semplice israelita; di lui si

dice infatti che non deve sposare una prostituta (Lv 21,7.14); e per la figlia del sacerdote che si prostituisce, disonorando il padre, è comminato il rogo (Lv 21,9).

I testi del Nuovo Testamento condannano chi si dà alla prostituzione (1 Cor 6,15-20) e a qualsiasi immoralità in ambito sessuale (Rm 13,13; 1 Cor 5,9-11; 6,9; Gal 5,19; Ef 5,5; Col 3,5-7; 1 Tm 1,10; Tt 3,3; Eb 12,16; 13,4; Ap 21,8; 22,15). Ricordiamo però che Gesù esprime la sua misericordia proprio nei confronti della peccatrice pubblica (Lc 7,36-50), e ha elogiato l'atteggiamento penitente delle prostitute, in contrasto con l'arroganza di chi si credeva giusto (Mt 21,28-32).

L'omosessualità

185. L'istituzione matrimoniale, costituita dal rapporto stabile tra marito e moglie, viene costantemente presentata come evidente e normativa in tutta la tradizione biblica. Non vi sono esempi di "unione" legalmente riconosciuta tra persone dello stesso sesso.

Da qualche tempo, in particolare nella cultura occidentale, si sono manifestate voci di dissenso rispetto all'approccio antropologico della Scrittura, così come viene compreso e trasmesso dalla Chiesa nei suoi aspetti normativi; tutto ciò è giudicato infatti come il semplice riflesso di una mentalità arcaica, storicamente condizionata. Sappiamo che diverse affermazioni bibliche, in ambito cosmologico, biologico e sociologico, sono state via via ritenute sorpassate con il progressivo affermarsi delle scienze naturali e umane; analogamente – si deduce da parte di alcuni – una nuova e più adeguata comprensione della persona umana impone una radicale riserva sull'esclusiva valorizzazione dell'unione eterosessuale, a favore di un'analogia accoglienza della omosessualità e delle unioni omosessuali quale legittima e degna espressione dell'essere umano. Di più – si argomenta talvolta – la Bibbia poco o nulla dice su questo tipo di relazione erotica, che non va perciò condannata, anche perché spesso indebitamente confusa con altri aberranti comportamenti sessuali. Sembra dunque necessario esaminare i passi della Sacra Scrittura in cui viene tematizzata la problematica omosessuale, in particolare quelli nei quali essa viene denunciata e biasimata.

Va subito rilevato che la Bibbia non parla dell'inclinazione erotica verso una persona dello stesso sesso, ma solo degli atti omosessuali. E di questi tratta in pochi testi, diversi fra loro per genere letterario e importanza. Per quanto riguarda l'Antico Testamento abbiamo due racconti (Gen 19 e Gdc 19) che evocano impropriamente questo aspetto, e poi delle norme in un Codice legislativo (Lv 18,22 e 20,13) che condannano le relazioni omosessuali.

I racconti di Sodoma (Gen 19) e di Gabaa (Gdc 19)

186. Molto noto – e divenuto addirittura proverbiale per la questione della omosessualità – è il racconto del peccato di Sodoma, su cui si abbatté il giudizio divino con la totale distruzione della città (Gen 19,1-29). L'episodio appartiene al ciclo di Abramo. Vi costituisce una sorta di contrappunto oppositivo con la vicenda dell'uomo marcato dalla benedizione, essendo Sodoma un paradigma della maledizione nella forma di punizione catastrofica (cfr. Dt 29,22; Is 1,9; 13,19; Ger 49,18; Ez 16,56; Lam 4,6; Lc 17,29; ecc.). Per Abramo e la sua famiglia la benedizione si esprime nello scampare da ogni minaccia e pericolo, e soprattutto nel dono di una discendenza innumerevole (Gen 15,5; 17,4-5; 22,17); per la città cananea la maledizione si realizza nella totale sparizione della vita, in una condizione quindi di desolata e perpetua sterilità.

La sorte maledetta di Sodoma è motivata dal suo «peccato», più volte denunciato come "molto grave" (Gen 13,13; 18,20) e considerato senza rimedio, in quanto nella città non è presente quel numero minimo di "giusti" che possano rendere plausibile la sospensione del giudizio divino sull'insieme degli abitanti

(Gen 18,32). L'aspetto della connivenza dell'intera popolazione sembrerebbe dunque un'aggravante del peccato.

Ma qual è stato in realtà il peccato di Sodoma, meritevole di una così esemplare punizione? Va notato innanzi tutto che in altri passi della Bibbia Ebraica che si riferiscono alla colpa di Sodoma non si allude mai a una trasgressione sessuale praticata nei confronti di persone dello stesso sesso. In Is 1,10 è denunciato il tradimento nei confronti del Signore, mentre in Is 3,9 si evoca una generica condotta peccaminosa perpetrata in modo sfacciato; in Ger 23,14 Gerusalemme viene paragonata a Sodoma e Gomorra perché in essa si commette l'adulterio, si ha una condotta menzognera e si dà man forte ai malfattori, senza mostrare alcun segno di conversione; e, infine, in Ez 16,49 il profeta afferma che il peccato di Sodoma consisteva in superbia (cfr. anche Sir 16,8), spensieratezza gaudente e mancato soccorso al povero. Pare quindi che una significativa tradizione biblica, attestata dai profeti, abbia etichettato Sodoma (e Gomorra) con il titolo emblematico, ma generico, di città malvagia (cfr. Dt 32,32-34).

Vi è però un'interpretazione diversa, che traspare da qualche testo del Nuovo Testamento (come 2 Pt 2,6-10 e Gd 7), e che, a partire dal secondo secolo dell'era cristiana, si è affermata diventando lettura abituale del racconto biblico. La città di Sodoma è allora biasimata per una pratica sessuale disdicevole, chiamata appunto "sodomia", consistente nel rapporto erotico con persone dello stesso sesso. Ciò sembrerebbe avere, a prima vista, un chiaro supporto nel racconto biblico. In Gen 19 si narra, infatti, che due «angeli» (v. 1), ospitati per la notte nella casa di Lot, vengono assediati dagli «uomini di Sodoma», giovani e vecchi, tutta la popolazione al completo (v. 4), nell'intento di abusare sessualmente di questi forestieri (v. 5). Il verbo ebraico qui utilizzato è «conoscere», un eufemismo per indicare relazioni sessuali, come è confermato dalla proposta di Lot, che, nell'intento di proteggere gli ospiti, è disposto a sacrificare le due figlie che «non hanno conosciuto uomo» (v. 8).

187. Il racconto tuttavia non intende presentare l'immagine di un'intera città dominata da brame incontenibili di natura omosessuale; viene piuttosto denunciata la condotta di una entità sociale e politica che non vuole accogliere con rispetto lo straniero, e pretende perciò di umiliarlo, costringendolo con la forza a subire un infamante trattamento di sottomissione. Questa pratica degradante viene minacciata anche per Lot (v. 9), che si è reso responsabile dello straniero «entrato all'ombra del suo tetto» (v. 8); e ciò rivela il male morale della città di Sodoma, che non solo rifiuta l'ospitalità, ma non sopporta che, al suo interno, vi sia chi, invece, apre la sua casa al forestiero. Lot infatti aveva compiuto nei confronti dei due «angeli» i medesimi gesti tradizionali di ospitalità (vv. 1-3) che aveva attuato Abramo con i tre «uomini» passati presso la sua tenda (Gen 18,1-8). Tale accoglienza ottiene la salvezza per Lot (19,16) e la benedizione della paternità per Abramo (18,10). Chi invece si oppone e offende gravemente lo straniero subirà la maledizione, come era stato predetto dal Signore al patriarca: «benedirò coloro che ti benediranno, e coloro che ti malediranno maledirò» (12,3).

Questa modalità di lettura della vicenda di Sodoma è confermata da Sap 19,13-17, dove il castigo esemplare sui peccatori (prima Sodoma e poi l'Egitto) viene motivato dal fatto che «avevano mostrato un odio profondo verso lo straniero». Qualcosa di simile risulta indirettamente anche da Mt 10,14-15 e Lc 10,10-12, dove si parla della punizione per il rifiuto degli inviati dal Signore, punizione che sarà più severa di quella che si è abbattuta sulla città di Sodoma.

188. Un'ulteriore e più forte conferma viene poi dal racconto di Gdc 19, in un certo senso parallelo a quello di Sodoma: viene qui tematizzato il medesimo peccato, praticato però da «fratelli» (Gdc 20,23.28) nei confronti di coloro che appartengono a una diversa tribù di Israele. Il protagonista della narrazione è un levita di Efraim che giunge a Gabaa di Beniamino con la sua concubina, e viene ospitato da un anziano (19,16-21) con gli stessi gesti narrati per Abramo (Gen 18,1-8) e per Lot (Gen 19,1-3). Ma alcuni cittadini di Gabaa, «gente iniqua» si presentano dal padrone di casa, con la richiesta di «conoscere» l'ospite (Gdc 19,22); la loro violenza si sfoga sulla donna del Levita fino a farla morire (v. 28), il che dimostra che non erano sessualmente attratti dal maschio, ma solo desiderosi di imporsi sullo straniero, umiliandolo con un trattamento infamante, forse persino con l'intento finale di ucciderlo (cfr. Gdc 20,5).

In conclusione, dobbiamo dunque dire che il racconto riguardante la città di Sodoma (così come quello di Gabaa) illustra un peccato che consiste nella mancanza di ospitalità, con ostilità e violenza nei confronti del forestiero, comportamento giudicato gravissimo e meritevole perciò di essere sanzionato con la massima severità, perché il rifiuto del diverso, dello straniero bisognoso e indifeso, è principio di disgregazione sociale, avendo in se stesso una violenza mortifera che merita una pena adeguata.

Non troviamo nelle tradizioni narrative della Bibbia indicazioni concernenti pratiche omosessuali, né come comportamenti da biasimare, né come atteggiamenti tollerati o accolti con favore. L'amicizia tra persone dello stesso sesso (come quella fra Davide e Gionata, esaltata in 2 Sam 1,26) non può essere ritenuta un indizio a favore del riconoscimento della omosessualità nella società israelitica. Le tradizioni profetiche non fanno menzione di costumi di questa natura, né presso il popolo di Dio, né presso le nazioni pagane; e questo silenzio contrasta con le attestazioni di Lv 18,3-5.24-30 che attribuiscono agli Egiziani, ai Cananei e in generale ai non israeliti dei comportamenti sessuali inaccettabili, fra cui il rapporto omosessuale. Il che indica, come vedremo, una valutazione negativa di tale pratica.

189. La *legislazione veterotestamentaria* in materia è assai limitata. La norma di Dt 22,5 che vieta alla donna di indossare indumenti (o oggetti prettamente) maschili e all'uomo di avere vesti (od ornamenti) femminili viene da alcuni interpretata come la condanna di pratiche abominevoli (*tô'ēbāh*), quali lo scambio dei sessi, che avevano corso in ambiente cananeo. Altri pensano piuttosto che questa norma intenda favorire la chiara distinzione tra uomo e donna, in conformità al principio della "separazione" e della differenza, applicato, ad esempio, al seminare o al tessuto dei vestiti da indossare (Lv 19,19; Dt 22,9-11). Altri ancora hanno pensato che il precetto avesse la funzione di evitare camuffamenti, adottati allo scopo di commettere impunemente dei crimini (come l'adulterio, il furto e persino l'omicidio).

Solo nel libro del Levitico troviamo un elenco preciso di divieti riguardanti atti sessuali riprovevoli, e fra questi anche quello del rapporto omosessuale fra maschi. In Lv 18,22 abbiamo il comando: «non giacerai con un maschio come si fa con una donna, è una cosa abominevole (*tô'ēbāh*)»; e in Lv 20,13 viene indicata la sanzione: «se qualcuno giace con un maschio come si fa con una donna, tutti e due hanno commesso una cosa abominevole (*tô'ēbāh*); dovranno essere messi a morte, il loro sangue (cadrà) su di loro». La proibizione della pratica omosessuale (maschile) è inserita fra i divieti dell'incesto (Lv 18,6-18; 20,11-12.14.19-21) e quelli di altre deviazioni sessuali, come l'adulterio (Lv 18,20; 20,10) e la bestialità (Lv 18,23; 20,15-16); la gravità dell'atto perpetrato, oltre che dalla qualifica di «cosa abominevole», è evidenziata dalla pena capitale. Non si ha notizia che tale sanzione sia mai stata applicata; resta comunque che un tale comportamento sia ritenuto gravemente disdicevole dalla legge veterotestamentaria.

190. Il legislatore non fornisce motivazioni, né per il divieto, né per la severa pena comminata. Possiamo comunque ritenere che la normativa del Levitico intendesse tutelare e promuovere un esercizio della sessualità aperto alla procreazione, in conformità con il comando del Creatore agli esseri umani (Gen 1,28), avendo cura naturalmente che tale atto sia iscritto nel quadro di un matrimonio legittimo. La finalità della procreazione – che supponiamo essere richiesta dalla legge – spiegherebbe non solo la condanna della bestialità, ma anche il divieto di avere rapporti con la moglie durante l'impurità mestruale (Lv 18,19; 20,18; cfr. Ez 18,6), in condizione quindi di infertilità, oltre che di "impurità" a motivo del sangue; quest'ultima normativa, di natura rituale, risulta significativa solo se è intesa nel suo valore simbolico. Sempre in riferimento a Gen 1,28, si potrebbe anche

affermare che il sistema della “separazione” e quindi delle diversità, istituite dall’azione creatrice della Parola di Dio, trova la sua chiave di volta nella differenza tra uomo e donna (maschio e femmina); il suo valore simbolico viene contraddetto e minacciato dall’accoppiamento di soggetti dello stesso sesso.

191. Nel *Nuovo Testamento* il motivo della omosessualità non è evocato nei Vangeli; è presente espressamente solo in tre testi delle lettere di Paolo (Rm 1,26-27; 1 Cor 6,9 e 1 Tm 1,10). Gli ultimi due testi appartengono a delle liste di peccati, che ricordano, in qualche modo, la modalità letteraria del Levitico; il primo passo è più importante e merita un commento specifico.

(a) *Nelle liste* che indicano comportamenti tali da impedire di «ereditare il Regno di Dio» (1 Cor 6,9-10; Gal 5,21; Ef 5,5; cfr. anche Tt 3,3), Paolo include anche peccati in ambito sessuale, per lo più con espressioni generiche – usando, ad esempio, la terminologia della *porneia* (1 Cor 5,11; 6,9; Gal 5,19; Ef 5,5; Col 3,5; 1 Tm 1,10) –, e solo raramente specificando particolari atti, come l’adulterio (1 Cor 6,9) e, in due casi, l’omosessualità maschile (1 Cor 6,9; 1 Tm 1,10).

In 1 Cor 6,9-10

Con la categoria generale di «ingiusti» (*adikoi*) – contrapposti ai «santi» (*hagioi*) –, si biasima chi commette degli atti impropri, attribuiti ai *pagani* (cfr. anche 1 Cor 5,9-11). L’estraneità al modo di vivere cristiano è accentuato dalla domanda retorica introduttiva «non sapete che ...?»), usata dall’Apostolo (in particolare nella lettera ai Corinzi: 1 Cor 3,16; 5,6; 6,2-3; ecc.) per far presente una verità che dovrebbe essere evidente per i suoi destinatari, che tra l’altro, nella medesima lettera, vengono da Paolo lodati per avere «tutti i doni della conoscenza» (1 Cor 1,5).

Viene qui presentata una lista di dieci trasgressioni, suddivisa in due parti (quasi una sorta di Decalogo, aggiornato alla situazione dei Corinzi): al v. 9 si indicano soprattutto peccati sessuali; al v. 10 peccati di avidità (questi ultimi più pertinenti per il contesto). Nella prima serie abbiamo anche l’idolatria, stranamente situata fra peccati di ordine sessuale; vedremo che pure in Rm 1 Paolo stabilirà un rapporto tra il mancato riconoscimento di Dio e le trasgressioni in ambito sessuale. La sodomia maschile (*arsenokoitai*) si trova alla fine della prima parte, preceduta da adulterio e condotta effeminata (*malakoi*). Come nel Decalogo dell’Antico Testamento e in altre liste veterotestamentarie, la lista sottopone tutti i colpevoli alla stessa sanzione di esclusione dal Regno; alcune categorie (come l’avidità o la calunnia) appaiono però soggette a discernimento, in quanto la gravità dell’atto potrebbe essere assai diversa di caso in caso.

In 1 Tm 1,9-10

192. Anche qui abbiamo una lista assai lunga, che designa gli «iniqui», i senza legge (*anomoi*), in opposizione a chi è giusto (*dikaios*). Forse si può vedere un primo gruppo di cinque trasgressioni (v. 9) e un secondo (v. 10) pure di cinque; il rapporto con il Decalogo sembrerebbe sullo sfondo, in quanto si va dalla ribellione religiosa al mancato rispetto per i genitori, dall’omicidio ai peccati sessuali per finire con lo spergiuro.

Il contesto è quello di una illustrazione delle «dottrine» devianti, sostenuta da chi pretende essere «dottore della legge» (1 Tm 1,7), in opposizione al «vangelo della gloria del beato Dio» (1 Tm 1,11). Anche qui la lista è introdotta con «sappiamo ...», quale illustrazione di una cosa ben nota.

Da queste liste possiamo concludere che per i cristiani la pratica omosessuale è ritenuta una colpa grave. Paolo qui non dà giustificazioni in merito, come se fosse una cosa del tutto nota e condivisa, anche se potevano esserci prese di posizioni dottrinali (al di fuori della comunità cristiana)

che sostenevano opinioni differenti. Pare di notare un riferimento alle leggi del Levitico e in generale alla tradizione dell'Antico Testamento, se non altro per il ricorso a modalità espressive (decalogiche) che ricalcano quelle conosciute per tradizione nelle comunità cristiane.

(b) *Il passo di Rm 1,26-27*

193. In una sezione iniziale della Lettera ai Romani, dedicata a mostrare la colpevolezza universale degli uomini, oggetto dell'ira divina (Rm 1,18), per cui tutti hanno bisogno della giustificazione nel Cristo (Rm 3,21-26), Paolo presenta un discorso di carattere generale (Rm 1,18-32), nel quale appare la questione della omosessualità, con delle considerazioni che ci fanno vedere come tale comportamento era compreso e valutato nella prima comunità cristiana.

La riflessione dell'Apostolo è introdotta da una considerazione globale sulla «empietà e ingiustizia», e sulla «verità» soffocata dall'ingiustizia (Rm 1,18). Un binomio quindi, composto da due elementi che siamo invitati a tenere presenti nella nostra analisi: da un lato, il concetto ebraico-biblico di *giustizia* (rapporto alla Legge, e quindi regola e disciplina della condotta); dall'altro, il concetto di *verità* (opposta a menzogna: Rm 1,25), non assente questa dal mondo ebraico, ma certamente molto importante nel mondo greco. Il testo dunque tratterà di comportamenti ingiusti, ma sarà anche attento a denunciare le teorie che giustificano il male (Rm 1,32). All'inizio della sua presentazione infatti, e anzi come filo conduttore del suo argomentare, Paolo denuncia il fatto che i peccatori «si sono perduti nei loro vani ragionamenti e la loro mente ottusa si è ottenebrata» (Rm 1,21), essi che «si dichiaravano sapienti, sono diventati stolti» (Rm 1,22), esprimendo nei loro comportamenti una «intelligenza depravata» (Rm 1,28).

194. La denuncia dell'Apostolo si svolge in tre momenti:

(1) Il primo riguarda il *rapporto con Dio*, e qui viene denunciato il fatto che gli uomini, pur avendo sotto gli occhi la realtà del creato, pur avendo l'intelletto per capire, non hanno saputo distinguere la creatura dal Creatore. Invece di rendere a Dio gloria, hanno venerato una «immagine e figura» di uomini e di bestie (Rm 1,20-25). Non hanno percepito la differenza, hanno confuso realtà distinte; da qui una pratica religiosa sbagliata (identificata con l'idolatria).

(2) Da questa mancata intelligenza vengono, per Paolo, delle conseguenze di ordine antropologico, *innanzi tutto in distorsioni sessuali*. «Perciò [...], perché hanno scambiato la verità di Dio con la menzogna e hanno adorato e servito le creature anziché il Creatore» (Rm 1,25), ecco il manifestarsi di «impurità» (*akatharsia*), viste come un «disonore dei loro propri corpi»; e tutto ciò evidenziato, quasi in maniera emblematica, nella pratica omosessuale femminile e maschile. Il fatto che abbiano «scambiato» Dio con una immagine (Rm 1,23), avendo cioè «scambiato la verità di Dio con la menzogna» (Rm 1,25), viene presentato come ciò che produce il «cambiamento» nei rapporti sessuali, per cui il rapporto viene detto «contro natura» (Rm 1,26). Questa espressione va interpretata come qualcosa che contrasta la realtà concreta, quella dei corpi sessuati, che hanno in loro stessi una differenza e una finalità che non sono riconosciute e non sono obbedite nel rapporto fra persone dello stesso sesso. Secondo l'apostolo i rapporti omosessuali manifesterebbero solamente i «desideri del cuore» (terminologia insolita che indica passioni sregolate, altrove espresse come «passioni della carne»: cfr. Gal 5,16-17; Ef 2,3); infatti tutto ciò viene qualificato come «passioni infami» (Rm 1,26), «atti ignominiosi» (Rm 1,27), «traviamento» (Rm 1,27). Paolo ricalca così il giudizio del Levitico, però con una differenza importante, quella di vedere tali comportamenti come una conseguenza della stoltezza, che è in se stessa una sorta di punizione: «Dio li ha abbandonati a passioni infami [...] ricevendo così in se stessi la retribuzione dovuta al loro traviamento» (Rm 1,26-27). L'uomo

dovrebbe dunque vedere nella sessualità che non riconosce più le differenze “naturali” il sintomo della sua distorsione della verità.

(3) Paolo poi aggiunge che, sempre per il mancato riconoscimento del vero Dio, si determinano *nella società comportamenti di disordine e violenza* che toccano tutti i rapporti interpersonali. Qui ritroviamo una lista (Rm 1,29-31), piuttosto eterogenea (simile a quelle elencate in precedenza), in cui si denuncia la grave condizione del mondo, visto con occhio illuminato dalla Torah. Pure lo stravolgimento dei valori di rispetto e di comunione nella comunità è interpretato come un «giudizio divino» (Rm 1,32), che dovrebbe far aprire gli occhi sulla menzogna che ha prodotto tale ingiustizia. Questo ambito specifico, riguardante i rapporti societari, ci occuperà nelle successive parti di questo capitolo.

195. *In conclusione*, l'esame esegetico condotto sui testi dell'Antico e del Nuovo Testamento ha fatto apparire degli elementi che vanno considerati per una valutazione dell'omosessualità, nei suoi risvolti etici. Certe formulazioni degli autori biblici, come anche le direttive disciplinari del Levitico, richiedono un'intelligente interpretazione che salvaguardi i valori che il testo sacro intende promuovere, evitando dunque di ripetere alla lettera ciò che porta con sé anche tratti culturali di quel tempo. Il contributo fornito dalle scienze umane, assieme alla riflessione di teologi e moralisti, sarà indispensabile per un'adeguata esposizione della problematica, solo abbozzata in questo Documento. Inoltre, sarà richiesta un'attenzione pastorale, in particolare nei confronti delle singole persone, per attuare quel servizio di bene che la Chiesa ha da assumere nella sua missione per gli uomini.

L'unione sponsale nella prospettiva profetica

196. Il messaggio portato dai profeti a nome di Dio ricalca ovviamente quello della Tôrah per quanto riguarda i suoi aspetti normativi. La fedeltà nel matrimonio è ovviamente ritenuta doverosa, e di conseguenza viene condannato l'adulterio (2 Sam 12,1-12; Ger 7,9; 29,23; Os 4,2; Ml 3,5). Non troviamo però in questa letteratura la denuncia di (altri) comportamenti sessuali indegni; la frequente accusa di prostituzione, rivolta a Israele, allude metaforicamente all'idolatria (Is 1,21; Ger 3,6; Ez 16,16; Os 2,7; ecc.); analogamente, nella maggior parte dei casi, il biasimo per l'adulterio va inteso come tradimento del vincolo esclusivo con il Signore (Ger 3,8; Ez 16,32; Os 2,4; ecc.).

Un apporto più specifico riguardo al matrimonio ci viene offerto da un passo del profeta Malachia, che critica la pratica del ripudio e propugna la fedeltà al primo amore, introducendo il concetto del «patto» sponsale di cui Dio è testimone:

«Voi coprite di lacrime, di pianti e di sospiri l'altare del Signore, perché egli non guarda l'offerta, né l'accetta con benevolenza dalle vostre mani. E chiedete: “Perché?”. Perché il Signore è testimone fra te e la donna della tua giovinezza, che hai tradito, mentre era la tua compagna, la donna legata a te da un patto (*b^erît*) [...]. Nessuno tradisca la donna della sua giovinezza. Perché io detesto il ripudio, dice il Signore, Dio d'Israele» (Ml 2,13-16).

Come si vede, il profeta qualifica l'unione sponsale come un'alleanza tra uomo e donna dal valore perenne (cfr. anche Pr 2,17); e una tale considerazione ci fa meglio capire la scelta dei profeti di raffigurare la storia tra il Signore e Israele mediante l'immagine sponsale. Osea sarebbe stato il primo a utilizzare ampiamente tale supporto simbolico (Os 1-3), che venne in seguito ripreso soprattutto da Geremia (cfr. Ger 2-3), da Ezechiele (cfr. Ez 16 e 23) e dall'ultima parte del libro di Isaia (cfr. Is 54 e 62).

L'alleanza (del Signore con Israele) espressa in termini sponsali

197. Alcuni esegeti hanno ritenuto che la metafora sponsale applicata al rapporto di Israele con Dio venne utilizzata in polemica contro la religione di Baal (nome che in ebraico significa “marito”, “padrone”) o, più in generale, in opposizione alle varie divinità pagane che si arrogavano il titolo di “marito” delle città capitali (designate come “vergine di ...”, “figlia di ...”). Sappiamo però che era diffusa l’idea che il matrimonio fondasse dei rapporti di alleanza tra persone e famiglie (cfr. Es 23,32; 34,15-16; Dt 7,3), per cui l’aspetto di polemica religiosa (riscontrabile, ad esempio, in Os 2,10) non pare sia l’unica spiegazione del simbolismo sponsale usato dai profeti per illustrare il patto sinaitico.

D’altra parte, è noto che gli scrittori biblici, per parlare della storia del popolo d’Israele con il suo Dio, hanno adottato l’idea del “patto” tra il grande sovrano (“signore”) e il suo vassallo (“servo”) regolato da un trattato che elencava i reciproci diritti e doveri. Il Decalogo rappresenterebbe l’equivalente biblico di tale procedura. Vanno allora rimarcate le importanti analogie che intercorrono tra il patto in ambito politico e quello tra coniugi: per i due sistemi metaforici infatti è necessario, quale elemento costitutivo, il libero consenso dei due partner dell’alleanza; e il patto impone l’obbligo essenziale della lealtà e della fedeltà, che escludono doppiezze e tradimenti; infine, a seconda del comportamento degli “alleati”, si determina una storia con esiti felici o distruttivi, fino a contemplare l’annullamento stesso del patto. Ciò fa capire perché i due universi simbolici, quello politico e quello sponsale, vengono frequentemente a sovrapporsi nella letteratura profetica, sovrapposizione favorita anche dal fatto che il marito era visto come figura autorevole nei confronti della moglie e dei (suoi) figli.

198. Il fatto che l’istituzione matrimoniale venga utilizzata per descrivere la storia di Dio con Israele è un segno che essa possiede in se stessa un intrinseco valore; ancora una volta viene così attestata la “somiglianza” tra Dio e la creatura umana, tra l’agire divino e quello comandato agli uomini. L’alleanza sponsale è attuata in modo perfetto dal Signore, e ciò fa luce su come essa debba essere vissuta dagli sposi. Questo è, di riflesso, il messaggio profetico destinato indirettamente alla coppia. Al principio vi è sempre l’iniziativa di amore (Ger 2,2-3), provocata non da interesse, ma da puro desiderio di benevolenza nei confronti del coniuge. La fedeltà richiesta dal matrimonio consiste però nel mantenere nel tempo il valore rivelato nell’origine, nel «tempo della giovinezza». Persino quando gravi peccati (come l’adulterio e la prostituzione) minacciano l’esistenza del vincolo di amore, è possibile che l’amore originario trovi le vie per la riconciliazione, mediante il perdono, così da giungere a un’ancora più profonda comunione (Ger 4,1-2; Os 2,16-22).

L’esempio e l’insegnamento di Gesù

199. Abbiamo visto, nel paragrafo sul divorzio, come Gesù abbia illuminato lo statuto del matrimonio, riferendosi al progetto del Creatore, che dal principio ha voluto l’unione di uomo e donna in una sola carne, così da esprimere l’amore in una storia di fedeltà. Rispetto a quanto veniva consentito nel codice deuteronomico (Dt 24,1-4) e rispetto alle varie modalità interpretative dei suoi contemporanei, il Cristo ha portato in questa materia un impulso nuovo e sorprendente, paragonabile al vino migliore, portato in tavola nel giorno delle nozze (Gv 2,10). La novità del messaggio evangelico si estende pure ad altri aspetti del rapporto uomo-donna, alcuni davvero rimarchevoli.

Gesù e le donne

In contrasto con una diffusa svalutazione della figura femminile nell’ambiente coevo, Gesù ha dimostrato una speciale attenzione e stima nei confronti delle donne da lui avvicinate, suscitando talvolta lo sconcerto e persino l’indignazione dei suoi contemporanei (Mt 15,22-28; Lc 7,39; Gv 4,9.27). Pur affidando ai Dodici un ruolo privilegiato nella sua Chiesa, il Maestro accolse fra coloro

che lo accompagnavano anche «molte» donne, fra cui Maria Maddalena, Giovanna e Susanna, che non solo provvedevano alle necessità materiali del gruppo (Lc 8,1-3; cfr. anche Mt 27,55; Mc 15,40-41), ma condividevano la medesima vocazione missionaria. Maria di Betania viene addirittura presentata da Luca come un'esemplare icona di discepolo, in ascolto ai piedi di Gesù (Lc 10,39; cfr. At 22,3). Lo stesso evangelista, oltre a evidenziare il ruolo di Maria di Nazaret quale testimone privilegiata del mistero dell'Incarnazione del Figlio di Dio (Lc 1,26-38), associa nella storia degli inizi evangelici altre figure femminili – come Elisabetta (Lc 1,39-45) e Anna (Lc 2,36-38) – quali profetiche messaggere dell'evento consolante del Salvatore.

Alcune donne furono additate da Gesù come modello di generosità (Mc 12,41-44), di amore (Lc 7,47), di intuito profetico (Mc 14,3-9). Sono le donne a seguire Gesù fino al Calvario (Mt 27,55-56; Mc 15,40-41; Lc 23,49; Gv 19,25), sono ancora loro a recarsi al sepolcro di prima mattina (Mt 28,1; Mc 16,1-2; Lc 24,1; Gv 20,1), mostrando così una coraggiosa e amorevole fedeltà al loro Maestro e Signore.

Va soprattutto sottolineato che i vangeli riportano che furono delle donne – e in particolare Maria di Magdala – a essere le prime a incontrare il Risorto, ricevendo da Lui l'incarico di testimoniare ai fratelli (Mt 28,1-8; Mc 16,1-8; Lc 24,1-12; Gv 20,1-13.17). Questo fatto è davvero rilevante, tenendo conto che in quell'epoca non si dava molto credito alla parola femminile (Lc 24,11; cfr. anche Mc 16,11). Il Cristo affiderà quindi a uomini, in qualità di testimoni (ritenuti) autorevoli, il compito dell'annuncio della Risurrezione; tuttavia il racconto biblico lascia aperta la porta ad accogliere la voce credente della donna, quando si manifestano condizioni culturali di più adeguato rispetto nei suoi confronti.

Proseguendo il racconto della vita della comunità cristiana nel libro degli Atti, Luca segnalerà la presenza delle donne, assieme a Maria la madre di Gesù, nella comunità riunita in preghiera in attesa della Pentecoste (At 1,14); citerà poi, per il loro ruolo nella vita della Chiesa, Tabità per la sua carità (At 9,36-42), Maria madre di Giovanni detto Marco per la sua casa ospitale (At 12,12), Lidia maestra di accoglienza (At 16,13-15) e le quattro figlie dell'evangelista Filippo, dotate di carisma profetico (At 21,9).

Il celibato per il Regno di Dio

200. L'apporto più chiaramente innovativo introdotto dal Cristo riguarda il motivo della verginità consacrata al Regno di Dio. L'Antico Testamento ricorda che al profeta Geremia venne chiesto di rinunciare al matrimonio, quale segno dell'imminente fine di Gerusalemme (Ger 16,2); e, per quanto ci risulta, anche altri profeti, come Elia, Eliseo e Giovanni Battista, non presero moglie, esprimendo così un'adesione totalizzante al loro ministero. Gesù si colloca personalmente in questa scia di testimoni profetici, con in più l'assunzione della figura dello Sposo di Israele, qualifica che – come abbiamo visto – era nella tradizione profetica riservata a Dio. Una tale attribuzione per il Cristo è attestata in forma indiretta, come quando, per indicare la novità del suo manifestarsi, Gesù dice ai discepoli di Giovanni Battista: «Possono forse gli invitati a nozze essere in lutto finché lo sposo è con loro? Ma verranno giorni quando lo sposo sarà loro tolto, e allora digiuneranno» (Mt 9,15); Gesù allude a se stesso come sposo anche nella parabola delle nozze del figlio del re (Mt 22,1-14; cfr. anche Lc 12,36) e in quella delle dieci vergini che attendono l'arrivo dello sposo (Mt 25,1-12). Più esplicitamente nel vangelo di Giovanni, il Battista dà la sua testimonianza su se stesso e sul Cristo ricorrendo a questo simbolismo: «Lo sposo è colui al quale appartiene la sposa; ma l'amico dello

sposo, che è presente e l'ascolta, esulta di gioia alla voce dello sposo. Ora questa mia gioia è piena» (Gv 3,29).

Per quanto riguarda i suoi discepoli, il Signore non ha dato prescrizioni normative che inducessero a imitare la sua scelta della verginità. Tuttavia, per gli Apostoli e per coloro che lo seguirono nel suo ministero itinerante, pare si debba supporre che assumessero la condizione del celibato o comunque uno statuto personale svincolato dagli obblighi matrimoniali. Il passo di Lc 18,29-30 – che in qualche modo descrive la condizione di coloro che hanno seguito il Maestro – andrebbe interpretato in questo senso, dato che, in risposta a Pietro, Gesù dichiarò: «In verità io vi dico, non c'è nessuno che abbia lasciato casa o *moglie* o fratelli o genitori o *figli* per il regno di Dio che non riceva molto di più nel tempo presente e la vita eterna nel tempo che verrà». La qualifica di «eunuchi» «per il regno dei cieli» (Mt 19,12) si applica senza dubbio anche a chi sceglie di non sposarsi e di non avere figli secondo la carne, per dedicarsi anima e corpo alla comunità, generando, mediante la Parola, a una vita eterna.

È certo infatti che il Signore Gesù è venuto a inaugurare un nuovo Israele, non più procreato da seme umano, ma generato dal Verbo e vivificato dallo Spirito (Gv 1,13; 3,5-6; Gc 1,18; 1 Pt 1,23). I Dodici – in rapporto oppositivo con i dodici figli di Giacobbe – costituiscono il principio simbolico del nuovo popolo di Dio, con «figli» resi tali dall'obbedienza di fede. La Chiesa di Cristo costituisce infatti una famiglia spirituale (cfr. Mt 12,46-50), nella quale è Dio ad essere l'unico vero Padre (Mt 23,9). Tutto ciò non impone però l'obbligo del celibato a tutti i cristiani; la verginità per il Regno di Dio è piuttosto il frutto di una speciale “vocazione”; da un lato, essa richiede una chiamata specifica e un dono proporzionato da parte del Signore, e, dall'altro, si realizza in una libera adesione della singola persona, attuata nel nome di Gesù e a sua imitazione, così che l'intera esistenza assuma la forma profetica che annuncia la realtà escatologica (cfr. Mt 22,30).

L'insegnamento di Paolo

201. Sappiamo tutti che il “discorso” cristiano riceve nelle lettere di Paolo uno sviluppo importante di ordine teologico; e ciò vale anche per quanto concerne il rapporto uomo-donna. Pur ancorata nella tradizione ebraica, l'antropologia dell'Apostolo si presenta infatti con interpretazioni originali, unite a direttive e consigli che hanno avuto notevole influenza nella storia della Chiesa; alcuni suoi pronunciamenti suscitano però oggi delle perplessità, che meritano di essere evidenziate.

Sul matrimonio

Riguardo alla sessualità in generale, la tradizione paolina insiste sulla «santità» della condotta, e di conseguenza biasima ogni forma di impurità (1 Cor 6,18; Ef 5,3; Col 3,5; Eb 13,4). Basti, al proposito, citare un brano di quella che viene ritenuta la sua prima lettera:

«Voi conoscete quali regole di vita vi abbiamo dato da parte del Signore Gesù. Questa infatti è volontà di Dio, la vostra santificazione: che vi asteniate dall'impurità (*porneia*), che ciascuno di voi sappia trattare il proprio corpo con santità e rispetto, senza lasciarsi dominare dalla passione, come i pagani che non conoscono Dio [...]. Dio non ci ha chiamati all'impurità (*akatharsia*), ma alla santificazione. Perciò chi disprezza queste cose non disprezza un uomo, ma Dio stesso, che vi dona il suo santo Spirito» (1 Ts 4,2-8).

La “purezza” del corpo viene vista da Paolo come il corollario dell'appartenenza della persona al Signore:

«Il corpo non è per l'impurità (*porneia*), ma per il Signore, e il Signore è per il corpo. [...] Non sapete che i vostri corpi sono membra di Cristo? Prenderò dunque le membra di Cristo e ne farò membra di una prostituta (*pornē*)? Non sia mai! Non sapete che chi si unisce alla prostituta forma con essa un corpo solo? I due – è detto – diventeranno una sola carne. Ma chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito» (1 Cor 6,13.15-17).

Il concetto di alleanza (con il Signore) serve dunque a dettare le regole dell'esercizio della sessualità; ne viene come conseguenza che la "spiritualità" cristiana si manifesta proprio nella modalità con cui viene vissuta la corporeità.

202. Il medesimo simbolismo (dell'alleanza) è da Paolo applicato alla condizione matrimoniale, nella pagina ben conosciuta di Ef 5,22-33. È qui che l'Apostolo, citando ancora una volta Gen 2,24, usa la categoria di «mistero grande» (Ef 5,32), per qualificare il rapporto sponsale quale rivelazione perfetta dell'amore. I profeti, come abbiamo visto, si erano serviti dell'immagine sponsale per descrivere la storia dell'alleanza tra il Signore e Israele; ora Paolo attualizza in un certo senso la tradizione antica, operando una duplice trasposizione. La prima è quella di attribuire al Cristo l'immagine dello Sposo, quale artefice della "nuova alleanza", realizzata non più nel sangue delle vittime sacrificali, ma nel dono della persona stessa di Gesù, dono che purifica e rende santa la Chiesa sua sposa (Ef 5,25-27). Il dispiegamento storico di amore che le antiche profezie ascrivevano a Dio (si pensi, ad esempio, a Ez 16,8-14), viene da Paolo riferito all'azione del Cristo, quale compimento perfetto della storia della salvezza. Questa prima trasposizione della metafora profetica si situa in continuità con la tradizione evangelica, nella quale veniva fatta allusione al ruolo di Cristo come Sposo di Israele.

La seconda trasposizione, più rilevante in ambito antropologico, è dall'Apostolo operata assumendo la realtà cristologica come modello per la relazione sponsale fra i coniugi (cristiani). Non dovrebbe apparire impertinente o eccessivo il proporre al marito (cristiano) l'esempio del Cristo, anche quando esso esprime il dovere esigente di una donazione perfetta; infatti nel Vangelo è chiesto ai discepoli di Gesù di essere «perfetti» come è perfetto il Padre (Mt 5,48), e di fare ciò che ha fatto Gesù, amando come Lui ha amato (Gv 13,34; 15,12). Il «mistero grande» si compie effettivamente quando la persona umana diventa il soggetto capace di piena somiglianza con Dio nell'amore.

203. Risulta invece problematica – ed è oggi contestata dall'odierna comprensione della relazione sponsale – la deduzione che, come Cristo è capo della Chiesa, così «lo sposo è capo della sposa» (Ef 5,23). Paolo intende in questo modo fondare la potestà del marito sulla moglie, accogliendo probabilmente ciò che nella cultura del suo tempo appariva come un fatto "naturale", atto a garantire l'ordine nella famiglia, e conferendo a tale statuto un'alta valenza religiosa. La relazione tra sposo e sposa viene perciò inserita nella trafila delle relazioni asimmetriche, che esigono dunque una specifica forma di obbedienza da parte del sottoposto; infatti il paragrafo dedicato al rapporto tra marito e moglie è, nella lettera agli Efesini, seguito immediatamente da quello riguardante il rapporto tra genitori e figli (Ef 6,1-4) e da quello tra padroni e servi (Ef 6,5-9); la stessa cosa avviene in Col 3,18-22. Ci si può chiedere allora se una simile modalità interpretativa sia rispettosa del concetto di pari dignità fra i coniugi, che tra l'altro appare essere attestata in Gen 2,22. Prescrivere che «le mogli siano sottomesse ai loro mariti in tutto» (Ef 5,24; cfr. anche Col 3,18 e 1 Pt 3,1.5), non risulta un comandamento adeguato per definire la relazione fra gli sposi, dove la perfezione dell'amore dovrebbe esprimersi piuttosto nel dialogo, o meglio nel consenso di ognuno

alla verità proferita dall'altro, così che entrambi obbediscano a ciò che Dio vuole. La "docilità" non è dunque richiesta solo alla moglie, ma anche al marito. E non solo allo sposo è chiesto di amare dando tutto se stesso, ma pure alla moglie è domandata quella medesima donazione totale espressa dal Cristo nel suo consegnarsi amoroso alla Chiesa.

204. Da queste riflessioni traiamo due conseguenze. (i) La prima è quella di comprendere nel loro contesto culturale i diversi pronunciamenti pastorali di Paolo che – magari in nome della «tradizione» (cfr. 1 Cor 11,2) – mettono la donna in posizione di inferiorità, sia nella famiglia, sia nella Chiesa.

L'Apostolo richiedeva che la donna avesse il capo coperto nell'esercizio della preghiera e della profezia (1 Cor 11,5), cosa ritenuta invece sconveniente per l'uomo (1 Cor 11,4), poiché – egli afferma – questi «è immagine e gloria di Dio; la donna invece è gloria dell'uomo; infatti non è l'uomo che deriva dalla donna, ma la donna dall'uomo; né l'uomo fu creato per la donna, ma la donna per l'uomo» (1 Cor 11,7-9). Come abbiamo avuto modo di mostrare nell'esegesi di Gen 2,18-24, il testo biblico delle origini non fonda né la superiorità, né l'autorità dell'uomo sulla donna; la consuetudine delle donne velate nella comunità non va perciò mantenuta se esprime una loro indebita sudditanza.

In un passo della tradizione paolina leggiamo: «La donna impari in silenzio, in piena sottomissione. Non permetto alla donna di insegnare né di dominare sull'uomo; rimanga piuttosto in atteggiamento tranquillo. Perché prima è stato formato Adamo e poi Eva; e non Adamo fu ingannato, ma chi si rese colpevole di trasgressione fu la donna, che si lasciò sedurre. Ora lei sarà salvata partorendo figli, a condizione di perseverare nella fede, nella carità e nella santificazione con saggezza» (1 Tm 2,11-15). La base scritturistica (Gen 2-3) addotta per imporre alla donna un generale atteggiamento di sottomissione, viene in questa lettera presentata come una evidenza; oggi però tale lettura è contestata. Risultano perciò improprie le conseguenze disciplinari per le donne, quali l'obbligo del tacere, il divieto di insegnare (interpretato addirittura come «dominare») e il dovere di partorire figli (quasi come espiazione del supposto peccato di Eva).

In un altro brano della prima lettera ai Corinzi, Paolo ribadisce la disciplina sopra esposta: «Come in tutte le comunità dei santi, le donne nelle assemblee tacciano, perché non è loro permesso parlare; stiano invece sottomesse, come dice anche la Legge. Se vogliono imparare qualcosa, interrogino a casa i loro mariti, perché è sconveniente per una donna parlare in assemblea» (1 Cor 14,33-35). È possibile che qui Paolo alluda a Gen 3,16 per affermare la sottomissione delle donne agli uomini; tuttavia, da questa interpretazione non si dovrebbe dedurre che sia sconveniente che esse prendano la parola nelle assemblee, magari istruendo con competenza e saggezza i loro stessi mariti. Le raccomandazioni dell'Apostolo vanno dunque rapportate al contesto culturale dell'epoca, e ritenute soprattutto espressione della sua preoccupazione per l'ordine nelle assemblee ecclesiali.

Diverse altre considerazioni in ambito antropologico, fatte magari da Paolo per inciso, sono per lo meno passibili di interrogazione. Non pare soddisfacente, ad esempio, dire al marito di amare la moglie perché «chi ama la propria moglie ama se stesso» (Ef 5,28), così come è strana l'affermazione che «la moglie non è padrona (*ouk exousiazeti*) del proprio corpo, ma lo è il marito; allo stesso modo anche il marito non è padrone del proprio corpo, ma lo è la moglie» (1 Cor 7,4). La comprensione della natura dell'amore, come anche il senso del dono del corpo al coniuge richiedono oggi formulazioni diverse dalla lettera paolina.

205. (ii) La seconda conseguenza va, in un certo senso, in direzione opposta, e si esprime come interrogativo posto al modello paritetico richiesto dalla mentalità contemporanea, quale adeguata relazione tra marito e moglie. Nel caso, invero piuttosto frequente, di disparità di opinioni fra i coniugi, come potrà essere presa la decisione che obbliga entrambi (e forse anche i figli)? Come verrà custodita la concordia familiare se nessuno "si sottomette", in umile obbedienza, al parere

altrui? Ogni gruppo sociale pare debba richiedere una figura di autorità, la quale dovrà esercitare la sua funzione con le qualità spirituali di saggezza e amore, necessarie per favorire l'assenso e la comunione di intenti. Ma se, in un determinato contesto culturale, non si ritiene opportuno che uno dei due coniugi sia deputato a esprimere tale funzione autoritativa, ne consegue che una struttura strettamente paritetica richieda a ognuno dei coniugi un'alta attenzione al bene (comune) della famiglia e una umile disponibilità ad ascoltare l'altro, così da "sottomettersi" amorevolmente alla verità (cioè alla volontà di Dio) che si rivela nel paziente dialogo del discernimento. In caso contrario, uno dei due prevarrà sull'altro in maniera subdola, con inevitabili conseguenze negative sulla durata del vincolo sponsale.

Sul celibato

206. Al seguito del Signore Gesù, Paolo assume personalmente la condizione del celibato quale radicale consegna di sé al servizio del Vangelo. Fratelli e figli sono i suoi discepoli (Rm 1,13; 1 Cor 4,14-15; Gal 4,19). L'apostolo fornisce pure una serie di considerazioni a giustificazione di una tale scelta di vita; al proposito è però opportuno rilevare anche gli aspetti che risultano problematici.

Rispondendo ai Corinzi su una serie di questioni concernenti il matrimonio, Paolo esordisce dicendo: «Riguardo a ciò che mi avete scritto, è cosa buona per l'uomo non toccare donna; ma a motivo dei casi di immoralità (*porneia*), ciascuno abbia la propria moglie e ciascuna abbia il proprio marito» (1 Cor 7,1-2). L'affermazione generale (è bene per l'uomo non toccare donna) va intesa come un apprezzamento della verginità, che poteva forse essere stata contestata da chi intendeva come "comandamento" divino imposto a tutti ciò che il Creatore disse ad *'ādām* («crescete e moltiplicatevi»: Gen 1,28). È invece la seconda frase («ma a motivo dei casi di immoralità ...») a suscitare perplessità, in quanto sembra presentare il matrimonio non come una precisa scelta d'amore, ma solo come un presidio contro derive sconvenienti (così anche in 1 Cor 7,8-9). Emerge nel seguito della lettera una modalità interpretativa del matrimonio e del celibato che Paolo specifica non esprimere un «comando» (*epitagē*) del Signore, ma piuttosto un'opinione (*gnomē*) personale dell'Apostolo (1 Cor 7,25; cfr. anche 1 Cor 7,40; Fm 14). Questa differenza andrebbe considerata con attenzione.

Riguardo alle «vergini» (1 Cor 7,25) egli scrive: «Penso che sia bene per l'uomo, a causa delle presenti difficoltà (*anankē*), rimanere così com'è. Ti trovi legato a una donna? Non cercare di scioglierti. Sei libero da donna? Non andare a cercarla. Però se ti sposi non fai peccato; e se la vergine prende marito, non fa peccato. Tuttavia costoro avranno tribolazioni (*thlipsis*) nella loro carne, e io vorrei risparmiarvele» (1 Cor 7,26-28). Ancora una volta è ribadito che il celibato è cosa buona, anzi migliore rispetto al matrimonio. La motivazione addotta al proposito fa riferimento a delle «difficoltà» (cfr. 2 Cor 12,10; 1 Ts 3,7), collegate forse con la congiuntura storica degli ultimi tempi (1 Cor 7,29.31; 2 Tm 3,1), contrassegnati – secondo quanto leggiamo anche nel discorso escatologico di Gesù – da vari generi di «tribolazioni» (cfr. Mt 24,9.21.29; cfr. anche 2 Cor 6,4), che Paolo vorrebbe evitare ai suoi destinatari. Il consiglio generale dell'Apostolo è quello di restare nella condizione in cui ognuno si trova (cfr. 1 Cor 7,17.20.24). Tuttavia, il cambiare genere di vita può essere una doverosa risposta ad una vocazione spirituale; inoltre, il matrimonio non può essere legittimato dicendo semplicemente che «non è peccato» (cfr. 1 Tm 4,3), e la scelta del celibato non può essere una scappatoia per evitare fastidi.

207. Proseguendo nelle sue riflessioni, Paolo fornisce un'ulteriore ragione per preferire il celibato al matrimonio: «Io vorrei che foste senza preoccupazioni: chi non è sposato si preoccupa delle cose del Signore, come piacere al Signore; chi è sposato invece si preoccupa delle cose del mondo, come possa piacere alla moglie, e si trova diviso (*memeristai*). Così la donna non sposata, come la vergine, si preoccupa delle cose del Signore, per essere santa nel corpo e nello spirito; la donna sposata invece si preoccupa delle cose del mondo, come piacere al marito. Questo dico per il vostro bene (*symphoron*)» (1 Cor 7,32-35). Se è giusto vedere nella verginità, liberamente scelta per obbedienza alla chiamata

divina, una modalità di significare e vivere una dedizione assoluta al Signore, è invece molto problematico considerare il matrimonio come una via quasi opposta, nella quale gli sposi si preoccuperebbero delle cose del mondo, cercando di piacere al coniuge invece che a Dio solo. La “divisione” o sdoppiamento del cuore non è un limite intrinseco alla condizione sponsale, nella quale è possibile invece dispiegare una condotta santa, di vero amore, gradita pienamente al Signore. Considerare poi che è preferibile non sposare la propria fidanzata (se questo è il senso di 1 Cor 7,36-38) o dire alla vedova che è meglio non risposarsi sono dei corollari delle precedenti argomentazioni paoline. Alla luce di tutta la rivelazione biblica, in considerazione della bellezza e della sfida d’amore del matrimonio, va motivata con diverse categorie la vocazione alla verginità consacrata.

Dai testi di Paolo si è dedotto che il cristiano si trova davanti a due scelte di vita: quella del matrimonio, che appare semplicemente consentita, e quella del celibato, preferibile perché più consona a vivere in modo evangelico. Una simile bipartizione va rivista, specie se l’esaltazione di una delle due “vie” ha come conseguenza la svalutazione dell’altra. Ognuna infatti deve essere vista come una “chiamata” alla santità, con specificità proprie; e ognuna può essere vissuta in verità solo per un dono dello Spirito d’amore. L’adeguata trattazione di questa tematica va affidata a competenze diverse da quella di semplici commentatori del testo biblico. Sarebbe da sviluppare, tra l’altro, l’importanza della relazione tra uomo e donna vissuta nella castità, sia per chi è sposato, sia soprattutto per chi ha scelto la verginità per il Regno di Dio. L’esempio di Gesù potrebbe essere il punto di partenza di un percorso che tematizzi l’amicizia tra uomo e donna quale vocazione universale di grande ricchezza spirituale.

2. L’AMORE TRA GENITORI E FIGLI

208. L’incontro tra uomo e donna – il loro “conoscersi” e apprezzarsi – dà principio a una storia di amore reciproco, che ha come frutto desiderato la generazione dei figli. Leggiamo infatti in Gen 4,1: «Adamo conobbe Eva sua moglie, che concepì e partorì Caino». L’evento della nascita è, a sua volta, l’inizio di un’altra storia, marcata dal rapporto del figlio con i genitori, e iscritta in un preciso momento temporale, per cui ogni uomo è “figlio dell’uomo” e “figlio del suo tempo”.

Questo genere di considerazioni trova espressione letteraria nelle “*genealogie*” (in ebraico: *tôl’ dôt*; in greco: *genesis*), mediante le quali il narratore biblico, proprio attraverso la lista di padri e figli, ricorda sinteticamente i diversi periodi dell’umana vicenda.

Le genealogie

209. Il libro della Genesi – nella sezione che narra gli inizi dell’umanità –, dopo aver descritto l’origine (*tôl’ dôt*) del cielo e della terra (Gen 2,4) e aver elencato i discendenti del primo figlio dell’uomo, Caino (Gen 4,17-26), fissa in tre grandi liste genealogiche (Gen 5,1-32; 10,1-32; 11,10-32) le coordinate della storia primordiale dell’umanità, fornendo al tempo stesso le informazioni riguardanti il diversificato espandersi dei vari gruppi etnici sulla faccia della terra. Come risulta da datazioni inverosimili, oltre che da una certa fluidità nell’identità dei personaggi evocati, non ci viene certo proposto un resoconto attendibile dal punto di vista storicistico; l’autore biblico intende invece esporre il “senso” della storia, inteso come la verità e la finalità ultima del generare umano: la *verità* della storia coincide con la rivelazione della presenza di Dio là dove gli uomini operano; questo è programmaticamente dichiarato da Eva alla nascita del primo figlio dell’uomo, quando afferma: «Ho acquisito un uomo con il Signore» (Gen 4,1), ed è poi esplicitato nei numerosi interventi di Dio, volti a orientare il corso degli eventi nella direzione della benedizione, *finalità* ultima, intesa e attuata dal Signore.

In contrapposizione con la discendenza di Caino – che viene, per così dire, interrotta, in quanto contrassegnata dalla maledizione (Gen 4,11) – la prima genealogia (Gen 5,1-32) presenta la discendenza

del figlio di Adamo, Set (che sostituisce Abele: Gen 4,25); di questi si dice che «a quel tempo si cominciò a invocare il nome del Signore» (Gen 4,26), un anacronismo rispetto a Es 6,3, eppure veritiera attestazione religiosa, che intende esprimere che, fin dagli inizi, il vero Dio era riconosciuto e onorato (almeno da qualche beneficiario della Sua presenza). Dieci nomi – da Adamo, il peccatore scacciato dall'Eden, a Noè, il «giusto» (Gen 6,9) e «consolatore» (Gen 5,29) – bastano a tracciare una vicenda di molti secoli, che sfocia nel nuovo inizio dell'umanità, sotto il segno di una perenne alleanza e di una rinnovata benedizione di tutto il creato, dopo la catastrofe del diluvio (Gen 6–9).

210. La seconda genealogia (Gen 10,1-32) – che si differenzia dalla prima, poiché non riporta alcuna indicazione temporale –, elenca i numerosi discendenti dei tre figli di Noè: Iafet (Gen 10,2-5), Cam (Gen 10,6-20) e Sem (Gen 10,21-31); invertendo l'ordine rispetto alla loro nascita, il narratore focalizza il lettore verso quella linea patriarcale in cui troverà forma la storia della salvezza. Questa si attua concretamente nel contesto della «dispersione» delle genti nelle varie parti del mondo: i popoli che avranno grande importanza nel seguito del racconto biblico vengono qui elencati, quasi come uno scenario preparatorio ai diversi periodi della storia del popolo di Dio.

Perché, appunto, l'ultima grande genealogia della Genesi (Gen 11,10-32) sfocia nella nascita di Abramo, posto al termine di una lista di dieci nomi, che da Sem arriva al figlio di Terach, il quale darà inizio alla storia del suo popolo, caratterizzato dall'alleanza con il Signore. Tutte le «generazioni» dall'inizio dell'umanità conducono così a un personaggio nevralgico, a una sorta di principio promettente; in questo «padre» infatti la benedizione originaria del Creatore (Gen 1,28) diventa mirabile verità storica (Gen 12,2), in quanto il generare di Abramo è il frutto non della potenza della carne, ma della docile obbedienza di fede.

A conclusione del Canone ebraico, il primo libro delle Cronache – a premessa del suo racconto storico – riprende questo genere letterario (1 Cr 1–9), includendovi in modo tendenzialmente esaustivo tutte le varie genealogie che troviamo disseminate in altri (precedenti) libri biblici; in particolare, la dettagliata enumerazione dei discendenti dei dodici figli di Giacobbe serve al narratore come premessa alla presentazione di Davide quale re messianico, la cui alleanza con il Signore (1 Cr 11,1-3) è principio di speranza imperitura per Israele (1 Cr 17,11-14).

211. Analogamente, nel vangelo di Matteo (Mt 1,1-17), la persona di Gesù Cristo è vista come la convergenza finale dell'intera storia di Israele, articolata in tre cicli di quattordici generazioni (v. 17), da Abramo a Davide (vv. 2-6a), da Davide a Ieconia, il re della deportazione a Babilonia (vv. 6b-11), e infine da Ieconia a Gesù (vv. 12-16), «figlio di Davide, figlio di Abramo» (v. 1). L'alleanza, con le sue promesse, trova compimento nel Cristo, come sarà illustrato nel seguito del racconto evangelico: la procreazione secondo la carne si interrompe, per dare luogo alla generazione per mezzo della Parola.

L'evangelista Luca (Lc 3,23-38), partendo da Gesù risale a tutti i suoi progenitori; il primo dei «padri» ad essere menzionato, Giuseppe, è però solamente «ritenuto» tale (v. 23) poiché la nascita del figlio dell'Altissimo è dovuta all'intervento dello Spirito (Lc 1,31-35); fra gli altri antenati troviamo personaggi ben conosciuti, frammezzati con altri di cui si ignora la storia, nell'intento universalistico di collegare il «Figlio amato» (Lc 3,22) con Adamo, di cui si specifica la sua origine da Dio (Lc 3,38).

212. Le genealogie bibliche riproducono costantemente il modulo patrilineare. Qualcuno dirà che ciò è un semplice riflesso delle antiche concezioni patriarcali; altri però suggeriranno che, in questo modo, all'atto della generazione carnale (dalla donna) veniva preferito l'aspetto del riconoscimento giuridico (da parte del padre), con il conferimento al figlio dei diritti a lui spettanti. Nella tradizione biblica ciò significa essenzialmente l'accoglienza del figlio nella comunità del patto sacro, quale membro di un popolo che vive per la promessa divina. Infatti il maschio che nasce nella «casa» dei discendenti di Abramo, viene, mediante la *circoncisione*, iscritto tra i figli dell'alleanza, di generazione in generazione: «Questa è la mia alleanza che dovete osservare, alleanza tra me e voi e la tua discendenza dopo di te: sia circonciso ogni maschio» (Gen 17,10). La linea maschile degli

israeliti porterà dunque nel proprio corpo il «segno» (Gen 17,11) di un'alleanza perenne (Gen 17,13). Gesù venne circonciso l'ottavo giorno (Lc 2,21), divenendo così figlio di Abramo, portatore della definitiva benedizione a tutte le genti (At 3,25-26; Gal 3,14).

La circoncisione

213. La circoncisione, praticata da diversi popoli dell'antichità (dalla Siria all'Egitto: cfr. Ger 9,24-25), pare sia stata originariamente un rito di iniziazione matrimoniale; tuttavia, poiché in Israele essa viene prescritta come atto da praticare sul bambino all'ottavo giorno dalla sua nascita (Gen 17,12; Lv 12,3), il suo significato muta considerevolmente. Gli storici ritengono che in Israele tale pratica si sia imposta quale segno di *appartenenza* religiosa in epoca esilica, quando i figli di Abramo vennero privati di altre manifestazioni di identità, e si trovarono a vivere tra popolazioni mesopotamiche incircoscise. Si può pensare che l'incisione praticata sul membro maschile avesse la funzione pratica di liberare l'organo sessuale da ogni impedimento, così da facilitare la procreazione; vista però alla luce della rivelazione biblica, la circoncisione diventa piuttosto un segno di fede religiosa, che confessa che la *fecondità* e la vita provengono dal rapporto di alleanza con Dio e non dalla sola virilità umana.

Secondo i profeti, i figli di Israele portavano sì nella loro carne i segni del loro legame con il Dio della vita, tuttavia il loro cuore era «incircosciso» (Lv 26,41; Ger 9,25), non apparteneva al Signore, non era legato a lui con la totalità dell'amore. Lo sdoppiamento menzognero tra un'obbedienza rituale e una pertinace indocilità interiore non poteva essere eliminato solo dal pressante monito a «circoncidere il proprio cuore» (Dt 10,16; Ger 4,4). Diventava necessario l'intervento di Dio stesso, così da inaugurare una *nuova alleanza* (Ger 31,31-34), annunciata già dal Deuteronomio in questi termini: «il Signore, tuo Dio, circonciderà il tuo cuore e il cuore della tua discendenza, perché tu possa amare il Signore, tuo Dio, con tutto il cuore e con tutta l'anima e tu possa vivere» (Dt 30,6). Non è più il genitore carnale a operare un taglio nella carne del figlio, ma è il Padre della vita a porre il suo sigillo nell'intimità dell'individuo, così da rendere perenne la sua appartenenza a Dio; e ciò non sarà riservato ai soli maschi, ma donato a ogni persona, così che tutti, uomini e donne, possano amare perfettamente il loro Signore e vivere di vita eterna.

214. Le genealogie bibliche in realtà non menzionano sempre la sola figura paterna; in certi casi vengono citate le *madri*, che determinano specifiche ramificazioni nella discendenza. Ciò è tra l'altro attestato da Matteo nella genealogia di Gesù, facendo memoria di Tamar (Mt 1,3), di Racab (Mt 1,5), di Rut (Mt 1,5), della moglie di Uria (Betsabea) (Mt 1,6), oltre a Maria «dalla quale è nato Gesù, chiamato Cristo» (Mt 1,16). Più in generale, il racconto biblico esplicita spesso il ruolo della genitrice, non solo per gli eventi della gestazione e del parto (talvolta drammatici: cfr. Gen 35,16-19), ma anche per l'influenza da lei esercitata sull'avvenire della prole (cfr. ad esempio, Gen 27,5-17.42-45; Es 2,1-3.7-9; 1 Re 1,11-31).

Più in generale, è importante rilevare quanto sia significativo, antropologicamente, che ogni essere umano abbia origine da un duplice principio, da donna e da uomo insieme, mediante l'atto del loro congiungersi in amore. Ogni separazione fra i coniugi costituirà una lacerazione nell'identità psicologica della persona che riceve vita dalla comunione dei genitori. Se è per l'unione amorosa dei due che un bambino nasce, è nella concordia dei sentimenti dei genitori e nella convergenza dei loro intenti che il figlio accede al senso dell'esistere, crescendo come persona. E ciò si esprime nella parola che il padre e la madre rivolgono al figlio, perché l'accolga come germe di vita, poiché tale parola viene dall'amore e insegna amore.

E ciò ha pure dei riflessi di natura religiosa. Infatti, nessuno dei genitori può vantarsi di essere da solo l'origine del figlio, qualità questa riservata esclusivamente all'Unico Padre; non basta nemmeno la semplice copula a "fare un figlio" (come si usa dire nel linguaggio corrente), se Dio non

apre il ventre della donna così che possa concepire e partorire (Gen 30,2); per questo il Signore è benedetto dai credenti, quando, avendo unito i due sposi (Tb 8,15-17), ha dato loro la grazia di dare corpo a un figlio dell'uomo (Rt 4,13; 1 Sam 1,19-20.27).

Gli atti genitoriali

215. A partire dall'atto generativo, si dispiega una storia nella quale padre e madre esplicano verso la prole dei gesti di amore, mediante i quali viene espresso il senso stesso dell'essere genitore e, di riflesso, dell'essere figlio.

(i) Nella prima fase della vita del piccolo, ha un rilievo prevalente la figura materna, a motivo della gestazione, del parto, dell'allattamento (2 Mac 7,27) e di tutte le cure di accudimento che marcano in modo indelebile la relazione affettiva tra madre e figlio. Va però riconosciuta pure l'importanza del padre che "riconosce" il bambino, iscrivendolo giuridicamente nella comunità familiare e civile. Possiamo dire che, anche quando ha partecipato alla generazione "secondo la carne", il padre compie sempre una sorta di "adozione", nel momento in cui, ricevendo la creatura nata da donna, dichiara: «questo è mio figlio». Nell'antico Israele il nome del figlio è talvolta imposto dalla madre al neonato (Gen 29,32-35; 30,6-24; 35,18; Lc 1,59-63); per lo più tuttavia è conferito dal padre al momento della circoncisione, così che il neonato venga inserito nella genealogia del popolo dell'alleanza. Un eventuale cambiamento di nome indica, in un certo senso, una nuova nascita, a motivo di una nuova (spirituale) paternità (cfr. Gen 17,5).

(ii) L'accoglienza del figlio determina l'assunzione, da parte dei genitori, di una continuativa e pratica attività volta a favorire la vita della loro creatura, che viene quindi vestita, nutrita e difesa da ogni genere di minaccia. Il figlio vive la condizione della persona bisognosa, ma tale statuto, invece di essere percepito come umiliante, è occasione dell'esperienza costitutiva e gioiosa dell'essere amato, giorno dopo giorno, in maniera gratuita e generosa. Al tempo stesso, i genitori accompagnano i gesti della cura quotidiana con l'esercizio della parola, che racconta l'origine della storia del figlio, che trasmette consigli di sapienza utili per il futuro, che consegna le norme etiche e religiose da seguire per conservare la vita. I genitori si rallegrano se il figlio cresce nell'obbedienza (cfr. Lc 2,40.51-52), perché nell'ascolto si esprime l'accoglienza del patrimonio spirituale del genitore (Pr 10,1; 15,20; 23,24-25; 27,11; 29,23).

(iii) Il giovane diventa adulto, indipendente e autonomo; lascia allora il padre e la madre per fondare una sua propria famiglia. I genitori favoriscono questo momento, accordando al figlio l'eredità che gli spetta, e invocando su di lui la benedizione di prosperità, fecondità e felicità. Il terreno affidato al lavoro del figlio costituirà, in Israele, un simbolo importante del dono ricevuto dai padri; su di esso le benevole parole di preghiera e di augurio avranno l'effetto di una rugiada celeste (Gen 27,28).

Non sfuggirà al lettore della Scrittura il constatare come questi atti genitoriali siano applicati a Dio nei confronti di Israele. Perché Dio è Padre che genera con la sua Parola di amore, nutre ed educa, benedice e dona l'eredità, per una vita senza fine.

I doveri di genitori e figli secondo la Legge

216. La storia umana narrata dalla Bibbia è realistica; risultano dunque varie modalità di rapporto tra genitori e figli, alcune encomiabili, altre invece riprovevoli. E ciò può stupire, poiché si ritiene abitualmente che una simile relazione dovrebbe esprimere sempre, in modo istintivo, una costante dimensione di amore, specie da parte del padre e soprattutto della madre (Is 49,15).

Ma se l'affetto appare scaturire naturalmente dal cuore del genitore, ciò non significa che sia sempre ben regolato. Nella storia dei Patriarchi, si legge che «Isacco prediligeva Esaù, perché la cacciagione era di suo gusto, mentre Rebecca prediligeva Giacobbe» (Gen 25,28); questa distonia

avrà incidenza nel conflitto tra i due fratelli. Analogamente, «Israele amava Giuseppe più di tutti i suoi figli, perché era figlio avuto in vecchiaia, e gli aveva fatto una tunica con maniche lunghe» (Gen 37,3); la conseguenza fu che «i suoi fratelli, vedendo che il loro padre amava lui più di tutti i suoi figli, lo odiavano e non riuscivano a parlargli amichevolmente» (Gen 37,4). In altri casi, il padre manca invece di rigore nel correggere i figli prepotenti: il sacerdote Eli rimprovera i suoi, senza però sanzionare adeguatamente il loro comportamento iniquo (1 Sam 2,22-25); Samuele non riuscì ad educare i propri figli, ed essi esercitarono in modo perverso l'ufficio di giudici (1 Sam 8,1-3); e Davide non intervenne in modo adatto contro Amnon, reo di stupro contro la sorellastra Tamar, perché «aveva per lui molto affetto, era infatti il suo primogenito» (2 Sam 13,21).

In modo simmetrico, i figli non sempre dimostrano rispetto e obbedienza nei confronti dei genitori. Esaù, ad esempio, addolora padre e madre sposandosi in modo contrario ai loro giusti desideri (Gen 26,34-35); Giacobbe offende Isacco, carpendogli con l'inganno la benedizione riservata al primogenito (Gen 27,33-35); i fratelli di Giuseppe, vendendo il fratello, costringono il loro padre a vivere nel lutto (Gen 37,34-35).

A partire da questi racconti si comprende meglio la necessità della Legge di Dio, che intende essere una direttiva – sia per i padri sia per i figli – così che la innata propensione all'amore si dispieghi secondo piena verità e giustizia.

La normativa riguardante i genitori

217. Nel cuore del Decalogo viene formulata la norma del sabato (Es 20,8-11; Dt 5,12-15), che, tra l'altro, chiede al *pater familias* di essere strumento di liberazione nei confronti dei figli, così che nel settimo giorno venga simbolicamente vissuta da tutta la famiglia la libertà che Dio aveva donato con l'emancipazione dalla schiavitù egiziana (Dt 5,15). È importante rilevare che proprio perché obbedisce lui stesso al medesimo precetto, il padre può essere mediatore di obbedienza alla vera autorità, quella del Signore, il quale non impone obblighi servili a suo proprio vantaggio, ma chiama a una disciplina che esprima l'autentica via della vita. In un clima di riposo e di festa (come è tipico del sabato) il padre, offrendo ai figli la gioia della libertà, li sottopone di fatto, al tempo stesso, al primo dei comandamenti, facendo loro ricordare ed sperimentare che ogni israelita vive rinunciando all'opera idolatrica delle sue mani (Dt 5,8), così da essere libero di servire il solo Signore. Ogni precetto dato dal padre al figlio dovrà incarnare il medesimo spirito, spirito di libertà e di obbedienza.

A partire dal comandamento centrale del Decalogo, si comprende dunque meglio come il dovere essenziale del genitore sia quello di trasmettere e inculcare la *Tôrah* di Dio (cfr. Sal 78,3-7): i precetti divini, che il padre ha assimilato nel suo cuore, diventano infatti l'argomento del suo «parlare» ai figli, in casa e per via, dal momento del coricarsi a quello dell'alzarsi per intraprendere il lavoro (Dt 6,6-7). L'obbedienza vissuta concretamente dal padre nell'osservanza della Legge diventa principio educativo per il figlio (Dt 6,20), così che la giustizia attuata da tutta la famiglia abbia come frutto la vita e la felicità (Dt 6,24-25).

218. In questo senso, il genitore è per eccellenza il “maestro”, poiché è il primo a insegnare il senso della vita, mediante parole di sapienza e mediante una condotta conforme al bene, accolto in obbedienza a Dio. La trasmissione della *Tôrah* è basata sul riconoscimento effettivo della libertà del figlio: non viene imposta con la coercizione, anche se è presentata come un vincolo obbligatorio; viene offerta come un dono prezioso, pur esigendo decisioni difficili. Il padre sollecita nel figlio la scelta giusta; egli riprende costantemente le parole stesse di Mosè, che poneva Israele di fronte

all'alternativa radicale: «Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male [...] Scegli dunque la vita, perché viva tu e la tua discendenza» (Dt 30,15.19). Per il figlio la scelta da fare è quella dell'obbedienza, e l'obbedienza si attua nell'amore per il Signore (Dt 30,16.20).

Tale amore esige totalità (Dt 6,5), esclusività (Dt 5,7), dono di sé. Quest'ultimo aspetto è emblematicamente narrato in Gen 22. Dio chiede ad Abramo di offrire in olocausto Isacco, il figlio «amato» (Gen 22,2). L'amore del padre è qui messo alla prova (Gen 22,1), perché viene sottomesso all'obbedienza al volere divino. È così che il padre, rinunciando a considerare il figlio come suo possesso, accede alla verità piena della sua paternità. Il Signore non finge di comandare il sacrificio, Egli chiede davvero che il credente sia disposto a rinunciare alla sua vita per esprimere l'adesione a Colui che è Signore della vita. I martiri nel loro consegnarsi al carnefice esprimono concretamente la fede nella vita eterna (2 Mac 7,9.14.23.29; Sap 3,4-9), che si ottiene solo nello scegliere Dio prima e al di sopra di ogni altra cosa. Gesù stesso confermerà questa verità, in maniera perentoria (Mt 10,39; 16,25; Mc 8,35; Lc 9,24; 17,33; Gv 12,25). In Israele la consegna di sé a Dio veniva espressa simbolicamente nell'offerta del primogenito (Es 13,2.11-16; 22,28; 34,19-20; Nm 3,13; 8,16-17), come fece Anna che presentò al Signore il figlio Samuele da lei tanto desiderato (1 Sam 1,24-28), come fecero Maria e Giuseppe con Gesù (Lc 2,22-24). Il rito intende esprimere il dono dell'unico figlio fatto dai genitori a Dio, che accetta l'offerta, restituendola al donatore. Infatti il Signore è diverso da Moloc che si nutre delle vittime, Egli non vuole l'uccisione dei figli, messi a morte allo scopo di ottenere qualche favore dalla divinità (cfr. Lv 18,21; 20,2-5; Dt 12,31; 18,10; 2 Re 3,27; 16,3; 23,10; Ger 32,35; ecc.). Consentendo al "riscatto", Egli accetta, in cambio, un'umile offerta, proprio per significare che l'offerente è ridonato a se stesso, santificato dall'obbedienza, reso vivo nell'atto stesso di consegnarsi al Signore. Dice infatti di Abramo la lettera agli Ebrei: «Per fede, Abramo, messo alla prova, offrì Isacco, e proprio lui che aveva ricevuto le promesse, offrì il suo unigenito figlio, del quale era stato detto: Mediante Isacco avrai una tua discendenza. Egli pensava infatti che Dio è capace di far risorgere anche dai morti: per questo lo riebbe anche come simbolo» (Eb 11,17-19).

La normativa per i figli

219. A imitazione del padre e per sua sollecitazione, il figlio è chiamato all'obbedienza. Si diventa figli, infatti, obbedendo. E la prima obbedienza è quella che si dispiega nell'ascolto dei genitori. Come abbiamo detto nella pagina precedente, l'obbedienza va intesa come l'assenso rispettoso alla parola di coloro che, per amore verso i figli, trasmettono loro non il proprio parere o volere, ma la legge benefica di Dio, che costituisce un appello all'autentica libertà, in quanto indica alla persona la via dell'amore. In questo senso, chi ascolta la voce dei genitori ascolta la voce di Dio; il figlio è dunque chiamato a rinunciare alla pretesa di essere l'esclusivo principio di valutazione e decisione, per accogliere, con umiltà, intelligenza e creatività, le indicazioni dei testimoni di Dio, così da apprezzarle come dono da cui scaturiscono frutti di vita.

Sempre nel cuore del Decalogo, subito dopo il comando del sabato (rivolto al genitore), abbiamo il precetto per il figlio: «Onora tuo padre e tua madre, come il Signore, tuo Dio, ti ha comandato, perché si prolunghino i tuoi giorni e tu sia felice sulla terra (*'ādāmāh*) che il Signore, tuo Dio, ti dà» (Dt 5,16). Una caratteristica, da tutti riconosciuta, differenzia questo comandamento da quelli della stessa lista, ed è la sua formulazione esclusivamente positiva, sia nella presentazione dell'imperativo, sia nell'indicazione delle conseguenze dell'osservanza. Per la norma del sabato il legislatore forniva le motivazioni del precetto, risalendo all'origine di Israele (e nella versione

dell'Esodo, facendo memoria della creazione); riguardo all'onore verso i genitori non viene fornita nessuna giustificazione, ma si prospetta invece il futuro, con una promessa indefinita di bene. Ora, per usufruire della promessa di vita, è necessario comprendere cosa venga imposto dal comandamento.

220. Il verbo ebraico usato per indicare quale debba essere il dovere del figlio nei confronti dei genitori è una forma intensiva del verbo *kābad*, che, a motivo del significato generale della radice, dovrebbe essere reso propriamente con “dare gloria”. Frequentemente tale verbo (o suoi equivalenti con il sostantivo *kābôd*) ha per complemento oggetto Dio stesso (Gdc 9,9; 13,17; 1 Sam 2,29; Is 24,15; 25,3; 29,13; 43,23; Mi 1,6; Sal 22,24; 50,15.23; 86,12; Pr 3,9; ecc.):

«Chi opprime il povero offende il suo creatore,
chi ha pietà del misero lo onora (*kābad*)» (Pr 14,31).

Ciò induce a ritenere che l'onore prestato ai genitori ha aspetti di sacralità, per il fatto che essi costituiscono la mediazione storica dell'Origine della vita. In Lv 19,3, come primo comandamento della cosiddetta “Legge di santità” (cfr. Lv 19,2), troviamo una terminologia complementare: «Ognuno di voi rispetti suo padre e sua madre», e il verbo utilizzato (*yārē'*) esprime generalmente la riverenza nei confronti del Signore. Altri precetti della Tōrah denunciano l'atteggiamento contrario all'onore, e prescrivono sanzioni severissime contro i trasgressori: «Colui che maledice (*qālal*) suo padre e sua madre sarà messo a morte» (Es 21,17; Lv 20,9); «maledetto chi disprezza (*qālāh*) il padre e la madre» (Dt 27,16); «colui che percuote suo padre o sua madre sarà messo a morte» (Es 21,15). Una terminologia simile è ripresa dalle tradizioni profetiche e sapienziali (cfr. Mi 7,6; Mi 1,6; Pr 15,20; 20,20; 23,22; 28,7; 30,17; Sir 3,16).

Mentre è chiaro l'atteggiamento di fondo da riservare ai genitori, non sono invece chiaramente indicati gli atti concreti che manifestano l'onore, perché essi sono diversificati a seconda dell'età dei figli, e subiscono specificazioni nelle varie epoche storiche e nelle diverse culture dei popoli. Il gesto dell'amore e del rispetto è di fatto sempre simbolico, e ciò non significa affatto qualcosa di convenzionale o superfluo, ma, al contrario, nella sua semplicità rappresenta un'espressione concreta di valori di grande rilevanza etica e religiosa.

Sarebbe improprio tentare di descrivere alcune delle manifestazioni dell'onore verso i genitori, perché, come detto, variano di epoca in epoca, e a seconda delle culture e tradizioni. Possiamo però dire che l'atto che massimamente e universalmente esprime quanto richiede il Decalogo è l'*obbedienza*; essa non è prescritta solo per i piccoli o i minorenni, ma per ogni figlio che, attraverso il padre e la madre, ha ricevuto la parola della Tōrah, e per essa accede al cammino della vita.

Le figure di autorità in Israele

221. Nel Codice deuteronomico vengono presentate all'israelita altre figure di autorità che, in ambito sociale, richiedono l'assenso obbediente: si tratta dei giudici (Dt 17,8-13), del re (Dt 17,14-20), dei sacerdoti (Dt 18,1-8) e del profeta (Dt 18,9-22). Per la prima categoria (i giudici) e per l'ultima (il profeta) viene detto esplicitamente, quasi a mo' di inclusione, che ogni israelita deve obbedire alle direttive da loro emanate (Dt 17,10.13; 18,15.19); per le altre forme di potere la cosa appare scontata, come risulta dall'insieme della tradizione biblica. Notiamo, d'altra parte, che il re ha come dovere di trascrivere la legge «secondo l'esemplare dei sacerdoti leviti» e di leggerla ogni giorno della sua vita (Dt 17,18-19): in questo modo il legislatore fa capire che chi comanda (sia in ambito sacro che in quello civile) è di fatto il primo ad obbedire, non assecondando il suo arbitrio o piacere, ma sottomettendosi al

volere sapiente e benefico di Dio; chi si ribella a tale autorità umana disobbedisce dunque a Dio. Si potrebbe allora dire che nella società israelitica varie istanze di potere sono chiamate a esercitare una funzione “paterna”; per questa ragione il titolo di «padre» è nella Scrittura accordato anche al re (1 Sam 24,12; 2 Re 5,13; 16,7; Is 9,5) e ai responsabili di una qualche comunità (2 Re 2,12; 13,14; 1 Cr 4,14; Sir 4,10). Al suddito e/o al sottoposto viene di conseguenza comandato il rispetto e l’ossequio analoghi a quelli esigiti in famiglia; anche se non si richiedono i sentimenti di affetto propri della relazione parentale, l’accettazione pratica delle disposizioni emanate dall’autorità in carica sarà necessaria, anche per favorire la concordia e la solidarietà fraterna in ogni comunità. Nel Nuovo Testamento l’obbedienza ai capi religiosi, ai padroni, come anche ai sovrani politici sarà – come vedremo – ampiamente raccomandata. Naturalmente a chi dispone del potere è prescritta un’assoluta adesione al senso di giustizia, che avrà come manifestazione precipua la difesa dei deboli (Dt 17,20; Is 10,1-2; Ger 21,12; Sal 72,1-4; Sap 1,1).

L’insegnamento dei sapienti d’Israele

222. I racconti della tradizione sapienziale, dal carattere edificante, mettono in scena dei “padri” che osservano i dettami della Tôrah, e si dimostrano solleciti nell’inculcare buoni principi ai loro figli. Tobi, ad esempio, è prodigo di raccomandazioni per il figlio Tobia che si mette in viaggio (Tb 4,3-19), Mardocheo chiama Ester, sua figlia adottiva (Est 2,7), alla responsabilità nei confronti del suo popolo (Est 4,13-14), e Giobbe si preoccupava di compiere i riti di purificazione per i suoi figli che, banchettando, avevano forse peccato contro Dio (Gb 1,4-5). La madre dei Maccabei giungeva persino a incoraggiare i sette figli ad affrontare il martirio per mantenere la fedeltà alla Legge del Signore (2 Mac 7,20-23).

Ciò che è succintamente espresso nei gesti e nelle parole dei protagonisti dei racconti, trova conferma e sviluppo nelle raccolte sapienziali, dove ci è dato di attingere a quel tesoro dottrinale che di generazione in generazione (Pr 4,3-5; Sir 8,9; 33,16-19) ha ispirato e disciplinato il comportamento del genitore, e che, a motivo dei frutti sperimentati, viene trasmesso al figlio, quale discepolo inesperto (Pr 1,4,22; 7,7; 8,5; 9,4), in modo che diventi capace di distinguere la verità dall’apparenza (Pr 9,17-18; Sir 11,2-4; 19,22-30; Sap 2,1-22), la via della giustizia da quella della prevaricazione (Pr 1,10-19; 8,6-9,20), le esigenze della vita che si oppongono al piacere che conduce alla morte (Pr 1,32-33; 2,11-22; 4,14-15; 5,3-6; 7,27; 8,34-36). Lo scopo ultimo di questa trasmissione di saggezza è di far sì che il figlio ami ciò che il padre ha amato (Pr 4,6; Sap 7,10-14), e quindi desideri incessantemente di acquisire la vera sapienza (Pr 4,7; 9,9; Sir 6,18-19; Sap 6,17) e per mezzo di essa approdi al timore del Signore (Pr 2,1-6; 9,10), principio di ogni bene (Sir 1,1; 11,14-15; 40,26-27).

L’amore del genitore nei confronti della prole si esprime dunque non tanto in donazioni di tipo materiale, per quanto utili o addirittura necessarie, ma nell’instancabile elargizione di beni spirituali, tutti incentrati nel proposito di fornire una buona «educazione» (in ebraico: *mûsâr*; in greco: *paideia*). Questo compito prende essenzialmente due forme.

223. (i) *I consigli.* La prima consiste nell’assumere l’atto della *parola*, quale autorevole proposta di senso, che esige ascolto e consenso:

«Ascolta, figlio mio, la lezione (*mûsâr*) di tuo padre
e non disprezzare l’insegnamento (*tôrâh*) di tua madre,
perché saranno corona graziosa sul tuo capo
e monili per il tuo collo» (Pr 1,8-9).

Mosè, a nome di Dio, aveva spronato il popolo a obbedire alla legge sapiente del Signore (Dt 4,1.5-6), e aveva imposto come segno memoriale di legare i precetti alla mano e sulla fronte (Dt 6,8); ora, il padre e la madre fanno altrettanto, con la particolarità di presentare il loro insegnamento come un consiglio prezioso, esaltandone soprattutto la bellezza e la ricchezza, trasformando così l'immagine della Legge, da «giogo» (cfr. Ger 5,5; Ne 9,29; Mt 11,29-30; At 15,10) a «gioiello». Ogni suggerimento proverbiale infatti è una perla che concorre ad adornare la persona che lo accoglie (Pr 4,9; Sir 6,29-31), è un bene prezioso che arricchisce più di ogni altro tesoro (Pr 3,13-15; 8,11.19), è luce sul cammino (Pr 6,20-23; Sap 7,29-30), è fonte di gioia (Pr 2,10; Sir 6,28; 15,6), è cammino di vita (Pr 3,2-4.16-18) e di gloria (Pr 3,16; 8,18).

Mosè aveva chiesto che le parole del Signore fossero recepite nel «cuore» (Dt 6,6); e la stessa cosa viene ribadita dal genitore, chiedendo la libera decisione del figlio (Sir 6,32):

«Figlio mio, fa' attenzione alle mie parole,
porgi l'orecchio ai miei detti;
non perderli di vista,
custodiscili dentro il tuo cuore,
perché essi sono vita per chi li trova
e guarigione per tutto il suo corpo.
Più di ogni altra cosa degna di cura custodisci il tuo cuore,
perché da esso sgorga la vita» (Pr 4,20-23).

224. (ii) *La correzione.* La seconda modalità con cui il padre educa il figlio si esplica in gesti apparentemente contrari all'amore, eppure conformi all'intento sapienziale del genitore (Sir 22,6). Si tratta dell'uso della «verga», intesa come il simbolo dello strumento correttivo che punisce gli sbagli, favorendo un cambiamento di condotta e inculcando la giusta disciplina (Pr 19,25; Sir 23,2-3).

Nella Legge di Mosè viene chiesto al genitore di sanzionare severamente il comportamento gravemente trasgressivo della prole: il Deuteronomio impone addirittura che il padre sia in prima fila per lapidare il figlio che istiga all'idolatria (Dt 13,7-12; cfr. Zc 13,3), e, in un altro caso, si prescrive che i genitori diventino promotori di un processo pubblico che sfocia nella pena capitale contro il «figlio testardo e ribelle», «ingordo e ubriacone» (Dt 21,18-21). Si tratta ovviamente di provvedimenti estremi, ritenuti dal legislatore un indispensabile deterrente per salvaguardare il bene della comunità (Dt 13,12; 21,21). Nei testi sapienziali, pur nella consapevolezza che determinati atteggiamenti ribelli sono perniciosi (Pr 1,32), si invita ad applicare una disciplina punitiva che abbia comunque la finalità di preservare la vita del colpevole (Pr 19,18; 23,13-14). Meritano di essere citati alcuni detti che mostrano come l'atto correttivo esprima amore verso il figlio, perché lo aiuta a camminare nella via del bene:

«Chi risparmia il bastone odia suo figlio,
chi lo ama è pronto a correggerlo» (Pr 13,24).
«La stoltezza è legata al cuore del giovane,
ma il bastone della correzione l'allontana da lui» (Pr 22,15).
«La verga e la correzione danno sapienza,
ma il giovane lasciato a se stesso disonora la madre» (Pr 29,15).
«Chi ama il proprio figlio usa spesso la frusta per lui,
per gioire di lui alla fine» (Sir 30,1; cfr. anche Sir 30,9-13).

Queste indicazioni sapienziali assimilano forse troppo direttamente il figlio all'animale da domare (Pr 26,3; Sir 30,8; cfr. anche Ger 31,18); l'uso di pratiche coercitive o violente non può essere oggi accettato. Resta tuttavia importante riconoscere che un'efficace educazione del giovane non possa prescindere da aspetti correttivi e sanzionatori, affidati al discernimento sapiente e amorevole dei genitori e formatori. Ciò risulta d'altronde propedeutico a comprendere la linea disciplinare attuata dal Signore nei confronti degli uomini, suoi figli (Dt 8,5; Gb 5,17; Sap 11,10; Eb 12,5-11; Ap 3,19):

«Figlio mio, non rigettare la lezione (*mûsâr*) del Signore
e non avere a noia la sua correzione,
perché il Signore corregge chi ama,
come un padre il figlio prediletto» (Pr 3,11-12).

225. Da tutto ciò appare, come di riflesso, quale sia il dovere fondamentale del figlio, chiamato a «onorare» i genitori, in riconoscenza per il dono della vita (Sir 7,27-28); tale impegno consiste primariamente nell'accogliere con rispetto e riconoscenza sia le parole di sapienza, sia gli atti correttivi, così che, nell'obbedienza e nella pazienza, impari a camminare nella via della vita, rallegrando padre e madre:

«Ascolta il consiglio e accetta la correzione
per essere saggio fino al termine della tua vita» (Pr 19,20).
«Chi glorifica il padre vivrà a lungo,
chi obbedisce al Signore darà consolazione alla madre» (Sir 3,6).
«Con le azioni e con le parole onora tuo padre,
perché scenda su di te la sua benedizione» (Sir 3,8).
«Il figlio saggio allietta il padre,
il figlio stolto contrista sua madre» (Pr 10,1; cfr. anche Pr 19,26).

Il rispetto per i genitori si manifesta pure nel compatire le debolezze degli anziani (Pr 23,22), e nel provvedere alle loro necessità; il ricordo di quanto padre e madre hanno fatto per il piccolo, deve essere uno stimolo a ricambiare (Sir 7,27-28):

«Figlio mio, soccorri tuo padre nella vecchiaia,
non contristarla durante la sua vita.
Sii indulgente, anche se perde il senno,
e non disprezzarlo, mentre tu sei nel pieno vigore.
L'opera buona verso il padre non sarà dimenticata» (Sir 3,12-14).

La voce dei profeti

226. A differenza dei sapienti d'Israele, molto attenti alle dinamiche familiari, i profeti non trattano diffusamente del rapporto tra genitori e figli. La loro missione specifica è di custodire o ripristinare l'alleanza con il Signore; e a questo proposito introducono la metafora della paternità divina, allo scopo di suscitare amore e di favorire la conversione dei cuori (Is 1,2; 45,10-11; 63,16; 64,7; Ger 3,19; 31,9.20; Os 11,1; Ml 1,6; 2,10; 3,17). Solo occasionalmente essi denunciano il cattivo comportamento dei figli nei confronti del padre e della madre (Ez 22,7), o biasimano la complicità della famiglia nel compiere il male (Ger 7,18; 12,6; Am 2,7).

Due oracoli meritano però di essere fatti oggetto di un'attenta considerazione, anche perché vengono ripresi nel Nuovo Testamento, dove ricevono un'interpretazione particolare.

(i) Nel secolo ottavo, Michea descrive la dissoluzione della società gerosolimitana, nella quale si uccidono i fratelli (Mi 7,2), i governanti, per indecente avidità, distorcono l'esercizio della giustizia (Mi 7,3), e il tradimento di amici e familiari costringe a una generalizzata diffidenza (Mi 7,5). Il profeta conclude la sua denuncia parlando della degenerazione morale all'interno della famiglia:

«Il figlio insulta suo padre,
la figlia si rivolta contro la madre,
la nuora contro la suocera
e i nemici dell'uomo sono quelli di casa sua» (Mi 7,6).

Un quadro così negativo della società ha dunque il suo apice proprio nel venir meno dei sentimenti di rispetto che ogni figlio dovrebbe avere nei confronti dei genitori; il cuore, con i suoi innati valori, è come snaturato; la situazione appare perciò senza rimedio. Il profeta tuttavia rinnova la sua fiducia nel Signore, nella speranza di una salvezza che non può venire se non da un intervento mirabile di Dio (Mi 7,7).

In Mt 10,34-36 (come nel parallelo di Lc 12,51-53), riportando un detto del Signore, viene ripresa la terminologia di Mi 7,6, ma con importanti varianti e con diverso significato. Gesù infatti si presenta come colui che «è venuto» per portare sulla terra «la spada» (Mt 10,34), cioè la divisione (Lc 12,52) proprio tra i familiari: «sono venuto a separare l'uomo da suo padre e la figlia da sua madre e la nuora da sua suocera; e i nemici dell'uomo saranno quelli della sua casa» (Mt 10,35-36). Dall'insieme della tradizione evangelica sappiamo che questo detto del Signore non inculca la ribellione e il disprezzo dei figli per i genitori; esso fa invece emergere la necessità dell'amore preferenziale per il Cristo (Mt 10,37; Lc 14,26), che impone a tutti, sia ai genitori sia ai figli, quel tipo di "separazione" che sia segno dell'adesione esclusiva e totalizzante a Dio e al suo mistero di morte e risurrezione (Mt 10,21-23.39). Si può anche supporre che dall'amore preferenziale per il Cristo scaturisca un amore più veritiero nei confronti degli stessi genitori. Vedremo più avanti come quest'ultima tematica sia esplicitata dall'insegnamento del Signore Gesù.

227. (ii) Diversi secoli dopo il ministero profetico di Michea, in un'epoca successiva all'esilio babilonese, in un clima quindi di restaurazione religiosa, Malachia conclude la sua profezia (e il Canone dei profeti) con un oracolo di promessa. Quasi come stesse rispondendo alle speranze di Michea, Dio dice:

«Ecco, io invierò il profeta Elia, prima che giunga
il giorno grande e terribile del Signore:
egli convertirà il cuore dei padri verso i figli
e il cuore dei figli verso i padri,
perché io, venendo, non colpisca la terra con lo sterminio» (Ml 3,23-24).

Su Israele, chiamato a osservare la Legge di Mosè (Ml 3,22), pesa la terribile minaccia dello «sterminio», un tempo destinato ai Cananei (Dt 7,2), e ora imminente sullo stesso popolo di Dio. È il Signore allora ad agire, così che il giorno del giudizio non sia per la condanna; e la sua opera consiste nell'invio del profeta (Elia), la cui parola convertirà i «cuori», ripristinando il rapporto tra «padri» e «figli». Ancora una volta, come già per Mi 7,6, si constata il dissidio profondo tra genitori e figli (cfr. anche Ger 31,29; Ez 18,2-19); esso sembra prodotto da un accentuato divario

generazionale, concomitante all'evento drammatico dell'esilio, che ha come distratto i padri dal compito di insegnare le norme del Signore e ha indotto i figli a non credere alle promesse contenute nella Tôrah. Per rimediare a questa perdita di credibilità nella comunicazione, Dio manda il profeta, la cui parola potente è capace di toccare le fibre intime del cuore, ripristinando le condizioni di trasmissione e di ascolto della volontà di Dio, nelle quali si realizzano le promesse divine della vita. È dunque la profezia a guarire i mali della famiglia.

Nel Vangelo, il profeta Elia promesso da Malachia (cfr. anche Sir 48,10), è identificato con Giovanni Battista (Lc 1,17), la cui missione di cambiamento dei cuori prepara l'avvento della salvezza (Lc 1,76-77). La predicazione del Battista non tematizzerà il rapporto tra padri e figli; tuttavia, l'appello alla conversione personale è la mediazione indispensabile per una proficua relazione al prossimo, a cominciare dai membri della propria famiglia. Ciò diventa particolarmente urgente quando, per varie circostanze, viene meno la trasmissione dei valori tradizionali da una generazione all'altra.

L'esempio e l'insegnamento di Gesù

228. Il vangelo di Luca è il più ricco di informazioni riguardanti l'infanzia di Gesù e il suo comportamento di "figlio" nei confronti di Maria e Giuseppe. Particolarmente significativo è, al proposito, il racconto di Lc 2,41-52, in cui si narra del pellegrinaggio annuale della famiglia a Gerusalemme, per la festa di Pasqua, avvenuto quando Gesù aveva 12 anni. In quella occasione il giovane (forse ritenuto giuridicamente "maggioranno", e quindi sottoposto alla Legge), prese l'iniziativa di restare al tempio, intrattenendosi a discutere con i maestri che li insegnavano; e giustificò la sua decisione, che aveva sorpreso e addolorato i genitori, dicendo: «perché mi cercavate? Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?» (Lc 2,49). E con questa dichiarazione indicava quale fosse l'obbedienza a cui Egli dava l'assoluta priorità, rivelando ai genitori che Egli era in primo luogo figlio di Dio, dalla cui volontà riceveva la sua missione (profetica). La frase con cui l'evangelista conclude l'episodio: «Scese con loro [Maria e Giuseppe] e venne a Nazaret e stava loro sottomesso» (Lc 2,51), non si deve ritenerla in contraddizione con quanto precedentemente narrato: la sottomissione ai genitori non può essere interpretata che come una modalità di obbedienza al volere del Padre, una mediazione dunque accettata e vissuta dal Cristo, poiché favoriva la crescita in «sapienza, età e grazia davanti a Dio e agli uomini» (Lc 2,52). Il figlio di Dio, che stupiva i dottori della Legge per l'intelligenza delle sue domande e risposte (Lc 2,47), si sottopone al processo di crescita di ogni figlio dell'uomo, nell'apprendimento umile del dono quotidiano che gli veniva offerto dalla sapienza del padre e della madre.

Giunto il momento del ministero profetico, quando Gesù aveva trent'anni circa (Lc 3,23), viene a cessare il rapporto di dipendenza dai genitori; non per raggiunta maturità secondo i criteri umani, ma per una chiamata specifica dello Spirito (Lc 4,1.14), che impone il lasciare l'ambiente di origine per costituire una nuova comunità familiare. Se la madre e i fratelli vanno a cercarlo per ricondurlo a casa (Mc 3,21) o per rivendicare una qualche precedenza nell'attenzione, il Cristo proclama la realtà di una nuova comunità, fondata sull'ascolto obbediente della voce del Padre (Mt 12,46-50; Mc 3,31-35; Lc 8,20-21). La rivelazione del «Padre» infatti, con la necessità di obbedirgli, costituisce senza dubbio il cuore della predicazione di Gesù. Anche se Egli ha mostrato sentimenti paterni nei confronti dei bambini che gli venivano presentati (Mc 10,13-16), anche se talvolta, come Maestro, si rivolgeva ai suoi discepoli chiamandoli «figli» (Mc 10,24; Gv 13,33), Gesù ha sempre

testimoniato che il titolo di Padre spetta solo a Dio, a cui tutti indistintamente devono prestare assenso (Mt 23,9).

229. I vincoli di sangue e gli obblighi della famiglia vengono dunque relativizzati, o meglio vengono sottoposti alla chiamata per il Regno. E ciò è espresso con frasi dure e sconcertanti, proprio perché mettono in questione il supposto dovere primario della cura dei genitori. Leggiamo infatti che «uno dei suoi discepoli gli disse: “Signore, permettimi di andare prima a seppellire mio padre”. Ma Gesù gli rispose: “Seguimi, e lascia che i morti seppelliscano i morti”» (Mt 8,21-22). E altrove viene a Gesù attribuito questo detto: «Se uno viene dietro a me e non odia suo padre, la madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e persino la propria vita, non può essere mio discepolo» (Lc 14,26; cfr. anche Mt 10,37). L'«odio» non va qui inteso come disprezzo o violenza nei confronti dei familiari, ma va compreso alla luce di un'altra affermazione del Cristo con la quale Egli evidenzia la necessità della scelta radicale di Dio solo: «Nessun servitore può servire due padroni, perché o odierà l'uno e amerà l'altro, oppure si affeziona all'uno e disprezzerà l'altro» (Lc 16,13; cfr. anche Mt 6,24). Persino il vincolo affettivo più profondo, come quello parentale o sponsale, non deve condizionare l'adesione piena al Regno di Dio e al suo esigente cammino di amore. Ciò non toglie ovviamente che l'affetto e la cura per il padre e la madre, come per tutti gli altri membri della famiglia, possano essere espressione di amore, e quindi possano costituire una mediazione della sequela del Cristo.

Ciò che, in sintesi, risulta dalla prospettiva evangelica è la chiamata a una obbedienza (amorosa) nei confronti di Dio, tale da relativizzare qualsiasi altra sottomissione o obbligo vincolante. E ciò va esteso, analogamente, anche alle forme di obbedienza richieste dalle autorità civili e religiose. In questo senso va intesa la risposta di Pietro e Giovanni ai membri del Sinedrio di Gerusalemme: «Se sia giusto dinanzi a Dio obbedire a voi invece che a Dio, giudicatelo voi» (At 4,19), considerazione ribadita dallo stesso Pietro in risposta al divieto di insegnare nel nome di Gesù: «Bisogna obbedire a Dio invece che agli uomini» (At 5,29).

Una tale prospettiva, di tipo profetico, va tenuta sempre presente, anche quando ci confrontiamo con le normative date da Paolo e da Pietro, nelle loro lettere, riguardo alla sottomissione ai genitori e alle autorità politiche.

Le indicazioni pastorali della tradizione apostolica

230. Nelle lettere inviate dagli Apostoli alle comunità loro affidate troviamo alcune indicazioni normative riguardanti la disciplina familiare e la condotta da tenere nei confronti delle pubbliche autorità. Possiamo distinguere quattro gruppi, ciascuno caratterizzato da precise relazioni interne, e, di conseguenza, da specifici doveri, anche se, come vedremo, appare la costante della “obbedienza” prescritta a tutti coloro che sono sottoposti. La finalità dell'ordine sociale sembra subordinare altri valori.

(i) *Genitori e figli.* Il primo gruppo è quello composto da genitori e figli (Ef 6,1-4; Col 3,20-21). La limitata presenza di questa problematica nelle raccomandazioni pastorali delle lettere paoline (tematica assente per altro nelle lettere degli altri Apostoli) e il trattamento piuttosto sommario dei doveri dei soggetti implicati fanno supporre che nelle comunità della Chiesa primitiva non si ritenesse necessario insistere nell'incoraggiare un buon rapporto tra padri e figli. Le affermazioni generiche sui «figli ribelli ai genitori» – in Rm 1,30 e 2 Tm 3,2 – pare si riferiscano a realtà estranee al mondo cristiano. Oggi sentiamo invece la necessità di un discorso più articolato in materia, perché, in

maniera diffusa, è stata intaccata la fiducia dei figli nei confronti dei genitori, la cui minore autorevolezza incide nella educazione dei giovani.

Nei due testi citati all'inizio del paragrafo, abbiamo un solo comando per i *figli*, quello di «obbedire» ai genitori «in tutto» (come precisa Col 3,20), perché questo è «giusto» (Ef 6,1) e «gradito al Signore» (Col 3,20). Il riferimento esplicito al precetto del Decalogo (Ef 6,2-3) costituisce per l'Apostolo un fondamento solido per la prescrizione, tale da non esigere ulteriori commenti. Notiamo che l'identificazione tra «onorare» (nel Decalogo) e «obbedire» (in Paolo) ricalca in larga misura la tradizione interpretativa del mondo sapienziale israelitico, concorde nell'esigere ascolto e consenso agli insegnamenti del padre e della madre. L'Apostolo tuttavia precisa che il figlio è chiamato a obbedire «nel Signore» (Ef 6,1), conferendo dunque alla sottomissione un valore specificamente cristiano, poiché sullo sfondo vi è l'esempio del Signore Gesù, il Figlio obbediente al Padre fino alla morte di croce (Fil 2,5.8). Se nell'atto di obbedire il «figlio» (come vedremo) non è diverso dal «servo» (Gal 4,1-2), vi è però una grande differenza: lo spirito con cui avviene la sottomissione filiale è quello dell'amore di affidamento, diverso dunque dalla semplice accettazione di una doverosa imposizione.

Ai *genitori* viene raccomandato di «non esasperare» i figli (Ef 6,4; Col 3,21), imponendo loro obblighi eccessivi o sottoponendoli a castighi troppo severi che porterebbero alla ribellione o per lo meno allo scoraggiamento (Col 3,22): la saggezza richiede dunque moderazione e pazienza nell'esercizio anche coercitivo dell'autorità (cfr. Sap 12,16-21). Paolo poi aggiunge: «fateli crescere nella disciplina e negli insegnamenti del Signore» (Ef 6,4); se dunque il genitore deve evitare un rigore improprio, non deve però evitare la «disciplina» (*paideia*) indispensabile per la formazione del giovane; l'inculcare nella sua mente l'«insegnamento» (*nouthesia*) del Signore non allude tanto a contenuti dottrinali, quanto piuttosto allo spirito di amore umile e servizievole.

231. (ii) *Padroni e servi*. Un secondo gruppo, situato sempre all'interno della famiglia (dei tempi apostolici), è costituito da «padroni» (*kyrioi, despotai*) e «servi» (*douloi*). Tale gruppo è strettamente collegato con il primo, non solo per l'immediata prossimità letteraria, ma anche per una certa somiglianza nel contenuto (Ef 6,5-6; Col 3,22-25; cfr. anche 1 Tm 6,1-2; Tt 2,9-10; Fm 8-21; 1 Pt 2,18-25). Una più abbondante e variegata attestazione mostra che la relazione tra padroni e servi esigeva una particolare considerazione pastorale. Oggi tale insegnamento può fornire utili suggerimenti per il rapporto tra datori di lavoro e dipendenti, anche se il contesto non è più quello dell'ambiente familiare.

I *sottoposti* possono essere degli «schiavi», in condizione quindi di permanente servitù (opposti ai «liberi»: cfr. 1 Cor 12,13; Gal 3,28; Ef 6,8; Col 3,11), oppure semplicemente dei «servi», o «domestici» (*oiketai*), che hanno compiti di servizio temporaneo e retribuito. Nel mondo greco-romano era consueta la pratica di avere degli schiavi per assolvere varie incombenze domestiche, non necessariamente le più umili; e tale costume era accettato anche nelle famiglie ebraiche (Sir 33,25-33) e cristiane. Stupisce non poco che gli Apostoli non invitassero i padroni, in quanto discepoli del Signore, a emancipare i loro schiavi, obbedendo tra l'altro alla prescrizione della Legge antica che chiedeva il loro affrancamento al settimo anno (Es 21,2-4; Dt 15,12-15). Per la precisione, tale disciplina pare fosse limitata agli schiavi ebrei, e non valesse per quelli «presi dalle nazioni» (cfr. Lv 25,44-46); tuttavia, per un cristiano, la considerazione del «fratello» (anche quello pagano) per cui Cristo era morto poteva sollecitare gesti di innovativa generosità. Il processo di riconoscimento della radicale ingiustizia della schiavitù ha richiesto di fatto molti secoli e innumerevoli sofferenze per

affermarsi come patrimonio culturale universale. Di conseguenza, all'interprete della Bibbia si richiede uno sguardo critico e al tempo stesso rispettoso dei condizionamenti storici, in modo da trarre dalle pagine della Scrittura le giuste indicazioni di giustizia e amore, significative per l'uomo di oggi. Questo principio va tenuto presente in tutte le considerazioni seguenti. Ad esempio, il consiglio, dato da Paolo, di rimanere nello stato in cui ci si trova (1 Cor 7,17), non appare da seguire. Invece di dire: «Sei stato chiamato da schiavo? Non ti preoccupare; anche se puoi diventare libero, approfitta piuttosto della tua condizione» (1 Cor 7,21), appare più giusto favorire il processo di emancipazione, così che ognuno possa consacrarsi al servizio per decisione di amore (cfr. Es 21,5-6) e non per obbligo imposto da altri.

232. Agli «*schiavi*» viene comandato di «stare sottomessi» (Tt 2,9; 1 Pt 2,18) e di «obbedire» (Ef 6,5; Col 3,22) in tutto (Col 3,22; Tt 2,9) ai «padroni terreni» (*kata sarka kyrioi*) (Ef 6,5), mostrando loro rispetto (1 Tm 6,1; 1 Pt 2,18), non per piacere agli uomini, ma con animo volenteroso e atteggiamento di fedeltà, come se si prestasse servizio al Signore (*kyrios*) (Ef 6,6-7; Col 3,22-23), il quale ricompenserà in modo equo sia lo schiavo che la persona libera (Ef 6,8; Col 3,24-25). Chi deve soffrire a causa di padroni prepotenti, è chiamato ad accettare come una «grazia» (*charis*) tale condizione, sull'esempio del Signore Gesù, che, maltrattato, si affidò a Colui che giudica con giustizia (1 Pt 2,19-25). Un atteggiamento contrario, ispirato a ribellione o vendetta, porterebbe a far bestemmiare Dio (1 Tm 6,1) e sarebbe dannoso per la «dottrina» (*didaskalia*) cristiana (1 Tm 6,1; Tt 2,10). Da questo insieme di indicazioni traspare piuttosto chiaramente l'intenzione di non prestare il fianco all'accusa di sovversione, che avrebbe pregiudicato l'evangelizzazione.

Ai «*padroni*» (cristiani) è raccomandato di mettere da parte le minacce (Ef 6,9) e di dare ciò che è giusto ed equo ai loro servitori (Col 4,1). A Filemone, Paolo chiede di accogliere il suo schiavo fuggitivo (Onesimo), non come uno schiavo, ma come un «fratello carissimo» (Fm 16). Con questa espressione viene indicata una disposizione affettiva a cui va riconosciuto un grande valore, anche per i suoi concreti risvolti nella vita concreta; l'assunzione di una dimensione fraterna è infatti superiore persino all'atto dell'emancipazione dello schiavo, se questa è praticata senza amore, ma solo perché costretti dalla legislazione o da una qualche pressione sociale.

In queste raccomandazioni pastorali troviamo senza dubbio significativi spunti di intelligenza spirituale riguardo all'atteggiamento del «servizio» che in molti casi i cristiani sono obbligati ad assumere, talvolta anche in condizioni umilianti o dolorose. Gli Apostoli indicano così uno «spirito» con cui vivere le condizioni di sottomissione, applicabili in vari ambiti, sia in quello sociale (nel rapporto tra operai/impiegati e datori di lavoro), sia in quello politico (tra sudditi e governanti). È chiaro che la saggezza amorevole che ci viene dal Vangelo, unita a una più precisa considerazione dei diritti umani, solleciterà una sempre più adeguata regolamentazione della disciplina del lavoro, come anche quella della sottomissione alle leggi statali, da cui scaturirà un'auspicata armonia sociale.

233. (iii) *Pastori e gregge*. Un terzo gruppo di persone poste in relazione asimmetrica è quello che si determina nelle comunità cristiane, presiedute da un «*episcopo*» o da un «*presbitero*» (anziano) quali figure di autorità religiosa, a cui i *fedeli* devono prestare obbedienza e rispetto. Leggiamo, ad esempio, in una delle prime lettere di Paolo: «Vi preghiamo, fratelli, di avere riguardo per quelli che faticano per voi, che vi governano nel Signore e vi ammoniscono; trattateli con molto rispetto e amore, a motivo del loro lavoro» (1 Ts 5,12-13). Questa raccomandazione è ripresa nella prima lettera ai Corinzi, dove l'Apostolo chiede ai suoi destinatari di «sottomettersi» a chi si dedica al «servizio dei santi» (1 Cor 16,15-16); e ciò è confermato dalla lettera agli Ebrei: «obbedite ai vostri capi e state

loro sottomessi, perché essi vegliano su di voi e devono renderne conto, affinché lo facciano con gioia e non lamentandosi. Ciò non sarebbe di vantaggio per voi» (Eb 13,17; cfr. anche 1 Pt 5,5). Da queste citazioni traspare se non un rovesciamento di prospettiva, almeno una sua significativa variante: infatti, se permane l'idea che il sottoposto è chiamato ad obbedire, si sottolinea però – come insegna il Vangelo (Mc 10,42-45) – che i “capi” sono dei “servitori” che si affaticano a vantaggio della comunità, e dovranno rendere conto del loro impegno al Signore; ne risulta un'idea meno unilaterale dell'obbedienza, virtù che dunque caratterizza tutti i credenti, e non solo nei confronti di Dio, ma pure nella relazione fraterna.

Assai numerose sono di conseguenza le raccomandazioni fatte ai “pastori”, perché il loro ministero (*diakonia*) sia dispiegato per il bene del gregge (cfr. Gv 21,15-17). Paolo si presenta alle sue comunità dicendo di essere come un padre (1 Cor 4,15; Gal 4,19; 2 Cor 6,13; Fil 2,22; 1 Ts 2,11) o una madre (1 Ts 2,7), e offre il suo esempio all'imitazione (1 Cor 4,16-17). Gli Atti degli Apostoli ricordano le sue raccomandazioni agli anziani (*presbyteroi*) della Chiesa di Efeso: «Vegliate su voi stessi e su tutto il gregge, nel quale lo Spirito Santo vi ha costituiti come custodi (*episkopoi*) per pascere la Chiesa di Dio che si è acquistata con il sangue del proprio figlio» (At 20,28; cfr. anche 1 Pt 5,1-4). La vigilanza comporta una scrupolosa attenzione alla verità del Vangelo, contro le dottrine perverse (At 20,29-31), ma anche totale disinteresse e fiduciosa generosità (At 20,32-35). Un'eco di questa esortazione si trova in 1 Pt 5,1-4. Molte altre preziose indicazioni vengono date da Paolo a Timoteo (1 Tm 3,1-7; 4,6-16; 5,1-3.17-22; 6,11-16.20; 2 Tm 1,6-8.14; 2,1-7.14-16.22-26; 3,14-4,15) e a Tito (Tt 1,5-9; 3,8-11), perché esercitino il loro mandato di pastori secondo lo spirito del Cristo. L'esercizio amorevole dell'autorità, fatto dai capi delle comunità cristiane, potrà diventare un paradigma offerto a chi esercita il potere nella società civile, in considerazione degli effetti di pace, collaborazione e promozione del bene che scaturiscono dal ministero esercitato secondo i dettami del Vangelo.

234. (iv) L'ultimo gruppo concerne la realtà civile e politica, nella quale i cristiani sono ovviamente inseriti, e per la quale sono soggetti a una forma specifica di obbedienza. Gli Apostoli non hanno l'opportunità di dare consigli alle pubbliche autorità; possono invece indirizzarsi ai cristiani in quanto *cittadini*. Le indicazioni più articolate le troviamo in Rm 13,1-7, in cui Paolo espone la sua idea altamente positiva del potere civile, che richiede che «ogni persona sia sottomessa alle autorità costituite» (Rm 13,1) Alcune affermazioni ci appaiono forse troppo univoche, come quando l'Apostolo afferma: «Infatti non c'è autorità (*exousia*) se non da Dio: quelle che esistono sono stabilite da Dio. Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine (*diatagē*) stabilito da Dio» (Rm 13,1-2). Anche Gesù aveva detto a Pilato: «Tu non avresti alcun potere (*exousia*) su di me, se ciò non ti fosse dato dall'alto» (Gv 19,11); resta comunque la questione dell'esercizio tirannico del potere, per cui la sottomissione potrebbe esprimere una disdicevole complicità con il male (Ap 13,3-4.8.12-17), mentre, al contrario, la “disobbedienza civile” risulterebbe un dovere del cittadino amante della verità e della giustizia. Paolo poi dalle sue premesse generali trae le regole del comportamento in ambito pubblico: «Perciò è necessario stare sottomessi, non solo per timore della punizione, ma anche per ragioni di coscienza (*syneidēsis*). Per questo infatti voi pagate anche le tasse: quelli che svolgono questo compito sono a servizio (*leitourgoi*) di Dio. Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi si devono le tasse, date le tasse; a chi l'imposta, l'imposta; a chi il timore, il timore; a chi il rispetto, il rispetto» (Rm 13,5-7). Anche Gesù aveva detto: «Quello che è di Cesare rendetelo a Cesare, e quello che è di Dio, a Dio» (Mc 12,17), e aveva invitato Pietro a pagare la tassa per il tempio

(Mt 17,24-27); le motivazioni date dal Maestro non collimano perfettamente con quelle dell'Apostolo, ma l'indirizzo operativo è il medesimo, nel riconoscimento dunque del valore che il servizio pubblico rende alla collettività e ai singoli, purché svolga il suo compito secondo giustizia e rimanga nei limiti che gli sono propri, senza conculcare ciò che invece è proprio di Dio.

Oltre alla sottomissione obbediente (Tt 3,1-2), Paolo chiede anche, come cosa gradita a Dio, di pregare per quelli che stanno al potere, così che i cristiani possano «condurre una vita calma e tranquilla, dignitosa e dedicata a Dio» (1 Tm 2,1-3). Pietro, dal canto suo, ribadisce il comando paolino di sottomettersi alle umane autorità (1 Pt 2,13-14.17), e introduce un'ulteriore finalità, di carattere apologetico, alla condotta obbediente: «Questa è la volontà di Dio: che operando il bene, voi chiudiate la bocca all'ignoranza degli stolti, come uomini liberi, servendovi della libertà non come di un velo per coprire la malizia, ma come servi di Dio» (1 Pt 2,15-16); come si vede, la libertà – caratteristica del cittadino – è subordinata al servizio di Dio e all'esercizio del bene.

235. A conclusione di questo ampio trattamento riguardante i rapporti asimmetrici, nella famiglia e nella società, possiamo dire che, nonostante la varietà delle situazioni, viene uniformemente richiesto al sottoposto (figlio, servo, fedele o cittadino) un atteggiamento umile di obbedienza. La virtù dell'obbedienza non sembra godere di grande attrattiva ai nostri giorni, eppure essa esprime una dimensione di amore servizievole iscritta nella più autentica tradizione evangelica, che trova nel Cristo la forma esemplare da imitare (Mc 14,36; Gv 4,34; 5,30; 6,38; 8,29; 14,31; Fil 2,8; Eb 5,8).

A chi detiene l'autorità nella casa o nella società è chiesto qualcosa di analogo (Ef 6,9), nel senso che l'esercizio del potere deve essere sempre inteso come “servizio”, come una sottomissione obbediente non solo al volere di Dio Padre, ma anche al fratello, davanti al quale ci si inginocchia per lavargli i piedi (Gv 13,13-17).

3. L'AMORE FRATERNO

236. Che si tratti della famiglia di sangue, oppure dell'appartenenza a una comunità o a un popolo, la “fraternità” rappresenta una dimensione costitutiva dell'autentica vita in società. Non è però spontaneo il vedere nell'altro un fratello, come non è facile riconoscere che la libertà di ognuno debba tener conto dell'identità e dei diritti del prossimo. E tuttavia, solo la fraternità permette l'accesso a una libertà e a una uguaglianza rispettose della persona umana, poiché, se queste ultime possono essere istituite e disciplinate dalle leggi, ciò non vale per la fraternità che, nel suo pieno valore, richiede una scelta personale, frutto di un'interiore convinzione (anzi, di un dono di Dio). È questo che constatiamo leggendo la Scrittura, nella quale – nonostante gli ideali da essa promossi – sono rari i racconti di armonia tra i fratelli. A cominciare dalle tre storie narrate nel libro della Genesi.

(1) Caino e Abele (Gen 4,1-16)

237. Fin dalla prima vicenda dei figli di Adamo ed Eva, vediamo apparire il conflitto tra fratelli, senza peraltro che ciò sia dovuto a una connaturata predisposizione al male da parte di uno dei due soggetti (come invece interpreta 1 Gv 3,12).

La diversità tra fratelli. Mentre la nascita di Caino, il primogenito, viene esaltata dalla madre come un evento dai contorni quasi divini («ho acquisito un uomo con il Signore»: Gen 4,1), per l'altro figlio il narratore dice semplicemente: «ella poi partorì ancora Abele, suo fratello» (Gen 4,2). Il nome stesso del cadetto suggerisce in ebraico l'idea del soffio, dell'effimero, come se quell'individuo fosse

semplicemente un altro, un secondo, il fratello del primo. Deve allora essere sempre considerata come assai significativa la successione temporale tra i fratelli; a partire da essa infatti si determinano priorità, superiorità e privilegi che contrastano con la supposta parità tra figli degli stessi genitori. In altre parole, i fratelli mai sono uguali. A questa prima asimmetria (temporale), si aggiunge quella dell'abitare e del mestiere, poiché Caino diventa naturalmente proprietario di terre fertili, mentre Abele dovrà assumere la condizione del pastore, con una vita faticosa da nomade. Le loro rispettive manifestazioni cultuali corrispondono allo statuto di agricoltori e pastori; pure in questo caso non risulta dal testo della Genesi che l'offerta di Caino fosse meno valida di quella di Abele (come invece afferma Eb 11,4): entrambi i riti saranno infatti pienamente riconosciuti nel culto israelitico. Eppure «il Signore guardò Abele e la sua offerta, ma non guardò Caino e la sua offerta» (Gen 4,5). La rivelazione biblica ritornerà regolarmente su questo intrigante motivo letterario, affermando che Dio agisce in maniera sorprendente, beneficiando chi vuole, senza tener conto di supposti diritti o meriti dei vari protagonisti della storia. In molti casi si può notare la predilezione del Signore per i piccoli (Dt 7,7), gli umili e gli sfavoriti (Lc 1,51-53), poiché questi soggetti consentono a Dio di esprimere più limpidamente il suo generoso amore compassionevole; tuttavia l'elezione, con effetti di decisiva differenza tra le persone, costituisce un mistero della libertà divina (Sal 78,67-68; 87,2; Mt 1,2-3) che l'uomo deve accogliere con riverenza e fiducia.

L'invidia. Non ci viene detto dal testo della Genesi in che modo i due fratelli riconobbero il “gradimento” o meno del Signore; forse fu per una diversificata prosperità, forse invece per qualche altro evento, che produsse comunque in Caino disappunto e tristezza (Gen 4,5). Chi si scopre meno favorito pretende spontaneamente una giustizia egualitaria, la sola apparentemente idonea a rendere tutti soddisfatti; per questo il sentimento di gelosia, interiormente giustificato, si attiva per ripristinare la parità dei soggetti. L'invidia per il bene accordato a un altro costituisce dunque un'insidia contro la fraternità. Dando voce a Dio stesso, il testo biblico ne fa emergere il pericolo, paragonato a un animale accovacciato alla porta, che, pur minaccioso, può però essere «domato» (Gen 4,7). La voce di Dio è la voce della coscienza che sollecita discernimento, responsabilità e verità; è parola diretta al cuore dell'uomo, perché sappia decidere di «agire bene», vincendo la tentazione.

La violenza. Ma dal cuore scaturisce la violenza (Mc 7,21-22). Caino parla al fratello, ma – a quanto ci risulta dal testo biblico, ellittico su questo punto –, solo allo scopo di un appuntamento in campagna, e là, senza testimoni, il fratello mette a morte il fratello (Gen 4,8). Il crimine del fratricidio non comporta solo l'esercizio della prepotenza, ma si maschera di inganno, sotterfugio e menzogna. Stando alla narrazione della Genesi è come se il delitto non fosse rilevato dai genitori, né da altri (menzionati però da Caino, in Gen 4,14, come possibili artefici di ritorsione); Dio però si rende presente, con una domanda: «Dov'è Abele, tuo fratello?» (Gen 4,9a), con lo scopo di far prendere coscienza all'assassino dell'assenza di chi gli era stato dato come bene da custodire. Caino declina ogni responsabilità con la celebre replica: «Non lo so. Sono forse io il custode di mio fratello?» (Gen 4,9b). Il tentativo di negare i fatti risulta assurdo davanti a Colui che è in grado di percepire il grido muto del sangue che dal suolo si innalza fino al Creatore (Gen 4,10). Con un'altra domanda: «Che cosa hai fatto?» (Gen 4,10), il Signore vuole suscitare nel colpevole la consapevolezza della gravità del crimine, indicando immediatamente le conseguenze del male compiuto: la maledizione della terra, resa improduttiva, costringerà l'assassino a una vita da «ramingo e fuggiasco» (Gen 4,11-12), minacciato di subire la vendetta da chiunque lo incontri (Gen 4,14). Da Caino nasce Lamec, dalla violenza nasce la violenza, in un crescendo spaventoso di minacce e ritorsioni, che vorrebbero paradossalmente difendere la vita (Gen 4,23-25).

(2) *Esaù e Giacobbe (Gen 25,19-34; 27,1-28,9; 32,4-22; 33,1-17)*

238. Con una simile ma più complessa trama letteraria, viene narrata la rivalità tra altri due fratelli, Esaù e Giacobbe, due gemelli che lottano fra loro già nel ventre della madre (Gen 25,22), con

il cadetto che tenta di afferrare il tallone del maggiore per passargli avanti. Un simbolo questo dell'innata bramosia di ogni uomo, che vuole primeggiare scalzando chi lo precede.

I vari elementi di differenziazione tra i due fratelli vengono dal narratore elencati fin dall'inizio: Esaù è «rossiccio» e peloso (Gen 25,25), si dedica alla caccia come «un uomo della steppa», mentre Giacobbe è «un uomo tranquillo», che conduce una vita protetta (Gen 25,27). Il padre prediligeva il maggiore, la madre il minore (Gen 25,28). Il primo pare non traesse grande profitto dal suo mestiere, dato che lo vediamo, affamato, chiedere al fratello un piatto di minestra (Gen 25,29-30), rinunciando sbrigativamente al suo diritto di primogenito (Gen 25,31-34). Tutte queste diversità non giustificano la rivalità, che ha invece come matrice la gelosia; ancora una volta, è l'invidia a essere il segreto motore delle azioni disoneste, per cui il secondo prende il posto del primo, sostituendosi a lui, carpando con l'inganno ciò che era riservato all'altro (Gen 27,1-29). Da qui scaturisce, come naturale conseguenza, la voglia di vendetta da parte del fratello che si è visto defraudato, e di conseguenza – come attesta suo padre (Gen 27,39-40) – sarà destinato a un futuro di scarse risorse e di umiliata sudditanza. La collera minacciosa di Esaù costringerà alla separazione i due figli di Isacco (Gen 27,42-45), segno del fallimento della loro fraternità.

L'intera vicenda comporterà dunque un lungo esilio di Giacobbe, costretto per vent'anni a lavorare duramente per il suo suocero (Gen 31,28-41); al ritorno però, nonostante la minaccia di Esaù che viene incontro al fratello con quattrocento uomini (Gen 33,1), la vicenda si conclude positivamente, perché colui che aveva subito il torto inaspettatamente si presenta con gesti di commovente tenerezza: «gli corse incontro, lo abbracciò, gli si gettò al collo, lo baciò e piansero» (Gen 33,4). Esaù non vorrebbe risarcimenti, perché – a differenza del fratello – si accontenta di quello che ha (Gen 33,9); ma accetta il dono che Giacobbe insiste a offrirgli come segno di pace e di ritrovata comunione (Gen 33,11). I due poi si separano (Gen 33,12-17), forse perché Giacobbe non si sente pienamente rassicurato, e dubita probabilmente della sincerità del fratello. Figura questa imperfetta, come tutte le vicende umane, di una incipiente riconciliazione, che ha comunque il suo sigillo nella presenza di entrambi i fratelli al momento di dare sepoltura al loro padre Isacco (Gen 35,29).

(3) Giuseppe e i suoi fratelli (Gen 37; 39-48)

239. La terza storia del libro della Genesi è ben conosciuta: narra di fratelli coalizzati contro il più giovane, delle sfortune e del successo dello schiavo venduto in terra straniera, e infine del ritrovarsi di tutti nel perdono concesso dalla vittima. La tonalità sapienziale dell'intera vicenda induce il lettore a scorgervi un esemplare cammino di riconciliazione fraterna.

I figli di Giacobbe furono generati da diverse madri (spose e concubine), spesso in conflitto fra loro (Gen 30,1-24). La rivalità si riproduce poi a livello dei figli, anche a ragione del padre, che amava Giuseppe più di tutti gli altri (Gen 37,3), perché avuto in vecchiaia da Rachele, la moglie prediletta (cfr. Gen 29,30). Il regalo di una tunica speciale fatta da Giacobbe al figlio amato, proprio perché esprime una preferenza, scatena la gelosia dei fratelli (Gen 37,4), alimentata dal fatto che Giuseppe teneva discorsi di superiorità, basati sui suoi sogni (Gen 37,5-11). L'invidia diventa odio (Gen 37,4,8), e l'odio conduce alla violenza. L'occasione propizia avviene quando non ci sono testimoni, e i fratelli possono sbarazzarsi del fratello. Il progetto iniziale di ucciderlo (Gen 37,18-20) venne mutato con la decisione di venderlo, così da guadagnarci qualcosa (Gen 37,26-27); la tunica, motivo di gelosia, viene riportata al padre stracciata e macchiata di sangue, quale falsa prova di una sventura (Gen 37,31-33), in realtà è il segno manifesto di una definitiva rottura nella fraternità. Il dolore inconsolabile del padre (Gen 37,34-35) non basta a far emergere la verità e a toccare il cuore dei colpevoli.

La vicenda di Giuseppe in Egitto è assai complessa; in sintesi intende illustrare la parabola meravigliosa di chi, vittima di ingiustizia, riesce, per la sapienza ispiratagli da Dio (Gen 41,39), a diventare un'autorità, inferiore al solo Faraone (Gen 41,40-44). Il suo trionfo personale non è però la conclusione della storia, che attende un'occasione propizia per il riavvicinamento dei fratelli. E questa

si realizza, molti anni dopo, quando la carestia in terra di Canaan costringe i figli di Giacobbe a venire nel paese del Nilo per comperare il grano. Giuseppe, senza essere riconosciuto, vede davanti a sé i fratelli, e invece di programmare la vendetta, usa del suo potere e di diversi stratagemmi per suscitare nel cuore di coloro che lo avevano venduto dei sentimenti di amore compassionevole nei confronti di Beniamino, il fratello minore, e nei confronti del padre (Gen 44,20-34). E seppure in assenza di una esplicita confessione, quale espressione di pentimento per il crimine compiuto contro di lui, Giuseppe lascia prorompere nel pianto la sua tenerezza (Gen 45,1-2.14), dimentica la sua passata sofferenza, sovrastata dalla gioia di ritrovare i fratelli; e assieme a loro rilegge tutta la storia come un mirabile disegno salvifico di Dio: «Giuseppe disse ai fratelli: “Avvicinatevi a me”. Si avvicinarono e disse loro: “Io sono Giuseppe, il vostro fratello, quello che voi avete venduto sulla via verso l’Egitto. Ma ora non vi rattristate e non vi crucciate per avermi venduto quaggiù, perché Dio mi ha mandato qui prima di voi per conservarvi in vita [...] Non siete stati voi a mandarmi qui, ma Dio”» (Gen 45,4-8).

Questa azione nascosta di Dio per ripristinare la fraternità risulta essere una chiave di lettura per tutti le storie di fratelli. I cristiani vedranno nel racconto di Giuseppe una prefigurazione della rivelazione del Cristo, il fratello messo a morte per invidia, che, diventato Signore, ritorna per riconciliare a sé e al Padre i peccatori, riunendoli in una sola famiglia.

La storia dei popoli

240. Le problematiche dinamiche relazionali, illustrate nel libro della Genesi all’interno della comunità di fratelli di sangue, vengono riprodotte, nel seguito della narrazione biblica, a livello di clan, etnie e nazioni. La fraternità universale è iscritta nella comune origine, poiché tutti gli uomini provengono da Adamo e da Noè; eppure essa non è adeguatamente riconosciuta, anzi è costantemente offesa a causa del manifestarsi di tante particolarità e differenze sociali, che forniscono il pretesto alla prepotenza che abita il cuore umano. L’identità di un gruppo si esprime e si consolida spesso nell’opposizione polemica a un altro. La storia, fin dai primordi, sarà dunque contrassegnata dalla rivalità e dalla guerra; e gli uomini dovranno ogni volta uscire dalle macerie, tentando di ricomporre le fratture e ridisegnare profili di pace e di solidarietà. La Scrittura infatti attesta di un processo storico che parte dall’aspetto conflittuale, con conseguenti manifestazioni di grande sofferenza; e traccia un cammino ideale, fatto di proposte e condotte esemplari, di leggi e istituzioni, che danno speranza ai credenti, soprattutto perché ogni umana vicenda è sottoposta all’azione divina, in un orizzonte di perenne alleanza tra il Signore e l’umanità.

La rivalità violenta è un fenomeno costante, sotto gli occhi di tutti; fa paura, e induce persino a dubitare di Dio, del suo potere sulla storia e della sua compassione per le vittime (Sal 73,1-14; 94,3-7; Gb 24; Lam 2,20-21):

«Fino a quando, Signore, implorerò aiuto e non ascolti,
a te alzerò il grido: “Violenza!” e non salvi?
Perché mi fai vedere l’iniquità
e resti spettatore dell’oppressione?
Ho davanti a me rapina e violenza,
e ci sono liti e si muovono contese.
Non ha più forza la legge,
né mai si afferma il diritto.
Il malvagio infatti raggira il giusto
e il diritto ne esce stravolto» (Ab 1,2-4).

Quale rimedio a tutto questo? Si prospettano, secondo il dettato biblico, due vie, quella del mondo e quella di Dio.

L'imperialismo e il Regno di Dio

241. La Bibbia descrive la storia del mondo come l'incessante manifestarsi di potenze dominatrici, che, a motivo della loro organizzazione politica e soprattutto della loro abilità tecnologica e militare, impongono sui popoli la loro egemonia e il loro dispotismo, dichiarando al tempo stesso di portare la pace e il progresso. Ciò è suggerito in modo discreto già dal breve racconto dell'origine di *Babele* (Gen 11,1-9), la città-stato che determinerà la fine del regno di Giuda, con cui si conclude ufficialmente il ciclo narrativo della storiografia d'Israele (2 Re 25; 2 Cr 36). Il carattere leggendario di Gen 11 è piuttosto evidente; ciò non impedisce di veder adombrato il modo con cui sorgono gli imperi, con quali intenti e quali conseguenze.

L'esordio della narrazione introduce il motivo della "uniformità": «Tutta la terra aveva un'unica lingua e uniche parole» (Gen 11,1). Ciò potrebbe essere interpretato come una sorta di verità storica, dedotta dal fatto che gli abitanti della terra erano tutti discendenti dai figli di Noè, che si suppone avessero il medesimo linguaggio. Ma il capitolo precedente aveva affermato che dopo il diluvio le nazioni si dispersero sulla terra (Gen 10,32) e ogni popolo aveva, oltre a un proprio territorio, anche una sua lingua particolare (Gen 10,5.20.31). È più conveniente allora comprendere l'affermazione iniziale del nostro racconto come il primo momento del progetto imperialistico, che consiste nel favorire e imporre un unico idioma, quale base di intesa, quale fondamento della costruzione di una comunità senza differenze.

Viene di seguito annunciata una migrazione e uno stanziamento nella pianura (Gen 11,2), simbolo di una conquista territoriale, che, per le sue favorevoli risorse, consente la realizzazione della struttura civica, pensata utopicamente come unica e universale. La tecnica – espressa dalla fabbricazione dei mattoni – è messa al servizio del progetto di edificazione di una «città» (entità di ordine politico, che unisce sotto la medesima egida tutti i cittadini, sottoponendoli a una identica legge, a una comune economia e ai medesimi servizi), con una «torre la cui cima tocca il cielo» (quale supremo elemento di difesa, non solo terrena, ma anche religiosa, se vi vediamo un'allusione agli *ziggurat* mesopotamici) (Gen 11,3-4a).

La finalità del progetto viene presentata come altamente desiderabile, perché, da un lato, consente di «farsi un nome» (di diventare cioè famosi, con gloria imperitura) e, dall'altro, di «non disperdersi sulla terra» (perché l'unione fa la forza, e la sicurezza è garantita dall'interna coesione) (Gen 11,4b).

In modo allusivo, il narratore biblico fa così emergere le componenti (problematiche) che si ritrovano nei vari imperi con cui Israele si è confrontato nella sua storia millenaria (dall'Egitto all'Assiria e Babilonia, dai Tolomei ai Romani), subendo la minaccia di essere annientato a motivo della sua inassimilabile particolarità. Il racconto di Gen 11 inserisce a questo punto la valutazione divina del progetto umano e della sua parziale realizzazione; ci viene detto che il Signore constata che «sono un unico popolo con un'unica lingua», e ciò – invece di essere una "cosa buona" – viene giudicato dannoso. Perciò Egli interviene a frantumare dall'interno la progettata costruzione, mediante la «confusione» delle lingue, rendendo cioè impossibile il programma che quegli uomini si erano prefissato (Gen 11,5-7). Il regno diviso in se stesso va in rovina (Dn 2,41-43; cfr. Mc 3,24). La «dispersione» operata dal Signore è la condanna del sogno imperialistico, e, al tempo stesso, è principio di una nuova e diversa modalità di unificazione della società umana, quella che, secondo il Nuovo Testamento, si realizza nella Pentecoste, dove tutti i popoli, ciascuno con la sua lingua e dialetto, sono radunati dal comune ascolto della parola profetica, promossa dall'effusione dello Spirito (At 2,1-11): il Regno di Dio, la comunità di fratelli si edifica in modo antagonista al modello totalitaristico. Gli scritti apocalittici, che esprimono la lettura globale dell'intera storia umana, descriveranno – anche con immagini tratte dal mondo animale – l'insorgere mostruoso degli imperi (Dn 7-8; Ap 13); e, a consolazione dei credenti, indicheranno la loro fine (Ap 14,8; 18,2-3; 19,11-21), con il manifestarsi umile, ma potente, di un Regno eterno (Dn

2,44-45), di una «città santa», nella quale sono radunate nell'amore tutte le genti, di ogni nazione, tribù, popolo e lingua, quale opera meravigliosa di Dio (Ap 7,9-10; 21,1-4).

Israele, un popolo di fratelli

242. L'Antico Testamento costituisce l'attestazione scritta della storia di un popolo particolare, la cui specificità consiste nella sua alleanza con il Signore di tutta la terra (Es 19,5-6). Se Israele – presentandosi come progenie di Abramo, Isacco e Giacobbe –, esprime la sua unità a partire da un principio “carnale”, ciò rappresenta solo un segno della sua identità profonda, che scaturisce dall'ascolto concorde dell'unico vero Dio. Infatti, solo se Israele obbedisce alla Parola del Signore sarà diverso da tutti gli altri popoli (Dt 4,32-40), e la sua storia sarà principio di benedizione per l'umanità intera; solo essendo personalmente docile alla Tôrah, ogni israelita concorrerà ad essere seme di speranza per il mondo.

Israele, di fatto, è una nazione come le altre, fatta di persone con diversificate aspirazioni, composta da molte tribù e famiglie, spesso dotate di tradizioni particolari e con ruoli privilegiati nel contesto della nazione; la sua storia mostrerà che forze individualistiche e interessi particolaristici minacceranno la concordia della nazione.

Un paio di esempi, tratti da una vicenda complessa durata molti secoli, basteranno per illustrare il proposito.

La tribù di Beniamino rifiutò di consegnare i colpevoli della città di Gabaa (Gdc 20,13), e si trovò a combattere contro la coalizione delle altre tribù d'Israele (Gdc 20,14-48); la sua disfatta e la decisione di ostracismo presa nei suoi confronti rischiarono di far sparire per sempre una componente del popolo di Dio (Gdc 21,3).

A causa del cattivo governo di Roboamo, figlio di Salomone – che rifiutò il consiglio degli anziani di «farsi servo» del suo popolo (1 Re 12,7) –, le tribù del Nord si costituirono nel regno di Israele, separato dal regno di Giuda (1 Re 12,19). La scissione fu permanente, con episodi di ostilità grave, come durante la guerra siro-efraimita, che minacciò il perdurare della dinastia davidica a Gerusalemme (2 Re 16,5-9; Is 7,1-9). L'inimicizia tra Samaritani e Giudei durerà fino ai tempi di Gesù (Lc 9,52-53; Gv 4,9); sarà necessario un intervento prodigioso di Dio, annunciato dal profeta (Ez 37,15-27) a unire i due scettri nell'unica verga del pastore davidico.

Abbiamo già fatto emergere come sia difficile la fraternità pur tra figli dello stesso padre, nel contesto di una famiglia di sangue; è chiaro che ancora più arduo è il comporre in unità individui e gruppi fra loro lontani per ascendenti, interessi e condizioni di vita. Ecco allora disegnarsi il ruolo della *Legge*, che con le sue norme e suggerimenti sapienziali intende promuovere l'unione rispettando la diversità dei membri, promuovendo il diritto di tutti, favorendo la solidarietà verso gli svantaggiati, anche se immeritevoli. Infatti la Tôrah prescrive la «giustizia», che non si limita al mero rispetto del diritto del prossimo, ma chiede la promozione piena della vita altrui. Radicata nell'esperienza dell'amore del Signore per i padri (Dt 7,8; 10,15.18), alimentata dalla memoria del soccorso divino quando Israele venne minacciato (Dt 6,21-24), la Legge assume la forma di precetti legali, ma si indirizza al cuore dell'israelita (Dt 6,6; 30,14), esigendo sostanzialmente di amare Dio (Dt 6,5) e il prossimo (Lv 19,18).

Un popolo solidale

243. Ogni persona, per la Legge, ha i medesimi diritti fondamentali di tutte le altre; di riflesso, ogni uomo è chiamato a riconoscere tali diritti negli altri. Una tale considerazione universalistica

trova espressione già nel comando, dato da Dio ai discendenti di Noè dopo il diluvio (Gen 9,6), di non versare il sangue dell'uomo (*'ādām*): il rispetto per la vita è, in concreto, il segno del valore assoluto di colui che è stato creato a immagine di Dio.

Il Decalogo, sintesi delle prescrizioni religiose ed etiche date a Israele, elenca i doveri verso l'altro facendo ricorso alla categoria di «*prossimo*» (*rēā'*) (Es 20,16-17; Dt 5,20-21), cioè del “vicino” che vive nello stesso spazio abitativo (Es 22,6.9.13). Ciò fa apparire la concretezza del rapporto. Il termine ebraico sopra riportato ha anzi la sfumatura del “compagno” (Dt 19,5; 1 Re 20,35; Zc 3,8) e persino dell’“amico” (Es 33,11; Dt 13,7; Sal 35,14) e dell’amante (Ger 3,1.20; Os 3,1); e ciò invita a considerare l'altro non come uno qualsiasi o un estraneo, ma piuttosto come un socio, la cui presenza ha risvolti favorevoli. Per questa ragione, la Legge non prescrive solo un distaccato rispetto, ma impone: «amerai il tuo prossimo come te stesso» (Lv 19,18).

Il concetto di “prossimo” ha un'estensione indefinita, poiché si applica a chiunque si incontra, prescindendo da specifiche qualifiche etniche, confessionali, culturali. Una considerazione analoga – seppure in un'area più ristretta – va fatta anche per la categoria del «*povero*» (*'ānī*, *'ebyôn*, *dal*), con cui si definisce la persona che necessita di una speciale attenzione di benevolenza. Per la tradizione biblica, la povertà è quasi connaturata con lo statuto della «vedova» e dell’«orfano» (privati della fonte di reddito lavorativo), ma riconosciuta anche come la normale condizione del sacerdote «levita» (che non possiede nessun terreno in Israele) e pure del «forestiero» o «immigrato» (*gēr*), anch'egli senza proprietà agricola, costretto dunque a lavori precari come bracciante, giornaliero, servo domestico. Poiché il Signore «rende giustizia all'orfano e alla vedova, ama il forestiero e gli dà pane e vestito» (Dt 10,18), ecco che l'israelita è chiamato all'imitazione: «amate dunque il forestiero, perché anche voi foste forestieri in terra d'Egitto» (Dt 10,19). Anche chi soffre di un handicap, come il cieco e il sordo, va rispettato e aiutato, al di là di qualsiasi legame di appartenenza giuridica. Si comprende allora come Elia abbia soccorso una povera vedova di Sarepta, in terra fenicia (1 Re 17,7-16), e come Eliseo abbia guarito un lebbroso pagano (2 Re 5,1-19); la stessa cosa fece Gesù, senza discriminazioni. La Tôrah insiste perciò sul dovere di evitare ogni genere di sfruttamento nei confronti di qualsiasi indigente o bisognoso:

«Non defrauderai il salariato povero e bisognoso, sia egli uno dei tuoi fratelli o uno dei forestieri che stanno nella tua terra, nelle tue città. Gli darai il suo salario il giorno stesso, prima che tramonti il sole, perché egli è povero e a quello aspira. Così egli non griderà contro di te al Signore e tu non sarai in peccato» (Dt 24,14-15). «Non lederai il diritto del forestiero e dell'orfano, e non prenderai in pegno la veste della vedova. Ricordati che sei stato schiavo in Egitto e che di là ti ha liberato il Signore, tuo Dio; perciò ti comando di fare questo» (Dt 24,17-18; cfr. anche Dt 27,19).

244. La Legge non solo vieta tassativamente il sopruso e ogni forma di ingiustizia, ma chiede anche di dispiegare innumerevoli iniziative, lasciate alla liberalità dell'israelita, in ordine a soccorrere generosamente i poveri. Si invita così a lasciare una parte del raccolto nel campo, in modo che gli indigenti possano venire a sfamarsi, senza dover mendicare (Lv 19,9-10; 23,22; Dt 24,19-22); si predispone che chi celebra la festa condivide il pasto con chi è senza risorse (Dt 16,11.14; cfr. Ne 8,10-12); si sollecita a venire incontro a chi è sprovvisto di beni con l'offerta delle primizie (Dt 26,11), con la decima annuale e triennale (Lv 27,30-33; Dt 14,22-29; 26,12-15); e si comanda di fare dei prestiti ai bisognosi, senza percepire interessi (Es 22,24; Lv 25,35-38; Dt 23,20), accettando anche

il rischio di non essere risarciti (Dt 15,7-11), pur di contribuire a far sparire la povertà (Dt 15,4) dando al povero la possibilità di ricominciare dignitosamente una qualche attività economica.

In queste ultime prescrizioni del Deuteronomio, appare, in parallelo o come correlato, un altro concetto, quello di «fratello» (*'āh*), termine che, nella Legge, qualifica il concittadino e correligionario, non quindi il parente di sangue. Il legame di “fratellanza” costituisce un fattore che impegna a una più alta solidarietà; infatti, nei confronti dello «straniero» (*nokrī*), cioè del commerciante o funzionario di passaggio in Israele, su alcuni punti non valgono le stesse regole (cfr. Dt 14,21; 23,21), non perché questi non sia da rispettare, ma perché non viene ritenuto un povero da proteggere. Il Deuteronomio invita spesso a considerare il «tuo fratello» (Dt 15,3.7.9.11.12; 17,15; 22,1; ecc.), sottolineando la responsabilità del credente, e chiamando a una generosità che prescinde da sentimenti di simpatia, gratitudine o interesse.

Il rapporto con il prossimo può tuttavia in concreto risultare molto difficile, a causa di torti subiti, per danneggiamenti, insulti, lesioni corporali o altri atti offensivi. Per questo la Legge disciplina le procedure di risarcimento, che concorrono a porre fine ad eventuali contestazioni, creando le condizioni per la concordia sociale. Possono tuttavia permanere situazioni di ostilità tra fratelli. Tuttavia, anche se «nemico» (*'ōyēb*), l'altro rimane sempre un «fratello», rimane sempre il «prossimo» da amare. Ciò risulta da due prescrizioni della Tôrah, da leggersi come indicazioni suggestive, da applicare in modo analogico in diverse circostanze della vita.

245. La prima riguarda il soccorso da prestare a qualcuno che si trova in difficoltà. L'immagine – dal valore simbolico – è quella del contadino che ha smarrito un capo di bestiame o ha sovraccaricato di peso eccessivo la sua bestia da soma, rischiando così di perdere il carico e lo stesso animale. Il codice deuteronomico qualifica la persona in difficoltà come «tuo fratello» (Dt 22,1-4) e chiede ripetutamente di non fingere di non averlo visto; questa stessa norma si trova già nel Codice dell'alleanza, con la specificazione però che la persona da aiutare è il «tuo nemico»:

«Quando incontrerai il bue del tuo nemico o il suo asino dispersi, glieli dovrai ricondurre. Quando vedrai l'asino del tuo nemico accasciarsi sotto il carico, non abbandonarlo a se stesso: mettili con lui a scioglierlo dal carico» (Es 23,4-5).

Da ciò possiamo dedurre che all'israelita è chiesto sempre di “dare una mano”, di venire in aiuto del prossimo, senza tener conto di pregresse ostilità, ma vedendo in lui solamente il fratello bisognoso.

La seconda importante prescrizione si trova nella cosiddetta “Legge di santità” (Lv 19,17-18). Il soggetto della normativa è qui la persona che ritiene di aver subito un torto, e considera quindi l'altro come un «nemico». Il contesto dunque è quello del rapporto conflittuale, che rischia di ingenerare nel cuore l'«odio» contro il fratello; Dio chiede di «rimproverare apertamente» l'altro, facendogli riconoscere l'offesa in ordine a ripristinare verità e giustizia, senza però agire in modo vendicativo, e senza serbare rancore, così da obbedire al comandamento che dice: «amerai il tuo prossimo come te stesso» (Lv 19,18).

Possiamo dunque concludere che la Tôrah non dice “Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico”; questa dicotomia di opposti sentimenti è il risultato di una tradizione interpretativa (Mt 5,43) alla quale Gesù si opporrà radicalmente.

Un popolo in guerra

246. L'uomo giusto, con le sue parole e le sue azioni, è promotore di pace. Tuttavia egli si trova spesso in situazioni in cui è l'altro (fratello o estraneo) a non condividere i suoi principi ed orientamenti operativi, per cui è costretto ad affrontare un combattimento, a intraprendere una lotta e persino una guerra – idealmente non voluta – e in essa comportarsi secondo giustizia. Di fronte all'avversario che ha aspetti minacciosi e atteggiamenti violenti è richiesta dalla Legge una condotta ispirata a mitezza.

I conflitti fra cittadini

La rivalità latente fra persone e gruppi, a ragione di divergenze di interessi, di disparità ideologiche, di umiliazioni o incomprensioni, facilmente esplose con rivendicazioni e gesti aggressivi. Un'esplicita rivalità va allora ricomposta e appianata secondo il diritto, non con il prevalere della semplice forza. La regola fondamentale, infatti, è che nel conflitto ognuno rinunci a farsi giustizia da solo, in nome della propria convinzione e secondo personali criteri di risarcimento (di ciò si vantava, ingiustamente, Lamec, che pretendeva di vendicarsi settantasette volte: Gen 4,24). Ne consegue che, invece della vendetta privata, con la quale la vittima (presunta) si fa giustiziere, si deve adottare un procedere che favorisca al meglio una soluzione consensuale delle divergenze.

247. (i) La prima via è quella di instaurare un *dialogo* tra i litiganti; parlando e discutendo fra loro, i rivali possono trovare forme di compromesso e ragionevoli accordi, che idealmente sfociano in alleanze di pace, basate su impegni di reciproco rispetto. Così ha fatto Isacco nel conflitto con Abimelec (Gen 26,26-31) o Giacobbe con Labano (Gen 31,43-54). Come abbiamo detto sopra, è questo che insegna la Legge di Mosè (Lv 19,17-18), ed è questo che invita a fare Gesù (Mt 5,25; 18,15-18).

Il Vangelo porta alla perfezione questa disciplina dialogica. Il cristiano è chiamato a un atteggiamento di totale mitezza (Mt 5,5), rinunciando alla risposta simmetrica (secondo la regola dell'«occhio per occhio»: Es 21,24-25) per diventare «operatore di pace» (Mt 5,6), assumendo una disarmata e disarmante benevolenza (Rm 12,17-21). La giustizia «superiore a quella degli scribi e farisei» (Mt 5,20) è quella che rimette la spada nel fodero (Mt 26,52) e porge l'altra guancia a chi colpisce (Mt 5,39), è quella dunque che accetta, per amore del nemico (Mt 5,44), di sottostare alle angherie e ai soprusi (Mt 5,39-41), trasformando il risentimento in benedizione (Lc 6,28), e contrapponendo all'offesa la preghiera a favore dell'aggressore (Mt 5,44-47). Il Cristo ha incarnato questa condotta nella sua Passione (1 Pt 2,23), lasciando un esempio che ha ispirato il martirio dei cristiani (At 7,59-60). Perdonare chi ti ha offeso fino a settanta volte sette (Mt 18,22) equivale a offrire al violento l'estrema parola per la riconciliazione.

248. (ii) In certi casi, anzi frequentemente, la strada del dialogo e della pura mitezza non è percorribile (perché danneggerebbe delle vittime innocenti), oppure non ottiene soddisfazione in entrambi i rivali. La Legge allora chiede che la conflittualità venga ricomposta facendo ricorso a un *mediatore* (personale o collettivo) che abbia il potere di decidere, in modo equo, in merito alla vertenza, così da riportare la concordia fra i cittadini. Pare che, nei villaggi di Israele, gli anziani fungessero da giudici di pace, o meglio da conciliatori, fissando l'ammontare del risarcimento in caso di torti provocati intenzionalmente (Dt 22,18-19) o per danni causati inconsapevolmente (Es 21,22.30).

Questa strategia del mediatore è suggerita da Gesù in Mt 18,16-17, evocando la figura di testimoni autorevoli e l'intervento dell'intera comunità come via per ovviare al mancato successo del dialogo interpersonale (Mt 18,15-16a). Anche Paolo chiede che le liti vengano risolte, non ricorrendo al tribunale pagano, ma sottoponendo il caso a qualcuno della Chiesa che possa fare da arbitro tra fratelli (1 Cor 6,1-8).

249. (iii) Questo genere di mediazione conciliatrice, auspicabile per i suoi risvolti di pacata saggezza atta a convincere, non sempre ottiene risultati. Ecco allora che la Legge fa intervenire l'istituzione *giudiziaria*, alla quale viene demandato il compito di dirimere le controversie fra cittadini, con l'imposizione forzata dei suoi verdetti inappellabili.

L'importanza accordata all'istituzione giudiziaria nell'Antico Testamento è indubbia; basti a sottolinearlo il fatto che, nel libro dell'Esodo, la costituzione di un collegio di giudici (che affiancano Mosè nel compito giurisdizionale) avviene prima che il popolo giunga al Sinai (Es 18,13-27), là dove verrà proclamata la Legge (Es 20-23); qualcosa di simile è ribadito dal Deuteronomio, che, all'inizio del libro ricorda l'origine dell'istituzione giudiziaria (Dt 1,9-18), e solo dopo espone le norme da seguire (Dt 5,6-22; 12-26). Con un tale accorgimento narrativo la Scrittura fa comprendere che la Legge non ha efficacia sociale senza la figura del giudice che decida in conformità alle norme stabilite, e sanzioni in modo proporzionato le trasgressioni.

Da qui si comprendono le preoccupazioni della tradizione biblica nei riguardi di coloro che assumono la carica di magistrati. In Es 18,21 si prescrive che si scelgano «uomini di valore che temono Dio, persone affidabili che odiano la venalità»; e in Dt 1,13, per il medesimo incarico, si raccomandano «uomini saggi, intelligenti e stimati». La Legge esige dunque sia integrità morale, sia competenza e saggezza; sono queste qualità a conferire autorevolezza all'istituzione giudiziaria.

I conflitti fra le nazioni

250. All'interno della collettività civica, non sono le armi a risolvere, secondo giustizia, le questioni controverse; vendette private e guerre civili non sono tollerate in una società regolata dal diritto. Nel rapporto tra le nazioni invece, in caso di gravi dissidi e in mancanza di mediazioni giudicanti *super partes* (riconosciute dai contendenti), si fa purtroppo ricorso alla *guerra*, che seppure vista come una sconfitta del ragionevole dialogo, è comunque giudicata un mezzo estremo per ripristinare il diritto conculcato. Di guerra si parla molto nella Bibbia, specie nell'Antico Testamento; da qui l'accusa da molti rivolta al popolo ebraico, di essere coeso all'interno e bellicoso nei confronti degli altri. È vero che la storia d'Israele – come d'altronde quella di molte altre nazioni – è un susseguirsi di conflitti, alcuni promossi dal popolo di Dio, altri invece subiti, spesso con esiti catastrofici. Con lo scatenarsi esplicito della violenza, si producono fatalmente eventi di insopportabile ambiguità; ogni persona ragionevole, leggendo le storie bibliche, vi troverà dunque tratti insoddisfacenti e criticabili. Pare perciò conveniente fornire qualche indicazione per interpretare correttamente le pagine scritturistiche.

In tutto il Vicino Oriente Antico (e dunque anche in Israele), la guerra veniva generalmente concepita come un'*ordalia*, come un evento cioè mediante il quale si realizzava il giusto giudizio di Dio nei confronti di due contendenti (due re, due eserciti), rivendicanti ciascuno il proprio diritto: la divinità – dal suo trono celeste, sede del supremo tribunale (Sal 9,5.8; 11,4) – concede la vittoria a chi ha ragione e determina la sconfitta di chi ha torto. L'imparzialità è la cifra di questa encomiabile giustizia (Dt 10,17; Sir 35,15). L'intervento divino si evidenzia nel fatto che spesso il trionfo e l'umiliazione dei rivali sono prodotti da eclatanti fenomeni cosmici, come quando il mare si apre e si chiude su comando del Signore (Es 14,21-29), e come quando grosse pietre piovono dal cielo sui nemici (Gs 10,11), e il sole si ferma per consentire ai “giusti” di completare una favorevole operazione militare (Gs 10,12-14). In ogni caso, con diverse sfumature e modalità, viene ribadita la convinzione che chi riporta la vittoria non è il più agguerrito, ma il portatore del diritto; e una tale idea è espressione di fede nel Dio sovrano e giusto, che, a tempo debito, ristabilirà la giustizia sulla terra, dando a ciascuno secondo le sue opere (1 Re 8,32; Ger 32,19; Sal 62,13; Pr 24,12).

251. Una simile concezione si applica all'insieme della storia umana e ai suoi eventi nodali. Comanda dunque non solo l'interpretazione delle origini di Israele, dove un popolo di schiavi ha la meglio sui carri del Faraone, ma anche lo svolgimento della cosiddetta "conquista" di Canaan. Quest'ultima viene da alcuni giudicata un sopruso, ma, stando al testo biblico, l'intera vicenda si dispiega come un atto di giustizia. Infatti, i Cananei vengono ritenuti colpevoli di gravissimi crimini (secondo il giudizio di Dio: Gen 15,16), e agli Israeliti, da un lato, viene riconosciuto il diritto di insediamento, e, dall'altro, viene loro affidato il compito di fare giustizia, abbattendo il malvagio. Non avrebbero potuto farlo se ciò non fosse stato giusto. Infatti tutta la vicenda è costantemente contrassegnata da una vistosa disparità di forze (militari) in campo (Nm 13,31): il "malvagio" è dotato di sistemi imponenti di difesa (Dt 1,28), dispone di un armamento ragguardevole (Gs 11,4; Gdc 1,19; 4,3), mentre il "giusto" è inerme o dotato di insoddisfacenti strumenti di attacco; eppure chi vince è il più debole, perché è Dio che dà la vittoria. I racconti biblici hanno questo intento didascalico, e accentuano dunque l'aspetto meraviglioso e inaspettato della conquista: le mura di Gerico crollano su se stesse (Gs 6,20), senza un assalto militare, ma solamente per una processione con l'arca attorno alla città (Gs 6,12-16); Gedeone, in guerra coi Madianiti, numerosi come le cavallette (Gdc 7,12), viene da Dio invitato a ridurre il suo esercito da trentaduemila a trecento soldati (Gdc 7,3.8), e questi, senza combattere, ma suonando i loro corni, fanno sì che i nemici si uccidano fra loro (Gdc 7,22). Davide, che sconfigge Golia, è l'emblema della verità, che è il Signore a donare il trionfo (1 Sam 17,41-51).

Solo in questo senso si può parlare di "guerra santa", che non è per nulla quella intrapresa in nome di una ideologia religiosa, magari per sottomettere gli altri alla propria credenza, ma è invece il combattimento in cui il Santo trionfa per mezzo della persona mite e giusta. Tale guerra sarà quindi rappresentata da uno schieramento che si muove processionalmente, preceduto dall'arca del Signore e dai leviti che intonano le lodi divine (2 Cr 20,21); e i combattenti riporteranno la vittoria in modo sorprendente, restando illesi anche senza difendersi, e sconfiggendo il nemico senza fare violenza. Una tale figura si realizza solo molto imperfettamente nella concretezza delle vicende belliche; ha invece la sua piena verità nel combattimento spirituale (Lc 21,18-19), dove il credente ha la meglio contro il maligno e i suoi dardi infuocati (Ef 6,10-17).

Un tale modo di narrare la storia ha indubbiamente valore parabolico: da un lato, vuole suscitare la fede per vincere la paura di affrontare un nemico pericoloso (Dt 1,29); e, dall'altro, mostra come devono comportarsi coloro che sono chiamati a un'azione di giustizia facendo la guerra.

Le leggi sulla guerra

252. Le norme essenziali sul modo di procedere in un'impresa bellica vengono dettate in Dt 20,1-20. Dal legislatore viene innanzi tutto evidenziato che lo scontro fa paura, poiché l'avversario dispone di una forza superiore (Dt 20,1); indirettamente ci viene dunque detto che una guerra, lungi dall'essere un'esibizione di prepotenza, deve essere basata esclusivamente sulla fede in Dio, il solo che può accordare la vittoria (Dt 20,4); per questo la Legge prescrive che chi ha paura debba essere congedato (Dt 20,8), perché la sua mancanza di fede indurrebbe allo scoraggiamento gli altri combattenti.

Non importa dunque se si rimane in pochi; credere in Dio richiede che non si faccia leva sul numero o l'equipaggiamento dei soldati. Gli addetti al reclutamento scarteranno infatti chi ha appena costruito una casa, o piantato una vigna o si è da poco sposato (Dt 20,5-7). Ciò intende evitare il rischio di una morte prematura a coloro che rappresentano la speranza del popolo, ma anche suggerire che il futuro non è nel bottino conquistato combattendo lontano (Dt 20,14-15), ma nel dono già presente nella terra d'Israele.

Viene poi precisato come si debba condurre la guerra. E la prima cosa da fare è proporre la pace (Dt 20,10-11). Nel contesto che abbiamo tratteggiato in precedenza, si suppone che chi attacca (ponendo un assedio) sia l'interprete di una giusta rivendicazione; egli dunque offre all'avversario, ritenuto colpevole, il modo di riparare il torto mediante la sottomissione, così che non si sparga sangue. È comunque paradossale che la pace venga proposta da chi è in posizione di inferiorità militare, pur essendo sicuro di riportare la vittoria; il desiderio "primario" del combattente è quello di giungere a un accordo senza violenza. Se la proposta non è accolta, lo scontro armato diventa fatale, e la morte di molti (Dt 20,13), assieme alle depredazioni (Dt 20,14), esprimerà il carattere drammatico e insoddisfacente di una relazione in cui è mancato il riconoscimento della verità e della giustizia. Di fatto le guerre comportano stragi, rappresaglie, devastazioni; per questa ragione, in tempi recenti, gli uomini hanno tentato di regolare la brutalità dell'evento, introducendo regole di rispetto per l'avversario e di *pietas* nei confronti degli sconfitti; le indicazioni bibliche e soprattutto lo spirito cristiano possono essere al proposito un fermento di saggezza e di bontà in uno scenario in sé disumano.

Queste ultime considerazioni ci impongono di dare una qualche spiegazione al comando divino che impone lo «sterminio» (*herem*) delle popolazioni cananee (Dt 7,2; 20,17-18). Un tale provvedimento si spiega solo alla luce del sistema giudiziario antico, che prospettava la pena di morte per i colpevoli di crimini gravissimi, ed esigeva assoluto rigore nell'applicare la sentenza da parte dell'esecutore di giustizia (Dt 7,16; 13,9-11; 19,13.21; 25,12). È chiaro che non si deve trarre da questi racconti l'incoraggiamento a condotte aggressive nei confronti di altre popolazioni. L'immagine di Dio intollerante e spietato, che alcuni deducono dai testi della "conquista", va senza dubbio corretta; il lettore è invece chiamato a comprendere l'esigenza di fare giustizia (cfr. ad esempio Mc 12,9), ma il modo di attuarla dovrà sottostare a criteri conformi al diritto universale e agli insegnamenti evangelici, ispirati a rispetto per la vita, misericordia e desiderio di riconciliazione (cfr. Lc 23,34).

Va ricordato che lo stesso popolo (ebraico), che il Signore scelse come strumento di giustizia nei confronti degli Egiziani e dei Cananei, venne a trovarsi dalla parte dei colpevoli, e dovette subire il giudizio di Dio, attuato questa volta dalle nazioni pagane (Is 10,5-6; 47,6; Ger 50,23; 51,20-23). Lo aveva predetto Mosè (Dt 8,19-20; 32,21), e ciò si compì definitivamente con la caduta di Gerusalemme (Ger 1,15-16). Sarà allora un piccolo resto, umiliato e sofferente (Sof 3,12-13) a diventare testimone della giustizia divina nella storia, quando il re umile (Zc 9,9) porterà sulla terra il regno di pace universale (Zc 9,10).

L'insegnamento dei sapienti

253. Il ricchissimo patrimonio dei consigli sapienziali che troviamo nella Bibbia intende senza dubbio favorire l'armonia nella società, da un lato, mediante il monito ad evitare i litigi fra i cittadini (Pr 3,29-30; 6,19; 30,32-33; Sir 28,8-12), e, dall'altro, con l'invito a una generosa benevolenza verso il prossimo (Sir 22,23; 37,6). È significativo che il primo precetto concreto del libro dei Proverbi imponga di venire puntualmente in soccorso del bisognoso:

«Non negare un bene a chi ne ha il diritto,
se hai la possibilità di farlo.
Non dire al tuo prossimo:
"Va', ripassa, te lo darò domani",
se tu possiedi ciò che ti chiede» (Pr 3,27-28).

Questi versetti non vanno letti come una semplice raccomandazione ad avere una ragionevole cortesia tra vicini; si tratta piuttosto del richiamo, fatto al benestante, di non sottrarsi al grave dovere della solidarietà (Pr 22,9; Sir 4,1-10; 29,8-13; Tb 4,7-11). Il ricco è per lo più predatore, invece che benefattore (Pr 21,26; Sir 13,3-9). Scrive infatti il Siracide: «Quale pace può esservi fra la iena e il

cane? Quale intesa tra il ricco e il povero? Sono preda dei leoni gli asini selvatici nel deserto, così pascolo dei ricchi sono i poveri» (Sir 13,18-19). L'opera del sapiente, al proposito, non è affatto secondaria. Certo, egli non dispone di strumenti di immediata efficacia, poiché, invece che del denaro e della spada, si serve della parola, del consiglio, delle parabole e dell'ironia; la saggezza comunicata agli altri è però indispensabile elemento per la formazione della coscienza, per quell'educazione che frena gli istinti e dà alla persona volto e cuore umano.

254. Il saggio, incoraggiando la benevolenza e la comunione fraterna, chiama a una sempre più alta qualità nella relazione con il prossimo. La concreta solidarietà verso gli altri, dispiegata con fedeltà nel tempo, soprattutto quando le avversità minano il rapporto (Sir 6,8-10; 12,8-9), costituisce un fattore di progressiva coesione fra le persone (Sir 22,23), che sfocia nell'esperienza preziosa dell'*amicizia*, il cui valore è superiore ai vincoli di parentela (Pr 18,24; 27,10). Possiamo comprenderne il bene quando avviene tra individui, e apprezzarla quando ha luogo tra gruppi e nazioni. I detti dei sapienti lo affermano:

«Un amico vuol bene sempre,
è nato per essere un fratello nella sventura» (Pr 17,17).
«Un amico fedele è rifugio sicuro:
chi lo trova, trova un tesoro.
Per un amico fedele non c'è prezzo,
non c'è misura per il suo valore.
Un amico fedele è medicina che dà vita:
lo troveranno quelli che temono il Signore» (Sir 6,14-16).

Nella tradizione biblica non abbiamo racconti di amicizia, a parte quello molto bello tra Gionata e Davide. Dopo la vittoria su Golia, tra i due si stabilisce un legame strettissimo: «la vita di Gionata s'era legata alla vita di Davide, e Gionata l'amò come se stesso» (1 Sam 18,1). Nel verbo «amare» si esprime senz'altro una sfumatura affettiva, ma essa va vista – anche nel contesto politico della successione al trono – come un'alleanza; infatti, «Gionata strinse con Davide un patto» (1 Sam 18,3), consegnandogli il suo mantello, assieme alla spada, all'arco e alla cintura (1 Sam 18,4): il figlio del re in questo modo dichiarava esclusa ogni rivalità, e cedeva all'amico la possibilità di accedere al trono. La fedeltà di Gionata si manifestò nel difendere l'amico anche di fronte alle insinuazioni e alla collera di Saul (1 Sam 19,1-7; 20,1-42); e Davide riconobbe la qualità dell'amicizia, nel lamento funebre, esprimendo anch'egli parole di amore: «Una grande pena ho per te, fratello mio, Gionata! Tu mi eri molto caro; straordinaria era la tua amicizia per me, più che amore di donne» (2 Sam 1,26).

Fraternità e ostilità nella preghiera dei Salmi

255. Chi prega porta davanti a Dio la sua condizione di persona inserita in una comunità di uomini. E questa, come è apparso dalle pagine precedenti, si presenta con aspetti contrastanti, che determinano modalità diverse di orazione.

La prima modalità si esprime come gioia, proveniente dall'esperienza della fraternità riuscita, che ha la sua manifestazione liturgica nel pellegrinaggio di tutti verso il santuario di Gerusalemme, là dove si radunano i credenti per invocare la pace su fratelli e amici (Sal 122,6-9). Il sentimento di letizia spirituale è mirabilmente espresso nel Sal 133:

«Ecco come è bello (*tôb*) e come è dolce
che i fratelli vivano insieme.
È come olio prezioso (*tôb*) versato sul capo,
che scende sulla barba, la barba di Aronne,
che scende sull'orlo della sua veste.
È come la rugiada dell'Ermon,
che scende sui monti di Sion,
perché là il Signore comanda la benedizione,
la vita per sempre».

256. La seconda modalità di preghiera è in un certo senso opposta alla prima; l'uomo infatti non vive frequentemente la dolcezza della concordia fraterna, ma più spesso l'amarrezza del sentirsi circondato da «nemici» numerosi e crudeli (Sal 3,2-3; 7,2-3; 25,19; 69,5). L'orante si sente abbandonato (Sal 69,9), tradito (Sal 41,10; 55,13-15), minacciato dai suoi stessi compagni (Sal 35,7.11-12.15), ed espone perciò a Dio la sua sofferenza, chiedendogli un pronto intervento risolutore (Sal 3,8; 104,35; 143,12). Questo tipo di preghiera, ampiamente attestato nel Salterio, suscita in molti disagio e perplessità. La supplica ha infatti dei toni opposti ai sentimenti di amore che gli oranti, soprattutto i cristiani, dovrebbero esprimere; la difficoltà è tale che non pochi versetti o interi salmi vengono omessi nella recitazione liturgica.

Le obiezioni trovano la loro giustificazione nel linguaggio particolarmente crudo utilizzato talvolta dal Salmista. Quando infatti si usano espressioni generiche o metaforiche, l'orante non prova repulsione. Quindi, se il fedele recita – come «oracolo del Signore» – che Dio porrà i nemici di Davide a sgabello dei suoi piedi (Sal 110,1), e «abbatterà i re nel giorno della sua ira» (Sal 110,5), egli vi riconosce con gioia il realizzarsi dell'azione divina che disperde i superbi per innalzare gli umili (Sal 68,7; 145,9; 147,6; Lc 1,52); troverà invece disdicevole che, nello stesso Salmo venga detto che il Messia «ammucchierà cadaveri, abatterà teste su vasta terra» (Sal 110,6), e per questa ragione ometterà questo versetto (senza rendersi conto che qui viene espresso, con diverse parole, anche se più realistiche, quanto era detto in precedenza). E ancora, nessuno, quando fa esperienza di essere minacciato, esiterà a dire con il Salmista: «Siano svergognati e confusi quanti attentano alla mia vita» (Sal 70,3), ma non potrà pronunciare la frase del Sal 137,8-9: «Figlia di Babilonia, devastatrice, beato chi ti renderà quanto hai fatto; beato chi afferrerà i tuoi piccoli e li sfracellerà contro la roccia». È necessario allora che si sappia capire e adeguatamente assumere il significato di formule della preghiera biblica che, in modo concreto e persino brutale, esprimono il desiderio di veder sparire il male dalla terra.

Il genere letterario di queste suppliche è il “lamento”, pronunciato idealmente da chi è perseguitato a morte, torturato e disprezzato (Sal 10,7-11; 17,10-12; 22,17-19), è la supplica di una persona che ha sofferto e soffre senza che nessuno venga in aiuto (Sal 7,3; 22,12; 25,16). Il cristiano assume tale preghiera alla luce del Cristo in croce. La preghiera è come un grido (Sal 22,2; 39,13; 40,2), potente e drammatico, che invoca da Dio il soccorso, implorando la liberazione, la vittoria, la vita; chiede in modo impellente che l'avversario cessi di attaccare e infierire. Il senso della petizione sarà accettato da tutti; risulterà difficile invece assumere l'invocazione quando esprime sentimenti di rancore e di vendetta (come nei cosiddetti “salmi imprecatori”: cfr. Sal 83; 109). Possiamo allora considerare tre aspetti, che possono aiutare a interpretare più adeguatamente quanto ci viene donato come testo esemplare di orazione (quale testo “ispirato”).

257. (i) *Chi innalza il lamento è l'uomo sofferente.* Chi prega i Salmi di lamentazione, lo ribadiamo, è un essere sofferente, anzi è una persona atterrita dalla minaccia e stremata dal dolore; usa perciò espressioni esagerate ed esasperate, sia nella descrizione del suo male (Sal 22,17-18; 69,5), sia nella richiesta di un rimedio, che vuole sbrigativo e definitivo. Con un linguaggio duro e aspro, viene espressa la gravità del male, che produce insopportabile dolore nell'innocente. Chi, nell'orazione, riprende le parole del Salmista, quasi mai vive personalmente tale condizione disperata; ma può innalzare il suo lamento a nome dei fratelli perseguitati (Sal 94,5-6), può essere la voce supplichevole di tanti che non hanno voce a causa di pene terribili. Chi sa identificarsi con chi è martoriato, non avrà paura di far uscire dalla sua bocca il grido dei martiri dell'Apocalisse: «Fino a quando, Sovrano, tu che sei santo e veritiero, non farai giustizia e non vendicherai il nostro sangue contro gli abitanti della terra?» (Ap 6,10).

(ii) *L'orante chiede: "liberaci dal male".* Ogni Salmo è una preghiera. Non è uno sfogo, di disperata ritorsione, contro dei nemici, ma è essenzialmente un'invocazione rivolta a Dio, a cui l'orante affida il compito di fare giustizia. La vittima rinuncia alla vendetta personale (Rm 12,19; Eb 10,30), ma desidera che il diritto si affermi nella storia; si rivolge quindi al Signore quale Giudice del mondo, nella fiducia che Egli agirà facendo il bene, così che il male venga per sempre annientato (Sal 3,8; 137,9) e gli innocenti possano vedere il loro trionfo, che è anche il trionfo di Dio (Sal 35,27; 59,14). Ogni supplica ha in se stessa qualcosa di improprio, quando sembra pretendere di dettare al Signore il modo di agire; in realtà, se è bene intesa, essa esprime, pur in termini inadeguati, il desiderio di liberazione e di vita che Dio premia con l'esaudimento. Gesù infatti lo ha promesso: «Dio non farà forse giustizia ai suoi eletti, che gridano giorno e notte verso di lui? Li farà forse aspettare a lungo? Io vi dico che farà loro giustizia prontamente» (Lc 18,7-8).

(iii) *Chi sono i "nemici" dell'orante?* I salmi parlano di nazioni che si sollevano contro Dio e contro il Messia (Sal 2,1-2), evocano coalizioni composte da genti disperate ormai scomparse, come Amaleciti e Assiri (Sal 83,6-9), esprimono parole dure contro Edom e Babilonia (Sal 137,7-9); ora è chiaro che questi nomi e queste presunte realtà storiche intendono solo essere "figure" del nemico contemporaneo dell'orante (cfr. At 4,23-30). Per lo più comunque l'avversario di cui parlano i salmi non ha volto, non ha alcuna precisa identificazione etnica, viene solo presentato come prepotente, malvagio, bestemmiatore, crudele. Chi sono allora i nemici dell'orante? È necessario interpretare, con spirito profetico, chi nella storia della singola persona o dell'intero popolo di Dio, si manifesta come forza ostile, pericolosa, ingiusta e riprovevole. È senz'altro possibile, in precise circostanze, dare nome a questi nemici, chiedendo al Signore che cessino per sempre di nuocere. Tuttavia, c'è un progresso spirituale da compiere nella identificazione del "vero" nemico, che non è solo chi attenta alla vita fisica (Mt 10,28) o alla dignità delle persone, ma è soprattutto chi insidia alla vita spirituale dell'orante, chi sollecita a compiere ingiustizie, chi seduce e trascina al male. Sono queste forze occulte che colpiscono nell'ombra e con l'inganno (Sal 10,8-9; 59,4); si aggirano come leoni pronti a sbranare (Sal 17,12; 1 Pt 5,8), sono simili a serpenti dal veleno mortale (Sal 58,5; 140,4); si fanno vedere come angeli di luce quando invece sono forze sataniche (2 Cor 11,14), verso le quali è necessario esprimere un'opposizione radicale (Sal 26,5; 139,21-22). Ricordiamo allora ciò che scrive Paolo agli Efesini: «La nostra battaglia non è contro la carne e il sangue, ma contro i Principati e le Potenze, contro i dominatori di questo mondo tenebroso, contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti» (Ef 6,12). Satana è il nome ebraico che significa «avversario»; è lui il nemico per cui è necessario e urgente chiedere a Dio che venga per sempre distrutto.

Il messaggio dei profeti

258. La conoscenza di Dio – che si è rivelato come Colui che manifesta la sua bontà compassionevole verso i derelitti – avrebbe dovuto produrre, nel popolo d'Israele, l'amore per il prossimo, e in particolare la sollecitudine verso i poveri e gli svantaggiati. Ma ecco invece la terribile realtà di sovrani, giudici, sacerdoti e ricchi che stravolgono il diritto e offendono gravemente la giustizia (Ger 5,28; Zc 7,9-11): tutti sono corrotti (Ger 5,1-9), disprezzano la vedova e l'orfano (Is 1,23; 10,2; Ez 22,7.25; Mi 3,5), sfruttano i deboli (Ez 22,29; Am 2,7; 4,1; 5,11; 8,4.6), si impossessano dei beni del prossimo (Is 5,8; Am 2,8; Mi 2,1-2), perché non pensano che al loro iniquo profitto (Ger 6,13; 8,10; 22,17; Ez 22,27; 33,31; Ab 2,9).

La storia non è espressione di fraternità, ma di odio; «gli angoli della terra sono covi di violenza» (Sal 74,20). I profeti allora alzano la voce per denunciare, ammonire, minacciare, poiché gli atti criminali snaturano la realtà del popolo di Dio, la sua vocazione all'unità e la sua missione di segno benedicente per le nazioni. Suscitati instancabilmente dal Signore (Ger 7,25; 25,4; 29,19), i suoi messaggeri fanno appello alla libertà degli uomini, chiedendo la conversione, che consiste nel decidersi a compiere il bene (Is 1,16-17). Purtroppo non sono ascoltati (Is 6,9-10), anzi vengono osteggiati (Ger 1,19; 11,19; Ez 2,6; Am 7,12-13).

La voce profetica non può allora che annunciare il castigo di Dio, che non solo distrugge le ricchezze ingiustamente accumulate (Ger 15,13; 17,3; 20,5; Os 13,15; Am 3,11), ma fa sorgere, per miracolo la giustizia, per mezzo di un discendente di Davide, che riporterà il diritto e la benevolenza sulla terra (Is 9,6; 32,1; Ger 23,5; 33,15-16), e assicurerà la pace universale (Is 32,16-18; 57,14-19; 66,12; Ger 33,6.9; Zc 9,9-10):

«Egli sarà giudice fra le genti
e arbitro fra molti popoli.
Spezzeranno le loro spade e ne faranno aratri,
delle loro lance faranno falci;
una nazione non alzerà più la spada
contro un'altra nazione,
non impareranno più l'arte della guerra» (Is 2,4).

Di questa attesa messianica, di questa speranza hanno vissuto i padri e di essa vivono oggi gli umili e i sofferenti. I cristiani la vedono compiersi in Gesù di Nazaret e in coloro che vivono del suo spirito.

Gesù e i suoi “fratelli”

259. Nascendo in una famiglia, Gesù viene inserito in una comunità di fratelli: alcuni costituiscono la sua parentela (Mt 13,55; Mc 6,3; Gv 7,3.5.10; At 1,14; ecc.), altri rappresentano la cerchia allargata di coloro che con lui condividono tradizioni, leggi e fede religiosa (Mt 5,22-24.47; 7,3-5; 23,8; ecc.). Fratello tra fratelli (Eb 2,11-12.17), Egli non svaluta questo genere di appartenenze; basti pensare al suo affetto verso Lazzaro e le due sorelle (Gv 11,1-3.11.36), o al suo pianto per la sventura di Gerusalemme (Lc 19,41). Tuttavia il Cristo relativizza i legami terreni, li sottopone a criteri di maggior valore, li apre a dimensioni di più alto amore.

Il vincolo di sangue non è per il Signore l'elemento basilare per costituire una comunità di fratelli, essendo necessario invece l'ascolto obbediente alla volontà del Padre; è questo che egli fa conoscere ai suoi familiari venuti a cercarlo, mostrando loro i suoi discepoli quali suoi autentici

fratelli e sorelle (Mt 12,46-50; Mc 3,31-35; Lc 8,19-21). Confermerà ed esalterà una tale realtà nella sua manifestazione da Risorto (Mt 28,10; Gv 20,17). La scelta del Regno si esprime di fatto emblematicamente nella preferenza amorosa per il Signore rispetto al dovere di solidarietà nei confronti della famiglia (Mt 10,21; Lc 14,26).

Possiamo vedere che una tale prospettiva era in qualche modo già adombrata nell'antica alleanza; il Maestro accoglie infatti le istanze della Tôrah, portandole alla perfezione (Mt 5,17). In particolare egli riceve dalla tradizione il primo comandamento, che chiede l'amore totale per il Signore, e il secondo che prescrive l'amore per il prossimo; il suo contributo è di accostarli in unità (Mt 22,37-39; Mc 12,29-31; Lc 10,26-28), affermando che essi, nel loro inscindibile rapporto, rappresentano tutta la Legge e i Profeti (Mt 22,40; cfr. anche Mt 7,12; Rm 13,9; Gal 5,14; Gc 2,8). Il congiungere strettamente i due comandamenti fa sì che il secondo, dichiarato «simile al primo» (Mt 22,39), venga rivestito di sacralità, e l'amore per il prossimo si dispieghi con la medesima potenzialità e pienezza che è caratteristica dell'amore per Dio.

260. L'insegnamento di Gesù, fatto di parole e di gesti esemplari, svilupperà questo nucleo fondamentale; in particolare, Egli insisterà sulle altissime esigenze dell'amore da portare al "fratello", rendendo così «nuovo» il comandamento «antico» (Gv 13,34; 2 Gv 1,5). L'amore, secondo Gesù, impone che non si offenda mai il prossimo con il disprezzo e l'insulto (Mt 5,22), esige che non lo si giudichi (Mt 7,1-2; Lc 6,37), richiede che si rinunci a qualsiasi atto di ritorsione vendicativa (Mt 5,39-41), e si cessi di ambire a essere i «primi» a scapito degli altri (Mt 20,25-27; Mc 10,42-45; Lc 14,7-11; 22,24-27). Ma soprattutto il vero adempimento del precetto si realizza in gesti concreti di *donazione*. Il discepolo – come insegna la parabola del Samaritano (Lc 10,30-37) – è colui che si fa prossimo della persona bisognosa, andando oltre le appartenenze confessionali, e dispiegando una gratuità generosa che non attende ricompense terrene (Lc 12,33-34; 14,12-14). L'amore è vero, infatti, solo se è umile «servizio» dei fratelli, come ha mostrato il Maestro e Signore nel lavare i piedi dei discepoli (Gv 13,1-5), dando l'esempio, così che ciò che Egli ha fatto diventi paradigma della condotta cristiana (Gv 13,12-15; cfr. anche Mt 20,25-28; Mc 10,42-45; Lc 22,25-27). L'elargizione di beni materiali e la prestazione di servizi sono in realtà segni del dono agli altri della propria vita (Gv 15,12-15; cfr. 1 Gv 3,16). Una chiara dimensione di universalità e una totale generosità contraddistinguono dunque il comandamento cristiano dell'amore per il prossimo.

Il Signore Gesù si è chinato sulla debolezza umana, soccorrendo, senza risparmiarsi, ogni genere di malattia e necessità; e ha inviato i suoi discepoli a fare altrettanto (Mt 10,8; Lc 9,1; 10,9); ha chiesto loro persino che si spogliassero dei loro beni per sovvenire ai poveri (Mt 19,21; Mc 10,21.28-30; cfr. Eb 13,16; 1 Gv 3,17-18). Chiunque viene in aiuto di affamati, stranieri e carcerati (Mt 25,31-46), chiunque dà anche un solo bicchiere d'acqua fresca a un piccolo bisognoso (Mt 10,42), costui – al di là di altre qualifiche – diventa simile al Cristo, diventa l'autentico interprete dell'amore del prossimo. Per inculcare un tale sentimento di accogliente benevolenza, Dio, all'inizio della storia dell'alleanza, si era manifestato nelle sembianze di tre viandanti bisognosi di ristoro (Gen 18,1-2); e, senza saperlo, Abramo divenne l'ospite generoso di angeli (Eb 13,2). Nella rivelazione degli ultimi tempi, il Cristo stesso, il Signore della storia, il Sovrano che giudica il mondo, assume la forma dell'indigente, e dice a tutti: «Tutto quello che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» (Mt 25,40).

L'amore cristiano si estende a tutti, anche ai più lontani e ostili. Il Cristo infatti chiede di perdonare al fratello peccatore, in modo permanente (Mt 18,21-22; Lc 17,3-4), e di premettere la

riconciliazione fraterna a qualsiasi atto di culto (Mt 5,23-24), così che il Padre possa esercitare la sua misericordia salvifica su tutti (Mt 6,14-15; 18,23-35). Egli chiede una benevolenza senza esclusioni, e invita perciò a fare del bene anche al nemico, imitando la «perfetta» magnanimità del Creatore (Mt 5,43-48). Tutto ciò, pur apparendo difficile da attuare, diventa possibile a chi vive dello Spirito d'amore donato da Dio (Rm 5,5; Gal 5,22).

La comunità fraterna dei cristiani

261. Il libro degli *Atti degli Apostoli* ci offre un quadro idealizzato della Chiesa primitiva, che nasce dal dono potente dello Spirito d'amore della Pentecoste. Ci viene detto che molti, di diverse etnie e lingue (At 2,6-11), si erano convertiti alla testimonianza di Pietro (At 2,37-41), ed erano perseveranti nell'ascoltare l'insegnamento degli Apostoli (At 2,42), uniti dunque fra loro dall'adesione alla Parola di Dio. Avevano perciò «un cuore solo e un'anima sola» (At 4,32), e la loro convergenza di sentimenti si esprimeva nella preghiera in comune (At 2,42.46-47), quale espressione della loro comunione nel Signore (cfr. Mt 18,19-20). Inoltre mettevano in comune i loro beni, vendevano le loro proprietà e dividevano le risorse secondo le necessità dei fratelli (At 2,44-45; 4,32), così che nessuno fosse nel bisogno (At 4,34-35). La cessazione della povertà che la Tòrah aveva prospettato come benedizione di Dio sul suo popolo (Dt 15,4-6), si realizza in modo mirabile per opera di uomini mossi dallo Spirito di bontà; ciò di cui Gerusalemme era segno – quale città che dava origine a ogni popolo (Sal 87,4-6) e quale polo di attrazione e di pace per tutte le genti (Is 2,2-5; 56,6-8; Zc 8,20; 14,16) – trova la sua piena verità nella Chiesa di Cristo. Un tale perfetto scenario non è un'utopia; esso descrive il mistero profondo della comunità cristiana, visibile là dove si respira lo spirito del Vangelo, nelle forme molteplici e creative dell'amore fraterno.

262. *Paolo*, nelle sue lettere, ci consente di avere uno spaccato concreto delle sue comunità, nelle quali è all'opera un tale potente fermento di bene (Rm 15,14; 1 Cor 1,4-7; 2 Cor 8,7; Fil 1,3-11; ecc.), pur nelle tensioni e nei contrasti che nascono dal cuore umano, non di rado meschino e turbolento. L'Apostolo ribadisce incessantemente che l'unità dei cristiani non è radicata nella buona volontà degli uomini, ma è il frutto dell'evento di grazia del Cristo, il quale ha abbattuto il muro di separazione fra Ebrei e Gentili, eliminando in se stesso l'inimicizia, così da «fare dei due una cosa sola» (Ef 2,14-18). Sappiamo che per Paolo la comunione dei figli d'Israele con le genti nel riconoscimento dell'unico Salvatore costituisce il cuore del suo vangelo; l'unità dei due in un solo corpo costituisce l'«uomo nuovo» (Ef 2,15), quella nuova creazione dove «non c'è più greco o giudeo, circoncisione o non circoncisione, barbaro, Scita, schiavo, libero, ma Cristo è tutto in tutti» (Col 3,11; cfr. Gal 3,28).

Il segno precipuo di questa profonda unità è dato dalla comunione di tutti all'unico pane e all'unico calice: «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 dell'unico pane» (1 Cor 10,16-17). Ciò che i cristiani celebrano mangiando il corpo del Signore e bevendo il suo sangue (1 Cor 11,26; cfr. Gv 6,53-58) è il sacramento della loro comunione; per questo esso non tollera divisioni (1 Cor 11,18).

Perciò Paolo, in modo costante e insistente, esorta a rinsaldare i vincoli di comunione fraterna e a eliminare dissensi e fratture fra i cristiani. C'è il rischio infatti che si formino dei partiti o delle

conventicole, a causa dell'influenza dei vari *leader* delle comunità. Non si deve dire: «io sono di Paolo», «io invece di Apollo», «io invece di Cefa», perché il Cristo non è diviso, e solo Lui è stato crocifisso per tutti (1 Cor 1,12-15). Ecco allora la pressante ammonizione dell'Apostolo: «Vi esorto, fratelli, per il nome del Signore nostro Gesù Cristo, a essere tutti unanimi nel parlare, perché non vi siano divisioni tra voi, ma siate in perfetta unione di pensiero e di sentire» (1 Cor 1,10; cfr. anche Rm 15,5-6). La comunione nel «sentire» non è una pura conformità ideologica, ma si esplica piuttosto nella pratica concreta della carità, assumendo, secondo l'esempio del Signore Gesù, l'atteggiamento di «servizio» (Gal 5,13-15; Fil 2,1-8), portando il peso gli uni degli altri (Gal 6,2), perdonando, come ha fatto Gesù, così da seminare la pace (Ef 4,1-3; Col 3,12-15).

263. Un'immagine innovativa, cara all'Apostolo, che illustra in modo significativo come debba essere intesa la comunità dei fratelli in Cristo è quella del «*corpo*». Due sono gli elementi di maggiore rilevanza in tale simbolismo. (i) Il primo è quello della necessaria *coesione* fra le membra, a motivo della partecipazione di ognuno all'identica vita "divina" (1 Cor 6,15; 12,27): «un solo corpo e un solo spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione; un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo, un solo Dio e Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, opera per mezzo di tutti ed è presente in tutti» (Ef 4,4-6). Ogni membro, pur diverso dagli altri, fa parte dell'unico corpo, e in esso esercita una specifica funzione con una propria utilità (1 Cor 12,14-26). Se un membro soffre, tutto il corpo soffre, e se è onorato tutte le membra gioiscono con lui (1 Cor 12,26). Da qui l'importanza missionaria di «salvare» ogni persona (1 Cor 9,19-23), per dare pienezza all'organismo della Chiesa (Ef 1,23). (ii) Il secondo elemento da sottolineare, nell'immagine del corpo, è ancora più importante per Paolo, ed è quello della *diversità* delle membra, indispensabile per la vitalità dell'organismo: «Come in un solo corpo abbiamo molte membra e queste membra non hanno tutte la medesima funzione, così anche noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo, e, ciascuno per la sua parte, siamo membra gli uni degli altri» (Rm 12,4-5). Ciò che, dall'esterno, può essere visto come principio di dissidio, in particolare la superiorità di alcuni sugli altri, è invece dall'Apostolo interpretata come un dono carismatico, da mettere al servizio dell'intero corpo (1 Cor 12,4-11):

«Abbiamo doni diversi (*charismata*) secondo la grazia (*charis*) data a ciascuno di noi: chi ha il dono della profezia (*prophēteia*) la eserciti secondo ciò che detta la fede; chi ha un ministero (*diakonia*) attenda al ministero; chi insegna si dedichi all'insegnamento (*didaskalia*); chi esorta si dedichi all'esortazione (*paraklēsis*). Chi dona, lo faccia con semplicità; chi presiede, presieda con diligenza, chi fa opere di misericordia, le compia con gioia» (Rm 12,6-8; cfr. anche 1 Cor 12,27-30; Ef 4,7.12-16).

264. La legge del re, nel codice deuteronomico, chiedeva al sovrano di non insuperbirsi, ricordandosi di essere fratello dei suoi sudditi (Dt 17,20); ma nella comunità della nuova alleanza la fraternità si esercita nel diventare servitore degli altri (1 Cor 12,22-25). E ciò vale per tutti, perché ognuno ha un dono divino per l'edificazione dell'intero corpo; ciascuno secondo la sua parte coopera alla crescita dell'organismo, fino a che esso raggiunga la perfetta statura voluta da Dio (Ef 4,13.15-16; Col 2,19; cfr. anche 1 Pt 4,10-11). Ciò che anima e dà coesione al corpo della Chiesa è la *carità* (*agapē*), il carisma perfetto, la sola virtù perenne (1 Cor 13,8), che Paolo addita come bene supremo (1 Cor 13,13) da desiderare più di ogni altro carisma (1 Cor 12,31; 14,1; Col 3,14-15), e che egli mirabilmente descrive nelle sue qualità e manifestazioni:

«La carità è magnanima, benevola è la carità; non è invidiosa, non si vanta, non si gonfia d'orgoglio, non manca di rispetto, non cerca il proprio interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, non gode dell'ingiustizia ma si rallegra della verità. Tutto scusa, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta» (1 Cor 13,4-7).

In un'altra lettera di Paolo leggiamo:

«La carità non sia ipocrita: detestate il male, attaccatevi al bene; amatevi gli uni gli altri con affetto fraterno, garegiate nello stimarvi a vicenda. Non siate pigri nel fare il bene, siate invece ferventi nello spirito; servite il Signore. Siate lieti nella speranza, costanti nella tribolazione, perseveranti nella preghiera. Condividete le necessità dei santi; siate premurosi nell'ospitalità. Benedite coloro che vi perseguitano, benedite e non maledite. Rallegratevi con quelli che sono nella gioia; piangete con quelli che sono nel pianto. Abbiate i medesimi sentimenti gli uni verso gli altri; non nutrite desideri di grandezza; volgetevi piuttosto a ciò che è umile. Non stimatevi sapienti da voi stessi. Non rendete a nessuno male per male. Cercate di compiere il bene davanti a tutti gli uomini. Se possibile, per quanto dipende da voi, vivete in pace con tutti. [...] Non lasciarti vincere dal male, ma vinci il male con il bene» (Rm 12,9-21).

Anche nelle lettere degli altri Apostoli, pur con metafore e accenti differenziati, abbiamo una unanime insistenza sulla solidarietà e sull'amore fraterno. Nella sua prima lettera, Pietro echeggia la predicazione di Gesù e quella di Paolo: «Siate tutti concordi (*homophrones*), partecipi delle gioie e dei dolori degli altri (*sympatheis*), animati da affetto fraterno (*philadelphoi*), misericordiosi, umili. Non rendete male per male, né ingiuria per ingiuria, ma rispondete beneducendo. A questo infatti siete stati chiamati per avere in eredità la benedizione» (1 Pt 3,8-9). E Giovanni, in conformità con l'insegnamento di Gesù, insiste sul fatto che l'amore per Dio (il primo comandamento) esige l'amore per il fratello: «Se uno dice: "Io amo Dio" e odia suo fratello, è un bugiardo. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede. E questo è il comandamento che abbiamo da lui: chi ama Dio, ami anche suo fratello» (1 Gv 4,20-21; cfr. anche 1 Gv 2,3-11; 3,10-11.16-18.23-24; 4,11-12; 5,1-2).

CONCLUSIONE

265. L'intero percorso di questo capitolo, nelle sue complesse articolazioni, ha come filo conduttore l'*amore*, sia esso espresso nella pregevole forma dell'unione sponsale, sia nella modalità della dedizione del padre e della madre nei confronti della prole, o nel rispetto obbediente dei figli per i genitori, sia nella solidarietà, nel servizio e nel perdono che innervano le relazioni fraterne. Si potrebbe dire che la Scrittura insegna che l'amore è la dimensione spirituale che rende uomo l'uomo, perché lo fa simile a Dio. Anche dove si postula una certa parità (o "uguaglianza") fra i soggetti – come nel rapporto tra marito e moglie, così come nel rapporto tra membri di una comunità civile e religiosa – la Bibbia fa notare che vi è sempre una componente di differenza (o "disuguaglianza") che può essere motivo di invidia, rivalità, sopruso; l'amore si manifesterà, non solo nel non consentire alla tentazione della contesa e della sopraffazione, ma, di più, nel trasformare la propria qualità ed eventuale superiorità in elemento di coesione, facendo sì che il proprio dono sia costantemente al

servizio del prossimo. La fiduciosa speranza dei credenti è che l'amore invada le coscienze, rendendo mirabile la storia degli uomini, in obbedienza al comando divino.

L'amore è infatti *comandato*, dalla Tôrâh e dal Vangelo. Pur avendo momenti in cui esce spontaneamente dal cuore, esso rimane un dovere che esige la libera decisione, e anche sforzo, pazienza e coraggio, uniti alla fiducia in Dio e alla sua promessa. L'amore è una virtù che l'uomo affina nel quotidiano impegno della vita. Ma l'amore non è solo comandato; esso è *donato* a chi lo desidera. Non è solo aspirazione e sogno; è pure ciò che nella storia si realizza davvero. Lo Spirito d'amore si comunica alla comunità in preghiera, rendendola capace di carità stupefacente, dinamica, attrattiva.

Capitolo quarto

L'ESSERE UMANO NELLA STORIA

266. L'uomo è un essere storico. Come tutte le creature, ha un inizio; e ciò costituisce il primo segno della sua "storicità", intesa come finitudine, una dimensione che lo differenzia dall'Essere che non ha principio né fine (Is 41,4; 44,6; Sal 90,2; 93,2; Sir 42,21; Ap 1,8; 21,6; 22,13). Secondo il testo di Gen 1, 'ādām viene ad esistere in un mondo che, creato prima di lui, lo accoglie benefico, per consentirgli la vita. L'uomo non è la prima delle creature, ma gli viene rivelato che egli ha un ruolo primario nella storia. La scansione temporale che comanda il primo racconto della creazione (in sette giorni, con sera e mattina che si succedono), il dipanarsi cioè della realtà sotto forma di un "prima" e di un "poi", verrà percepita dall'individuo nel ritmo del suo respiro e nel battito del suo cuore, e sarà regolato per tutti dai cicli del sole e della luna (Gen 1,17-18); il fluire dei giorni e degli anni, di cui l'uomo è sulla terra il solo consapevole, costituisce una componente della sua natura e della sua responsabilità nella storia.

L'uomo è un essere storico, perché, in concreto, ogni persona nasce da una madre e da un padre, che lo precedono nel tempo, e sono per lui il segno dell'Origine che nessuno può conoscere: «come tu non conosci – scrive Qohelet – la via del soffio vitale, né come si formino le membra nel grembo di una donna incinta, così ignori l'opera di Dio che fa tutto» (Qo 11,5). Qualcosa della nostra origine può essere raccontata da un testimone che ha presieduto o assistito alla nascita (in particolare il genitore); il senso dell'origine del mondo può essere rivelato solo da Dio e dai suoi portavoce. Ecco perché, in questi testi sacri, si consegna ad ogni persona la segreta verità sull'uomo.

267. Pur nel suo statuto di precarietà, il figlio di Adamo è un protagonista della storia. È infatti in grado di influenzare gli eventi, ha il potere di indirizzare il futuro nella direzione della vita, se ascolta i testimoni di Dio, ma può anche trascinare tutto nella morte, se rifiuta di obbedire. A differenza di tutte le altre creature, 'ādām può decidere il suo proprio destino e, parzialmente, quello degli altri. Creato a immagine di Dio, porta in se stesso una sorgiva potenzialità, che verrà qualificata come *libertà*, qualità essenziale dell'essere spirituale. Anche se in forma non sempre piena, tale capacità costituisce una componente essenziale dell'uomo, così come Dio ha voluto che fosse, e così come Dio instancabilmente opera perché si dispieghi nella via della vita.

Nell'ebraico biblico, non abbiamo un termine astratto che esprima il concetto di libertà; tale realtà viene però chiaramente suggerita con altre modalità linguistiche, come vedremo subito dopo, così da fornire al lettore una precisa indicazione delle responsabilità che appartengono all'essere umano. Sporadiche ricorrenze del sostantivo *eleutheria* si trovano nella LXX (cfr., in rapporto con l'emancipazione dalla schiavitù, Lv 19,20; Sir 7,21), mentre invece, anche per l'influsso della letteratura greca coeva, la terminologia della libertà – per definire l'autonomia della scelta, senza imposizioni esteriori – è molto frequente nel Nuovo Testamento (cfr. Gv 8,32; 1 Cor 10,19; 2 Cor 3,17; Gal 2,4; 5,1.13; ecc.).

Il racconto biblico, fin dalle sue prime pagine, fa emergere l'aspetto della libertà narrando che il Creatore parla all'uomo e gli dà un *comando*. La voce di Dio, in Gen 1, si esprime come imperativo indirizzato anche alle altre creature, perché essa «comanda» che tutto esista (Sal 33,9; 148,5); tuttavia

l'apparire e l'agire dei vari esseri, anche se talvolta presentati come atto di obbedienza a un ordine divino (1 Re 17,4; Gb 28,26; 38,10-11; Bar 3,35), non sono il frutto di un assenso libero, ma piuttosto il risultato di una volontà divina che si impone per pura autorità (Sal 115,3; 135,6-7). Solamente l'uomo può ascoltare il comando, e, in nome dell'autonomia che gli appartiene, può obbedire o meno.

Gli animali domestici sembrano in certi casi avere un'analogia capacità, e a loro si attribuiscono doti e sentimenti "umani". La somiglianza con l'essere umano non deve però oscurare le differenze. In ogni caso, la Bibbia narra che Dio parla all'uomo, facendogli conoscere il suo volere e chiedendogli di eseguirlo; ci viene dunque fatto conoscere che è l'essere umano, e non altri, il destinatario del comando divino.

La scelta se acconsentire o disobbedire risulta essere la modalità fondamentale in cui l'essere umano esprime la sua libertà. L'importanza del motivo tematico del comandamento, che rende reale l'atto della libertà, è comprovata dal rilievo che gli viene dato dall'intera Scrittura; ciò sarà l'oggetto della prima parte del capitolo, che ha per titolo "L'uomo sotto la Legge".

268. La libertà della scelta si attua concretamente in una decisione, che avviene puntualmente nella storia e da cui promanano delle conseguenze per il futuro. Si possono constatare tante e diversificate decisioni compiute dagli uomini nel corso della loro vita, ma le più decisive sono quelle che rispondono o non rispondono al comando divino. La Bibbia infatti mostra che, pur avendo aspetti enigmatici – a causa anche del sorprendente agire divino (Is 45,15; Ez 18,25; Os 14,10; Sal 92,6-7; Gb 28,12-13; Qo 3,11; Sir 11,4; Sap 17,1) – la vicenda umana può essere letta avendo come chiave interpretativa l'obbedienza o la disobbedienza a ciò che Dio ha ordinato. Questo principio ermeneutico comanda sostanzialmente l'intera storiografia biblica. Più in concreto, la Scrittura attesta che l'essere umano raramente obbedisce e quasi sempre si ribella, usando la sua libertà come dissenso e opposizione a Dio; anzi la Bibbia parla di una disobbedienza "originaria", di una trasgressione che è posta all'inizio, quale punto di partenza della storia umana. Come si debba intendere una simile prospettiva, dai risvolti drammatici, sarà trattato nella seconda parte del capitolo ("Obbedienza e trasgressione").

La creazione ha nell'essere umano il suo vertice, perché al figlio di Adamo è affidata la terra; ma, per l'improprio esercizio della libertà dell'uomo, a causa cioè della sua disobbedienza al volere di Dio, il mondo rischia la distruzione (Gen 6,5-7). Ciò avverrebbe se non ci fosse l'intervento provvidenziale del Padre della vita, il principale protagonista della storia. Il Creatore infatti non crea per poi abbandonare a se stesse le sue creature; al contrario, come ripete la Scrittura, Egli tiene nelle sue mani il cosmo (Sal 95,4) e la sorte degli umani in particolare; e perciò agisce, in modo misterioso ma efficace, per fare sì che la storia diventi una storia di grazia, una storia della salvezza. Come ciò avvenga, come ciò costituisca il messaggio di speranza per i credenti, viene illustrato nell'ultima parte di questo capitolo ("L'intervento di Dio nella storia").

Per favorire una presentazione tematica ancorata al racconto biblico delle origini, in questo capitolo presenteremo i versetti pertinenti di Gen 2–3 nella parte iniziale di ogni parte, con un commento esegetico, che apre allo sviluppo fornito dai vari insiemi letterari dell'Antico e del Nuovo Testamento.

1. L'UOMO SOTTO LA LEGGE

269. Nei racconti di Gen 1–2, accanto alla descrizione delle azioni compiute da Dio, vengono riportate le sue parole, che aiutano a capire il significato della creazione. In Gen 1, gli esegeti hanno

notato che Dio pronuncia dieci parole (una sorta di Decalogo originario), e quasi tutte (tranne il soliloquio di Gen 1,26 e l'offerta del cibo in Gen 1,29) hanno una forma linguistica volitiva; sono delle ingiunzioni rivolte alla luce (Gen 1,3), al firmamento (Gen 1,6), alle acque (Gen 1,9), alla terra (Gen 1,11.24), agli astri (Gen 1,14), agli animali (Gen 1,22) e infine all'uomo (Gen 1,28). Possiamo dire che, in questo primo racconto, il comando divino intende far conoscere il volere del Creatore nell'atto stesso del suo operare (come avviene esplicitamente per la creazione dell'uomo in Gen 1,26). Un simile dispositivo stilistico viene ripreso dal versetto lapidario del Sal 33,9:

«Egli disse e (tutto) fu,
egli comandò e (tutto) stette» (cfr. anche Is 48,13; Sal 148,5).

Non si può dunque dire che nelle formulazioni "imperative" di Gen 1 vengano propriamente prospettati dei "comandamenti", nemmeno a proposito delle parole rivolte al genere umano (Gen 1,28: «siate fecondi e moltiplicatevi»), perché esse vengono qualificate come «benedizione» e non come precetto; ciò d'altronde trova conferma nel parallelo di Gen 1,22, dove la medesima terminologia è applicata a pesci e uccelli. In altre parole, la fecondità umana e il «dominio» sulla terra e sugli animali è da ritenersi come il dono originario di Dio, piuttosto che – come invece interpreta qualcuno – il primo precetto da attuare. Possiamo comunque aggiungere che in ogni dono del Signore vi è iscritto, in maniera intrinseca, l'appello ad accoglierlo secondo il suo significato; e solo l'uomo è capace di recepire questo appello divino in maniera consapevole, intelligente e libera.

270. Assai diversa è la prospettiva di Gen 2, perché, in questo secondo racconto, più chiara appare la dimensione imperativa dell'azione e della parola del Signore, destinate entrambe all'essere umano. Abbiamo innanzi tutto una modalità indiretta di proporre un comando (analoga perciò al modulo di Gen 1), quella per cui al dono divino è connessa una *finalità*, voluta dal Creatore, che l'uomo è chiamato a espletare. Ciò viene espresso in Gen 2,15, dove leggiamo che Dio pose *'ādām* nel giardino, assegnandogli l'impegno di lavorare la terra e di custodirla.

Questo modo di esporre il dovere che scaturisce dall'iniziativa divina si ritrova in altri passi della Scrittura; i racconti di origine sono infatti come la premessa per il comandamento. Così, in Gen 1 si narra della creazione dell'universo in sei giorni e del riposo del Creatore nel settimo giorno; ciò fonda le prescrizioni di Es 20,8-11 circa la laboriosità feriale e l'astensione dal lavoro nel giorno di sabato, mediante cui l'uomo festeggia l'opera divina. O ancora, il racconto della liberazione dall'Egitto (Es 1-15) costituisce la premessa teologica del Decalogo in Dt 5,6-21: non solo fa comprendere come l'idolatria equivalga al ricadere nella schiavitù (Dt 5,9), ma conferisce al precetto del sabato il valore di celebrazione della libertà, oltre a esigere la liberazione dalla servitù nei confronti dei membri della famiglia (Dt 5,12-15). Un altro esempio caratteristico è quello di Is 5,1-4: qui il profeta, sotto forma di parabola agricola, fa apparire che l'agire divino attende ovviamente dei frutti, prodotti appunto dalla attività umana (la stessa cosa viene ripresa in Mt 21,33-41).

In Gen 2, vi è poi la modalità del comando rivolto all'uomo in maniera esplicita, meritevole di un più esteso commento.

Gen 2,16-17

¹⁶«Il Signore Dio diede questo comando all'uomo (*'ādām*): “Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ¹⁷ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, nel giorno in cui tu ne mangerai, certamente dovrai morire”».

271. Il comando. *Per la prima volta compare nel testo biblico la terminologia del comandamento, con il verbo šāwāh (usato sempre in una forma intensiva), ripreso poi in Gen 3,11.17, nel contesto del “giudizio” divino. Il verbo è utilizzato nel Decalogo (Dt 5,12.15-16) e ampiamente nei Codici legislativi (Es 23,15; Lv 24,23; Dt 19,11; ecc.); il sostantivo mišwāh è uno dei termini tecnici del comando (divino) (Es 15,26; 16,28; 20,6; Lv 4,2.13.22.27; Dt 6,1; 7,9; ecc.).*

La terminologia ebraica del “comandamento” è piuttosto ricca: viene usata sostanzialmente in maniera sinonimica, anche se alcuni esegeti cercano di precisare delle sfumature per i vari verbi e sostantivi. Segnaliamo i termini più frequenti: *tôrāh* (istruzione, norma), *hōq* (decreto), *mišpāt* (decisione, giudizio), *‘ēdāh* o *‘ēdūt* (attestazione), oltre a *dābār* (parola), termine generico ma importante, usato tra l’altro per le «dieci parole» del Decalogo (Es 34,28; Dt 4,13; 10,4).

Il comando si esprime poi ovviamente con la forma verbale dell’imperativo, sia nella modalità positiva della prescrizione («ricorda», «osserva», «fa’», «onora»), sia soprattutto nella modalità negativa del divieto («non uccidere», «non rubare», «non fare un’immagine (di Dio)»). In qualche caso le due forme sono congiunte in un unico precetto, come nel comando del sabato: «sei giorni lavorerai e farai ogni tuo lavoro, ma il settimo giorno [...] non farai alcun lavoro» (Es 20,9-10).

272. *L’ordine dato dal Signore in Gen 2,16-17 assume formalmente una struttura bipartita; all’ingiunzione normativa, che esprime il volere divino (Gen 2,16-17a), viene infatti aggiunta una “motivazione” («perché ...»: Gen 2,17b). Il comando, a sua volta, è duplice, perché il divieto («non devi mangiare») è preceduto da un solenne invito positivo (‘ākōl tō’kēl: «potrai/dovrai mangiare), espresso in una forma linguistica usata altrove anche per asserzioni di carattere normativo (cfr. Es 21,28; Dt 6,17; 7,18; 1 Re 3,26; Pr 27,23); ne consegue che, per quanto concerne il nutrimento, l’uomo è globalmente sottoposto all’obbedienza, sia nell’astenersi da ciò che è proibito, sia nel mangiare ciò che Dio offre. La motivazione del comandamento in Gen 2,17b, utilizzando la formula del verdetto che commina la pena capitale (môt tāmût: «dovrai morire»), fa apparire le conseguenze tragiche della trasgressione. La minaccia di morte costituisce un deterrente, ed è quindi un aiuto perché l’uomo obbedisca; d’altro lato, la conseguenza del “morire” fa comprendere come la trasgressione si opponga direttamente all’opera divina che, con il suo soffio, dà vita all’uomo (Gen 2,7).*

Nelle formulazioni legali dei Codici appaiono diverse forme di “motivazione”. Alcune forniscono la giustificazione del precetto, illustrandone il senso in rapporto con qualche evento significativo della storia della salvezza, come quando si ordina di amare il forestiero, perché il Signore ha amato Israele quando era immigrato in Egitto (Dt 10,19). Più spesso, il «perché» fa apparire le conseguenze negative della disobbedienza (come in Gen 2,17b); un esempio tipico è quello del divieto di nominare invano il nome del Signore, «perché il Signore non lascia impunito chi pronuncia il suo nome invano» (Es 20,7; Dt 5,11). Nei comandi positivi il legislatore fa emergere prevalentemente la prospettiva di vita e felicità che consegue all’obbedienza (Es 20,12; Dt 5,16; 30,19-20). Il più delle volte però il comando non ha alcuna giustificazione; e quando viene espressa, essa comunque non sviluppa un’argomentazione atta a mostrare la ragionevolezza della prescrizione. Una tale modalità di “comandare” pare dunque chiedere grande fiducia in Colui che dà gli ordini.

273. *Il comando si presenta essenzialmente come l’espressione di un volere “estraneo”, come una imposizione eteronoma. È la voce di un altro a esigere una determinata prestazione o a porre un qualche limite. Anche quando la richiesta ha immediati contorni positivi – quando si presenta come una chiamata a vivere (Ez 16,6), a entrare in possesso di un bene (Gen 12,1; Dt 1,21), a nutrirsi di*

un cibo squisito (Is 55,1-2) –, il semplice fatto che tale imperativo venga dal di fuori, risulta problematico per l'uomo: se, da un lato, il comando è percepito come un'ingerenza fastidiosa, tuttavia, dall'altro, esso costituisce un'opportunità per la persona, che può dimostrarsi capace, sia di esprimere intelligenza nel discernere il valore del comando, sia soprattutto di mostrare la sua fiducia nel legislatore. Per Dio, il comando è un "dono" (Dt 5,22; 9,20; 10,4; Ne 9,14), per l'uomo invece assume per lo più l'aspetto della "prova" (Gen 22,1; Es 15,25; 16,4). In concreto, l'individuo raramente intuisce immediatamente la "bontà" di quanto viene prescritto; manifesta perciò la sua fede se obbedisce pur non comprendendo (appieno) il bene di quanto gli è prescritto (Eb 11,17-19).

274. Il divieto. Il comando di Gen 2,16-17 verte sul cibo, la cui importanza per i viventi è stata già illustrata nel secondo capitolo del Documento. La bontà del nutrirsi è qui particolarmente esaltata dal comando divino di mangiare di «tutti» gli alberi del giardino: quanto il Creatore aveva fatto piantando ogni genere di piante da frutto (Gen 1,11-12; 2,8-9), trova ora la sua esplicita valenza di dono larghissimo e generoso. Alla totalità dell'offerta è tuttavia posto un limite; Dio chiede all'uomo di astenersi dal mangiare il frutto di un solo albero, situato accanto all'albero della vita (Gen 2,9), ma da esso ben distinto. Il divieto è sempre una limitazione posta alla voglia di avere tutto, a quella bramosia (un tempo chiamata concupiscenza) che l'uomo sente come una innata pulsione di pienezza. L'acconsentire a una tale bramosia equivale a far sparire idealmente la realtà del donatore; elimina dunque Dio, ma, al tempo stesso, determina pure la fine dell'uomo, che vive perché è dono di Dio. Solo rispettando il comando, che costituisce una sorta di barriera al dispiegarsi univoco della volontà propria, l'uomo riconosce il Creatore, la cui realtà è invisibile, ma la cui presenza è segnalata in particolare dall'albero proibito. Proibito non per gelosia, ma per amore, per salvare l'uomo dalla follia di onnipotenza.

275. La conoscenza del bene e del male. Il comando dato ad 'ādām appare in se stesso arbitrario. La modalità interpretativa popolare, che parla della mela quale frutto proibito, rende addirittura ridicola la prescrizione. Ma, con il suo linguaggio simbolico (albero, frutto, mangiare), e con una espressione pregnante (conoscenza del bene e del male), l'autore sacro introduce un concetto fondamentale riguardante la natura dell'uomo e il suo dovere nella storia. Cosa è interdetto all'uomo? E perché questo particolare albero è per lui un tabù? Ebbene, l'albero della conoscenza del bene e del male è il simbolo dell'origine dei valori etici e religiosi, è dunque segno della realtà di Dio quale principio della Legge e regolatore del bene. Prendere autonomamente dall'albero il suo frutto, come atto di rapina, equivale a voler essere come Dio (Gen 3,22); significa, in altri termini, che si intende vivere per auto-determinazione. La conoscenza del bene e del male può essere solo donata da Colui che ne è la sorgente, da Dio che la possiede per comunicarla ai suoi figli; l'uomo creatura riceve la conoscenza mediante l'obbedienza, con cui afferma che Dio dona, e che il suo dono porta la vita.

La storia. L'obbedienza e la disobbedienza al comando divino, come vedremo, costituiscono i fattori che determinano il profilo della storia. Sarà Israele a testimoniare, narrando in particolare la sua vicenda di popolo del Signore.

Il comando divino all'inizio della storia del popolo d'Israele

276. Il Pentateuco costituisce quella sezione della Bibbia nella quale viene strutturalmente sviluppato il rapporto dell'uomo con la Legge divina; le altre sezioni dell'Antico Testamento, come

anche la letteratura neotestamentaria, si riferiscono costantemente alla Tôrah in quanto testo fondatore e normativo (Mt 3,22; Sal 1,2; Sir 2,16; Mt 5,17-19).

Alleanza e Legge

Come in Gen 2, così nell'ampia narrazione seguente, il comandamento è successivo al dono e ad esso articolato: è infatti la stessa azione originaria di Dio a creare la relazione con l'essere umano, dalla quale scaturiscono necessariamente diritti e doveri. Nella letteratura biblica, tale relazione riceve il denominativo di «alleanza» (*b'êrît*), un'istituzione giuridica che in tutto il Vicino Oriente Antico serviva a regolare i rapporti interpersonali, anche fra gruppi e nazioni. Tale istituzione comporta essenzialmente tre elementi costitutivi: (1) l'iniziativa benevola di uno dei due contraenti, che dispone di un'autorità superiore e concede dei favori al sottoposto; (2) la regolamentazione del rapporto amichevole, mediante dispositivi legali; (3) le conseguenze positive (benedizioni) o negative (maledizioni) che scaturiranno dalla fedeltà o dal tradimento. Possiamo affermare che il concetto di "patto" è alla base dell'impianto narrativo e legislativo della Bibbia. Anche se si riscontrano sfumature particolari nella presentazione delle diverse alleanze – come quella di Noè in Gen 9,8-17, quella con Abramo in Gen 15 e 17, quella con il popolo d'Israele in Es 19–20 e 24, o quella con Davide in 1 Sam 7 (cfr. Sal 89,4) – tutte saranno caratterizzate, in primo luogo, da una gratuita elargizione divina, dispensata senz'altra motivazione se non la libera decisione d'amore del Signore (Dt 4,37; 7,7-10; Sal 89,2-5), e, in secondo luogo, da un impegno vincolante per i due associati, chiamati entrambi a «mantenere» il vincolo di alleanza, mediante una condotta improntata a fedeltà nell'amore (cfr. Dt 7,9.12-13; Sal 89,29; Ne 9,32; e anche Gen 17,9-10; Es 19,5); l'infedeltà porterà con sé delle conseguenze tragiche (Lv 26,4-33; Dt 8,19-20; 11,16-17; 28,15-68; 29,18-27).

Il patto viene stipulato in una precisa circostanza temporale, ma la sua verità si realizza concretamente nella durata storica. Il racconto biblico riprodurrà dunque la storia dell'alleanza tra Dio e l'umanità, tra il Signore e il suo popolo Israele, storia condizionata dalla fedeltà o meno ai doveri che regolano tale relazione. Benedizioni e maledizioni divine saranno ripetutamente ricordate, a testimonianza della permanente validità dell'accordo pattuito.

Racconto e Legge

277. Il racconto della Tôrah (dalla creazione del mondo alla morte di Mosè) attesta primariamente l'azione originaria di Dio, e, come tale, introduce il fondamento stesso della Legge proposta all'uomo, suggerendone la necessità e il senso. Dal dono scaturisce la responsabilità. Il comandamento non impone all'uomo l'obbligo di una qualche prestazione da offrire a Dio, secondo il principio della reciprocità (*do ut des*); ciò sarebbe incompatibile con la purezza dell'amore attuato dal Padre (Dt 32,6). Al figlio è invece richiesta la fedeltà al dono, che consiste nel mantenerlo. Il dono va dunque riconosciuto, accolto e vissuto, ed è proprio in questo che consiste l'osservanza del comandamento.

Il dono della Legge

La Legge non si presenta dunque in Israele come una fastidiosa incombenza, imposta da un sovrano ai suoi sudditi allo scopo di proteggere i suoi propri diritti (cfr. 1 Sam 8,11-17); al contrario, Dio rivela la sua volontà indicandola come la via della vita e della felicità, disponibile per chiunque voglia percorrerla (Dt 5,32-33; 6,1-3.17-19; 11,8-9; ecc.).

Anche se afferma esplicitamente che le norme sono fattibili o addirittura facili (cfr. Dt 30,11-14), il Legislatore, consapevole delle loro esigenze, per favorire l'obbedienza correda il

comandamento con una promessa di vita e di beatitudine (Lv 26,3-13; Dt 4,1.40; 28,1-14; 32,47), e vi aggiunge inoltre terrificanti minacce di maledizione per allontanare la tentazione della trasgressione (Lv 26,14-38; Dt 28,15-68). L'atto divino nel comunicare la Legge è visto allora come un'educazione dell'umanità (Gal 3,24), come un processo di istruzione che crea una civiltà giusta, principio di felicità universale.

Le forme della Legge

278. Ogni comandamento dato dal Signore a Israele esprime una concreta forma di attuazione del bene. Vi sono comunque precetti di maggiore importanza, perché concernono aspetti fondamentali della relazione con Dio e con il prossimo; altre prescrizioni sembrano invece più limitate, o perché su ambiti secondari, o perché indirizzate a poche categorie di persone (come le rubriche liturgiche). Gli esegeti hanno accordato maggior valore alle cosiddette "leggi apodittiche", espresse come un divieto assoluto, senza motivazioni (a ragione della loro intrinseca evidenza) e senza eccezioni, come nel Decalogo: «non avere altri dèi», «non uccidere», «non rubare», ecc. Altre norme hanno invece la forma "casistica", si presentano cioè con direttive diversificate, a seconda delle circostanze e dei soggetti implicati, come nel caso di un bue che ferisce una persona (Es 21,28-32); a ben vedere, non si tratta però di una deroga alla norma, ma di indicazioni per una corretta interpretazione del comando (in questo preciso caso, di non uccidere).

Più significativa sembra invece la distinzione tra le leggi di natura religiosa ed etica e le prescrizioni di indole simbolica. Le prime hanno una validità perenne e universale, non subiscono modificazioni nel tempo e sono esigibili da ogni persona sulla faccia della terra: l'adorazione di Dio, il rispetto della vita, della proprietà altrui, della verità non sono soggetti a cambiamento. Altre norme, anche molto utili per dare identità a un popolo, sono invece solo un modo contingente di esprimere un determinato valore; esse sono perciò modificabili, in funzione della loro opportunità ed efficacia sociale. Precetti come la circoncisione, la pratica del sabato, le regole di purità, le norme sui cibi puri o impuri, e così via, contengono certamente aspetti lodevoli, ma potranno subire variazioni nell'applicazione o addirittura essere aboliti, se nuove misure di ordine simbolico saranno più adatte ad esprimere l'adesione al Signore e l'amore per il fratello.

Nella Scrittura vediamo che Dio talvolta richiede l'obbedienza a un singolo comandamento, come quando impose ad Abramo di praticare la circoncisione (Gen 17,9-14), oppure quando ordinò il sacrificio di Isacco (Gen 22,1-2). La tradizione biblica tuttavia consegna al credente i precetti del Signore in forma organica, mediante raccolte che consentono di assumere la totalità delle esigenze dell'alleanza. Ciò sembra ispirarsi alla struttura dei trattati che avevano corso fra sovrani nel Vicino Oriente Antico. Abbiamo ad esempio, la forma del "*Decalogo*"; il più celebre (Es 20,1-17; Dt 5,6-22) è quello pronunciato e scritto dal Signore al Sinai (Dt 4,13; 5,22), ritenuto concordemente come la sintesi del volere di Dio per Israele, poiché vieta non solo gli atti malvagi, ma anche le parole e i desideri contrari al bene. Altre forme decalogiche o dodecalogiche (cfr. Es 34,12-26; Lv 20,9-21) raccolgono normative riguardanti uno specifico settore della vita religiosa o morale.

Un impianto in qualche modo sistematico presiede alle raccolte legislative contenute nei tre principali *Codici* della Tôrah. Il cosiddetto "Codice dell'alleanza" (Es 20,22-23,33) sembra essere la più antica raccolta normativa, riguardante vari aspetti di natura culturale, morale e civile. Assai più lungo ed elaborato è il "Codice deuteronomico" (Dt 12-26), che, oltre ad offrire un'ampia materia legale, inserisce – in conformità con l'approccio pedagogico del libro – elementi parenetici, per favorire una più convinta obbedienza; elementi precipui di originalità sono, da un lato, la prescrizione dell'unità del luogo di culto, quale segno dell'adesione all'unico Signore (Dt 12,2-28); e, d'altro lato, una serie di provvedimenti favorevoli alle classi bisognose (le vedove, gli orfani, i leviti, gli immigrati). Il cosiddetto "Codice di santità" (Lv 17-26), così chiamato per l'invito ripetuto alla santità, contiene norme ispirate alla spiritualità sacerdotale, dove la purità e la devozione culturale ricevono particolare rilievo. Alcune

leggi integrano o correggono normative precedenti, a causa di mutate condizioni sociali ed economiche, o a motivo di una più elevata comprensione del bene (come apparirà nel paragrafo sui profeti).

Molteplicità dei precetti e unità della Legge

279. La tradizione interpretativa ebraica, con la precisione che la caratterizza, ha riconosciuto nella Tôrah 613 precetti emanati dal Signore. Spesso si è ritenuta questa cifra particolarmente onerosa, senza forse pensare che nella vita moderna il cittadino è sottoposto a un numero infinitamente superiore di leggi, e il cristiano ha da seguire norme canoniche e rubriche liturgiche assai più numerose. La complessità della vita esige di fatto una pluralità di comandamenti, mediante cui si esprime la varietà degli aspetti, circostanze e situazioni che devono essere tutti orientati alla giustizia. Se rettamente intesi, anche i più piccoli precetti (come quello di prendere gli uccellini nel nido, lasciando però andar via la madre: Dt 22,6-7), indicano al credente, in modo simbolico, come attuare nella concretezza quotidiana una decisione buona, portatrice di vita.

D'altra parte, la stessa Scrittura, in particolare nella Torah, ma pure nelle sue altre sezioni, aiuta il lettore a focalizzare l'attenzione su ciò che è essenziale nella pratica minuziosa dei singoli comandamenti. È in particolare il Deuteronomio a insistere sul fatto che vi è, in realtà, un solo comandamento, quello che consiste nell'aderire con piena fedeltà al Signore. E ciò viene espresso in due forme letterarie, dal valore equivalente.

La prima (i) è composta da un verbo, dal significato relazionale, avente per oggetto il Signore; l'espressione più nota è quella di Dt 6,5: «Amerai il Signore, tuo Dio, con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue forze» (cfr. anche Dt 10,12.15; 11,13.15.22; 13,4; ecc.). In sostituzione o a complemento del verbo «amare», possiamo trovare dei sinonimi, come «servire», cioè sottoporsi (Es 23,25; Dt 6,13; 10,12.20; 11,13; ecc.), «temere», cioè rispettare e riverire (Lv 19,14.32; 25,17.36.43; Dt 5,29; 6,2.13.24; 10,12.20; ecc.), «essere attaccati a» (Dt 10,20; 11,12; 13,5; 30,20) e simili. Si può così riconoscere che Dio chiede di assumere l'atteggiamento del «figlio» nei confronti del Padre (Mt 3,17-18).

La seconda modalità di unificazione della Legge (ii) è costituita da un verbo che esprime l'atto dell'obbedienza (come: ascoltare, osservare, custodire, ricordare, praticare, fare, ecc.), avente come oggetto uno dei tanti termini della Legge (comando, precetto, norma, statuto, prescrizione, parola di Dio, ecc.). Leggiamo, in Dt 4,1-2:

«Ora, Israele, ascolta le leggi e le norme che io vi insegno, affinché le mettiate in pratica, perché viviate ed entiate in possesso della terra che il Signore, Dio dei vostri padri, sta per darvi. Non aggiungerete nulla a ciò che io vi comando e non ne toglierete nulla; ma osserverete i comandi del Signore, vostro Dio, che io vi prescrivo» (cfr. anche Dt 4,5-6.14; 5,1.32-33; 6,1-3; ecc.).

Questo tipo di comandamento non è paragonabile ai precetti che prescrivono o vietano un preciso atto; qui viene esplicitato ciò che è implicito in ogni legge, e cioè che l'atto fondamentale voluto da Dio è quello dell'obbedienza. Tutta la vita del credente viene così interpretata come l'assunzione della condizione del «servo», disposto a compiere in ogni cosa la volontà del suo Signore.

Dobbiamo infine ricordare che, in particolare nella letteratura profetica, un singolo comandamento può essere visto nella sua capacità di esprimere simbolicamente il senso globale della Legge, tanto che nella sua osservanza o meno si gioca l'intera fedeltà all'alleanza. Per Amos, ad esempio, la ricerca del bene si attua nel ristabilimento del diritto nei tribunali (Am 5,15) e non nei pellegrinaggi al santuario (Am 5,5), seppure con abbondanti offerte rituali (Am 4,4-5; 5,21-25). Dopo l'esilio, invece, è la cura del Tempio a rappresentare un dovere fondamentale per la comunità; per Aggeo la benedizione divina è infatti collegata con la decisione di ricostruire la casa del Signore (Ag 1,3-11). Per Geremia, la salvezza di Gerusalemme, assediata dall'esercito babilonese, è vincolata all'affrancamento degli schiavi ebrei (Ger 34,8-22); e infine, all'epoca dei Maccabei, la normativa riguardante i cibi puri viene ad assumere un valore dirimente, per cui il martire d'Israele è colui che muore perché rifiuta di mangiare carne suina

(2 Mac 7). Anche un precetto di natura rituale può dunque esprimere, in determinate circostanze, l'adesione piena alla volontà di Dio e la fedeltà all'alleanza.

Gerarchia nei comandamenti e loro finalità

280. Tutti i singoli precetti vanno osservati; tuttavia la gradazione nelle sanzioni punitive in caso di trasgressione (dalla pena di morte alla semplice ammenda pecuniaria) mostra il diverso valore di una norma rispetto ad un'altra. Nella legislazione dell'Antico Testamento, e più in generale in tutta la letteratura biblica, viene data somma importanza all'onore da attribuire a Dio, perché dal rispetto del diritto divino e del suo volere dipende l'assunzione obbediente di tutti gli altri doveri. Fra gli ambiti poi che definiscono le relazioni interpersonali, valore primario è conferito alla tutela della vita; anche la famiglia è considerata un bene fondamentale, e per la sua custodia sono prescritte regole severe in materia sessuale. Gli obblighi di giustizia verso le classi sprovvedute sono diffusamente enunciati; tuttavia non sono previsti dispositivi sanzionatori nel caso di mancato adempimento: viene certo intimato ai giudici un corretto esercizio della giustizia in tribunale (Es 23,1-2.6; Dt 1,17; 16,19-20), ma non troviamo norme che possano garantire l'affermarsi generalizzato della protezione dei deboli. Quest'ultimo ambito appare così come un orizzonte di giustizia offerto alla generosa dedizione del credente, sul quale Dio porrà la sua valutazione, in benedizione o maledizione (cfr. Es 22,25-26; Dt 24,10-15; Mt 25,31-46).

Si evince dallo stesso impianto della Legge di Israele il proposito di *educare* le coscienze, così che dalla conoscenza del bene, il credente sia portato a decidere liberamente di attuare la giustizia, motivato più dall'amore che dal timore della pena.

«Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male. Oggi, perciò, io ti comando di amare il Signore, tuo Dio, di camminare per le sue vie, di osservare i suoi comandamenti, le sue leggi e le sue norme, perché tu viva e ti moltiplichi e il Signore, tuo Dio, ti benedica nella terra in cui tu stai per entrare per prenderne possesso [...]. Scegli dunque la vita, perché viva tu e la tua discendenza, amando il Signore, tuo Dio, obbedendo alla sua voce e tenendoti unito a lui, poiché è lui la tua vita e la tua longevità, per poter così abitare nel paese che il Signore ha giurato di dare ai tuoi padri, Abramo, Isacco e Giacobbe» (Dt 30,15-16.19-20).

Dio stesso viene ritenuto protagonista in questa opera di formazione degli animi, sia con la saggezza delle norme, sia con l'affermazione della sua attività di controllo, valutazione e sanzione delle azioni umane. Benedizioni e maledizioni, realizzate nel tempo storico, diventano anch'esse strumenti sapienziali, per inculcare nei cuori l'adesione al vero bene. Per favorire la memoria e la conoscenza esatta della Legge, la tradizione biblica indica anche lo strumento della messa per iscritto: i comandamenti del Decalogo saranno incisi sulla pietra (Es 24,12; 34,1.4; Dt 4,13; 5,22; 9,9-11; 10,1.3) per suggerire la loro perenne validità; all'israelita è prescritto di scrivere i precetti così da legarseli alla mano e porli sugli stipiti delle porte (Dt 6,8-9); e al re è chiesto di riscrivere la Legge e di leggerla ogni giorno per amministrare correttamente la giustizia (Dt 17,18-19). Però solo quando la Legge verrà iscritta dal Signore nel cuore di tutti, dai più piccoli ai più grandi (Ger 31,33-34), solo allora l'opera di Dio avrà pienamente conseguito il suo intento.

La Legge nelle tradizioni sapienziali

281. Il mondo dei saggi d'Israele tiene in altissima considerazione la Legge del Signore, «luce incorruttibile» per il mondo (Sap 18,4); il genitore e il maestro promuovono dunque concordemente un insegnamento morale e religioso ispirato chiaramente alla rivelazione del Dio d'Israele (Pr 2,1-6; 3,11; Sir 17,9-12; 24,23-27; cfr. Bar 4,1-4). Nei testi della sapienza "tradizionale" (Proverbi, Siracide, Sapienza), troviamo infatti molte esortazioni che ricalcano quelle di Mosè nella Tôrah; i valori proposti si radicano nel Decalogo e più in generale nelle norme bibliche, intrise di saggezza, trasmesse di generazione in generazione. La persona del «giusto» (*ṣaddîq*) si identifica con l'uomo religioso,

«che teme il Signore» (*y^erē' 'ādōnay*) e con il «sapiente» (*hākām*) (Pr 1,1-7; 28,4-5; Sir 15,1; 19,20; 24,10-12; Sap 6,1-4; 9,9-17).

«Figlio mio, se accoglierai le mie parole
e custodirai in te i miei precetti,
tendendo il tuo orecchio alla *sapienza*
disponendo il tuo cuore all'intelligenza [...],
allora comprenderai il *timore del Signore*
e troverai la conoscenza di Dio [...].
Allora comprenderai l'equità e la *giustizia*,
la rettitudine e tutte le vie del bene» (Pr 2,1-2.5.9).

Il contributo specifico della letteratura sapienziale è quello di incoraggiare la pratica della Legge (Sir 15,1-6; 19,20) mediante la testimonianza dei genitori (Pr 1,8; Sir 2,1), che rendono amorevoli le prescrizioni (cfr. Pr 31,2; Sir 3,1); inoltre l'arguzia dei detti e delle parabole, le metafore molto espressive assieme all'incisività degli aforismi, contribuiscono a favorire l'accoglienza della Tôrah e a formare chiunque alla disciplina dell'ascolto obbediente, perché «un orecchio attento è quanto desidera il saggio» (Sir 3,29). Frequentemente il sapiente non presenta il suo insegnamento sotto forma di esplicito comando; ma ogni parola viene offerta al discepolo con l'intento di suscitare una buona decisione (Sir 15,15-20); il bene suggerito infatti è in se stesso un invito e una esigenza, è impulso a una scelta di giustizia e di vita.

282. A questa linea sapienziale tradizionale, va aggiunto l'apporto critico dei libri di Giobbe e di Qohelet. Nelle pagine di *Giobbe* viene contestata la pretesa umana e persino l'esplicita promessa di Dio della giusta "retribuzione"; in altre parole, viene radicalmente smentito il legame di consequenzialità tra l'agire in modo conforme alla giustizia e il risultato di vita e benessere che ne sarebbe il frutto meritato (Gb 9,22). Sappiamo infatti che il protagonista della vicenda è presentato come giusto e integerrimo (Gb 1,1.8; 2,3), e lui stesso non cesserà di dichiarare la sua innocenza agli amici che la mettono in questione (Gb 6,29-30; 13,23; 23,10-12; 27,5-6; 29,14-17; 31,1-40); eppure su di lui si abbattono indicibili sventure e sofferenze. Il lamento di Giobbe, la sua richiesta di spiegazione rivolta a Dio, costituisce una critica alle pretese di giudicare in modo automatico ogni evento della storia, e, più in generale, rappresenta un interrogativo sul modo di comprendere la promessa divina conseguente all'obbedienza ai suoi comandamenti. Dio stesso non condannerà affatto le parole di Giobbe (Gb 42,8), anche se pronunciate con un po' di presunzione (Gb 38,2; 40,2.8); le sue rimostranze, intrise di dolore, non vanno lette allora come la protesta di un ribelle, ma come doverosa domanda al Solo che conosce le vie della sapienza (Gb 28,23-28).

Lo scritto di *Qohelet* ribadisce a suo modo il questionamento del libro di Giobbe: giusto e ingiusto, sapiente e stolto non sembrano di fatto avere una sorte diversa nella vita, e tutti sono indistintamente condannati a un'esistenza senza soddisfazioni, che si concluderà fatalmente con la morte (Qo 2,15-16). D'altro canto, se non c'è nessuno talmente giusto che faccia solo il bene senza mai peccare (Qo 7,20), che senso ha il sistema retributivo?

Forse per questo, il saggio «re di Gerusalemme» (Qo 1,1), contrario a ogni eccesso, introduce la moderazione persino nell'esercizio della giustizia, inteso come perfezionismo morale perseguito con l'adempimento scrupoloso di tante pratiche esteriori; e critica pure le pretese di sapienza ottenuta

con tanta fatica e studio (Qo 1,18; 2,11), senza peraltro che il suo insegnamento dia adito alla malvagità e alla stoltezza, quali vie alternative:

«Non essere troppo giusto
e non mostrarti saggio oltre misura:
perché vuoi rovinarti?
Non essere troppo malvagio
e non essere stolto:
perché vuoi morire prima del tempo?» (Qo 7,16-17).

Siamo allora sollecitati da questo maestro di saggezza a non promettere successo a chi si impegna in una condotta virtuosa, e nemmeno a stabilire una stretta correlazione tra fortuna e virtù; i malvagi infatti prosperano (Qo 3,16; 4,1; 5,7; cfr. anche Ger 12,1-2; Sal 73,2-12; Gb 21,7-33). Tuttavia, con la sua insistenza sul «timore di Dio», compreso come atteggiamento di umile apprezzamento della sapienza e grandezza divina (Qo 3,14; 5,6; 7,18; 8,12-13), Qohelet invita ad accogliere le gioie della vita come un dono gratuito di Dio, senza ritenerle una ricompensa per una buona condotta. Naturalmente ciò vale per ciò che è visibile «sotto il sole». Il comandamento è certo portatore di vita, ma bisogna capire precisamente di quale genere di vita si tratti. Il libro della Sapienza allora, senza negare il bene concreto che scaturisce dalla virtù, apre a una prospettiva ultraterrena, quale sicuro premio per i giusti (Sap 3,1-9; 5,15-16).

I comandi del Signore, oggetto della preghiera

283. Il Salterio si presenta come fosse una Tôrâh, perché suddiviso in cinque libri come il Pentateuco; per questo assai frequentemente, conduce l'orante ad apprezzare, elogiare e lodare (Sal 56,5.11) la Legge di Dio, vista sempre come un bene prezioso, come una inesauribile ricchezza. Basti, al proposito, far riferimento a tre salmi (Sal 1; 19; 119), che, come in crescendo, celebrano la Tôrâh, e mettono sulla bocca del credente la sua piena adesione al volere di Dio (Sal 40,8-9).

Salmo 1

Introducendo l'intera raccolta di preghiere, il Sal 1 annuncia la beatitudine e la fecondità del «giusto» che medita giorno e notte la Legge del Signore, perché in essa trova il suo compiacimento (vv. 1-2). La sua «via» è opposta a quella del «malvagio» e «peccatore» (vv. 1.6), sia per quanto riguarda la condotta, sia per il risultato che ne consegue: la fedeltà alla Tôrâh infatti porta con sé vitalità perenne e successo (vv. 3.6), mentre chi percorre una strada diversa sarà spazzato via come pula al vento (vv. 4-6). L'orante non riceve così una semplice istruzione, sotto forma di un programma di vita; egli, nell'atto stesso di pronunciare le parole del salmo, consacra la verità della Legge e la sua potenza beatificante.

Salmo 19

284. Così avviene appunto anche con il Sal 19, dove chi lo recita conclude il cantico offrendo a Dio le parole della sua bocca, perché Egli le gradisca come un sacrificio (v. 15); l'elogio della Legge è perciò interpretato come un inno a Dio e un ringraziamento per il suo dono:

⁸«La legge (*tôrâh*) del Signore è perfetta,
rinfranca l'anima;
la testimonianza (*'ēdūt*) del Signore è veritiera,

rende sapiente il principiante.

⁹I precetti (*piqqûdîm*) del Signore sono retti,
fanno gioire il cuore;
il comando (*miṣwāh*) del Signore è limpido,
illumina gli occhi.

¹⁰Il timore del Signore (*yir'at 'ădōnay*) è puro,
rimane per sempre;
i giudizi (*mišpāfîm*) del Signore sono verità,
sono tutti giusti,

¹¹più desiderabili dell'oro
e di molto oro zecchino,
più dolci del miele
e di un favo stillante.

¹²Anche il tuo servo ne è rischiarato,
per chi li osserva è grande il profitto» (Sal 19,8-12).

Facendo l'encomio dei precetti del Signore, il salmista al tempo stesso li gusta – quasi assaporasse la dolcezza del miele – e li assimila, provando ristoro (v. 8a) e gioia (v. 9a). Il «profitto» che ne ricava (v. 12b) è quello di essere illuminato (vv. 9b.12), reso sapiente (v. 8b), a motivo della limpida verità dei comandamenti del Signore (vv. 9-10).

E come avviene sempre quando si contempla il mistero di Dio, alla lode per il bene ricevuto si aggiunge la supplica (vv. 13-14), che chiede, in particolare, il perdono per i peccati nascosti, ancora non svelati al cuore del credente, e soprattutto invoca da Dio di essere preservato dall'orgoglio, peccato grave (v. 14), proprio per chi rischia di trarre vanto dalla sua adesione ai comandamenti della Legge.

La prima parte del Sal 19, a prima vista molto diversa per contenuto, evoca il mondo celeste (v. 2), e in particolare il ciclo diurno del sole (vv. 5b-7); e ciò stabilisce una sorta di parallelo o meglio di accordo sinfonico tra la lode che avviene nel firmamento e quella dell'orante sulla terra. Vi è una rivelazione cosmica, a cui tutti possono accedere, una sorta di parola silenziosa che «narra» la gloria del Creatore (vv. 2-5); il Salmista è in grado di ascoltarla e di farla udire a ogni creatura, anche a coloro che non hanno avuto il dono della Legge come Israele (Sal 147,20). Il compito degli astri di trasmettere la conoscenza di Dio (Sal 19,3) è ripreso dall'orante, nell'atto di essere rischiarato dalla contemplazione della Tôrâh, più luminosa e più vivificante del sole.

Sal 119

285. È nel Sal 119 che il Salterio esprime la più completa celebrazione della Tôrâh di Dio, offrendo una elaborata composizione letteraria che intende simboleggiare la totalità, mediante l'uso dell'acrostico, così che ogni lettera dell'alfabeto introduca, non un versetto (come in Sal 25; 34; 37; 111; 112; 145), bensì una "ottava", nella quale la Legge viene proclamata ed esaltata nel suo inestimabile valore (Sal 119,14.72.99-100.127). In ogni singola strofa (di otto versetti) e per le ventidue lettere dell'alfabeto ebraico, i vari termini che definiscono la Legge vengono menzionati, versetto dopo versetto (cfr. Sal 19,8-10, sopra citato), così da esprimere i meravigliosi aspetti della Parola di Dio e i diversificati atteggiamenti che l'orante dispiega nei confronti del volere divino.

Il termine *tôrāh* (istruzione) è attestato 25 volte, ed è il primo a essere evocato (Sal 119,1); e come appare già dalla prima strofa, esso è associato in successione ai vari sinonimi: *'ēdāh* (testimonianza), *derek* (via, condotta), *piqqûdīm* (disposizioni), *hōq* (decreto), *mišwāh* (comando), *mišpāt* (giudizio), oltre a *dābār* e *'imrāh* (parola) (Sal 119,9.11). I sostantivi sono usati talvolta al singolare, per suggerire che una sola è la volontà del Signore; più spesso appaiono al plurale, per ricordare la complessa molteplicità dei comandamenti che regolano la vita del credente.

Questo ripetitivo dispositivo letterario intende far comprendere che non c'è altra realtà da meditare se non la Parola di Dio data come Tōrah a Israele. L'autore del Salmo 119 ha però introdotto continue variazioni sul tema, che costituiscono le iridescenze luminose della Legge, utili per gustare e assimilare i frutti di vita che da essa scaturiscono: e ciò avviene mediante i verbi che descrivono gli atteggiamenti dell'orante, nei confronti appunto della Tōrah, come «camminare» (vv. 1.3), «custodire» (vv. 4-5.9), «imparare» (vv. 7.33-34.73), «raccontare» (v. 13), «meditare» (v. 15), «ricordare» (vv. 16.52.55), «desiderare» (vv. 20.40), «gustare» (vv. 66.103), «gioire» (vv. 14.16), e, per ben dieci volte, «amare» (vv. 47.48.97.113.119.127.140.159.163.167). I vari sentimenti dell'animo sono sottoposti alla volontà di Dio, così che tutta la persona (vv. 2.34), in tutto il tempo (vv. 20.44.97), non abbia altra focalizzazione che il Signore e i suoi comandamenti, nella supplica (vv. 5.12.22.25) e nella lode (vv. 7.62.89), come rinnovato impegno di fedeltà (vv. 8.11.30-32) e come confidente affidamento all'azione del Signore (vv. 42-43.49.74).

Rispetto al Sal 1, dove la «via» del giusto correva in direzione opposta a quella del malvagio, nel Sal 119 le due strade si intersecano e si scontrano. L'orante non invoca solamente salvezza (vv. 117.121-122) di fronte alla violenza dei malvagi, ma, pur dichiarando la sua tristezza (vv. 28.143), proclama arditamente che la sua gioia è già presente, nel momento stesso in cui aderisce ai comandamenti del Signore:

«I tuoi decreti sono il mio canto
nella dimora del mio esilio» (Sal 119,54).

«Se la tua legge non fosse la mia delizia
davvero morirei nella mia miseria» (Sal 119,92).

L'insistenza che nel Salterio viene accordata alla richiesta di essere istruiti e guidati dal Signore (cfr. Sal 25,4-5.9; 86,11; 94,12; 143,10) riceve nel nostro salmo una massima espressione (Sal 119,12.26.64.66.68.99.108.124.135.171). La Parola di Dio, in particolare nei suoi aspetti di rivelazione all'uomo del suo dovere, richiede un continuo approfondimento meditativo, ma è il Signore stesso a illuminare, facendo comprendere quale sia la strada luminosa da intraprendere. È in questo senso che si può parlare della “interiorizzazione” della Legge nel cuore umano.

I profeti, proclamatori e interpreti della Tōrah

286. La voce di Dio udita al Sinai, trasmessa e codificata da Mosè, continua a manifestarsi nella storia di Israele, mediante la parola dei profeti, che, simili a Mosè (Dt 18,15), sono testimoni della fedeltà del Signore alla sua alleanza e ai comandamenti che la rendono effettiva. Appare significativa l'inclusione tra la prima pagina della raccolta profetica, dove abbiamo l'invito a «prestare orecchio alla Tōrah di Dio» (Is 1,10), e uno degli ultimi versetti della stessa raccolta, dove leggiamo: «Ricordate la Tōrah del mio servo Mosè, al quale ordinai sull'Oreb precetti e norme per tutto Israele» (Mi 3,22). I profeti, di fatto, hanno il compito di richiamare il popolo ad osservare ciò

che Dio ha prescritto come condizione dell'alleanza (Mi 6,8); e, seguendo il modello adottato dal promulgatore della Legge sinaitica, essi accompagnano le loro pressanti ingiunzioni con minacce e promesse, così da favorire l'ascolto. In alcuni casi notiamo che viene fatto un riferimento piuttosto esplicito al Decalogo (Ger 7,1-15; Ez 18,5-18; Os 4,1-3); più generalmente, è richiamato il dovere dell'adesione esclusiva al Signore, contro ogni forma di sincretismo e idolatria (1 Re 18,18.21; Is 1,2-4; Ger 2,11-13), assieme alla necessità di fare giustizia nei confronti delle classi povere e svantaggiate (Is 1,17; 3,14-15; Ger 5,28; Mi 3,5).

La missione dei profeti non si limita però a ricordare ciò che Dio aveva comandato, perché essi hanno a che fare con dei destinatari ribelli e ostinati (Is 1,2-4; 6,9-10; 30,9; Ger 5,1-5.21; Ez 2,3-5), e il loro compito è di chiamarli a cambiare vita (Is 1,16-17; Am 5,14-15), convincendo chi ha abbandonato il Signore a tornare a Lui con il giusto pentimento (Ger 2,19; 3,10.12-13; Ez 3,16-21); il loro scopo è di far di nuovo apprezzare Colui che era stato disprezzato (Is 1,4; Ger 3,22-25; Os 2,9) e perciò disubbidito. Ecco allora che la parola profetica si riveste di qualità letterarie pregevoli, non per una finalità estetica, ma per far brillare la verità nella veste della poesia e della retorica, con espedienti linguistici utili a toccare il cuore e persuadere. Con la sapienza data loro dal Signore, i profeti fanno così meglio comprendere il valore della fedeltà a Dio, mediante l'uso di metafore, di parabole, di ironiche argomentazioni. Isaia compone il «cantico d'amore» per la vigna, allo scopo di denunciare l'oppressione dei poveri (Is 5,1-7); Geremia, con immagini suggestive, mostra quanto grave sia la stoltezza di Israele che ha barattato la gloria del suo Dio con un idolo che non serve (Ger 2,11), e ha abbandonato il pozzo d'acqua viva per scavarsi inutili cisterne (Ger 2,13); Osea ed Ezechiele ricorrono alla metafora sponsale per far apparire quanto deprecabile sia il tradimento (Os 2,4-15; Ez 16,1-43), e Amos intona il lamento funebre sulla città prospera di Samaria (Am 5,1-3). Gli esempi potrebbero facilmente moltiplicarsi. In sintesi, pur nel richiamare l'antico precetto, la parola profetica è intrisa di novità, non stilistiche, ma di contenuto; non solo ricorda il passato, ma fa progredire l'uditorio nella conoscenza di Dio con una parola luminosa, mostrando come la Tòrah divina sorge continuamente a rischiarare le tenebre del cuore (Is 2,3.5; 42,6-7; 58,8; Os 6,5; Mi 7,9; Sof 3,5). Anche in questo caso, vediamo all'opera il desiderio di far penetrare il comando del Signore nell'intimo delle persone.

287. Inoltre, questi uomini ispirati da Dio aiutano a comprendere il significato della Legge, gerarchizzando nel modo giusto i precetti, insegnando dunque a scoprire quale sia davvero la volontà di Dio, contro indebite falsificazioni (Ger 8,8-9). Uno dei motivi più ricorrenti al proposito è quello che concerne il rifiuto dei sacrifici, che, seppure prescritti dal Signore, vengono però a mascherare l'ingiustizia. Samuele condannò l'iniziativa di Saul di offrire olocausti, perché aveva disobbedito al comando del Signore riguardo al bottino:

«Il Signore gradisce forse gli olocausti e i sacrifici
quanto l'obbedienza alla voce del Signore?
Ecco obbedire è meglio del sacrificio,
essere docili è meglio del grasso degli arieti.
Sì, peccato di divinazione è la ribellione,
e colpa e *terafim* l'ostinazione» (1 Sam 15,22-23).

Il culto viene qualificato di idolatria se non è conforme a quanto Dio vuole. Affermazioni simili vengono riprese dai profeti: quasi alla lettera in Os 6,6, e con varie espressioni e diversificate

motivazioni in quasi tutti i profeti (Is 1,11-15; 43,22-24; 58,3-5; Ger 6,20; 7,21-22; 14,12; Am 4,4-5; 5,21-23; Mi 6,6-7; Zc 7,4-6), come un monito severo a riflettere sullo sdoppiamento intollerabile della coscienza, in coloro che si compiacciono in pratiche devote, trascurando il dovere della giustizia.

E, da ultimo, i profeti intervengono nella storia per insegnare il discernimento su quale sia la volontà di Dio in alcune circostanze particolari, che esigono un'interpretazione degli eventi secondo il pensiero di Dio (e non quello degli uomini), con decisioni che non possono appoggiarsi su norme codificate. In questo caso essi chiedono obbedienza alla loro direttiva, in nome di ciò che il Signore ha rivelato loro. È Isaia dunque che detta ad Acaz cosa deve fare quando l'esercito della coalizione nemica sta marciando su Gerusalemme per spodestare la discendenza regale (Is 7,1-9); è Geremia a rivelare a Sedecia il dovere di arrendersi al re di Babilonia per avere salva la vita (Ger 38,14-23), ed è ancora lui a far conoscere ai deportati il volere sorprendente del Signore riguardo a un lungo esilio, che esige tra l'altro il «cercare il bene» di Babilonia (Ger 29,4-7).

Senza i profeti non avremmo dunque una piena intelligenza dei precetti divini, né sapremmo adeguatamente interpretarli; e non saremmo illuminati su quale sia la volontà di Dio in assenza di espliciti comandamenti.

Gesù e i comandamenti di Dio

288. Gesù è stato riconosciuto come profeta (Mt 21,11.46; Lc 7,16; 24,19; Gv 4,19; 6,14; 7,40; 9,17). Simile a Mosè e da lui profetizzato quale compimento della rivelazione (Lc 24,44; Gv 1,45; At 3,2-23), Egli ci fa conoscere la volontà del Padre come solo può farlo il Figlio (Mt 11,27; Gv 5,20; 8,28; 12,49-50; 14,24; 15,15; 17,6-8). Non è venuto per abolire la Legge del Signore né il messaggio dei profeti (Mt 5,17; 7,12), anzi la sua missione consiste nel portare tutti gli uomini (non solo i figli di Abramo) a obbedire pienamente al volere dell'unico Dio. Situato nella serie dei profeti, da Samuele a Giovanni Battista (Lc 16,16; At 3,24), Egli non può che ribadire il valore dei comandamenti, anche di quelli più piccoli (Mt 5,19), così che, comprendendo e amando anche la minima lettera o il semplice trattino del precetto, si diventi grandi nel Regno dei cieli (Mt 5,18-19). Perché ciò che conta è l'amore grande che si dispiega nell'umile osservanza anche di una piccola norma.

Gesù, come i profeti antichi, ha insegnato a «osservare» la Legge, non a parole, dicendo «Signore, Signore», ma mettendo in pratica le parole del Signore (Mt 7,21-27; 21,28-31; cfr. 1 Gv 3,18). A differenza di scribi e farisei che insegnano le regole, imponendo agli altri pesi gravosi, ma non fanno quello che dicono (Mt 23,2-4; Gv 7,19), il Maestro vive una totale obbedienza alla volontà di Dio, perché ama il Padre (Gv 14,31); Egli è il «giusto» (Mt 27,19; Lc 23,47; At 3,14; 7,52; 22,14; 1 Pt 3,18; 1 Gv 2,1.29) disposto a morire per adempiere il volere di Dio (Mt 26,39; Gv 4,34; 5,30; 6,38; 18,11; Rm 5,19; Fil 2,8; Eb 5,8). Ha saputo individuare nel precetto dell'amore per Dio, unito all'amore per il prossimo la sintesi di tutta la Tôrah e di tutti i profeti (Mt 22,40); e poiché si tratta della via dell'amore, il suo giogo è dolce, e il peso imposto ai discepoli è leggero (Mt 11,30).

289. Gesù è stato pienamente fedele al suo carisma profetico anche nel saper indicare quale fosse il vero senso dei comandamenti di Dio, contrastando le derive interpretative che avevano adulterato la luminosità delle divine prescrizioni. Ha dunque affermato che non basta seguire quanto detto «dagli antichi», i quali – forse per accontentare i loro discepoli, forse semplicemente perché non avevano lo Spirito del Figlio di Dio – avevano favorito una lettura accomodante e imperfetta dei comandamenti; il Signore proclama con autorità messianica: «Ma io vi dico ...» (Mt

5,22.28.32.34.39.44), e fa emergere quell'esigenza alta di amore, che rende il discepolo simile al Padre celeste (Mt 5,48). Chiedendo di amare come ama il Padre, intende chiamare a osservare perfettamente i Suoi comandi (Gv 14,15.21; 15,10; cfr. 1 Gv 2,3-6; 5,2-3; 2 Gv 6), comprendendoli però in modo intelligente. Ecco dunque come si spiega la sua lettura "non tradizionale" della Legge (Mc 7,5.8): il sabato è fatto per l'uomo, e non l'uomo per il sabato (Mc 2,27), quel giorno viene "santificato" quando è vissuto come opportunità di salvezza per gli asserviti (Mc 3,4); il Tempio di Gerusalemme va distrutto (Gv 2,19; cfr. Gv 4,21-24), perché ha cessato di essere una casa di preghiera ed è diventato un mercato (Gv 2,16), anzi una spelonca di ladri (Mc 11,17); le norme sui cibi puri e impuri hanno solo lo scopo di ricordare al fedele l'appello alla «santità» che sgorga dal cuore puro (Mc 7,14-23); l'offerta sacra a Dio è biasimevole, se è fatta allo scopo perverso di non soccorrere i genitori (Mc 7,9-13; Mt 15,3-6); l'elemosina amata dal Signore è quella che rinuncia a ogni riconoscimento terreno (Mt 6,1-4), e il digiuno voluto da Dio, da attuare con il volto gioioso (Mt 6,16-18), è da praticare solo nell'assenza dello sposo (Mc 2,19).

290. E quest'ultima annotazione ci fa vedere un altro aspetto della rivelazione profetica del Signore Gesù, che fornisce la luce per saper discernere «i segni dei tempi», riconoscendo quale sia la volontà di Dio in un determinato momento della storia (Mc 13,18; Lc 12,54-59). Diceva Gesù ai farisei e ai sadducei:

«Quando si fa sera, voi dite: "Bel tempo, perché il cielo rosseggia"; e al mattino: "Oggi burrasca, perché il cielo è rosso cupo". Sapete dunque interpretare l'aspetto del cielo e non siete capaci di interpretare i segni dei tempi?» (Mt 16,2-3).

La luce per questo atto di discernimento viene da Colui che è la luce vera (Lc 2,32; Gv 1,4-5.9; 3,19-21; 8,12; 9,5; 12,46), capace di illuminare più degli stessi precetti della Tòrah, perché Gesù è il Maestro che rende i suoi discepoli «luce del mondo» (Mt 5,14; Gv 8,12; 12,36). Infatti, come avvenne con Mosè e gli anziani d'Israele (Nm 11,16-17.25-29), come ha fatto Elia congedandosi da Eliseo (2 Re 2,9-15), il Cristo ha donato lo Spirito ai suoi discepoli così che non solo potessero fare la volontà di Dio per amore e con perfezione, ma fossero anche in grado di andare nel mondo, come profeti e maestri (Mt 23,34), a insegnare la via dell'amore, trasmettendo lo stesso Spirito di cui sono colmati.

Paolo e la Legge

291. La Chiesa cristiana, formatasi per la predicazione degli Apostoli e per il dono dello Spirito, si contraddistingue, nel panorama sociale dell'epoca, a ragione della sua forte impronta etica e religiosa. Ciò che accumuna le diverse comunità sparse nell'ecumene del tempo è il riferimento al dono di salvezza apportato dalla Passione redentrice del Cristo, che, rigenerando i credenti, dà loro di esprimere concretamente un comportamento nuovo (Rm 6,19; Ef 4,17-32; cfr. anche Ef 5,1-20; Col 1,21-23; 3,1-10; 1 Pt 1,14-16; 4,1-6), quello di una «nuova creatura» che lascia per sempre i vizi e le pratiche peccaminose per conformarsi alla volontà di Dio, espressa dai suoi precetti di santità (2 Cor 5,17; Gal 6,15; Ef 2,15; 4,24).

Un quadro del genere è prospettato nella predicazione apostolica narrata negli Atti degli Apostoli (At 2,37-41; 3,19.25-26; 5,31; 8,18; ecc.), così come nelle sezioni laudative e parentetiche delle lettere degli stessi Apostoli. Le incessanti esortazioni che si trovano in questi testi fanno comunque capire che la «conversione» costituisce un processo da attivare incessantemente, quale dinamismo spirituale delle comunità cristiane. Le lettere che Giovanni invia alle sette chiese (Ap 1,4)

contengono elogi per la fede e la costanza nelle prove, ma anche rimproveri di vario genere (Ap 2,1–3,22), con un ripetuto invito al cambiamento di vita, segno che l'ideale evangelico doveva essere continuamente riproposto all'attenzione e alla pratica dei credenti. Leggiamo, ad esempio, nel monito all'angelo della chiesa di Sardi:

«Conosco le tue opere; ti si crede vivo, e sei morto. Sii vigilante, rinvigorisci ciò che rimane e sta per morire, perché non ho trovato perfette le tue opere davanti al mio Dio. Ricorda dunque come hai ricevuto e ascoltato la Parola, custodiscila e convertiti, perché se non sarai vigilante verrò come un ladro, senza che tu sappia a che ora io verrò da te» (Ap 3,1-3).

292. Qualcosa di simile si ritrova anche nelle lettere degli Apostoli, quasi fosse necessario rimettere sempre davanti agli occhi dei cristiani le indicazioni prescrittive date da Dio e dal Cristo per avere la vita. In queste lettere solo raramente vi sono espliciti riferimenti alla legge di Mosè quale normativa da seguire (Rm 10,5; 1 Cor 9,9; cfr. Gc 2,8-11; 4,11), probabilmente perché ciò poteva dar adito a un'interpretazione giudaizzante della Tôrah; tuttavia i precetti fondamentali del Decalogo e l'appello all'amore per Dio e per i fratelli rappresentano la trama essenziale di tutta la predicazione cristiana.

L'obbedienza a Dio e ai suoi comandamenti è raccomandata anche da Paolo, che insistentemente richiama alla pratica del bene (Rm 6,16; Ef 4,20-24), esortando particolarmente alla «carità» che è la «pienezza della Legge» (Rm 13,8.10; 1 Cor 13,4-7). Tutte le sue ingiunzioni non avrebbero senso se non fosse valido e permanente il dovere di sottostare alla volontà di Dio, in tutte le dimensioni dell'esistere (Col 4,12); e questo non con un atteggiamento servile, ma come realizzazione della figliolanza divina (Gal 3,26; 4,6-7), amorosa e riconoscente, a imitazione del Cristo (Rm 5,19; Fil 2,5). Un testo molto significativo al proposito è quello di Rm 8,14-17:

«Tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, questi sono figli di Dio. E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto lo Spirito che rende figli adottivi (*pneuma hyiothesias*), per mezzo del quale gridiamo: “Abbà! Padre!”. Lo Spirito stesso, insieme al nostro spirito, attesta che siamo figli di Dio. E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se davvero prendiamo parte alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria».

293. Sono ben note certe affermazioni di Paolo sulla Legge, interpretate spesso come se egli avesse assunto al proposito un atteggiamento di opposizione. Tale interpretazione relativizza e addirittura dimentica il fatto che lo stesso Apostolo non dichiara solo, in maniera esplicita, che «la Legge è santa», ma anche che è «santo, giusto e buono» il precetto nel quale la Legge trova la sua espressione concreta (Rm 7,12). Inoltre, immediatamente dopo aver enunciato la dottrina della giustificazione per mezzo della fede senza le opere della Legge (Rm 3,28), Paolo si chiede se, presentando la fede come origine e mezzo esclusivo della giustificazione, non si priva la Legge di tutto il suo valore, e risponde con enfasi; «Nient'affatto, anzi confermiamo la Legge» (Rm 3,31).

In questo Documento possiamo solo fare alcune considerazioni di carattere generale, in ordine a una qualche chiarezza in materia; e, in primo luogo, a proposito del termine «legge» (*nomos*).

L'uso che ne fa Paolo non è per nulla univoco; viene usato infatti per realtà disparate, e ciò può indurre qualche fraintendimento interpretativo. Tale sostantivo indica, in certi casi, il Pentateuco (Rm 3,21) o addirittura tutto l'Antico Testamento (1 Cor 14,21); in altri casi fa riferimento, in modo più specifico, alle prescrizioni legali di Mosè (Rm 2,12; 4,13; 1 Cor 9,8-9.20), mentre talvolta allude al dovere che

ogni uomo può percepire nella sua coscienza (Rm 2,14-15; 7,23). Naturalmente il significato è ancora diverso quando troviamo espressioni come «la legge di Cristo» (Gal 6,2), «la legge della fede» (Rm 3,27), «la legge di giustizia» (Rm 9,31), «la legge del peccato e della morte» (Rm 7,25; 8,2) in opposizione alla «legge dello Spirito che dà vita» (Rm 8,2).

Nonostante la complessità della terminologia, nelle lettere di Paolo spiccano, per numero e importanza di contenuto, i testi nei quali il termine *nomos* fa riferimento alla Legge mosaica, e, fra essi in particolare, quelli che negano il valore delle opere della Legge in ordine alla giustificazione. Tale negazione, ribadita nella Lettera ai Romani (Rm 3,28), aveva avuto una sua prima formulazione in uno scritto precedente, indirizzato ai Galati (Gal 2,16). Sono appunto le circostanze qui evocate che ci aiutano a intendere in modo esatto la suddetta negazione. Alcuni giudeo-cristiani, venendo da Gerusalemme, pretendevano imporre la circoncisione ai cristiani di Galazia di origine pagana (Gal 6,12-13); tale pretesa, che per l'Apostolo implicava il sottomettersi all'insieme della Tôrah (Gal 5,3; cfr. 4,21), significava attribuire alla Legge un valore giustificatorio, e, in definitiva, affermare che il Cristo era morto invano (cfr. Gal 2,21). È in questo contesto, e per le conseguenze estreme delle pretese giudaizzanti, che Paolo nega alla Legge e alle opere che questa esige qualsiasi valore in ordine alla giustificazione, quale fondamento cioè dell'esistenza di una persona davanti a Dio. Tale fondamento non può essere che il Figlio di Dio inviato dal Padre, nato da donna sotto la Legge per liberare quelli che stanno sotto la Legge (Gal 4,4); la fede in Lui, e non le opere della Legge, è l'unica via, l'unico mezzo con cui Dio ci giustifica (Gal 2,16).

294. Confermando tale dottrina nella Lettera ai Romani (Rm 3,28), Paolo affermerà, come detto sopra, che, se la fede è l'unica via di giustificazione, ciò non priva la Legge del suo valore (Rm 3,31). Come componente essenziale della Scrittura, la Tôrah è rivelazione di Dio che ha il suo compimento nel Cristo (Rm 1,1; 3,21); lo dimostra la storia di Abramo, che «credette a Dio e ciò gli fu accreditato come giustizia» (Rm 4,1-25; cfr. Gal 3,6-29); egli divenne così padre dei credenti, i quali sono giustificati per la fede «in colui che ha risuscitato dai morti Gesù nostro Signore, il quale è stato consegnato alla morte a causa delle nostre colpe ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione» (Rm 4,24-25). Secondo l'Apostolo, la condanna del peccato nella carne assunta dal Figlio di Dio ebbe come finalità che «la giustizia della legge fosse compiuta in noi, che camminiamo non secondo la carne, ma secondo lo Spirito» (Rm 8,4). Così, la rivelazione della giustizia di Dio per la fede nella morte di Cristo (Rm 3,21) e la liberazione dalla legge della morte e del peccato per opera dello Spirito (Rm 8,2) hanno reso possibile che i credenti possano compiere le giuste esigenze della Legge, non sottomettendosi alla lettera, ma alla potenza dello Spirito (Rm 2,29; 7,6; 2 Cor 3,6), ricevuto come dono (Rm 5,5). Basandosi su questo convincimento, Paolo sollecita i cristiani a un incessante processo di discernimento della volontà di Dio, quale elemento fondamentale dell'esperienza credente (Rm 12,2; Fil 1,10; cfr. Ef 5,10.17; Col 1,9-10), orientato all'obbedire, non al peccato, ma alla giustizia (cfr. Rm 6,15-27; 8,5-13).

2. OBBEDIENZA E TRASGRESSIONE

295. Il comandamento è iscritto nel racconto di creazione. Da lì prende inizio la storia, interpretata dalla Scrittura in chiave di obbedienza o di trasgressione al volere di Dio. Passiamo quindi dai primi due capitoli della Genesi, al terzo, che funge, per così dire da transizione. Infatti, da un lato il testo prospetta qualcosa di primordiale, poiché gli essere umani sono collocati nel giardino dell'Eden (in una condizione che un tempo veniva detta “paradisiaca”), e il modulo narrativo

utilizzato appartiene a un genere letterario che non può essere definito “storico” (inteso come il resoconto di un evento puntuale realmente accaduto): il mettere in scena un serpente che parla, l’evocare alberi dotati di poteri speciali, far intervenire Dio che passeggia nel giardino e fabbrica tuniche di pelli, o cherubini che sbarrano l’accesso al giardino con la fiamma della spada sfolgorante, tutto questo invita a leggere la narrazione come una presentazione simbolica, dal valore programmatico. D’altro lato però, nel capitolo terzo della Genesi, gli uomini diventano protagonisti, perché sono le loro azioni e le loro parole a determinare in buona parte il flusso narrativo. È quindi una storia “umana” quella che è raccontata, una storia “vera”, perché fa comprendere davvero cosa è l’uomo; il senso veritiero del racconto sarà comprovato dall’insieme della narrazione biblica, dove – in maniera ripetuta, seppure con molte varianti – verrà mostrato come il peccato costituisce una costante della umana vicenda.

In Gen 3 vi sono due sequenze narrative: (i) la prima è costituita dai vv. 1-7, in cui si racconta del peccato commesso dai progenitori; (ii) la seconda, con i vv. 8-24, tematizza l’intervento di Dio, in conseguenza della trasgressione. Questa successione determina la materia delle due parti che completano questo capitolo.

Gen 3,1-7

¹Il serpente era il più astuto di tutti gli animali selvatici che Dio aveva fatto, e disse alla donna: «È vero che Dio ha detto: “Non dovete mangiare di alcun albero del giardino?”». ²Rispose la donna al serpente: «Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, ³ma del frutto dell’albero che sta in mezzo al giardino, Dio ha detto: “Non dovete mangiarne e non lo dovete toccare, altrimenti morirete”». ⁴Ma il serpente disse alla donna: «Non morirete affatto! ⁵Anzi Dio sa che il giorno in cui voi ne mangiaste si aprirebero i vostri occhi e sareste come Dio, conoscendo il bene e il male».

⁶Allora la donna vide che l’albero era buono da mangiare, gradevole agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch’egli ne mangiò. ⁷Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e conobbero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture.

296. Il racconto è articolato in due momenti: dapprima abbiamo il dialogo tra il serpente e la donna (vv. 1-5), nel quale è richiamato quanto Dio ha prescritto; seguono poi le azioni della donna e dell’uomo (vv. 6-7).

Il testo inizia con una sorpresa, perché introduce un animale specifico, non nominato prima, il «serpente» (nāḥāš), che ha un ruolo decisivo nel racconto (vv. 1.2.4.13.14). Il narratore dice che «era il più astuto fra gli animali della campagna creati da Dio» (v. 1), e questa indicazione iniziale suggerisce di interpretare tutta la vicenda come un confronto sapienziale, tra l’“astuzia” – che esprime una qualità apprezzabile, con un risvolto però di sotterfugio e inganno –, e l’“intelligenza” o “sapienza”, qui non verbalizzata, proprio perché, pur essendo una dotazione dell’essere umano (Pr 2,2-3; 3,13; 4,1.5.7; Sir 14,20-21; 17,4-5) – quale capacità di riflettere, discernere e scegliere il bene – essa è purtroppo assente, con conseguenze drammatiche.

Il narratore, in realtà, fa notare, con un gioco di parole suggestivo, che da un lato vi è un “personaggio” «astuto» (‘ārûm) (v. 1) e di fronte a lui due esseri «nudi» (‘ārûmmîm) (Gen 2,25). Se la nudità senza vergogna (Gen 2,25) poteva essere interpretata come innocenza e persino come intimità d’amore tra uomo e donna, qui essa suggerisce una vulnerabilità non fisica, ma intellettuale e morale, una debolezza che diventerà palese agli occhi stessi degli umani dopo il peccato (v. 7).

L’astuzia del serpente – come vedremo – si esprime come messa in valore di un aspetto della verità, e precisamente di qualche suo lato attrattivo; ma ciò è paragonabile all’esca che nasconde l’insidia dell’amo. Il serpente è «stato fatto da Dio» (v. 1), perché fosse, come tutti gli animali, di «aiuto» all’uomo (Gen 2,1); qui si dimostra invece “nemico”; e ciò fa capire come i doni stessi di Dio possono diventare occasione di male, quando non sono sottoposti all’obbedienza del Signore. L’essere umano è in questo modo messo alla prova, e manifesterà la sua saggezza se saprà riconoscere e respingere l’inganno. In altri testi della Bibbia, questa situazione prende il nome di tentazione (in ebraico con la radice nāsāh, in greco soprattutto con il sostantivo peirasmos).

297. *Il racconto mette in scena un dibattito tra il serpente e la donna. Un primo aspetto da considerare è quello dell’opposizione tra l’animale e l’essere umano; e qualcuno potrebbe vedervi descritto il conflitto tra l’istinto e la ragionevolezza. È vero che l’individuo sperimenta una lotta interiore tra le pulsioni “carnali” e la sua dimensione spirituale (così si esprime anche Paolo in Rm 7,7- 25); in Gen 3 tuttavia il serpente parla come volesse svegliare l’intelligenza della donna, nel desiderio di «conoscenza» e non di soddisfazione sensibile.*

Il diavolo

La tradizione interpretativa del nostro racconto vedrà nel serpente una rappresentazione dello spirito maligno (Ap 12,9), che riceve diversi nomi, come Satana (avversario), Diavolo (sovvertitore), Belial (malvagio), Belzebub (signore delle mosche) o Beelzebul (signore dello sterco). Nonostante Paolo lo definisca «il dio di questo mondo» (2 Cor 4,4), mai la Scrittura afferma che questa “figura” sia una sorta di divinità cattiva, antagonista del Dio buono, perché tutto ciò che esiste al di fuori di Dio non può essere che una sua creatura. Poiché si tratta di una forza potente, capace di assumere forme diverse e molteplici (Mc 5,9), la tradizione cristiana ha pensato a degli “angeli decaduti”, quindi a esseri spirituali che si sarebbero ribellati a Dio, e per questo vennero estromessi dal regno celeste, e lasciati sulla terra a esercitare un certo dominio sul mondo (da qui la denominazione di Satana come il «Principe di questo mondo»: Gv 12,31; 14,30; 16,11). I passi biblici che parlano di angeli ribelli sono 2 Pt 2,4 e Gd 6, dove tuttavia si afferma che essi furono precipitati negli abissi e tenuti prigionieri per il giudizio, quindi non lasciati ad aggirarsi sulla terra per sedurre e dominare gli uomini (Mt 12,43; Lc 11,24-26). Nel libro di Tobia, il demone Asmodeo ha il potere di uccidere i diversi mariti di Sara (Tb 3,8; 6,14-16; 7,3). Nel Nuovo Testamento i demoni prendono addirittura possesso dell’uomo, inducendolo a gesti disumani (Mc 5,2-5) o suicidi (Mt 17,15); e il diavolo agisce come “tentatore” che induce al male (Mt 4,3; 1 Ts 3,5; 1 Pt 5,8). La voce del serpente, nella storia, sarà assunta spesso da voci umane come quella dei falsi profeti e falsi maestri che intessono di menzogna le loro parole (Dt 13,2,4; Is 9,14-15; Mt 7,15; 24,11; 2 Pt 2,19; 1 Gv 4,1); per questo anche Pietro venne da Gesù chiamato Satana, perché si opponeva alle indicazioni del volere divino (Mc 8,33). Nel libro dell’Apocalisse il trionfo escatologico di Dio avviene con l’annientamento di Satana e dei suoi «angeli» (Ap 12,9; 20,2-3.10).

298. *Un secondo aspetto merita riflessione, ed è la scelta del narratore di mettere in campo la donna (invece che l’uomo o tutti e due gli esseri umani) quale soggetto in rapporto con il serpente. Il testo non spiega questo particolare; si sono allora sviluppate diverse linee interpretative, fra cui quella che vede nella donna la figura più vulnerabile, più facilmente ingannabile. È vero che il tentatore cerca di scoprire il lato debole per colpire, ma attribuire alla donna una minore intelligenza*

o vigilanza rappresenta un pregiudizio inaccettabile, smentito dalla stessa Scrittura. Dobbiamo ricordare infatti che la Sapienza è abitualmente raffigurata con un personaggio femminile (cfr. Pr 1,20-21; 8,1-4; Sap 8,3), e ciò non a motivo dell'identità di genere grammaticale, ma perché la donna è in grado di esprimere una variegata attività sapienziale, nel dare vita, calore e gioia a tutti (Pr 31,10-31). Molte donne nella storia biblica si sono dimostrate più sagge e più coraggiose degli uomini. Se si assume questa prospettiva, il confronto di Gen 3 non avviene tra un essere molto astuto e una sciocca, ma al contrario tra due manifestazioni di sapienza, e la "tentazione" si innesta proprio sulla qualità alta dell'essere umano, che nel suo desiderio di «conoscere» rischia di peccare di orgoglio, pretendendo di essere dio, invece di riconoscersi figlio, che riceve tutto dal Creatore e Padre.

Una pista complementare per comprendere la scelta del personaggio femminile è quella di evidenziare che la donna è per eccellenza colei che dà la vita (diventando madre); tale connotazione viene esplicitamente evocata nella condanna di Gen 3,16, ma anche nella promessa che la sua «stirpe» (alla lettera «il suo seme») sarà vincitore del serpente. Il personaggio della donna, che sarà chiamata Eva, quale «madre di tutti i viventi» (Gen 3,20), va visto come la manifestazione di una potenzialità che assomiglia a quella di Dio, nel poter dare vita. Il desiderio di «essere come Dio», su cui si baserà la tentazione, è radicato in un dono di cui la donna è il privilegiato destinatario.

299. La tentazione avviene per mezzo di parole, che ingannano e seducono. La prima delle affermazioni del serpente (v. 1) appare essere una provocazione, che, come tale, ha aspetti esagerati, ma tocca un punto nevralgico, quello del limite imposto da Dio, senza giustificazioni. La frase – interpretata in genere come una interrogativa, anche se in ebraico la forma sembra piuttosto assertiva – può essere tradotta in due modi. (i) Il primo è quello più comunemente attestato: «È vero che Dio ha detto: “non dovete mangiare di alcun albero del giardino?”»; il serpente così mente palesemente, insinuando che all'uomo è proibito qualsiasi frutto, e in questo caso la tentazione sta nel far apparire Dio come un essere che non vuole nutrire (cioè far vivere) gli uomini. (ii) Il secondo modo di tradurre formula la domanda in forma più sottile: «È vero che il Signore ha detto: “Non dovete mangiare da tutti gli alberi?”», e così il serpente non mente, ma fa emergere il fatto che all'uomo è posto un limite, essendogli negato l'accesso alla totalità, perché qualcosa è stato confiscato da Dio. La tentazione allora verte proprio sul divieto in quanto tale, e indirettamente prepara la domanda sul “perché” di un tale interdetto.

La risposta della donna (v. 2) suona a prima vista come un doveroso e rispettoso chiarimento, in quanto distingue tra i frutti degli alberi del giardino che l'uomo può mangiare, e quello che invece è proibito. Tuttavia, senza rendersene conto, essa conferma che qualcosa è vietato, aggiungendo all'ordine di Dio alcune precisazioni che mostrano la sua (inadeguata) percezione di ciò che è vietato. La donna non dice che l'albero proibito è quello della «conoscenza del bene e del male», ma che è l'albero «che sta in mezzo al giardino», quasi confondendolo con «l'albero della vita» (Gen 2,9), il solo di cui il narratore aveva precisato la collocazione. E di questo albero (così “centrale”) la donna aggiunge che Dio ha proibito di «toccarlo» sotto pena di morte, precisazione questa non conforme alla parola di Dio, precisazione apparentemente superflua, eppure sintomatica del sentimento di chi si trova di fronte a un tabù di cui ignora la ragione.

Ecco allora la replica del serpente (vv. 4-5) che dà la svolta definitiva al dialogo; egli passa dalla “domanda” all'affermazione categorica, arrogandosi una conoscenza della realtà che non è

affatto dimostrata, ma che appare convincente per la perentorietà del pronunciamento. Il tentatore rovescia radicalmente l'esito dell'azione (proibita), che invece di determinare la morte (come era comminato da Dio in Gen 2,17), produce un effetto di vita stupefacente, quella di «essere come Dio». E questo proprio nutrendosi di quel frutto che dà «la conoscenza del bene e del male», per cui gli occhi si aprono così da vedere ... che si è Dio. La forza seducente delle parole del serpente si basa su due elementi: il primo è il sospetto (su Dio), il secondo è l'attraente prospettiva (di promozione umana). Tra questi elementi si stabilisce un circolo dagli effetti deleteri: la mancanza di fiducia in Dio fa risultare convincente la parola del tentatore; d'altra parte, l'offerta di beni tangibili, anche se solo immaginaria, intacca la fede nelle parole del Signore.

300. *L'efficacia della seduzione diabolica si vede dal risultato che produce nella coscienza della donna (v. 6a). La sottigliezza della narrazione biblica ci permette di comprendere meglio l'insidia della tentazione. Infatti, le parole menzognere del serpente operano apparentemente gli stessi effetti che, nelle tradizioni sapienziali e oranti di Israele, vengono attribuiti al precetto del Signore: gli occhi vengono, per così dire, illuminati, quasi come fossero stati prima accecati da una presunta ingenuità, e la donna può vedere ciò che è «buono», «appetibile» e disponibile. Ma ciò che sembra bene agli occhi della persona umana, ingannata, si oppone radicalmente a ciò che è bene agli occhi di Dio. Invece del desiderio di Dio e del vero bene (Pr 11,23; 13,12), si scatena la brama per delle cose da consumare (Nm 11,4; Sal 78,29-30; 106,14). Invece di vedere tutti gli alberi del giardino come un dono di Dio, e nell'albero proibito il segno di una verità salvifica, la donna crede di scoprire che in tutto c'è solamente la menzogna del Creatore, mediante la quale Egli avrebbe nascosto la sua gelosia nei confronti degli uomini. In questo stravolgimento dei valori si può intuire come operi la suggestione "diabolica". Il peccato è già avvenuto nel cuore (cfr. Mt 5,28), prima di essere visibile all'esterno.*

L'atto in cui si consuma la trasgressione consiste nel «mangiare» il frutto dell'albero proibito (v. 6b). L'importanza del motivo risulta dalle numerose occorrenze dello stesso verbo in Gen 3, non solo nella prima parte del racconto (vv. 1.2.3.5.6), ma anche nella seconda, sia nell'interrogatorio (vv. 11.12.13.17), sia nelle sanzioni (vv. 14.17.18.19.22). Da un lato, il mangiare il frutto vietato va capito nel suo valore metaforico (cfr. Pr 30,20), in opposizione simmetrica al nutrirsi di ciò che Dio offre per far vivere (cfr. Dt 8,3); d'altro lato, l'esperienza anche quotidiana di un cibo intriso di fatica (Gen 3,17-19) sarà da leggersi come appello a cercare il vero nutrimento di gioia, non nel prodotto del suolo, ma nel dono spirituale di Dio.

Il peccato trova uno sviluppo anche nell'alterazione del rapporto tra uomo e donna. Il Creatore aveva voluto che la donna fosse un «aiuto» per l'uomo; ora, «l'uomo che era con lei» (v. 6b) viene invece reso complice della trasgressione, proprio mediante l'atto del «dare» il frutto proibito. La prima occorrenza del verbo (nātan), avente come soggetto la persona umana, esprime così lo stravolgimento del concetto di dono, perché ciò che viene offerto è fermento di morte.

Il racconto si conclude con l'esperienza conseguente alla disobbedienza (v. 7). Entrambi i trasgressori hanno una nuova visione delle cose: si chiarisce ai loro occhi che la promessa del serpente di diventare come Dio non era veritiera, perché essi vedono di «essere nudi». La nudità evidenzia qui la condizione di fragilità; forse manifesta anche la «vergogna» per la colpa, o almeno per l'esito fallimentare del loro comportamento. Ma purtroppo, invece di riconoscere il loro sbaglio, gli uomini coprono miseramente i segni della loro insipiente trasgressione con delle «foglie di fico»,

inutile protezione contro la minaccia di morte, ridicolo rimedio per nascondere a Dio la loro disobbedienza.

La trasgressione e l'obbedienza nella storia degli uomini

301. Il racconto di Gen 3 presenta al lettore l'immagine della creatura umana contrassegnata da una profonda stoltezza, da cui scaturisce l'atto di disobbedienza al comandamento divino. La Scrittura non vuole in questo modo negare la responsabilità dell'essere umano, ritenendo il peccato una fatale conseguenza della imperfetta natura dell'uomo; se così fosse, non vi sarebbero né il precetto né il castigo, che di fatto suppongono la possibilità reale di una scelta buona. In realtà, la via del bene opposta alla via del male costituisce un motivo ricorrente della tradizione biblica. Ciò viene esplicitamente formulato a conclusione della Tôrah, dove il Signore dichiara:

«Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male. Oggi perciò io ti comando di amare il Signore, tuo Dio, di camminare per le sue vie, di osservare i suoi comandi, le sue leggi e le sue norme, perché tu viva e ti moltiplichi, e il Signore, tuo Dio, ti benedica nella terra in cui tu stai per entrare per prenderne possesso [...]. Scegli dunque la vita, perché viva tu e la tua discendenza» (Dt 30,15-16.19).

Il mondo sapienziale e la corrente profetica – come vedremo – ereditano un tale principio, facendone un cardine del loro insegnamento (Is 1,16-20; Ger 21,8; Ez 18,26-28; Am 5,14; Mi 6,8; Mt 2,22-24; Sal 1,6; Pr 8,32-36; Sir 7,1-3; 15,11-20). Rivelando che, fin dalle origini, i progenitori sono stati vittime dell'inganno seduttore, l'autore sacro ammonisce dunque ed educa: invita cioè a porre attenzione alle attrattive menzognere che conducono alla morte (Pr 2,8-19; 5,1-14; 9,13-18), e indirettamente fa emergere la necessità di un "salvatore" per coloro che cadono nella tentazione.

Il proliferare del male

302. Il prosieguo della narrazione biblica verrà a confermare quanto è espresso sotto forma emblematica nel racconto fondatore. In maniera ripetuta, quasi fosse una costante storica, all'attestazione del dono divino fa seguito la denuncia dell'agire peccaminoso dell'uomo, per lo più semplicemente dichiarato, senza una precisa determinazione della causa che lo ha provocato, anche se si può intuire che, alla base di tutto, vi è generalmente una componente di insipienza, propensa a lasciarsi ingannare. Il seduttore, che nel racconto di Gen 3 aveva la voce del serpente, assumerà in seguito la forma delle pseudo sapienze straniere (Es 23,32-33; Gs 23,12-13; 1 Re 11,1-8; Ger 10,2-5; Pr 7,4-5; Col 2,8), della falsa profezia (Dt 13,2-6; Is 9,14-15; Ger 14,13-16; 23,9-32; Ez 13,2-23; 14,9; Mi 3,5-8; Zc 13,2-6; Mt 24,11; 2 Tm 3,13), delle passioni perverse del cuore (Ger 17,9; Sal 36,2-5; Pr 26,23-28; Sap 4,12; 5,2; 6,2-4; 18,30-31; Sir 5,2; 9,9; Ef 4,22; Gc 1,13-15). Se si può dire che l'invidia ha indotto Caino a uccidere Abele (Gen 4,8), come ha spinto i fratelli a vendere Giuseppe come schiavo (Gen 37,28), se si può pensare che Lamec attui una vendetta sproporzionata (Gen 4,23-24) con la pretesa impropria di tutelare la sua vita, tuttavia simili deduzioni non scandagliano l'enigma del male, non spiegano cioè perché le persone non resistono alla tentazione e si lasciano «dominare» dal «peccato accovacciato alla porta» (Gen 4,7). Il Creatore stesso, secondo il narratore biblico, ne è come stupito:

«Il Signore vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra, e che ogni intimo intento del loro cuore non era altro che male, sempre. E il Signore si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò in cuor suo» (Gen 6,5-6).

Anche dopo il diluvio, quando l'umanità riceve, per così dire, un nuovo inizio a partire da un capostipite «giusto» (Gen 6,9), la manifestazione del male, operato da singoli o da intere popolazioni, scandisce il ritmo della storia: Cam disprezza il padre (Gen 9,22-25), e le nazioni si coalizzano orgogliosamente per costruire «una torre, la cui cima tocchi il cielo» (Gen 11,4). Il racconto delle origini dell'umanità sembrerebbe così mostrare che il «figlio di Adamo» esprime la sua libertà proprio nell'atto trasgressivo dell'ingratitude e stoltezza, dell'orgoglio e violenza, invece che testimoniare la sua somiglianza con Dio. La storia si dispiega di conseguenza come un proliferare del male; e la Scrittura ne esprime la drammaticità anche con una grande varietà di termini, resi nelle traduzioni moderne con: peccato, colpa, ribellione, malvagità, empietà, impurità, abominio, stoltezza, menzogna, perversione, ecc. Dal canto loro, i Codici legali della Tôrah, esplicitano le diverse forme di trasgressione che la narrazione biblica – e parimenti l'esperienza comune – mostrano non essere affatto teoriche.

La presenza del «giusto»

303. La tradizione biblica delle origini non considera tuttavia la peccaminosità come una congenita eredità trasmessa dai “padri”. Nella medesima storia appaiono infatti sorprendentemente delle figure esemplari: «Enoc camminò con Dio, poi scomparve perché Dio l'aveva preso» (Gen 5,24); «Noè trovò grazia agli occhi del Signore [...]. Noè era giusto e integro tra i suoi contemporanei e camminava con Dio» (Gen 6,8-9). E Abramo fu dal Signore riconosciuto giusto (Gen 15,6) e obbediente, così da diventare padre di un popolo benedetto (Gen 22,15-18). È dunque attraverso la giustapposizione di due fatti contrastanti, da un lato, il diffondersi di un male contagioso, e, dall'altro, la presenza di personaggi integerrimi, che la Scrittura attesta la realtà della libertà umana. Le due vie, poste davanti alla creatura, non sono solo una prospettiva teorica, sono invece realmente percorse da buoni e malvagi.

Il motivo delle “due vie” è ampiamente presente anche nel Nuovo Testamento, con una grande varietà di immagini. Gesù ha parlato della porta stretta e di quella larga (Mt 7,13-14), dell'uomo saggio che costruisce sulla roccia e dello stolto che edifica sulla sabbia (Mt 7,24-27), del buon grano e della zizzania (Mt 13,24-30), dei pesci buoni e di quelli cattivi (Mt 13,47-50), del figlio obbediente e di quello che disobbedisce (Mt 21,28-31), delle vergini sagge e folli (Mt 25,1-13), delle pecore separate dai capri (Mt 25,31-46), del Fariseo e del pubblicano (Lc 18,10-14), e così via.

Il sorgere dell'uomo giusto, principio di giustizia e di bene per i suoi figli, risulta imprevedibile e misterioso, ma per il lettore ciò è motivo di speranza, oltre che essere modello da imitare. Perché è proprio nell'apparire del soggetto obbediente e buono che si rivela l'intervento discreto, ma potentemente efficace, del Signore della storia, che opera affinché ai suoi figli sia possibile un cammino di salvezza. Proprio attraverso il giusto Noè è portata in salvo la stirpe umana; e per mezzo di Abramo le nazioni tutte verranno benedette. Come è narrato nella vicenda di Giuseppe, a conclusione del ciclo della Genesi, Dio è capace di trasformare una trama di peccato in un esito incredibile di vita per i colpevoli (Gen 45,4-8; cfr. Sap 9,17-18). Perciò quando la Bibbia usa espressioni come «generazione tortuosa e perversa» (Dt 32,5), «razza di scellerati» (Is 1,4), quasi evocasse una tara genetica, anche se accusa il popolo di perfidia fin dal seno materno (Is 48,8; Sal

51,7) e constata la verità del proverbio «Quale la madre, tale la figlia» (Ez 16,44), l'intento è di provocare nell'uomo una decisione di giustizia (Sal 78,8), e, più radicalmente, di aprire il cuore alla fede nell'intervento prodigioso del Signore, che – come dirà S. Paolo – «ha rinchiuso tutti nella disobbedienza, per essere misericordioso verso tutti» (Rm 11,32), così che «là dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia» (Rm 5,20). In questa prospettiva il Messia rappresenta quel Giusto che dà origine ad una umanità nuova, rigenerata e resa capace di amore fedele.

Nella storia di Israele

304. La dinamica congiunta di peccato e giustizia viene confermata puntualmente nella storia di Israele. Con la liberazione dalla schiavitù egiziana questo popolo sperimenta una sorta di nascita come nazione (Es 14–15). Ebbene, un tale evento di grazia, mediato dalla obbediente attività di Mosè (Dt 34,10-12), invece di produrre una concorde e permanente docilità al volere del Signore, ebbe come seguito una serie ininterrotta di ribellioni (cfr. Sal 78 e 106). Diceva Mosè alla sua gente: «Da quando usciste dalla terra d'Egitto fino al vostro arrivo in questo luogo [in terra di Moab, alla frontiera del Giordano], siete stati ribelli al Signore» (Dt 9,7; cfr. anche 9,24). Fra gli innumerevoli atti di mormorazione e insubordinazione che costellano i quarant'anni del deserto, va ricordato in particolare il peccato di idolatria, perpetrato ai piedi del Sinai (Es 32,1-6), all'indomani stesso della ottenuta libertà e dell'accoglienza del patto con il Signore, sancito con l'impegno solenne di obbedire alle parole della Legge (Es 19,8; 24,3.7). Posta agli inizi della storia del popolo, l'adorazione del vitello d'oro rappresenta come il prototipo del peccato d'Israele; tale trasgressione si manifesterà continuamente, in diverse forme, nel prosieguo della sua storia e determinerà la catastrofe finale (2 Re 17,14-23; 24,3-4; Ger 1,15-16).

D'altro lato, il segno della umana libertà, che si esprime nella piena obbedienza al Signore, è rappresentata dalla ininterrotta serie dei «servi» del Signore, e in particolare dai profeti, la cui parola – frutto dell'ascolto del Signore – interviene per salvare, chiamando instancabilmente alla conversione, che può attuarsi in ogni momento della storia (Ez 18), così che a Dio sia dato di perdonare e di ripristinare la sua alleanza.

L'apporto delle tradizioni sapienziali

305. Negli scritti sapienziali troviamo una considerazione globale sul comportamento umano, valutato in merito alla *giustizia*, regolata dai comandamenti del Signore. I sapienti non citano esplicitamente i precetti della Tôrah, e non raccomandano l'attuazione delle prescrizioni rituali specifiche d'Israele, perché il loro sguardo vuole essere universale, e quindi usano categorie generiche, assieme ad affermazioni valide per ogni tempo e per qualsiasi persona.

La tentazione e/o la prova

Un primo apporto di questa letteratura consiste nel tematizzare, in vari modi, l'esperienza dell'uomo confrontato con due diverse prospettive, con due tipi di discorsi, con due opposti atteggiamenti di vita. E, in un primo momento, i sapienti invitano a riflettere sulla condizione della coscienza chiamata a valutare (distinguendo tra apparenza e verità) e a fare una scelta che risulti favorevole alla vita.

Ci sono libri che illustrano ampiamente questo motivo, presentandolo come l'esperienza della *tentazione* (in consonanza dunque con Gen 3). Questa si presenta sotto forma di un discorso ampio e articolato, più o meno direttamente contrapposto a quello della Tôrah, con cui un seduttore prospetta

in modo attraente un avvenire di piacere, ricchezza e successo sociale. Vediamo un esempio emblematico di ciò, fin dalla prima pagina del libro dei *Proverbi*, nella proposta dei «malvagi» (Pr 1,10-14) che invitano a una sorta di violenta spedizione conquistatrice; ciò viene ripreso analogamente nelle parole melliflue della donna straniera, adultera e ingannatrice, che promette segreti piaceri (Pr 5,3-6; 7,4-27), e infine nell'invito di Donna Follia (Pr 9,13-18), così simile a quello della "Sapienza" (Pr 9,4-6), da trarre facilmente in inganno l'ingenuo. Il confine tra saggezza e arroganza, tra successo mondano e benedizione divina, tra verità e menzogna non è per nulla facile da discernere; e il compito del sapiente è proprio quello di aiutare a fare chiarezza, perché il discepolo faccia una scelta che sfoci nella vita.

306. Il *Siracide* non fa ricorso a un tale modalità letteraria, anche se i suoi detti suppongono implicitamente un'opposizione tra la sapienza da lui trasmessa e quella propugnata dai «peccatori» (Sir 1,24; 3,27; 5,9; 13,17; 15,19; ecc.). Il sapiente mette in guardia il discepolo dall'apparente successo degli empi (Sir 9,11); anzi incoraggia fin dall'inizio ad affrontare la «prova» (*peirasmos*), che si presenta proprio nel servizio del Signore (Sir 2,1; 4,17), prova che si manifesta in «vicende dolorose» che hanno la funzione benefica di affinare il giusto, come oro nel crogiolo (Sir 2,4-5).

Il *libro della Sapienza* compie, in un certo senso, una sintesi delle due prospettive appena riassunte. Riprende dunque innanzi tutto il modulo espressivo dei *Proverbi*, con la contrapposizione tra il discorso del sapiente (in questo caso Salomone) e i perversi ragionamenti dei malvagi (Sap 2,1-20), che «invocano su di sé la morte con le opere e con le parole» (Sap 1,16), perché – avendo fatto un patto con la morte (Sap 1,16) – invece di orientare il desiderio verso l'immortalità promessa da Dio (Sap 2,22-23), vogliono trascinare gli uomini nell'ebbrezza effimera del piacere dissoluto (Sap 2,5-9). Al tempo stesso, riprendendo la suggestione del *Siracide*, l'autore di questo libro evidenzia che gli empi – non sopportando il giusto che «rimprovera a loro le colpe contro la Legge» (Sap 2,12) – agiscono contro di lui, con «violenze e tormenti», mettendo alla «prova» la sua fede in Dio Padre (Sap 2,16). In realtà è il Signore che così «prova» i suoi eletti, saggiandoli come «oro nel crogiolo» (Sap 3,5-6), così da trovarli degni di un premio eterno (3,7-9; 5,15-16). Echi di questi testi si trovano nei vangeli, nel racconto della Passione (cfr. Mt 27,43).

Gli ingiusti

307. Le tradizioni sapienziali bibliche, in modo piuttosto uniforme, mettono davanti al lettore la via del bene contrapposta a quella del male, invitando a fare la scelta di giustizia, che coincide con quella della sapienza e della vita (Sir 17,6-7). Infatti:

«davanti agli uomini stanno la vita e la morte:

a ognuno sarà dato ciò che a lui piacerà» (Sir 15,17).

I sapienti constatano che ci sono malvagi e peccatori (Pr 1,31), violenti (Pr 4,17; 10,11; 28,15), superbi (Sir 10,12-13), insolenti (Pr 3,34; 19,29; Sir 15,8) e stolti (Pr 1,22; Qo 7,5); essi individuano pure alcune cause di questa stortura dell'intelligenza e del cuore. Con una certa semplificazione, possiamo dire che una frequente motivazione per una condotta peccaminosa è l'attrattiva del piacere, dell'immediata soddisfazione (Pr 1,13-14; 7,18; Sir 6,2-4; 18,30-33; 23,5-6). Ciò risulta piuttosto facile da ammettere. Una diversa motivazione, tematizzata soprattutto dal *Siracide*, spiega invece l'orientamento verso il male con la mancanza del «timore di Dio», che è appunto «principio di sapienza» (Sir 1,14; cfr. anche Sir 1,20; 15,1; 19,20), e, di conseguenza, ispiratore di una condotta secondo rettitudine (Sir 2,15-17). Il motivo del «timore» non trova oggi un facile assenso, perché

appare contrario alla dignità dell'uomo e opposto alla via dell'amore insegnata dal Vangelo. Il «timor di Dio» può tuttavia essere propedeutico a dimensioni spirituali più elevate; e, in molti casi almeno, portando con sé la considerazione del “giudizio” di Dio sulla condotta di ogni persona (Sir 1,8.40; 4,19; 5,6; 12,6; 16,11-14; 17,23; cfr. anche Qo 5,5-6; 12,13-14), può costituire un freno all'immoralità e uno stimolo dunque ad assumere scelte responsabili. Inoltre, il lessico del “timore” nei testi veterotestamentari serve anche per esprimere l'idea del “rispetto” per la persona autorevole, e dunque anche la giusta riverenza verso il Creatore e Signore, che porta ad obbedire ai suoi precetti. Il «timore del Signore», infatti, non è espressione di paura, ma piuttosto fonte di gioia del cuore (Sir 1,12.16.18; 23,27), a motivo della fiducia per la protezione divina e per il dono della vita che infallibilmente viene concessa al giusto (Sir 1,13.17; 34,14-20). Là dove questo atteggiamento interiore è assente, là dove Dio è ignorato o addirittura disprezzato, non è strano che si moltiplichino fenomeni di ingiustizia. Ciò sembra abbastanza chiaro anche nella società contemporanea.

Non c'è nessuno che sia giusto davanti a Dio

308. Nella letteratura sapienziale troviamo infine un motivo di una certa rilevanza, anche se forse sorprendente, quello che, partendo dalla constatazione della imperfezione dell'uomo, della sua profonda insipienza, della sua fragilità morale, giunge a una conclusione generalizzata, formulata – con intento di esprimere un'importante verità religiosa – che “nessuno può essere ritenuto giusto davanti a Dio”. Tra i detti dei Proverbi leggiamo: «il giusto cade sette volte» (Pr 24,16), e il Siracide ammonisce: «ricordati che tutti abbiamo delle colpe» (Sir 8,5). Ciò viene affermato per favorire una condotta umile, penitente e compassionevole.

Il tema è ripreso nel libro di Giobbe, con diverse sfumature, riscontrabili nelle citazioni seguenti, messe sulla bocca degli “amici” di Giobbe:

«Può l'uomo essere più retto di Dio,
o il mortale più puro del suo Creatore?
Ecco, dei suoi servi egli non si fida
e nei suoi angeli trova difetti,
quanto più in coloro che abitano case di fango,
che nella polvere hanno il loro fondamento» (Gb 4,17-19).

«Che cos'è l'uomo perché si ritenga puro,
perché si ritenga giusto un nato da donna?
Ecco, neppure nei suoi santi egli ha fiducia
e i cieli non sono puri ai suoi occhi,
tanto meno un essere abominevole e corrotto,
l'uomo che beve l'iniquità come acqua» (Gb 15,14-16)

«Come può essere giusto un uomo davanti a Dio
e come può essere puro un nato da donna?
Ecco la luna stessa manca di chiarore
e le stelle non sono pure ai suoi occhi,
tanto meno l'uomo, che è un verme,
l'essere umano, che è una larva» (Gb 25,4-6)

Abbiamo abbondato con le citazioni, per mostrare come il motivo della umana peccaminosità può certamente essere veicolo di umile atteggiamento nei confronti di Dio (cfr. Sal 143,2), e principio

di un cammino penitenziale (Sir 17,24-27); tuttavia ciò non deve servire, come fanno gli amici di Giobbe, per giustificare ogni sventura che si abbatte sulla gente, considerandola una sanzione divina nei confronti di colpevoli (Gb 32,2-3). E va sempre comunque evitato ogni disprezzo per l'uomo, creatura di Dio, perché un tale discredito non sfocia nella vera lode del Signore.

Lo sguardo severo dei profeti

309. Il Signore aveva promesso a Israele che, per comunicare la sua parola di vita nelle varie contingenze storiche, Egli avrebbe suscitato un profeta simile a Mosè (Dt 18,15). Un medesimo locutore (Dio) e un mediatore di garantito valore (il profeta) non possono che trasmettere identici contenuti. L'infedeltà che Mosè aveva preannunciato prima di morire (Dt 31,16-18.27-29) viene dunque ribadita dai suoi successori, con la particolarità di essere riferita a puntuali eventi e a singoli protagonisti della storia.

I profeti "vedono" la ribellione di Israele, ma anche quella delle nazioni, perché il Signore rivela a questi suoi ministri il male nascosto sotto il paludamento di prestazioni devote (Is 1,10-15; Ger 7,8-11), associate a pratiche infami, però legalmente approvate (Is 5,20-23; 10,1-2; Am 2,6), sotto forma di costumi immorali accettati senza critica (Ger 5,7-8; Am 2,7; 6,1-6), nella modalità di ideologie violente propagandate come sottomissione a un disegno divino (Is 10,5-11; 14,12-17; 47,6-8; Ab 1,7-10). Mossi dal desiderio divino di giustizia, i profeti parlano e gridano. La loro voce si oppone in genere alle dichiarazioni di governanti, sacerdoti, falsi profeti e sapienti tradizionali, che spesso tranquillizzano le coscienze con illusorie promesse. La parola profetica viene perciò a essere abitualmente contrastata, anche perché, in modo drammatico, annuncia un futuro di sventura, conseguente alla presenza di un male grave che coinvolge l'intera società. Lo scopo di tale previsione minacciosa è però paradossalmente positivo, ed è quello di indurre tutti a conversione; il ritornare sulla retta via è possibile, perché Dio si mostra disposto a perdonare e a rinnovare la sua alleanza con doni ancora più grandi di quelli accordati in passato.

Pur essendo "datata", pur essendo cioè riferita a un preciso momento storico e a personaggi di un determinato periodo, la letteratura profetica fa emergere aspetti di peccato che si ritrovano in diverse epoche, ad opera dei più svariati soggetti. Per questa ragione si conservano gli oracoli dei profeti, e si rileggono per trarne insegnamenti e direttive. Inoltre, pur rivolte a destinatari specifici, pur assumendo stili letterari differenziati, pur sviluppando tematiche anche molto particolari, tuttavia le raccolte oracolari concordano nel presentare una visione della storia nella quale la disobbedienza alla Legge del Signore risulta dominante. Sarebbe troppo semplificato affermare che il profeta è chiamato esclusivamente a denunciare le trasgressioni e a predirne le conseguenze punitive, perché in realtà Dio parla anche e soprattutto per offrire nuove alleanze (come con Davide e la sua discendenza), per incoraggiare progetti di bene (come la costruzione del Tempio) o per stimolare atteggiamenti di fede (in occasioni di minacce contro il suo popolo), e per aprire inauditi orizzonti di speranza per chi sperimenta la desolazione e il fallimento. Tuttavia non può essere messo in dubbio un orientamento delle pagine profetiche che condanna una generalizzata infedeltà a Dio quale cifra interpretativa della storia. Possiamo al proposito evidenziare alcuni tratti comuni ai diversi libri profetici.

Totale infedeltà

310. I profeti talvolta attribuiscono alla loro società la responsabilità nella trasgressione di tutti i principali comandamenti del Decalogo (Ger 7,8-9; Os 4,1-3), o comunque di una serie per così dire completa di crimini, perpetrati nei vari ambiti relazionali (Is 5,8-24; Am 2,6-8). Più frequentemente denunciano in modo globale e generalizzato l'abbandono del Signore (Is 1,4; Os 4,10) con la pratica dell'idolatria (Ger 1,16; 2,11-13), la disobbedienza nei confronti della Parola annunciata dai profeti (Ger 11,7-8; 13,10; Ez 20,8; Zc 1,4; 7,11-12), l'oblio dei benefici ricevuti (Ger 2,32; 18,15; Ez 23,35; Os 2,15), con la conseguente rottura dell'alleanza (Ger 11,10; 31,32; Ez 16,59). In certi casi, il profeta vede in una specifica pratica iniqua il segno evidente del disprezzo di Dio, come la vendita di persone innocenti (Am 2,6), la violazione del sabato (Ger 17,27), l'uso di bilance truccate (Mi 6,10-11) o l'offerta di animali scadenti per i sacrifici al Tempio (Ml 1,6-8). Al di là del rimprovero per trasgressioni isolate, viene dai profeti deplorata la condizione di una coscienza diventata ostinata, così che la stessa Parola di Dio risulta inefficace (Is 48,4; Ger 4,22; 13,23; 17,1; Ez 2,4; 3,7; Zc 7,12). Prevale infatti l'ascolto delle voci rassicuranti dei falsi profeti (Is 28,15; Ger 6,14; 23,17; 29,8-9; Ez 13,8-10; Am 9,10), mentre i portatori del severo messaggio di verità vengono derisi o tacitati (Ger 26,7-9; Os 9,8; Am 2,11; 7,12-13).

Tutti sono coinvolti

311. Spesso i profeti affermano che l'umanità intera è corrotta: Israele innanzitutto (Is 1,21-23; 24,4-5; Ger 6,28; 9,1; Os 9,1-9-10; Am 9,8; Mi 1,5; Sof 3,1-2; Zc 7,11-12), più gravemente responsabile in quanto primo beneficiario delle azioni salvifiche del Signore (Am 2,9-11; 3,1-2); ma poi anche tutte le nazioni, senza eccezioni (come risulta dalle raccolte profetiche di Is 13-21; Ger 46-51; Ez 25-32; Am 1,3-2,3; ecc.). Nella società israelitica, dal più piccolo al più grande, nessuno agisce correttamente (Ger 5,1-5; 6,13; Ez 22,30; Mi 7,2); e sono proprio le figure istituzionali, preposte a promuovere la fedeltà all'alleanza – il re, i sacerdoti, i giudici, i profeti – ad essere principio di sistematica distorsione dei valori voluti dal Signore (Is 5,20-23; Ger 2,8; 5,31; Ez 22,25-28; Mi 3,1-5; Sof 3,3-4).

I profeti, inviati dal Signore per la conversione del popolo, dichiarano allora il fallimento della loro missione (Is 6,9-10; Ger 6,27-30; Ez 2,1-7). Dalle loro parole risulta perciò una visione drammatica della storia, a volta riassunta in forma di parabola dall'esito infausto, a causa di una stoltezza e di una pervicacia irrimediabili (Is 1,2-4; 5,1-7; Ez 16; Os 11,1-4; ecc.).

Eppure, proprio nel momento in cui tutto sembra condurre semplicemente alla catastrofe finale, i profeti annunciano un mirabile e inimmaginabile evento di salvezza attuato dal Signore in forza del suo amore eterno e della sua onnipotenza di Creatore. Dio non abbandona, Dio non rompe la sua alleanza. La storia non si conclude con la punizione, ma con l'avvento della grazia. Quest'ultimo aspetto verrà tematizzato nell'ultima parte del capitolo.

L'accoglienza del messaggio divino nella preghiera

312. Il Salterio è paragonabile a un sacro contenitore, che raccoglie in modo distillato quanto il Signore ha fatto conoscere a Israele mediante la Tôrah, i sapienti e i profeti; accoglie la Parola e la trasforma in parole da mettere sulla bocca del credente per un'assimilazione meditativa della Rivelazione. Due dimensioni meritano di essere evidenziate, nelle quali appare questo processo di interiorizzazione del messaggio divino nella preghiera, in riferimento specifico al motivo del manifestarsi del peccato nella storia umana.

La prima dimensione è quella che recepisce il motivo *sapienziale* delle “due vie”, con la strada dei peccatori contrapposta alla strada dei giusti; e questa memoria serve per riconfermare l’adesione del credente alla beatificante sorgente della Legge del Signore (come abbiamo visto con il Sal 1). Ma è soprattutto la presenza del «malvagio» – così fortemente attestata negli scritti sapienziali – a essere continuamente evocata nei Salmi, sia perché il successo dei prepotenti costituisce per il fedele una tentazione (Sal 37,1-14; 49,6-13; 73,2-13; 125,3), che può essere superata solo nella fiduciosa attesa del giudizio di Dio, sia perché la violenza degli empi mette alla prova il povero, e richiede dunque che la preghiera diventi supplica per il ristabilimento del bene (Sal 2,8; 5,10-11; 10,1-18; 35,4-10; 120,2; ecc.). È invocando l’intervento divino che il credente attua la giustizia.

La seconda dimensione orante è invece il frutto dell’ascolto della parola *profetica*, che svelando il peccato, anche quello occultato dalle pratiche devote, chiama tutti a una sincera conversione (cfr. Sal 50,7-23). Molti salmi esprimono dunque l’apertura del cuore, che confessa umilmente la colpa, chiede al Signore il perdono e la salvezza; chi prega obbedisce dunque al comando profetico (cfr. Ger 3,21-25; Os 14,2-4). La tradizione cristiana ha individuato sette “salmi penitenziali” (Sal 6; 32; 38; 51; 102; 130; 143), che vengono suggeriti come le parole giuste da presentare al Signore nell’atto del pentimento individuale; a questi salmi potrebbe essere aggiunto anche il Sal 103. Accanto a questa modalità “personale”, abbiamo anche quella delle suppliche collettive, dove un orante – interpretando la voce di tutto il popolo (come in Esd 9,6-15; Ne 9,5-36; Dn 9,4-19) –, non solo confessa le colpe dei padri e quelle attuali (Sal 78 e 106), ma riconosce nella storia il ripetuto manifestarsi della misericordia divina, in nome della sua indefettibile fedeltà all’alleanza; e così le labbra dei peccatori possono già celebrare nella lode la bontà del Signore (Sal 106,1-2.47-48; cfr. Is 63,7-9).

Gesù, il Giusto che salva

313. I vangeli si aprono uniformemente con la presentazione della figura profetica di Giovanni Battista, che, nelle vesti di Elia (Mt 3,4; cfr. 2 Re 1,8), proclama nel deserto la necessità della «conversione» (Mt 3,2.8.11), per sfuggire al giudizio divino (Mt 3,7.10). L’appello, rivolto a tutti (Lc 3,10-14), non venne però percepito da chi pensava di non averne bisogno, per il fatto di essere discendenza di Abramo (Mt 3,9; Lc 3,8). Mentre i pubblicani e le prostitute – cioè i peccatori pubblici – credettero alla predicazione di Giovanni (Mt 21,32; Lc 7,29), i capi dei sacerdoti e gli anziani di Gerusalemme, assieme agli scribi e farisei, non prestarono ascolto alla voce del profeta (Mt 21,23.31; Lc 7,30), ritenendosi «giusti» (Mt 23,28; Lc 16,15; 18,9).

La necessità della conversione

La medesima missione fu proseguita da Gesù, quando il Battista venne imprigionato (Mc 1,14-15), e, secondo il vangelo di Matteo, riprendendo alla lettera l’annuncio del precursore: «Convertitevi, perché il regno dei cieli è vicino» (Mt 4,17; cfr. Mt 3,2). La chiamata dei peccatori definisce il compito che il Cristo assunse (Mc 2,17; Mt 19,13; Lc 5,32); severi quindi sono i suoi moniti nei confronti di coloro che rifiutarono il suo messaggio (Mt 11,20-24; 23,13-36; Lc 13,2-5), mentre piene di compassione sono le sue parole rivolte ai peccatori, umili e penitenti (Mc 2,15-17; Lc 15,2; 19,1-10; 23,39-43). Il paradosso evangelico sarà quello di constatare che gli «ultimi» saranno i primi a entrare nel Regno di Dio (Mt 21,31; Lc 18,14), mentre resteranno esclusi coloro che si ritenevano i «primi» di diritto (Mt 8,11-12; Lc 13,28-29).

I discepoli di Gesù furono inviati a proseguire il mandato del loro Signore chiamando gli uomini a pentirsi per essere salvati (Mc 6,12; Lc 24,47; cfr. At 2,38; 3,19; 17,30; 26,20). Il processo di conversione dal peccato alla giustizia costituisce così una dimensione costante della storia umana; e concerne tutti, almeno sotto forma di un costante appello alla perfezione.

Il superamento della tentazione

314. Certo, i vangeli non presentano solo la realtà dei «peccatori», alcuni ostinati, altri invece penitenti; vi sono anche dei «giusti», come Maria, la serva del Signore docile alla sua Parola (Lc 1,38.45), Giuseppe suo sposo (Mt 1,19), Zaccaria ed Elisabetta (Lc 1,6), Simeone (Lc 2,5), Giovanni Battista (Mc 6,20), Giuseppe d'Arimatea (Lc 23,50) e molti altri. E naturalmente, come abbiamo detto in precedenza, Gesù di Nazaret, il giusto per eccellenza.

Ma anche i giusti sono messi alla prova; la loro fedeltà a Dio viene comprovata ed esaltata proprio nel momento in cui a loro è chiesto di operare una scelta tra l'obbedienza e la ribellione, tra l'amore fiducioso per Dio e il consenso a un'attraente concretezza mondana. Ciò trova forma espressiva precisamente nella vita di Gesù, nel racconto delle *tentazioni* (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13; e, più brevemente, Mc 1,12-13). Non si tratta solo di un episodio iniziale nella vita del Signore, ma piuttosto del paradigma del suo agire storico (Eb 12,2), che verrà confermato dal prosieguo del racconto evangelico.

Possiamo allora veder apparire un rapporto "tipologico" tra ciò che avvenne al principio della storia umana, con Adamo ed Eva ingannati dal serpente, e il nuovo Adamo (Rm 5,14; 1 Cor 15,45), vittorioso nei confronti del diavolo. L'analogia tra i due racconti può essere vista nel motivo del cibo, oggetto di disobbedienza dei progenitori, che mangiarono il frutto dell'albero proibito, mentre Gesù, affamato per il lungo digiuno, rinuncia al «pane» per aderire esclusivamente alla Parola di Dio (Mt 4,4). Più rilevante è però il fatto che in Gen 3 la disobbedienza consiste nel voler essere «come Dio» (Gen 3,5), e per Gesù la tentazione si innesta sulla sua condizione di «figlio di Dio» (Mt 4,3.6; Lc 4,3.9), che è però vissuta dal Cristo come sottomissione al Padre.

I vangeli di Matteo e di Luca descrivono una triplice tentazione, collocandola nel deserto (Mt 4,1; Lc 4,1; così anche Mc 1,12). Appare allora sullo sfondo un'altra contrapposizione "tipologica", quella tra il popolo d'Israele, primogenito del Signore (Es 4,22), per quarant'anni ribelle (Dt 9,7), e il Figlio di Dio, che nei quaranta giorni di deserto (che simboleggiano la sua esistenza) si dimostra docile e giusto. Israele mormorò per avere un cibo diverso dalla manna (Es 16,2-3; Nm 11,4-6), tentò il Signore per mancanza di fede (Es 17,2.7; Nm 14,22), e si prostrò al vitello d'oro (Es 32,1-6); il Signore Gesù vince la tentazione di Satana affermando di nutrirsi della Parola di Dio (Mt 4,4; Lc 4,4), di fidarsi pienamente del Signore (Mt 4,7; Lc 4,18), e di rinunciare a ogni forma di idolatria per adorare solamente Dio (Mt 4,10; Lc 4,8).

Luca conclude il suo racconto senza indicare l'intervento degli «angeli» che vengono a servire Gesù (Mt 4,11; Mc 1,12), quale segno della sua vittoria; egli invece annota: «dopo aver esaurito ogni tentazione, il diavolo si allontanò da lui [Gesù] fino al momento fissato (*kairos*)» (Lc 4,13). Viene così fatta allusione al tempo della "prova", quando si ripresenterà il tentatore (cfr. Lc 22,3.31; Gv 13,27), e il Cristo farà la scelta definitiva dell'obbedienza al Padre.

La vittoria su Satana

315. Gesù non è solo un modello da imitare, perché Egli non si limita a resistere alla seduzione diabolica, ma interviene nella storia per combattere e sconfiggere quella forza di male che inganna

gli uomini e addirittura li assoggetta come schiavi (Mt 12,28-30; Lc 13,16; Eb 2,14-15). I vangeli riportano dunque frequenti episodi di esorcismo (Mc 1,23-27; 3,11; 5,1-20; 7,25-30; 9,14-29), dove l'autorità (*exousia*) potente del Cristo opera la liberazione della persona, che viene guarita (Mt 4,24; 9,32-33; 12,22; cfr. At 10,38) e resa capace di benefica attività (Mc 5,15-20). In ciò si manifesta che Gesù è il Cristo Salvatore. Gli antichi «giusti» avevano anch'essi operato la salvezza delle persone loro affidate, come Noè che portò nell'arca la sua famiglia, o Mosè che con la sua intercessione stornò l'ira del Signore su Israele, o come i vari Giudici e condottieri che coraggiosamente liberarono il popolo dalla sudditanza straniera. Ma solo Gesù è il vero Salvatore, perché, espellendo dal cuore delle persone quella presenza potente che induce al male, ha dato all'uomo la libertà di scegliere il bene, aderendo alla volontà di Dio. La conversione propugnata da tutti i profeti non è perciò attuata solo dalla buona volontà dell'individuo, ma si realizza congiuntamente per l'opera redentrice del Cristo.

Un analogo potere di scacciare i demoni viene dato ai suoi discepoli (Mt 10,1; Mc 3,15; Lc 9,1), che lo realizzano «nel nome di Gesù Cristo» (Mc 16,17; Lc 10,17). Possiamo vedere in questo una delle manifestazioni della missione permanente della comunità cristiana; nella storia infatti, sarà costantemente riproposta la lotta contro Satana (Rm 16,20), fino a che Dio stesso distruggerà per sempre l'avversario del genere umano.

La giustificazione operata dal Cristo

316. L'Apostolo Paolo conferma il ruolo di Salvatore che i vangeli riconoscono al Cristo; e ne esplicita la valenza in riferimento al «peccato», realtà che si oppone alla «giustizia», con uno sviluppo dottrinale complesso, che qui possiamo solo brevemente riassumere in alcune delle sue principali articolazioni. L'intento di Paolo è di far conoscere il Vangelo che è «potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede» (Rm 1,16); in altre parole, egli intende mostrare come la giustizia di Dio, che si è rivelata in Cristo, renda giusti i peccatori (Rm 3,21-26).

Tutti sono peccatori

Una delle affermazioni capitali della lettera ai Romani dice: «tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio» (Rm 3,23; cfr. anche Rm 3,9); e questo assunto viene in qualche modo mostrato, in un primo momento, da una disamina della realtà umana, frutto di una «visione» profetica della storia, nella quale si rivela «l'empietà e l'ingiustizia degli uomini» (Rm 1,18), idolatri, depravati e violenti (Rm 1,19-32); e anche coloro che sono istruiti dalla Legge del Signore e sono convinti di «essere guide dei ciechi e luce di coloro che sono nelle tenebre» (Rm 2,17-19), offendono Dio trasgredendo i precetti della Legge (Rm 2,23). Paolo riprende dunque globalmente quanto avevano dichiarato i profeti di Israele e più in generale la tradizione dell'antica Scrittura; infatti egli – come prova scritturistica – riporta una catena di citazioni dei Salmi e di Isaia, introdotta da una parafrasi del Sal 14,3 o Sal 53,4: «Non c'è nessun giusto, nemmeno uno» (Rm 3,10-18), allo scopo di «chiudere ogni bocca» e «tutto il mondo sia riconosciuto colpevole di fronte a Dio» (Rm 3,19).

Paolo ribadisce la sua impostazione con una sua particolare lettura di Gen 3, quindi con un riferimento all'origine della storia umana. Egli rileva che l'entrata del peccato nel mondo avvenne «a causa di un solo uomo» (Rm 5,12; cfr. anche 1 Cor 15,21), con un chiaro riferimento ad Adamo (Rm 5,14; cfr. 1 Cor 15,22), che tuttavia, a motivo del sostantivo *anthropos*, va inteso come «essere umano» comprensivo di uomo e donna. Al primo «uomo» è attribuita la «disobbedienza» (*parakoē*) (Rm 5,19), la «trasgressione» (*parabasis*) (Rm 5,14), la «caduta» (*paraptōma*) (Rm 5,15.18.20), che

ha provocato la condanna (*katakrima*) (Rm 5,16-17) e la morte (*thanatos*) (Rm 5,12.14.17.21), estesa a tutti (Rm 5,15).

Il Cristo giustifica

317. Tutta questa lunga e complessa argomentazione ha per Paolo lo scopo di far apparire il dono di «grazia» (*charis*) riversata in abbondanza su tutti dal Signore Gesù Cristo (Rm 5,2.15.17.20). Adamo è «figura (*typos*) di colui che doveva venire» (Rm 5,14), e Cristo costituisce l'anti-tipo di Adamo, perché con la sua «obbedienza» (*hypakoē*) (Rm 5,19) ha donato la «giustificazione» (*dikaiōma*) (Rm 5,16.18) e la vita (*zōē*) (Rm 5,17-18):

«come per la disobbedienza di un solo uomo tutti sono stati costituiti peccatori (*hamartoloi*), così per l'obbedienza di uno solo tutti (*oi polloi*) saranno costituiti giusti (*dikaioi*)» (Rm 5,19), «di modo che, come regnò il peccato nella morte, così regni anche la grazia mediante la giustizia per la vita eterna, per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore» (Rm 5,21).

Paolo chiama i suoi destinatari all'obbedienza, non però riproducendo esattamente le esortazioni dell'antica alleanza (come le leggiamo, ad esempio, nel Deuteronomio); l'Apostolo infatti parla più precisamente della «obbedienza della fede» (*hypakoē pisteōs*) (Rm 1,15; 16,26; cfr. anche Mc 3,15; Rm 15,18), che è dunque la sottomissione al dono di grazia, che trasforma l'uomo rendendolo capace di osservare i comandi del Signore (Rm 8,3-4), senza che da ciò egli possa trarre alcun vanto (cfr. Rm 3,27; 4,2).

E con questi apporti del Nuovo Testamento, nei quali appare l'intervento salvifico di Dio nella storia umana, apriamo all'ultima parte del capitolo, che svilupperà ampiamente proprio questa tematica.

3. L'INTERVENTO DI DIO NELLA STORIA DEI PECCATORI

318. Ritorniamo al racconto delle origini (Gen 3,8-24), per apprendere cosa fece il Signore dopo la trasgressione commessa dall'uomo e dalla donna. Ciò che leggiamo è stato abitualmente interpretato come l'intervento punitivo di Dio, da cui si sarebbe determinata la condizione mortale dell'umanità, oltre a qualche debolezza dell'animo umano, divenuto più facilmente incline al peccato. Come preciseremo nel nostro commento, il testo presenta il Signore nell'atto di promulgare dei provvedimenti dolorosi, che tuttavia non vanno ricondotti a un mero atto sanzionatorio, di tipo giudiziario. La pena di morte, in particolare, che secondo il comandamento del Signore (Gen 2,17), doveva essere applicata «nel giorno in cui» i progenitori avessero mangiato dell'albero proibito, in realtà non si realizza immediatamente; le altre misure punitive risultano lievi rispetto alla sanzione prevista. Inoltre, non sembra che, dal racconto di Gen 3, si possa dedurre che l'essere umano sarebbe stato colpito anche da una infermità interiore, che lo farebbe propenso al male; se è esperienza comune il fatto che ogni evento di peccato lascia una traccia che influenza negativamente il futuro, non sembra accettabile, né che sia Dio a produrla (perché, come vedremo, Egli agisce sempre per favorire il bene nell'uomo), né che una tara morale ereditaria condizioni, in modo permanente, la libertà delle persone.

Ogni atto divino nella storia degli uomini è costantemente rivolto al loro bene, a cominciare proprio dalle ingiunzioni sanzionatorie che fanno seguito al peccato; non è la morte del peccatore, ma la sua vita che il Signore desidera (Ez 18,23.32; 33,11), come dimostrano le tuniche di pelli con cui il Creatore riveste la povera nudità dei progenitori.

Gen 3,8-24

⁸[L'uomo e la donna] udirono il rumore (*qôl*) dei passi del Signore Dio che si muoveva nel giardino al vento del giorno, e l'uomo e sua moglie si nascosero dalla presenza del Signore Dio, in mezzo agli alberi del giardino.

⁹Ma Dio chiamò l'uomo e gli disse: «Dove sei?». ¹⁰Rispose: «Ho udito il tuo rumore (*qôl*) nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto». ¹¹Riprese: «Chi ti ha fatto sapere che sei nudo? Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?». ¹²Rispose l'uomo: «La donna che tu mi hai posto (*nātan*) accanto, lei mi ha dato (*nātan*) dell'albero e (io) ho mangiato».

¹³Il Signore Dio disse alla donna: «Cos'è questo che hai fatto?». Rispose la donna: «Il serpente mi ha ingannata e (io) ho mangiato».

¹⁴Il Signore Dio disse al serpente: «Poiché hai fatto questo, maledetto tu fra tutto il bestiame e fra tutti gli animali selvatici! Sul tuo ventre camminerai e polvere mangerai per tutti i giorni della tua vita. ¹⁵Io porrò inimicizia fra te e la donna, fra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno»

¹⁶Alla donna disse: Moltiplicherò i tuoi dolori e le tue gravidanze, con dolore partorirai figli. Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ed egli ti dominerà».

¹⁷All'uomo disse: «Poiché hai ascoltato la voce (*qôl*) di tua moglie e hai mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato: «Non devi mangiarne», maledetto il suolo (*'ădāmāh*) per causa tua! Con dolore ne mangerai tutti i giorni della tua vita. ¹⁸Spine e cardi farà spuntare per te, e mangerai l'erba dei campi. ¹⁹Con il sudore del tuo volto mangerai il pane, finché non ritornerai al suolo (*'ădāmāh*) perché da quello sei stato preso, perché polvere tu sei e in polvere ritornerai».

²⁰L'uomo chiamò sua moglie Eva, perché ella fu la madre di tutti i viventi.

²¹Il Signore Dio fece all'uomo e a sua moglie tuniche di pelli e li vestì.

²²E il Signore Dio disse: «Ecco, l'uomo è diventato come uno di noi nel conoscere il bene e il male. E ora, che non stenda (*šālah*) la sua mano e non prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva per sempre». ²³Il Signore Dio lo scacciò (*šālah*) dal giardino di Eden, perché lavorasse il suolo da cui era stato preso. ²⁴Espulse l'uomo, e collocò a oriente del giardino di Eden i cherubini e la fiamma della spada guizzante, per custodire la via dell'albero della vita.

Il testo può essere suddiviso in tre momenti: (1) Dio pone delle domande all'uomo e alla donna (vv. 8-13); (2) in seguito pronuncia dei decreti nei confronti dei protagonisti della vicenda, cominciando dal serpente, passando poi alla donna e infine all'uomo (vv. 14-19); (3) infine, Egli prende delle decisioni immediate nei confronti dei trasgressori, con il rivestimento con tuniche di pelli e l'esclusione dal giardino (vv. 20-24). Nella traduzione, abbiamo segnalato tra parentesi alcuni termini ebraici, per sottolineare correlazioni che sfuggono nelle versioni moderne.

(1) Il colloquio tra Dio e gli uomini (vv. 8-13)

319. Dio prende l'iniziativa dell'incontro con gli uomini; lo fa in maniera discreta, facendo sentire la sua presenza nel giardino (v. 8). Non è stato invocato, non è stato cercato. Ma viene là

dove l'uomo ha sbagliato. È senz'altro da scartare la rappresentazione del Creatore che "passeggiava" nel giardino, quasi fosse sua abitudine prendere una boccata d'aria a una certa ora del giorno. Dice il testo che egli viene accompagnato dal «vento del giorno» (v. 8), un'espressione questa non attestata altrove, ma che risulta significativa per il valore simbolico dei termini utilizzati. Il «vento» (rûāḥ) suggerisce il manifestarsi di un evento "di giustizia" (Is 4,4; 11,4; 28,6), che vaglierà e disperderà ciò che è male (Sal 1,4). Il «giorno», quale manifestazione della luce, indica nella Scrittura il tempo propizio per fare giustizia (2 Sam 15,2; Sof 2,3; 3,5.8); d'altra parte, il «giorno» che, a causa del peccato era foriero di morte (Gen 2,17), coincide con quello dell'avvento del Signore per porre rimedio alla stoltezza degli uomini.

Gli uomini «odono» (šāma') un «rumore» (qôl), prodotto dal venire di Dio nel giardino (vv. 8.10); proprio perché non hanno ascoltato la voce di Dio, ma quella dell'inganno (v. 17), la presenza di Dio fa paura e induce a fuggire. Invece di venire alla luce (Gv 3,20), l'uomo e la donna si nascondono fra gli alberi (v. 8), come se ciò li preservasse dallo sguardo divino che vede tutto.

Dio fa allora udire la sua voce che «chiama» (v. 9), cioè convoca a un confronto di verità. La parola del Signore prende forma interrogativa: «dove sei?» (v. 9); «chi ti ha fatto sapere [...]?» (v. 11a), «hai forse mangiato [...]?» (v. 11b); «che cosa è che hai fatto?» (v. 13); ora, ciò non suppone che il Creatore ignori dove 'ādām si trovi, o debba informarsi di ciò che è accaduto per pronunciare un verdetto. In sede di tribunale, l'interrogatorio da parte del giudice ha proprio la funzione di accertare i fatti e di stabilire la responsabilità dei colpevoli; ma nel nostro racconto il Signore intende piuttosto far uscire dalla bocca dei trasgressori la confessione del loro errato comportamento, così da renderli consapevoli del male che Lui già conosce perfettamente. Infatti le domande sono rivolte solo all'uomo e alla donna, i soli chiamati a riconoscere il peccato, quale via di giustizia.

All'uomo (marito) il Signore fa diverse domande, che potrebbero essere state rivolte anche alla donna (vv. 9.11); esse fanno emergere l'esperienza della «paura», assieme alla vergogna per la «nudità», che spingono a sottrarsi al volto del Signore. Un qualche senso di colpa pare emergere; tuttavia, pur riconoscendo di «aver mangiato» il frutto vietato, l'uomo attribuisce la colpa alla donna e, indirettamente a Dio, che gliel'ha «messa accanto» (v. 12). Manca dunque una sincera confessione, mancano i gesti per ottenere misericordia.

La stessa cosa avviene per la donna (v. 13), che ammette di aver mangiato, ma si giustifica dicendo di essere stata ingannata dal serpente (forse alludendo che era stato creato da Dio, con una astuzia pericolosa). Tutto ciò non esprime pentimento. Per questo l'intervento divino assume forme correttive.

(2) I decreti emessi dal Signore (vv. 14-19)

320. *L'uomo aveva scaricato la colpa sulla donna, e questa sul serpente; Dio allora si rivolge ai protagonisti menzionati, procedendo in ordine inverso, cominciando quindi dall'ultimo.*

Notiamo due accorgimenti letterari, che dimostrano la cura stilistica del redattore. (i) Il primo è quello di stabilire delle precise correlazioni tra i destinatari delle ingiunzioni divine: parlando al serpente (vv. 14-15) viene evocata la donna (v. 15), e nelle disposizioni per la donna (v. 16) si menziona l'uomo (v. 16b). E, quale contrappunto a ciò che è stato fatto, al serpente (che aveva avuto la meglio con l'inganno) viene detto che la donna prevarrà mediante la sua discendenza (v. 15); alla donna (che aveva reso connivente l'uomo) viene annunciato che l'uomo la «dominerà» (v. 16b); e all'uomo (che aveva ricevuto senza fatica il cibo dalla donna) viene comminato il mangiare il pane con il sudore del volto (v. 19). (ii)

Il secondo dispositivo è di ordine retorico; la composizione presenta un'inclusione tra la condanna del serpente (v. 14) e quella dell'uomo (vv. 17-19): nei versetti citati appare infatti il motivo della «maledizione», la punizione verte sul «mangiare», con una durata che si estende a «tutti i giorni della vita», e si conclude con il riferimento alla «polvere». Solo per il serpente e per l'uomo la dichiarazione divina è introdotta dalla motivazione («perché hai fatto questo ...», «perché hai ascoltato la voce della donna...»). Questo insieme di fenomeni, che mettono in rilievo le relazioni fra i protagonisti invitano a non considerare isolate (e limitate a un solo personaggio) le dichiarazioni divine.

Il serpente viene «maledetto» da Dio (v. 14), perché raffigura il nemico dell'essere umano, e, come tale, viene condannato a «mangiare la polvere», a nutrirsi cioè di ciò che è segno di morte, e che, invece di sfamare, ucciderà. Pur potendo ancora attaccare, in maniera insidiosa, la stirpe degli uomini, per lui è già decretata la sconfitta, perché la sua testa (principio vitale per questo animale, e anche organo della seduzione) verrà schiacciata proprio della donna, vittoriosa mediante la sua stirpe. I cristiani vedranno in tale annuncio la profezia della Vergine e del Cristo, quali artefici congiunti dell'annientamento del male.

Nei confronti degli uomini viene annunciata da Dio la «sofferenza» ('iṣṣābôn) (vv. 16 e 17), che viene a toccare proprio le potenzialità che rendono gloriosa e orgogliosa la persona della donna e quella dell'uomo. Per la prima è il generare i figli, per il secondo il lavoro, a far sì che la creatura si immagini di essere uguale al Creatore; ora Dio marca con un segno di dolore e di fatica tali attività, per far ricordare agli umani che non sono Dio.

321. Due osservazioni aggiuntive sono necessarie.

(i) Alla donna è detto che sarà “attratta” dall'uomo (v. 16b). Il sostantivo t^ešûqāh (brama, passione) può avere una connotazione negativa, come in Gen 4,7, dove è attribuito al «peccato» accovacciato alla porta, pronto ad attaccare l'uomo; ma ha anche valenza positiva, come in Ct 7,11, dove esprime l'amore dello sposo per la sposa. Poiché l'espressione del v. 16b segue immediatamente l'annotazione sul procreare materno (v. 16a), possiamo ritenere che si faccia allusione all'impulso della donna di cercare l'uomo che la possa rendere madre, cosa che trova ampia conferma nei racconti biblici. A questa pulsione – che esprime pure la ricerca di protezione – è giustapposto il “dominio” (māšal) da parte dell'uomo (cfr. anche Gen 4,7), quasi come un freno a qualcosa di pericoloso. In genere si vede qui affermata l'autorità del marito sulla moglie (e questa disposizione verrebbe interpretata come una punizione per la donna); più in generale, si ritiene che il peccato abbia alterato i rapporti tra uomo e donna, introducendovi la dominazione dell'uno sull'altra. Si può forse aggiungere che l'attrattiva (sessuale) – come risulta appunto da Ct 7,11 – appartiene pure all'uomo maschio, così come il desiderio di paternità; ora, se il “dominio” non va inteso come sopraffazione, ma anche come disciplina in ordine a una decisione di bene, potremmo concludere che anche il marito, in qualche modo, dovrà essere regolato dalla moglie, in ordine a un generare frutto di reciproco consenso. Questa possibilità di intendere il testo risulterà meno forzata, se passiamo a considerare anche le conseguenze annunciate per l'uomo.

(ii) La fatica del lavoro (vv. 17-19a) non può essere una prerogativa maschile, anche se, nell'antichità, la coltivazione dei campi era svolta (prevalentemente) dagli uomini; la pena della laboriosità quotidiana è in realtà comune a tutti gli umani, e – stando a Pr 31,10-31 – è soprattutto la donna a dispiegare un'instancabile attività. Inoltre, il «ritornare alla polvere» (v. 19b) non è ovviamente riservato al maschio; e, rifacendoci a qualche versetto indietro, il serpente non attacca minaccioso solo la donna (v. 15), ma ogni figlio dell'uomo. Con queste osservazioni intendiamo

invitare a interpretare questi testi delle origini in maniera da non avallare in modo improprio costumi o regole che, a un attento esame, non sono comprovati dalla Parola di Dio.

E, da ultimo, va notato che Dio non decreta propriamente la pena di morte per l'uomo. Anche se questa è stata l'interpretazione corrente (appoggiata probabilmente su Sap 2,23-24), il testo di Gen 3 dice che l'uomo ('ādām) faticherà nel procurarsi il cibo tutti i giorni della sua vita «fino a che tornerà al suolo ('ādāmāh), poiché da esso è stato preso». L'immortalità – difficile da immaginare per un essere contingente – non va ritenuta allora il bene perduto, ma piuttosto la promessa futura, a cui l'uomo accederà, sottoponendosi umilmente al destino di morte.

(3) I provvedimenti esecutivi (vv. 20-24)

322. *Alle parole, seguono i fatti. Non sono quelli che ci si aspetterebbe in base ai pronunciamenti divini. Tra l'altro, il primo atto è compiuto dall'uomo, e risulta sorprendente, apparentemente fuori contesto. L'uomo dà il nome di Eva a sua moglie, chiamandola così «la madre di tutti i viventi» (v. 20). In un certo senso, viene proletticamente annunciato, sotto forma di riconoscimento elogiativo, quanto è narrato subito dopo (Gen 4,1; cfr. anche Gen 4,25) con la nascita dei figli della donna. L'annotazione del narratore mostra che il pronunciamento del Signore immediatamente precedente (v. 19) non impedisce la vita, poiché qui si annuncia, in maniera quasi profetica, una indefinita prole di viventi, generata da uomini. Inoltre, è il marito a riconoscere nella moglie un titolo di gloria: colei che poteva/doveva essere umiliata dal dolore del parto e dalla “dominazione” maschile, viene invece esaltata nella sua fecondità. E infine, invece di un'alterazione dei rapporti tra uomo e donna (cfr. v. 16b), viene dall'uomo proclamata la gloria della donna. Già questo ci aiuta forse a non introdurre nella storia umana dei processi di sistematica e fatale degenerazione; il peccato del passato non rende sempre moralmente immiserito l'atto susseguente.*

Vengono poi annunciati due provvedimenti esecutivi da parte di Dio. Il primo si oppone diametralmente all'interpretazione semplicemente punitiva delle precedenti parole divine (vv. 16-19), perché rivela chiaramente l'intento di protezione nei confronti degli uomini, mediante l'atto simbolico di preparare per loro delle tuniche di pelli con cui rivestirli (v. 21). Anche dopo il fratricidio commesso da Caino, il Signore pone sul colpevole un misterioso segno protettivo, così da tutelare la sua vita (Gen 4,15).

323. *Il vestito, nella tradizione biblica, ha diverse funzioni, alcune pratiche, altre di valore simbolico; viene incluso quindi fra i bisogni primari per l'uomo (Sir 29,21; cfr. Gen 28,20), e al tempo stesso differenzia la persona umana dall'animale.*

Il corpo umano deve essere rivestito a causa del freddo. Il neonato va avvolto nelle fasce (Ez 16,4; Lc 2,7.12), quale primario accudimento del piccolo; il mantello del povero è la sua coperta per scaldarsi (Es 22,26), mentre chi è «nudo», forse «denudato» dal sopruso altrui (Gb 24,7.9-10), rischia la morte. Dio ha fatto sì che il vestito del popolo d'Israele non si logorasse durante i quarant'anni del deserto (Dt 8,4; 29,4), e ciò malgrado i “padri” fossero ribelli. Il fatto che il Creatore rivesta i progenitori, proprio dopo che la trasgressione aveva fatto apparire la loro nudità, costituisce un emblema chiaro della misericordia. Il vestire gli ignudi sarà ascritto fra le opere meritevoli (Is 58,7; Mt 25,36), perché, in un certo senso, imita l'agire di Dio.

L'abito indossato dagli uomini protegge anche l'intimità sessuale della persona; è come una barriera di pudore posta nei confronti di una sfrenata concupiscenza. In questo caso, l'espressione biblica dello «scoprire la nudità» di qualcuno, fa allusione a un improprio rapporto sessuale (Lv 20,11-21). Il comportamento di Cam che «vede» la nudità di Noè (Gen 9,22) va interpretato come un atto lesivo della dignità del padre, mentre il rispetto è testimoniato da Sem e Iafet, che «camminando a ritroso, coprono

con il mantello la nudità del loro padre» (Gen 9,23). Le tuniche di pelli di Gen 3,21 potrebbero essere viste anche come l'indicatore di ciò che, in ambito sessuale, deve essere custodito.

La veste infine conferisce uno "statuto" all'individuo, lo qualifica nel suo rapporto agli altri (Is 3,6-7). Il maschio si veste in modo diverso dalla femmina (Dt 22,5; Is 3,18-24); gli abiti preziosi sono indossati da ricchi (Lc 16,19), e ritenuti un possesso di valore (Gdc 5,50; 14,12-13.19). Il re si distinguerà per il suo abbigliamento (1 Sam 28,8; 1 Re 22,30-33), la regina per le splendide vesti (Ez 16,10-13; Sal 45,14-15), il sacerdote per la sua divisa (Es 28,31-35; 39,22-29; Sir 50,11) e il profeta talvolta per il suo strano vestito (2 Re 1,8; Mt 3,4). È necessario l'abito adatto per partecipare al banchetto di nozze del re (Mt 22,11-12). Indossare il sacco e stracciarsi le vesti è segno penitenziale di umiltà (2 Re 19,1-2; Is 37,1; Ger 4,8; Mi 1,8). Lo spogliare qualcuno dei suoi abiti può invece costituire un'infamante pena accessoria per il condannato (Ger 13,22.26; Ez 16,39; Os 2,5); Gesù venne deriso quando fu rivestito con il mantello di porpora (Mc 15,17-20), e umiliato quando fu spogliato per la crocifissione (Mc 15,24). Il padre della parabola lucana fa rivestire il figlio (peccatore) con l'abito bello (Lc 15,22), ridandogli la dignità di figlio; le tuniche di pelli di Gen 3,21, che sostituiscono le cinture di foglie di fico (Gen 3,7), possono essere interpretate come una figura di tale gesto di perdono e di riabilitazione.

324. *Con l'espulsione dell'uomo e della donna dal giardino si conclude il racconto (vv. 22-24). La motivazione per tale decisione appare dal soliloquio del Signore, il quale constata che l'uomo è diventato «come» un essere divino per la conoscenza del bene e del male. È chiaro che la "natura" dell'uomo non è cambiata (in meglio) con la trasgressione; il Creatore però vede che l'essere umano, prendendo il frutto proibito, si è fatto come Dio. Ciò determina dunque la decisione divina di «scacciare» l'uomo così che non abbia più accesso all'albero della vita; i cherubini alla porta sono posti a «custodire» la via sbarrata all'uomo. Coerentemente con il nostro procedere interpretativo, anche quest'ultima decisione del Creatore va vista come provvidenziale, in quanto farà capire alla creatura che non deve «stendere la mano» per carpire il frutto desiderato, che può essere vitale solo se è donato. La qualità di vita dell'essere umano sarà quindi rettamente perseguita quando egli non cercherà di forzare i limiti imposti da Dio, ma si disporrà ad attendere che le porte del giardino si riaprano, così da ricevere, per grazia, quanto ha voluto prendere per stolta e orgogliosa cupidigia.*

La testimonianza della Legge e dei Profeti

325. Al seguito di quanto è attestato in maniera programmatica in Gen 3, la tradizione biblica denuncia il fatto che l'uomo esprime la sua libertà nell'atto trasgressivo; non sempre e non tutti gli uomini sono peccatori, eppure l'universale colpevolezza umana è, secondo la Scrittura, una realtà storica dalle conseguenze disastrose. E allora il Creatore e Padre interviene nella vicenda umana per ripristinare la giustizia.

Quando nella società si produce un crimine, viene da tutti spontaneamente affermato che si rende necessaria un'azione riparatrice, identificata con una precisa disposizione repressiva, promossa da un giudice, il quale, con equità ma anche con rigore, impartisce al colpevole il meritato castigo. Nell'interpretazione dei testi biblici, la categoria "giudiziaria" è ritenuta perciò un'adeguata interpretazione del modo di agire di Dio nella storia, e di riflesso, essa viene additata come la disciplina da attuare nelle strutture umane di perseguimento della giustizia. La Sacra Scrittura, nell'Antico e soprattutto nel Nuovo Testamento, prospetta tuttavia non solo l'azione di Dio come Giudice, ma anche come Padre; in altri termini, la Parola ispirata indica in realtà *due procedure*, due modi di intervenire del Signore quando l'uomo disobbedisce alla Legge, due modalità distinte, seppure fra loro articolate, entrambe attuate come vie di giustizia, e perciò da accogliere nella loro

complementarietà, quali espressioni della volontà di bene connaturata con l'essenza stessa di Dio. La prima è la modalità del "giudizio" (*mišpāt*), in cui Dio interviene come Giudice; la seconda quella della "lite" o "controversia" (*rīb*), nella quale il Signore agisce come Padre.

Pur espresse dal testo biblico con un comune lessico giuridico, queste due modalità di attuazione della giustizia comportano una serie specifica di disposizioni normative, con discipline procedurali distinte. Va tenuto presente, d'altra parte, che, applicate a Dio e al suo agire, tali procedure risultano essere dei "generi letterari", di cui cogliere il significato senza cadere in letture fondamentaliste, prendendo cioè alla lettera quanto esige di essere interpretato.

(1) Dio Giudice

326. È corretto riconoscere la concezione di Dio come Giudice ogni qual volta Egli interviene per dirimere, secondo giustizia, una situazione *conflittuale* stabilitasi fra due soggetti, di cui uno assume la figura dell'innocente (parte lesa, vittima, sofferente), mentre l'altro riveste la figura del colpevole (malvagio, aggressore, violento). La struttura giuridica così delineata comporta dunque tre soggetti: giudice, imputato e querelante; al giudice è richiesto di «giudicare tra i due» (cfr. Gen 16,5; Dt 1,16; Gdc 11,27; 1 Sam 24,13.16; Ez 34,20; Sal 75,8), definendo chi ha ragione e chi ha torto, e decretando la sentenza corrispondente al loro operato (Sal 28,4; Pr 12,14; 24,12; Sir 16,13.15; Rm 2,6; 1 Pt 1,17; Ap 20,12; 22,12). Tale dispositivo istituzionale consente all'autorità, dotata di legittimo potere, di operare in due direzioni: da un lato, come operazione di *salvezza* a favore della vittima, il cui diritto è stato conculcato, dall'altro lato, come azione *punitiva* nei confronti del colpevole, impedendogli di proseguire nel suo sopruso, punendolo per il male già perpetrato (cfr. 1 Re 8,32; Sal 9,4-5; Qo 3,17; Sir 35,21-25), e, quando è possibile, imponendogli un equo risarcimento (Es 21,18-19; 22,2b-3; Dt 22,18-19). Spesso l'autore biblico formula solo una delle due direttrici del giudizio divino, esplicitando per lo più l'applicazione del castigo; l'altra direttrice – che suggerisce la dimensione amorosa dell'intervento – è comunque sottintesa, oppure viene menzionata nel contesto letterario più ampio.

Valore di questo genere letterario

327. Essendo Dio perfetto in ogni sua opera (Dt 32,4; Sal 33,4; 89,15), il suo agire come Giudice non potrà che essere un'espressione ineccepibile di promozione del bene. Infatti il trono divino viene concepito come *suprema* istanza di giustizia (Sal 9,5.8; 47,9; 97,2), in quanto (i) eminentemente capace di attuare il suo compito (Sal 7,12; 45,7; 82,8), poiché Dio tutto conosce, anche i segreti del cuore (1 Re 8,39; Ger 17,10; Sal 94,9; Pr 5,21; 15,3; 17,3; Sap 1,6-10; Sir 15,18-20; 23,19-21), e nessun colpevole, per quanto altolocato, può resistere al suo potere (Na 1,6; Sal 10,18; 66,7; 76,8-9.13; 82,1-8); (ii) *suprema* anche perché rappresenta una sorta di corte d'appello, che ripara ogni ingiusto verdetto umano (Is 3,14-15; Sal 82,2-7); e (iii) *suprema*, infine, perché il Sovrano di tutta la terra (Gen 18,25; Dt 10,14) estende la sua giurisdizione all'universo intero, sottoponendo al suo giudizio ogni popolo, in tutte le epoche della storia (Sal 9,8-9).

Problemi e limiti dell'idea di Dio Giudice

328. L'immagine di Dio Giudice, quando viene applicata indiscriminatamente, non manca di suscitare perplessità e persino critiche, reperibili precisamente nello stesso testo biblico.

Innanzitutto, dai sapienti d'Israele viene contestata l'idea che ogni disgrazia equivalga a una precisa sanzione punitiva da parte di Dio. Il libro di Giobbe, nel suo insieme, costituisce infatti un'intensa perorazione a favore del riconoscimento della giustizia del protagonista, che ha dovuto soffrire molte sventure, senza che gli si possa attribuire una colpa proporzionata alle disgrazie subite. A perfezionamento dunque di una rigida e sistematica teoria retributiva, viene perciò sviluppata una diversa linea di pensiero, che interpreta le privazioni e le sofferenze del giusto come una *prova*, voluta e attuata dal Signore proprio nei confronti del «giusto» – da Abramo (Gen 22,1) al «servo sofferente» (Is 53,7-10), fino al perseguitato del libro della Sapienza (Sap 2,19) –, allo scopo di saggiare la fedeltà

dell'uomo, e far emergere il suo sincero e disinteressato rapporto con Dio (Dt 8,2; 13,4; Gdc 2,22; Is 53,4.12; Sal 66,10; Gb 1,9-11).

Inoltre, nella tradizione sapienziale in specie, si manifesta la tendenza a esprimere la dinamica sanzionatoria del male prescindendo dall'intervento diretto dell'organo giudicante; viene infatti introdotta l'idea che il criminale produce con la sua azione un risultato contro se stesso, secondo il detto proverbiale: «Chi scava una fossa vi cadrà dentro, e chi rotola una pietra gli ricadrà addosso» (Pr 26,27; cfr. anche Sal 9,16-17; 35,8; 37,15; 57,7; Pr 1,18.32; 8,36; 11,27; Gb 4,8; Qo 10,8; Sap 1,16; 11,16; Sir 27,25-27).

Tuttavia, gli stessi sapienti di Israele (e talvolta anche i profeti) attestano che, a ben vedere, non c'è di fatto giustizia sulla terra: i malvagi prosperano indisturbati, le vittime soffrono senza rimedio, e ciò dura a lungo, anzi pare una costante della storia (Ger 12,1-2; Ab 1,2-4.13; Sal 13,2-3; 73,2-12; Gb 9,7; 21,5-18; 24,2-17; Qo 7,15). Una simile drammatica constatazione pone in questione non solo la giustizia del Signore nel suo compito di Giudice (Sof 1,12; Mi 2,17; Sal 10,13; 73,11; Gb 21,7-21; Sap 2,18-20), ma contesta addirittura la sua presenza nel mondo (Mi 7,10; Sal 10,4; 14,1; 42,4.11). Perché Dio non interviene? Perché non ascolta il grido delle vittime? Perché lascia che il malvagio usi violenza? (Ab 1,2-4; Sal 94,20). Domande del genere ritornano piuttosto frequentemente nel testo biblico.

Le libere iniziative di Dio

329. Una significativa linea di risposta a tali questionamenti consiste nel dire che, in realtà, Dio non agisce sempre come giudice nella storia umana: proprio nei confronti dei peccatori il suo modo di intervenire non segue sempre le norme della procedura penale, poiché Egli, nella sua insondabile sapienza, opera costantemente, pur nel rispetto della libertà umana, con la finalità di conseguire il maggior bene possibile, a favore di tutti i protagonisti della vicenda umana.

Infatti, invece di intervenire subito con provvedimenti sanzionatori, Dio suscita dei *profeti*, affinché diventino mediatori di giustizia mediante la loro parola (cfr. Gen 18,17.22-33; Es 32,7; 1 Sam 3,11-14; Gn 1,2; 3,4; 4,11). Questo non lo fa il Giudice, ma il Salvatore.

Compito precipuo dei profeti è di far conoscere ai peccatori la loro iniquità, perché essi ostinatamente la negano, la nascondono, non ne percepiscono la gravità. Non però come premessa della condanna; la missione profetica ha di fatto sempre di mira la *conversione* dei malvagi, il loro ritorno a Dio e alla pratica del bene. In questa prospettiva, i profeti hanno dunque un'intrinseca funzione "intercessoria", in quanto interpreti della volontà di salvezza del loro Signore, il quale «non gode della morte del malvagio, ma che il malvagio si converta dalla sua malvagità e viva» (Ez 33,11).

Per comprendere adeguatamente l'agire divino nei confronti dei peccatori nella storia umana, non si deve dunque ricorrere solo alla procedura giudiziaria, attuata da un Giudice giusto (eventualmente con qualche correttivo di indulgenza), ma è necessario vedere piuttosto all'opera un diverso modo di agire, quello del Padre nei confronti dei suoi figli disobbedienti.

(2) Dio Padre

330. Se consideriamo in modo preciso la durata della "storia", del tempo cioè in cui all'essere umano è dato di esercitare la sua libera decisione, dobbiamo riconoscere che per lo più l'immagine di Dio veicolata dal testo biblico non è quella del giudice che decide tra due contendenti, imponendo il suo volere contro quello del malvagio. In modo specifico e sistematico nella letteratura profetica (quella appunto che esprime la Parola di Dio nella storia), il Signore si presenta infatti come il partner di un'alleanza, che, in nome del diritto e del dovere iscritti nel patto liberamente concordato, contesta all'altra parte (Israele) una serie di comportamenti riprovevoli; in questa prospettiva Egli assume perciò la veste dell'accusatore, non quella del giudice.

Un tale modo di procedere – che ha carattere giuridico e ha quindi regole rispettose del diritto e della giustizia – non si modella sul giudizio forense attuato nel tribunale, ma va invece assimilato al "litigio" (*rib*) che ha luogo in ambito familiare. La contesa si svolge qui tra due soggetti, senza la presenza dirimente di un'istanza terza, perché o non esiste un'entità giuridica superiore ai due contendenti, oppure non si vuole rendere pubblico il dissidio con il rischio di una definitiva rottura della relazione. La lite

non sarà perciò veramente risolta se non con l'accordo fra i partner del patto. Poiché stiamo considerando come Dio intervenga nei confronti dei peccatori, dobbiamo ricordare che Egli ha stabilito il patto per puro amore (Dt 7,7-8; 10,15); e perciò, in nome della sua fedeltà all'impegno assunto, non vuole la rottura della relazione, ma l'affermarsi della giustizia nella verità; ciò che il divino accusatore persegue è di conseguenza la riconciliazione, realizzata con il perdono (del Signore), quale principio di una condotta (umana) improntata a obbedienza e rettitudine. In conclusione, si deve affermare che la controversia familiare, nei suoi dinamismi e nelle sue finalità, costituisce il "genere letterario" che interpreta in modo più adeguato l'*agire storico* del Signore nei confronti del suo popolo peccatore.

La Scrittura ricorre a diverse immagini per rappresentare il Signore nel suo ruolo di accusatore: a volte è visto come il sovrano che denuncia il comportamento infedele del suo vassallo (Is 1,24; Mi 1,2-7; 6,1-8; Ml 1,6; Sal 50,1-6); in altri casi, Egli si presenta come un marito tradito dalla moglie (Ger 3,1-4; Os 2,4); in altri ancora è paragonato a un padre alle prese con dei figli ribelli (Dt 32,5-6; Is 1,2-4; Ger 3,19; Os 11,1; Ml 1,6). L'immagine paterna di Dio consente di comprendere meglio i vari aspetti della lite giuridica familiare: il padre infatti ha dato origine alla relazione di sua iniziativa, come un atto di amore gratuito, senza condizioni; inoltre, egli gode di un ruolo di autorità pubblicamente riconosciuto (in quanto *pater familias*); è d'altra parte il primo responsabile del comportamento dei figli, e ha i mezzi giuridici, sapienziali e affettivi necessari per ripristinare le giuste relazioni fra i membri della famiglia. L'immagine del Padre, nel suo ruolo misericordioso, troverà perciò il suo compimento nella rivelazione neotestamentaria, quale espressione della nuova alleanza.

La dinamica della lite familiare tra il Signore e il suo popolo può essere brevemente riassunta in una successione di tre interventi divini.

(a) *Le parole che promuovono un cambiamento di vita*

331. A differenza del giudice che – comprovata la colpevolezza – emette la sentenza, imponendo il silenzio ai contendenti (sia all'accusa sia alla difesa), il Padre interviene nel litigio suscitando ed esigendo la risposta del colpevole (Mi 6,3). Egli parla denunciando il male, che conosce perfettamente, con l'intento di far "riconoscere" ai ribelli la loro colpevolezza (cfr. Gs 7,19; Is 59,12; Ger 2,19; 3,13; 14,20; Sal 32,5; 51,5; Pr 28,13). Lo scopo della parola è di far riflettere, commuovere, indurre a una decisione di ragionevolezza. La Parola (profetica) del Signore non è dunque l'emissione di una sentenza irrevocabile (come nel tribunale), ma sempre un'offerta di vita nuova.

In certi casi, il peccatore ammette la sua colpa con un'esplicita confessione (Ger 3,22-25; Sal 106,5; Ne 9,33; Dan 9,5-11), e predispone degli atti che pubblicamente manifestano il suo pentimento, come porsi la cenere sul capo, lacerarsi le vesti, praticare il digiuno, offrire sacrifici espiatori (Is 1,11-13; Ger 4,8; Gl 1,13-14; 2,15; Gn 3,5-8). Tutto ciò allo scopo di ottenere il perdono (Os 14,3-4; Sal 51,1-6). Dio però spesso vede che il cuore del malvagio non si è davvero convertito: le dichiarazioni verbali non sono sincere, e i riti penitenziali sono solo una messa in scena, non essendo accompagnati da un autentico cambiamento di vita, fatto di fedeltà a Dio e di giustizia nei confronti del prossimo (Is 1,16-17; 58,3-7; Ger 6,20; 7,21-23; Am 5,21-24). Ciò che il Signore chiede, in realtà, come segno di autentico pentimento, è emblematicamente espresso in Mi 6,8: «Ti è stato fatto sapere, o uomo, ciò che è buono e ciò che il Signore ti domanda: praticare la giustizia, amare la bontà e camminare umilmente con il tuo Dio».

(b) *Le azioni ammonitrici, cioè l'uso di strumenti correttivi*

332. Le parole dell'accusatore divino, per quanto sapienti e per quanto pronunciate nella collera, in molti casi, o addirittura quasi sempre, risultano inefficaci. Il Padre allora ricorre al castigo, proprio perché ama il figlio (Pr 3,12; 13,24; 19,18; 22,15; 23,13-14; 29,15.17; Sir 22,6) e vuole salvarlo dal suo perdersi. Tale dispositivo, apparentemente poco benevolo, ha di mira il far capire al colpevole l'errore del suo comportamento, e, di conseguenza, suscitare il desiderio del ritorno alla relazione di alleanza (Is 1,5; 27,7-9; Ger 2,30; Os 2,9; Am 4,6-11). La punizione ha valore medicinale; non rappresenta la sanzione che conclude l'iter giuridico (come avviene nella procedura giudiziaria), ma è invece una

mediazione transitoria, è una sorta di propedeutica al perdono e alla riconciliazione (Dt 32,39; Ger 33,4-9; 2 Cr 7,13-14; Sap 16,10-13; Tb 13,2).

(c) *Il perdono e la nuova alleanza*

333. Il Padre consegue il risultato della sua azione giuridica di accusa quando può perdonare. Egli lo desidera da sempre, ma l'atto del perdono si realizza quando il colpevole lo accoglie con animo pentito e riconoscente, quale manifestazione di una immeritata grazia. Il pentimento si esprime infatti nel riconoscimento del peccato e nell'affidamento alla misericordia grande del Signore (Sal 51,3), ed è accompagnato dal proposito sincero di obbedienza ai comandamenti.

L'evento finale del *rîb* si realizza dunque come un rinnovato incontro tra la volontà benefica del Padre e il consenso libero del figlio, un incontro di verità che fa risaltare l'amore del Signore e la sua potenza salvifica. Tutto il messaggio profetico dell'Antico Testamento è promessa di questo evento, e tutto il Nuovo Testamento è l'attestazione del compimento beatificante di ciò che era stato annunciato come senso della storia, con una manifestazione che non si limita al solo Israele, ma si estende a tutte le genti, radunate sotto il medesimo sigillo della misericordia, in una nuova e perenne alleanza.

334. La storia biblica è narrata dai profeti, da autori cioè che "vedono" come Dio conduce gli eventi, e possono quindi mostrare come Egli operi in relazione con l'agire degli uomini, talvolta ricolmando con liberalità, talvolta rimediando generosamente ai gesti sbagliati. In concreto, il narratore ispirato *interpreta* ciò che avviene: descrive i fatti puntualmente, selezionandoli e articolandoli fra loro, allo scopo di far "vedere" la presenza di Dio, il quale, pur invisibile, si "fa vedere" a chi ha cuore puro e animo disposto all'ascolto. Se la storia è realtà umana, perché condotta e sofferta da padri e figli, giorno dopo giorno, con le loro conquiste e i loro fallimenti, in verità, secondo la Bibbia, essa è storia di Dio con gli uomini, è storia di un'alleanza, nella quale si rivela l'eterna fedeltà del Padre nei confronti degli uomini, suoi figli.

Un andamento ciclico

335. Proprio a ragione di questa globale concezione, il racconto profetico si presenta come una sorta di movimento ciclico, o meglio ripetitivo, quasi non fossero rilevanti, né la diversità dei personaggi, né le mutate condizioni temporali, a causa del permanere delle medesime condizioni spirituali, sia dell'uomo, sia di Dio. Ciò viene attestato in modo paradigmatico nel libro dei Giudici, che costituisce l'inizio della narrazione degli eventi del popolo d'Israele, diventato autonomo dopo il suo insediamento in terra di Canaan. Una sorta di "schema letterario", piuttosto stereotipo, serve come chiave di lettura per tutte le vicende umane, perché l'uomo e il Signore sono sempre gli stessi, e la storia lo dimostra.

Un chiaro esempio di questa modalità letteraria si trova nelle prime pagine del libro dei Giudici, in Gdc 2,1-16, che riassumiamo nelle sue principali articolazioni.

(i) *Il peccato di idolatria*: «gli Israeliti fecero ciò che è male agli occhi del Signore e servirono i Baal, abbandonarono il Signore, Dio dei loro padri, che li aveva fatti uscire dalla terra d'Egitto, e seguirono altri dèi tra quelli dei popoli circostanti» (Gdc 2,11-13). Il tradimento nei confronti del Signore è, per così dire, giustificato dalla dimenticanza dei benefici ricevuti (Gdc 2,10); da qui anche una rottura fra la generazione dei padri e quella dei figli, i quali adottano la condotta dei popoli circostanti, proprio quelli che Dio aveva chiesto di eliminare perché non fossero per loro una trappola seducente (Es 23,33; Dt 7,25). Il punto di partenza dunque è la trasgressione, che coincide con il mancato riconoscimento del dono di Dio e con la perdita della propria identità (perché si vuole essere come gli altri).

(ii) *L'ira di Dio*. La scelta peccaminosa del popolo «provoca» Dio (Gdc 2,12), e scatena la sua reazione: «allora si accese l'ira del Signore contro Israele, e li mise in mano a predatori che li depredarono; li vendette ai nemici che stavano loro intorno, ed essi non potevano più tener testa ai nemici» (Gdc 2,14). Con l'immagine antropomorfa della collera, il Signore è paragonato a una persona offesa nei suoi più profondi sentimenti, che giudica insopportabile la situazione e si attiva dunque per cambiarla. Ciò si realizza non con la morte dei colpevoli, ma con la loro umiliazione, con una specie di riduzione in schiavitù (nel nostro passo espressa con l'immagine della «vendita» a degli stranieri). Appare qui una “figura” storica antagonista all'evento originario di salvezza attuato proprio da Colui che aveva liberato dall'oppressione egiziana, evento terribile per l'immagine di Dio che ne risulta, anche se iscritto nelle “maledizioni” del patto sinaitico (Lv 26,17.33; Dt 28,64-68). Un simile provvedimento è lo svelamento del male, perché l'idolatria è in realtà asservimento agli idoli (Dt 5,9; Gdc 2,11.13.19), mentre le nazioni circostanti, con cui si è fatto alleanza, si rivelano di fatto nemici violenti. Questo momento non è però l'atto finale della storia, perché esso è solo una «prova» per i peccatori (Gdc 2,22), per farli ritornare alla sorgente della vita.

(iii) *L'intervento salvifico*. La servitù infatti è una condizione penosa; il popolo è «ridotto all'estremo» (Gdc 2,15) e quindi «geme» a causa dell'oppressione e dei maltrattamenti subiti (Gdc 2,18). Il lamento esprime la sofferenza, che suscita la «compassione» di Dio (Gdc 2,18); al tempo stesso, esso è, almeno indirettamente, sempre un «grido» che chiede soccorso (cfr. Es 2,23-25; Dt 26,7-8; Gdc 3,9.15; 4,3; 6,6; 10,10.12), e il Dio misericordioso risponde all'appello: «allora il Signore fece sorgere dei giudici, che li salvavano dalla mano di quelli che li depredavano» (Gdc 2,16). Vediamo qui esplicitato l'evento conclusivo, salvifico, che rende l'intera vicenda una “storia della salvezza”. Dio opera per mezzo di intermediari, qui chiamati «giudici», non perché deputati a giudicare nel tribunale, ma perché a loro è affidato il compito di giustizia che consiste nel liberare gli oppressi (mediante il combattimento svolto in obbedienza, secondo le regole di Dio).

Il ciclo che va dal peccato alla salvezza, si ripete, con qualche variante, di epoca in epoca (Gdc 2,17-20; 3,7): da un lato, viene così confermato che gli uomini si lasciano facilmente ingannare (come è attestato nel racconto di Gen 3); d'altro lato, al lettore è rivelato che il Signore trasforma continuamente il male in bene, mediante il perdono. Il suo dono salvifico introduce comunque nella storia qualche elemento di novità, sorprendente e promettente; così non abbiamo solo il ripetersi del medesimo, ma un dinamismo di grazia che aspira al compimento.

Il progresso della storia e il suo compimento

336. Guardando lo scorrere dei giorni, gli stessi profeti infatti scorgono che il tempo è marcato da eventi unici e irripetibili. Ciò era già avvenuto ai primordi dell'umanità, quando, per la totale perversità del cuore dell'uomo, il Signore decretò il diluvio per distruggere ogni vivente della terra (Gen 6,5.17); in quella occasione si manifesta però un'«alleanza» con Noè e la sua famiglia (Gen 6,18; 9,8-11), che viene definita perenne (Gen 9,16), con il segno dell'arcobaleno che ricorderà che «non sarà più distrutta alcuna carne dalle acque del diluvio, né il diluvio devasterà più la terra» (Gen 9,11). Per la prima volta nella narrazione biblica appare l'idea di un patto eterno e di un atto irreversibile di misericordia.

In seguito, il narratore biblico parlerà di momenti puntuali della storia, in cui il Signore dichiarerà di fare una specifica alleanza con altri personaggi, marcando con il suo intervento la vicenda umana, così che le cose siano nuove, non più come quelle passate. Su tre eventi specifici,

come su punti nodali, è basata l'intera storia d'Israele: tre alleanze danno inizio a giorni contrassegnati da speciali promesse, prima non manifestate.

(i) Israele si definisce popolo dell'alleanza, innanzi tutto, in riferimento ad Abramo e al giuramento di benedizione (Gen 22,16-18; 26,3; 50,24) che il Signore pronunciò, stabilendo con lui e la sua discendenza un'alleanza eterna (Gen 17,7.13.19). Ciò avviene in un determinato momento della storia, senza che ciò che precede possa essere ritenuto la causa del fatto nuovo. Infatti, rispetto allo schema ciclico esposto in precedenza, Dio non interviene a salvare dalle conseguenze dolorose del peccato; la sua manifestazione si manifesta inattesa, come il sorgere di una promessa che anticipa il bisogno, e carica di speranza il flusso temporale, perché Egli suscita un uomo portatore di benedizione per tutte le famiglie della terra.

(ii) Su questa alleanza si innesta il patto sinaitico (Dt 7,7-8; 29,12), anch'esso visto dal narratore biblico come un dono sorprendente di rivelazione, come un'esperienza fondatrice dal carattere unico (Dt 4,32-38), perenne (Dt 29,28; Sir 17,10; Rm 11,29). Non perché gli Israeliti siano capaci di assoluta fedeltà, ma perché Dio non cesserà di «mantenere» il suo impegno a favore del popolo che si è scelto.

(iii) La terza decisiva alleanza, quella tra il Signore e Davide, verrà stabilita per portare a compimento la promessa fatta ai padri di dare in eredità la terra di Canaan; si presenterà però in maniera inattesa, come una libera scelta di Dio, e verrà dichiarata «alleanza eterna», perché radicalmente fondata sulla benevolenza divina, per cui il Signore, nel caso di peccato dei figli del re, interverrà con un salutare castigo, ma non ritirerà mai da loro il suo amore fedele (2 Sam 7,14-15; 23,5; Sal 89,31-38; Sir 47,22).

337. In nome e in forza di queste alleanze, la storia d'Israele diventerà testimonianza del modo con cui Dio agisce nella storia. Un'intrinseca componente di speranza sarà così iscritta nel cuore dei credenti, assieme alla fiducia che il Signore darà pieno compimento a questa sua sorprendente iniziativa di bene. Così, anche quando, con la fine del regno di Samaria e poi con la caduta di Gerusalemme e il doloroso esilio babilonese, gli animi dei figli di Abramo si erano smarriti, temendo la fine della loro storia e delle alleanze con Dio, ecco che i profeti vengono suscitati dal Signore per annunciare il manifestarsi di una «nuova alleanza», compimento di tutti i giuramenti divini e delle sue promesse. Si tratta di una svolta definitiva della storia umana (Is 42,9; 43,18-19; 48,6-8; 65,17-20), perché in questo patto è Dio a perdonare per sempre il peccato, e a creare un popolo nuovo, capace di fedeltà e di amore prima mai realizzati:

«Ecco, verranno giorni – oracolo del Signore – nei quali con la casa d'Israele e con la casa di Giuda concluderò un'alleanza nuova [...]: porrò la mia legge dentro di loro, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo. Non dovranno più istruirsi l'un l'altro dicendo: “Conoscete il Signore”, perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande – oracolo del Signore –, poiché io perdonerò la loro iniquità e non ricorderò più il loro peccato» (Ger 31,31.33-34).

«Vi aspergerò con acqua pura e sarete purificati; io vi purificherò da tutte le vostre impurità e da tutti i vostri idoli. Vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo le mie leggi e vi farò osservare e mettere in pratica le mie norme. Abiterete nella

terra che io diedi ai vostri padri; voi sarete il mio popolo e io sarò il vostro Dio» (Ez 36,25-28; cfr. anche Ez 11,19-20).

La storia della salvezza si compie dunque in questo mirabile prodigio di grazia. Sarà il Cristo a dichiararlo attuato nella sua persona, e saranno gli evangelisti a testimoniarlo, come l'evento unico di salvezza universale.

La storia vista dai sapienti d'Israele

338. Come abbiamo più volte ricordato, i saggi hanno uno sguardo sulla realtà che ne considera le componenti universali e permanenti; la storia è perciò vista piuttosto nelle sue manifestazioni ripetitive, perché l'uomo rimane sempre lo stesso, anche nel variare delle stagioni. Emblematico, al proposito, è l'esordio del libro di *Qohelet*:

«Una generazione se ne va e un'altra avviene,
ma la terra resta sempre la stessa» (Qo 1,4).

«Quel che è stato sarà
e quel che si è fatto si rifarà;
non c'è niente di nuovo sotto il sole.
C'è forse qualcosa di cui si possa dire:
“Ecco questa è una novità”?
Proprio questa è già avvenuta
nei secoli che ci hanno preceduto» (Qo 1,9-10).

Una simile constatazione ha indubbiamente una sua verità; tuttavia essa viene smentita dalla voce profetica che proclama il sorgere del nuovo e dell'inaudito nel tempo dell'uomo:

«Non ricordate più le cose passate,
non pensate più alle cose antiche!
Ecco, io faccio una cosa nuova;
proprio ora germoglia, non ve ne accorgete?» (Is 43,18-19).

Analogamente, vi sono tradizioni sapienziali che riflettono sui diversificati eventi della storia; la comprensione dell'uomo si arricchisce così dalla luce che viene dai particolari interventi divini che si manifestano nell'umana vicenda.

339. Il *Siracide*, a conclusione della sua raccolta di detti proverbiali, dopo aver ricordato le opere del Signore nella creazione (Sir 42,15-43,33), passa a elencare gli uomini illustri della storia, resi gloriosi dal Signore (Sir 44,2); per questa ragione egli menziona le persone di cui parla la tradizione biblica. Da Enoch (Sir 44,16) fino a Simone, figlio di Onia, sommo sacerdote in Gerusalemme (Sir 50,1-21), una serie di personaggi, dalle caratteristiche uniche e, in genere, mirabili, vengono elencati, a riprova di una storia ricca di accadimenti straordinari. Non mancano in questa rassegna le annotazioni sul peccato commesso dagli uomini (Sir 45,18-19.23; 46,7.11; 47,11; ecc.), ma le ripetute alleanze – da Noè (Sir 44,18) ad Abramo (Sir 44,20-21), da Mosè (Sir 45,5) e Aronne (Sir 45,7.15) a Davide (Sir 45,25; 47,11) – attestano di una storia salvifica, che invita a lodare il Signore «che compie in ogni luogo cose grandiose» e «agisce con noi con misericordia» (Sir 50,22).

Ma è soprattutto nel *libro della Sapienza* che il saggio considera l'andamento della storia, vedendovi all'opera la sapienza del Sovrano amante della vita (Sap 11,24.26), definito il «liberatore

di tutti» (Sap 16,7). Fin dall'epoca primordiale, l'intervento divino si presenta come atto salvifico: con Adamo (Sap 10,1-2), con la terra sommersa dal diluvio (Sap 10,4), con Lot (Sap 10,6), e così via, ogni episodio illustra che «la sapienza liberò dalla sofferenza coloro che la servivano» (Sap 10,9). L'autore si interessa soprattutto al comportamento di Dio nei confronti dei peccatori; nota che il Signore usa «misericordia» nei confronti degli Israeliti, che vengono «provati» come da un padre che vuole correggere, mentre giudica nella collera gli avversari del suo popolo, agendo come un re severo (Sap 11,9-10). Questa dicotomia risulterebbe spiacevole, se non venisse integrata dall'affermazione che Dio agisce sempre «con misura, calcolo e peso» (Sap 11,20), facendo uso di punizioni graduali (Sap 12,2) che intendono indurre i peccatori a riflettere (Sap 11,15-16; 12,25) e a pentirsi (1,23; 12,10.19-20). La storia di salvezza è dunque opera di Dio, ma esige che gli uomini la comprendano e l'accettino.

Il cammino salvifico nella preghiera

340. I salmi costituiscono la traccia che il credente segue per fare esperienza dell'intervento salvifico di Dio nella sua personale storia di peccato o in quella del popolo, con cui egli si sente solidale. Innanzi tutto, l'orante ascolta i rimproveri del Signore e il suo appello a convertirsi (cfr. Sal 81,9-14; 95,8-11); e, riconoscendoli veri, è portato di conseguenza a confessare il suo peccato e a chiedere la misericordia del Signore (cfr. Sal 6,2-3; 32,5; 38,5; 130,3-5). Un esempio emblematico di questo cammino spirituale viene fornito dai Salmi 50 e 51, da leggere assieme, nel loro intrinseco rapporto (marcato anche da significative riprese lessicali).

Il Sal 50 ha un carattere anomalo quanto a testo di preghiera; si presenta infatti come un pronunciamento profetico, perché è il Signore a manifestarsi con tutto il suo splendore (vv. 2-3), convocando i testimoni cosmici dell'alleanza (v. 4), così da conferire solennità e giustizia a un procedimento di accusa (v. 6), intentato proprio nei confronti di coloro che hanno con Lui sancito il patto mediante il sacrificio (v. 5). È Dio che parla (vv. 1.7); chi prega questo salmo assume la verità delle parole divine, le ripete per appropriarsele, per riconoscere qual è la strada da intraprendere in obbedienza al volere di Dio. Come leggiamo negli oracoli profetici, anche qui il Signore scarta i sacrifici, giudicati inutili e persino offensivi (quasi il Creatore avesse bisogno di mangiare le offerte dei devoti) (vv. 8-12); e, nei comandamenti che prescrivono la giustizia verso il fratello (vv. 16-20), addita la condizione per ottenere la salvezza (vv. 22-23). Per due volte risuona l'invito a offrire a Dio il sacrificio della *tôdāh* (vv. 14 e 23); e con questa espressione, più che un invito alla lode, il Signore chiede che il malvagio faccia la «confessione» del suo peccato, quale passo iniziale nella «retta via» che salva (v. 23) e consente quindi di dare gloria a Dio (v. 15).

Nel Sal 51 – conosciuto come il *Miserere* – è l'uomo a prendere la parola, rispondendo a quanto ha ascoltato dal Signore. E la preghiera chiede, in primo luogo, misericordia, più precisamente chiede che il Signore manifesti il suo amore compassionevole concedendo il perdono che distrugge il peccato (vv. 2-4.11); la richiesta è corredata da una piena e totale ammissione di colpa (vv. 5-8), perché è questa «sincerità» e questa paradossale «sapienza» che risulta gradita al Signore (v. 8). L'orante poi, consapevole che è «nato nella colpa» (v. 7), domanda a Dio di essere ricreato, con il dono di un «cuore» nuovo e di uno «spirito» di santità che gli consenta un risoluto procedere nel bene (vv. 12-14). Da qui scaturirà la lode per Dio (v. 17), che si eleva come il sacrificio gradito al Signore, perché offerto dal cuore affranto e umiliato (v. 19).

L'avvento della misericordia nella persona di Gesù

341. Le profezie divine si compiono, l'attesa dell'uomo finisce ed è ricolmata di gioia, l'avvento della grazia diventa realtà storica, che gli uomini possono vedere, ascoltare, toccare con mano (Mt 13,16-17; Gv 4,25-26; 9,35-37; 1 Gv 1,1-4). Il passato è marcato dal peccato, ma il presente è ora reso luminoso dal Regno di Dio che si è avvicinato (Mt 4,17), anzi è giunto con tutta la forza salvifica dell'Onnipotente (Lc 11,20). E questo, perché

«il Verbo si è fatto carne
ed è venuto ad abitare in mezzo a noi,
e noi abbiamo contemplato la sua gloria,
gloria come del Figlio unigenito
che viene dal Padre,
pieno di grazia e di verità. [...]
Dalla sua pienezza
noi tutti abbiamo ricevuto:
grazia su grazia. [...]
Dio, nessuno lo ha mai visto:
il Figlio unigenito, che è Dio
ed è nel seno del Padre,
è lui che lo ha rivelato» (Gv 1,14-18).

Il nome del Figlio di Dio è Gesù, il Salvatore (Mt 1,21).

Il Cristo rivela la misericordia del Padre

342. I vangeli testimoniano che Gesù è il Messia (cioè il Cristo), di cui avevano parlato le antiche Scritture (Gv 1,41.45); fu Lui stesso ad aprire la mente dei suoi discepoli perché comprendessero le profezie, che annunciavano la morte dolorosa e la risurrezione del Cristo, da cui scaturiva la conversione e il perdono dei peccati per tutte le genti (Lc 24,46-47). La salvezza di Dio è infatti disponibile per tutti gli uomini che credono (Mc 16,16); cominciando da Gerusalemme, il messaggio raggiungerà dunque i confini della terra (At 1,8; 13,47). Il compimento della grazia, da Israele si estende in benedizione per tutte le genti, così da rendere *universale* il dono di Dio che è «per tutti» (At 10,34-36).

In Gesù si rivela l'iniziativa di Dio; Egli non aspetta che i peccatori ritornino a Lui, ma va a *cercarli*, come il pastore che lascia le novantanove pecore nel deserto per andare a trovare e ricondurre quella che era smarrita (Lc 15,4-6). Gesù stesso dichiara di essere venuto per i peccatori (Lc 5,31), per «cercare e salvare ciò che era perduto» (Lc 19,10); per questo si compiace di mangiare con i pubblicani e i peccatori (Mc 2,15-17; Mt 11,19; Lc 5,29), scandalizzando coloro che non capivano la misericordia (Mt 9,13), e facendo festa, come si fa festa in cielo per un solo peccatore che si converte (Lc 15,7). La misericordia preveniente di Dio si manifesta nel fatto che il perdono è accordato anche quando non sono espressi i sentimenti e gli atti di pentimento. Così viene narrato a proposito dell'adultera colta in flagrante (Gv 8,10-11), o del paralitico fatto calare dal tetto (Mc 2,5). Gesù lava i piedi dei suoi discepoli (Gv 13,1-11) prima che essi capiscano il significato del suo gesto (Gv 13,7); e fa la stessa cosa anche per Giuda che lo tradirà (Gv 13,21). Il perdono del Signore non esige faticosi cammini penitenziali, ma una semplice richiesta di misericordia, come per il pubblicano al tempio

(Lc 18,13-14), come per il ladrone crocifisso con Gesù, che disse semplicemente: «ricordati di me quando entrerai nel tuo regno» (Lc 23,42). Sempre secondo il vangelo di Luca, Gesù dalla croce pregò dicendo: «Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno» (Lc 23,34).

Nella parabola del figlio che ritorna alla casa paterna dopo aver dissipato tutte le sue sostanze, abbiamo sì una confessione della colpa (Lc 15,21), ma la dichiarazione esprime un pentimento imperfetto, essendo piuttosto motivata dal desiderio di avere un po' di pane per sfamarsi (Lc 15,17-20); eppure il Padre sembra non tenere conto, né della insoddisfacente motivazione per il ritorno, né delle parole che mancano di piena verità; e, con una sbalorditiva generosità, non solo accoglie colui che era perduto, ma lo riveste di dignità e lo fa partecipe del banchetto festivo (Lc 15,22-24). Non stupisce che ciò non soddisfi i seguaci di una religiosità compiaciuta nelle proprie opere; per questo il figlio maggiore della parabola lucana, che si vanta di non aver mai trasgredito gli ordini del padre, non capisce e non accetta che si faccia festa per chi ha condotto una vita dissoluta (Lc 15,29). Ma il padre esce a cercare anche lui (Lc 15,29), supplicandolo di accogliere la dinamica della misericordia divina, aspettando dunque che, comprendendola, anche questo figlio presuntuoso entri nella casa della gioia, là dove si celebra il mirabile dono del ritorno alla vita.

343. Il compimento delle profezie, la perfetta e definitiva manifestazione del Signore nella storia umana ha – come abbiamo appena mostrato – caratteri di pienezza sovrabbondante. Le immagini dei profeti, per indicare l'avvento della salvezza, hanno spesso carattere iperbolico, ovviamente non da prendere alla lettera, come quando Isaia afferma che, “in quel tempo”, «la luce della luna sarà come quella del sole, e la luce del sole sarà sette volte di più» (Is 30,26), promessa da leggersi in rapporto con un altro passo del profeta che dice: «Il sole non sarà più la tua luce di giorno, né ti illuminerà più lo splendore della luna. Ma il Signore sarà per te luce eterna, il tuo Dio sarà il tuo splendore» (Is 60,19; cfr. Ap 21,13; 22,5).

La salvezza attuata dal Cristo non sarà dunque da ammirare (solo) nel manifestarsi visibile di una potenza che guarisce i malati e risuscita i morti, né nella capacità di frenare con la sola voce la tempesta del mare, ma piuttosto nella penetrante e dolce comunicazione del suo Spirito di amore, che costituisce l'autentica guarigione e la vera rinascita delle persone, con un cuore simile a quello di Dio nella carità.

Infatti, uno dei tratti più importanti – poco sottolineato nell'interpretazione dei testi neotestamentari – è quello di vedere che ciò che nell'Antico Testamento era riservato a Dio, ora, nella nuova alleanza, viene realizzato dall'uomo. Una manifestazione decisiva di questa straordinaria trasformazione è da vedere proprio nel potere di perdonare. Racconta l'evangelista Marco, che, quando Gesù disse al paralitico: «Figlio, ti sono perdonati i peccati», gli scribi dicevano in cuor loro: «perché costui parla così? Bestemmia! Chi può perdonare i peccati, se non Dio solo?» (Mc 2,6-8). Ora, Gesù ribadisce che «il Figlio dell'uomo ha il potere di perdonare i peccati sulla terra» (Mc 2,10), perché è stato colmato dello Spirito, che lo rende misericordioso come il Padre.

E, forse ancora più inaudito, il compimento della storia della salvezza si realizza nel momento in cui il Cristo conferisce lo stesso «potere» a Pietro, quale roccia su cui la Chiesa viene fondata (Mt 16,19), e anche a tutti gli apostoli (Gv 20,22-23) e all'intera comunità cristiana (Mt 18,18). Anzi, viene dal Signore Gesù presentato come «comandamento» il perdonare i fratelli e persino i nemici (Mt 5,44-48), perché Egli dà il comandamento di amare come Lui ha amato (Gv 13,34). Ora, se il precetto di perdonare, che in un certo senso costituisce l'apice dell'amore, viene impartito, ciò significa che è possibile adempierlo, a motivo dello Spirito Santo, effuso nei cuori dei credenti. Anzi,

la salvezza di Dio, cioè il suo perdono non si realizza per un uomo, se questi non perdona ai suoi fratelli (Mt 6,14-15; 18,28-35; Lc 6,37). Il perdono si riceve nel perdonare. Ciò che all'uomo sembra impossibile, perché troppo "divino", è di fatto reso possibile per dono di grazia. Chi crede invocherà dunque lo Spirito, unico principio di divina carità, pregherà il Padre di donare il suo perdono, così da diventare figli di Dio, simili a Lui nella carità, capaci di misericordia, che è luce di salvezza per l'intera umanità (Mt 5,13).

La salvezza universale

344. La predicazione apostolica ha come nucleo centrale l'annuncio della salvezza, apportata dal Cristo:

«Dio, ricco di misericordia, per il grande amore con il quale ci ha amato, da morti che eravamo per le colpe, ci ha fatto rivivere con Cristo: per grazia siete salvati. Con lui ci ha anche risuscitato e ci ha fatto sedere nei cieli, in Cristo Gesù, per mostrare nei secoli futuri la straordinaria ricchezza della sua grazia mediante la sua bontà verso di noi in Cristo Gesù» (Ef 2,4-7).

L'Apostolo Paolo, come abbiamo mostrato in precedenza, incentra il suo messaggio sull'annuncio della «giustificazione» dei peccatori, una delle modalità con cui si esprime il perdono che salva. Qui aggiungiamo solo qualche annotazione, allo scopo di evidenziare il contributo specifico del suo "vangelo".

La prima annotazione consiste nel rimarcare l'assoluta priorità della grazia, ribadita da Paolo insistentemente, contro ogni orgogliosa pretesa di essere salvati per le proprie opere. Nel compimento della storia della salvezza in Cristo, infatti, avviene una «nuova creazione» (2 Cor 5,17; Gal 6,15), che coinvolge l'intero creato (Rm 8,18-25); il concetto stesso fa comprendere che è l'opera di Dio a dare realtà e vita alle sue (nuove) creature, e certamente non lo sforzo moraleggiante degli uomini (Ef 2,8-10). E questo supremo dono non viene presentato da Paolo come un semplice rimedio al fallimentare processo storico dell'umanità peccatrice, ma invece come il realizzarsi del «disegno di Dio» (Rm 8,28), voluto da Lui prima della creazione del mondo (Ef 1,1-14). Infatti, scrive l'Apostolo, «quelli che da sempre ha conosciuto, li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli; quelli poi che ha predestinato, li ha anche chiamati; quelli che ha chiamato, li ha anche giustificati; quelli che ha giustificato, li ha anche glorificati» (Rm 8,29-30). La «gloria» che il Creatore aveva donato al «figlio dell'uomo» (Sal 8,6), si compie in verità nell'evento finale della grazia salvifica. La storia rivela allora il trionfo di Dio in quanto trionfo dell'amore, perché nessuna forza nei cieli o sulla terra o negli inferi «potrà mai separarci dall'amore di Dio, che è in Cristo Gesù, nostro Signore» (Rm 8,39). Questa è l'alleanza eterna, indistruttibile. Se è vero che tutti gli uomini sono peccatori e bisognosi di perdono, non saranno i loro tentativi o i loro meriti a salvarli, perché essi sono da Dio «giustificati gratuitamente (*dōrean*) per la sua grazia (*charis*), in virtù della redenzione che è in Cristo Gesù» (Rm 3,24). Dio infatti «dimostra il suo amore verso di noi nel fatto che, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi» (Rm 5,8; cfr. Ef 2,11-18). E per questa morte d'amore, lo Spirito è stato versato nel cuore dei credenti, così che possano vivere secondo i desideri di Dio, e produrre i frutti di «amore (*agapē*), gioia, pace, magnanimità, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé» (Gal 5,22).

345. E un tale incommensurabile dono è stato fatto non solo al popolo d'Israele, ma a tutte le genti (At 10,34-35). È questo un cardine del messaggio di Paolo, su cui egli si è battuto, non solo per togliere il vanto di coloro che si gloriavano della circoncisione, ma anche per esaltare al massimo la gratuità della salvezza in Cristo. La fede è possibile a tutti, ed è per la fede (non per adempimenti o pratiche di qualsiasi tipo), che si accede alla grazia e alla pienezza di vita (Rm 5,1-2; cfr. Rm 3,27-30). Una fede dinamica e creativa, «che si rende operosa per mezzo della carità» (Gal 5,6).

Paolo non trascurerà affatto la parenesi, che esorta ad assumere una condotta degna di Dio e della grazia ricevuta. Ma ciò che precede e fonda l'esercizio della carità è il perdono del Signore, con il quale Egli riconcilia a sé l'umanità intera (Rm 5,11; Ef 2,16; Col 1,20). Il ministero apostolico diventerà strumento di questa dispensazione salvifica:

«Tutto viene da Dio che ci ha riconciliati con sé mediante Cristo, e ha affidato a noi il ministero della riconciliazione. Era infatti Dio che riconciliava a sé il mondo in Cristo, non imputando agli uomini le loro colpe, e affidando a noi la parola della riconciliazione. In nome di Cristo, dunque, siamo ambasciatori: per mezzo nostro è Dio stesso che esorta. Vi supplichiamo in nome di Cristo: lasciatevi riconciliare con Dio» (2 Cor 5,18-20).

CONCLUSIONE

346. A partire da una certa lettura di Gen 3, si è affermata una concezione piuttosto negativa dell'uomo, marcato fin dall'origine da una condizione di peccato. Prima però della trasgressione, vi è il comandamento, che è un dispositivo benefico, illuminante e incoraggiante (perché fa vedere il bene, e, comandandolo, lo indica come possibile); Dio lo ha fatto conoscere alle sue creature umane, le sole chiamate ad obbedire, perché le sole libere, a immagine di Dio. E prima ancora del comandamento c'è il dono divino, con la dotazione del Suo soffio vitale, dono di uno spirito che può esprimersi come sapienza, profezia, giustizia e amore; e dono anche di sottomettere tutte le creature della terra, che Dio dispone a servizio dell'uomo, perché solo l'uomo è in grado di accogliere ogni cosa trasformandola in servizio benefico, a lode del Creatore. Prima del peccato c'è l'alleanza, voluta da Dio e manifestata nei suoi doni; prima del peccato c'è la fedeltà di Dio, amorosa e indefettibile.

Se l'uomo, essere fragile e incoerente, stolto e ingrato, si rivela col tempo incapace di sostenere il ruolo di partner in una meravigliosa comunione con Dio, ciò non deve indurre a una sistematica svalutazione dell'umanità, con un pessimismo radicale sull'andamento della storia. Perché così si dimentica Dio, il Dio della storia, il Dio fedele all'amore, che, là dove abbonda il peccato, rende sovrabbondante la grazia (Rm 5,20). La storia della salvezza esalta Dio, nella sua carità gratuita, generosa, inesauribile (Rm 8,31-38); ma esalta pure l'uomo, reso dal Signore capace di esprimere realmente la sua natura di «figlio», non solo recettore, ma anche trasmettitore di amore, principio dunque di speranza per ogni generazione che viene all'essere, fino a che non ci sarà che amore, perché ogni cosa sarà sottomessa a Dio che sarà «tutto in tutti» (1 Cor 15,28).

CONCLUSIONE

347. Il lettore attende nelle pagine conclusive una ripresa sintetica del percorso. In certi casi, egli intende così risparmiarsi la fatica dell'analisi, e ritiene sufficiente raccogliere, a mo' di assunto semplificato, ciò che l'autore ha dettagliatamente illustrato. Nella modernità, la comunicazione avviene di fatto sotto forma di messaggi brevi, quasi degli slogan, senza dimostrazioni, senza sfumature; e di queste pillole molti si nutrono. In altri casi, più rari e benemeriti, il lettore cerca una sintesi, non per evitare di leggere l'insieme del libro, ma per orientare la sua attenzione sui punti che per l'autore risultano nevralgici; in questo caso, le conclusioni diventano un orientamento per iniziare in modo intelligente e mirato il lungo processo della lettura.

Per il presente Documento, le linee guida sono state già fornite nell'Introduzione, come si conviene. E riassumere, alla fine, ciò che è stato oggetto di molteplici considerazioni risulterebbe contrario all'intento che abbiamo voluto attuare nelle pagine precedenti. Infatti, sarebbe indegno dell'uomo e di Dio stesso il ridurre il messaggio biblico sull'antropologia a poche formulazioni, quando si è detto, fin dall'inizio, che l'uomo è un mistero, e in esso si cela il disegno mirabile di Dio, che ognuno è chiamato personalmente a scrutare, per accoglierne il senso e vivere.

In maniera più esplicita, lo sforzo dispiegato nei capitoli del nostro testo, è stato quello di mostrare la straordinaria ricchezza della Rivelazione, fatta di tonalità, contrasti, sviluppi e suggestioni, che solo un ingenuo può ritenere di aver assimilato. È dunque nella capacità di assumere la complessità, senza spaventarsi dell'impegno, senza pretendere di aver compreso tutto il prodigioso operare divino, che si realizza l'atto autentico della lettura. Non solo di queste pagine, ma dell'intera Bibbia. L'atto della lettura è in se stesso un processo, un dinamismo in cui si cresce, nella intelligente appropriazione del messaggio, senza mai esaurirlo. Davanti a noi rimarrà sempre la domanda: "*che cosa è l'uomo?*"; e con il Siracide siamo chiamati a riconoscere che di questo mistero «il primo uomo non ne ha esaurito la conoscenza, e l'ultimo [cioè noi] non l'ha mai pienamente indagata» (Sir 24,28).

348. I vari capitoli con le loro parti, e anche i singoli paragrafi del Documento sono porte, che intendono aprire sul testo biblico, complesso, variegato e allusivo, spesso percepito come dissonante dal nostro universo di pensiero. Ma è lì che abbiamo accesso alla Parola di Dio a cui prestare ascolto. Le numerose citazioni della Scrittura che accompagnano l'esposizione, non sono sfoggio di erudizione, né una semplice prova delle formulazioni proposte, ma costituiscono un sussidio per l'approfondimento personale della materia, sono ulteriori porte che introducono nella contemplazione della consolante verità dell'uomo alla luce di Dio. Di fatto, molti altri temi, aspetti e problemi dovrebbero essere aggiunti alla nostra trattazione, altri percorsi potrebbero essere stati intrapresi; e altre proposte interpretative sono non solo legittime, ma necessarie per dare un'idea meno approssimativa di cosa sia, per la Bibbia, l'uomo, creato da Dio come figlio, partecipe di una stupefacente alleanza con il Padre.

Voler definire con una formula cosa sia l'uomo è come scattare una foto di un individuo in un determinato momento della sua vita, e pretendere che quella "immagine" possa essere adeguata a esprimere l'intera storia, a rendere ragione della totalità del suo vissuto. Potremmo forse dire allora che i vari capitoli e paragrafi di questo Documento sono rappresentazioni dell'essere umano, offerte in successione, con angolature e focalizzazioni particolari, con l'intento di presentare l'antropologia biblica in modo meno sommario. In queste nostre pagine, inoltre, invece di un'immagine statica, abbiamo costantemente proposto un percorso, un "*itinerario*", basato sulla memoria delle origini, e

proseguito nell'ascolto della testimonianza storica, con apporti molteplici e variegati, senza identificare la verità in un solo punto, nemmeno in quello conclusivo, che, tra l'altro, non avrebbe senso senza ciò che lo precede.

349. Ma soprattutto il nostro tracciato, poliedrico e mobile, paragonabile alla fiammella dello Spirito, intende mostrare che la verità dell'uomo in realtà non è "visibile". Non perché la dimensione interiore e spirituale sia ovviamente sottratta alla percezione sensoriale, che però può essere almeno evocata mediante metafore e simboli; ma più radicalmente perché ciò che l'uomo è, non è adeguatamente rappresentato neppure da un'accuratissima descrizione della sua parabola storica, tracciata con la più completa documentazione di fatti "oggettivi" (Qo 3,11). Il mistero dell'uomo ha la sua fondazione nell'oscuro abisso della sua origine, immaginata come un prodigioso formarsi della creatura nel ventre di una donna, dove da poche cellule viene a costituirsi un figlio dell'uomo, senza che la madre stessa sappia come ciò avvenga in lei (2 Mac 7,22), perché in quel luogo segreto è Dio ad agire (Ger 1,5; Sal 119,73; 139,13-14; Gb 10,8). Ora, questo evento di origine è "figura" dell'intera parabola dell'uomo, poiché indica profeticamente che, nelle complicate peripezie degli esseri umani, vi è all'opera una potente realtà creatrice, sconosciuta a tutti (Gv 1,31); è il *divenire*, segreto e promettente, solo parzialmente intuito, della gestazione della creatura, a essere la vera realtà di ogni uomo. La nascita – come quando un bambino viene alla luce per il parto della donna – è sempre una rivelazione, una visione inimmaginabile, una sconcertante e consolante scoperta; così sarà per noi, al termine del nostro essere «formati» e plasmati come nuove creature, come figli di Dio (2 Cor 5,1-5). La Scrittura dice infatti che ciò che noi siamo, non è stato ancora pienamente rivelato (Col 3,3-4). Scrive Giovanni:

«Carissimi, noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è» (1 Gv 3,2).

Ciò che siamo, la verità dunque dell'essere umano, trova espressione nel fatto di chiamarci e di essere davvero «figli di Dio» (1 Gv 3,1). Non solo creature, non solo esseri intelligenti e liberi, non solo figli dell'uomo, ma anche figli dell'Altissimo, simili a Lui, con una somiglianza difficile da comprendere e da formulare, ma che sarà pienamente svelata nel compimento dell'esistenza, quando la parabola lascerà il posto alla realtà, e la somiglianza dell'uomo con Dio avrà la sua pienezza nella visione faccia a faccia, come quella del Figlio unigenito, che specchiandosi nel Padre, riceve da Lui la suprema rivelazione dell'amore, che è la sostanza della somiglianza con Dio (Gv 1,18).

350. È allora guardando Gesù, meditando assiduamente la sua storia, che si potrà accedere a una qualche comprensione di quale grandezza è stato rivestito il figlio dell'uomo (*Gaudium et spes*, § 22), di poco inferiore a Dio (Sal 8,6). Non basterà cercare nei vangeli qualche detto edificante o qualche fatto consolatore, non sarà sufficiente nemmeno assimilare i suoi misteri di luce. Sarà necessario entrare nel buio dell'umiliazione, sarà necessario fissare lo sguardo sul volto sfigurato del Cristo, che ha perso ogni bellezza (Is 53,2), perché è nel cammino dell'umiliazione, della sofferenza, della ingiustizia patita per amore che si può intravedere la sublime grandezza dell'uomo, nel mistero del suo essere rigenerato da Dio. Non è dopo la passione, ma nel cuore della croce che, per i cristiani, viene dato di vedere la verità (1 Cor 2,2). Pilato, senza saperlo, presentando Gesù alle folle, lo aveva affermato, dicendo: «Ecco l'uomo» (Gv 19,5). Come il Cristo, anche il credente percorrerà il medesimo cammino, così da essere trasformato nella medesima immagine del Figlio, sotto l'azione dello Spirito del Signore (2 Cor 3,18).

SOMMARIO

INTRODUZIONE.....	5
Che cosa è l'uomo?	5
Un itinerario di antropologia biblica	6
Alcuni principi ermeneutici.....	6
Obbedienza alla Parola di Dio	6
L'uomo in relazione	9
L'uomo nella storia	10
Per orientare la lettura del Documento	10
Lo spirito del Documento.....	11
CAPITOLO PRIMO: <i>L'essere umano creato da Dio</i>	12
Gen 2,4-7	12
1. L'essere umano fatto di terra	15
L'esperienza della umana caducità	15
Il popolo d'Israele nel deserto.....	18
La preghiera dell'uomo mortale.....	19
Dio fa conoscere il cammino della vita	20
Contro lo stolto orgoglio umano	20
La promessa di vita.....	21
Il soccorso di Gesù di Nazaret nei confronti dell'umana debolezza	22
L'elogio paolino della debolezza e la speranza nella risurrezione.....	24
Vantarsi della debolezza	24
La speranza della risurrezione dei corpi	25
2. Il soffio "divino" nell'uomo.....	26
L'uomo a immagine del Dio vivente (Gen 1,26-27).....	26
Qualche precisazione terminologica	26
L'uomo pastore dei viventi	27
L'uomo chiamato a generare la vita	28
L'uomo come figlio di Dio	28
L'uomo responsabile della vita	28
L'uomo può/deve essere "come Dio" nella pratica della giustizia	30
La sapienza mediatrice di vita e di sovranità	31
L'uomo di Dio.....	32
Il re secondo il cuore di Dio.....	32
I profeti, uomini di Dio	32
La meditazione orante sull'uomo «coronato di gloria e onore»	33
Gesù di Nazaret, il vero uomo, immagine di Dio	34
Il cristiano, immagine di Dio	36
CONCLUSIONE.....	37
CAPITOLO SECONDO: <i>L'essere umano nel giardino</i>	38
Gen 2,8-20	38
1. IL CIBO PER L'UOMO	41
Il cibo come dono divino	42

Scegliere il giusto nutrimento	45
Il desiderio di vita: dal cibo terreno al nutrimento spirituale	46
La lode riconoscente	46
La supplica per un nutrimento spirituale	47
I profeti chiamano alla condivisione e annunciano il banchetto escatologico	47
Il racconto profetico	47
Le parole profetiche	48
Il pane donato dal Cristo	50
Il cibo nei riti religiosi	51
Il cibo spirituale	52
Il cibo nella vita delle comunità cristiane	53
Nella necessità	53
Il pasto comunitario	53
2. IL COMPITO DEL LAVORO AFFIDATO ALL'UOMO	54
L'uomo lavoratore	54
L'uomo custode del creato	56
Il lavoro e le sue leggi	57
Problemi collegati al lavoro	57
La normativa sul lavoro	59
(1) Il comandamento del sabato	59
La domenica, giorno del Signore	60
(2) Le leggi che proteggono i lavoratori dipendenti	60
(3) La normativa riguardante gli uffici di pubblica utilità	61
(4) Il "servizio" destinato a Dio	61
Lavoro e preghiera	61
Necessità e limiti del lavoro umano	62
La ricchezza	64
Lavoro umano e "opera" divina	65
L'operare degli uomini	65
L'operare di Dio	66
Lavoro, servizio, ministero	67
Il lavoro apostolico di Paolo	69
3. GLI ANIMALI IN AIUTO DELL'UOMO	70
Un aiuto per la vita	70
Un aiuto per diventare sapienti	72
Gli animali insegnano	72
Il mistero della vita testimoniato dal mondo animale	73
Gli animali come segno dell'agire di Dio	73
Un aiuto nel culto antico	74
CONCLUSIONE	76
CAPITOLO TERZO: <i>La famiglia umana</i>	77
Gen 2,21-25	78
1. L'AMORE TRA UOMO E DONNA	82
Il canto dell'amore	82
La bellezza	82

La ricerca reciproca e il desiderio di comunione	83
Una relazione unica	84
Un amore fragile, da custodire	84
La festa	84
Il canto d'amore diventa preghiera	85
L'apprezzamento dei sapienti e i loro moniti	86
L'unione sponsale nella storia umana: problemi, normative, trasgressioni.....	89
A) Aspetti problematici.....	89
La poligamia	90
I matrimoni "misti"	91
Il divorzio.....	91
B. Modalità trasgressive.....	95
L'incesto	95
L'adulterio	96
La prostituzione.....	97
L'omosessualità.....	98
L'unione sponsale nella prospettiva profetica	103
L'esempio e l'insegnamento di Gesù	104
Il celibato per il Regno di Dio.....	105
L'insegnamento di Paolo	106
Sul matrimonio.....	106
Sul celibato.....	109
2. L'AMORE TRA GENITORI E FIGLI	110
I doveri di genitori e figli secondo la Legge	113
La normativa riguardante i genitori.....	114
La normativa per i figli.....	115
L'insegnamento dei sapienti d'Israele.....	117
La voce dei profeti.....	119
L'esempio e l'insegnamento di Gesù	121
Le indicazioni pastorali della tradizione apostolica	122
3. L'AMORE FRATERNO.....	126
La storia dei popoli.....	129
L'imperialismo e il Regno di Dio	130
Israele, un popolo di fratelli	131
Un popolo solidale	131
Un popolo in guerra	133
I conflitti fra cittadini.....	134
I conflitti fra le nazioni	135
L'insegnamento dei sapienti	137
Fraternità e ostilità nella preghiera dei Salmi	138
Il messaggio dei profeti	141
Gesù e i suoi "fratelli"	141
La comunità fraterna dei cristiani.....	143
CONCLUSIONE.....	145

CAPITOLO QUARTO: <i>L'essere umano nella storia</i>	147
1. L'UOMO SOTTO LA LEGGE	148
Gen 2,16-17	149
Il comando divino all'inizio della storia del popolo d'Israele	151
Alleanza e Legge	152
Racconto e Legge	152
Il dono della Legge	152
La Legge nelle tradizioni sapienziali	155
I comandi del Signore, oggetto della preghiera	157
I profeti, proclamatori e interpreti della Tôrah	159
Gesù e i comandamenti di Dio	161
Paolo e la Legge	162
2. OBBEDIENZA E TRASGRESSIONE	164
Gen 3,1-7	165
La trasgressione e l'obbedienza nella storia degli uomini	169
Il proliferare del male	169
La presenza del «giusto»	170
Nella storia di Israele	171
L'apporto delle tradizioni sapienziali	171
La tentazione e/o la prova	171
Gli ingiusti	172
Non c'è nessuno che sia giusto davanti a Dio	173
Lo sguardo severo dei profeti	174
Totale infedeltà	174
Tutti sono coinvolti	175
L'accoglienza del messaggio divino nella preghiera	175
Gesù, il Giusto che salva	176
La necessità della conversione	176
Il superamento della tentazione	177
La vittoria su Satana	177
La giustificazione operata dal Cristo	178
Tutti sono peccatori	178
Il Cristo giustifica	179
3. L'INTERVENTO DI DIO NELLA STORIA DEI PECCATORI	179
Gen 3,8-24	180
La testimonianza della Legge e dei Profeti	184
Un andamento ciclico	188
Il progresso della storia e il suo compimento	189
La storia vista dai sapienti d'Israele	191
Il cammino salvifico nella preghiera	192
L'avvento della misericordia nella persona di Gesù	193
Il Cristo rivela la misericordia del Padre	193
La salvezza universale	195
CONCLUSIONE	196
CONCLUSIONE	197