

FACOLTÀ BIBLICA • PUBBLICAZIONI

Ricerche Bibliche

N. 40 - Primo trimestre 2020

Direttore Gianni Montefameglio. La responsabilità degli studi pubblicati nella rivista si intende del singolo autore e non necessariamente dell'intera redazione. Per l'invio di materiale redazionale, materiale per la recensione, corrispondenza e segnalazioni: direzione.biblistica@gmail.com. Il materiale sarà accolto o meno a giudizio della redazione. L'autore che invia suo materiale per la pubblicazione è consapevole che se il suo materiale sarà pubblicato comparirà il suo nome quale autore. Tutto ciò che viene pubblicato è coperto da copyright (©) e può essere pubblicato altrove solo con il consenso scritto dell'autore.

Saremo lieti di pubblicare, se ritenuto interessante, materiale inviatoci dai nostri lettori. Questi scritti non devono essere necessariamente di tema strettamente biblico. Possono includere riflessioni e considerazioni spirituali. Non rappresentando la rivista alcuna confessione religiosa, non saranno soggetti a censura dottrinale. Ciascun autore parla per sé e ciascun lettore è in grado di formarsi la propria opinione, liberamente.

Copyright © Tutti i diritti sono riservati

Indice (ipertestuale)

STUDI	PAG.
Claudio Ernesto Gherardi, <i>Esiste contraddizione tra Dt 16:7 e Es 12:9?</i>	2
Gianni Montefameglio, <i>La questione dei parenti di Yeshùà menzionati in Mr 3:21</i>	10
Fausto Salvoni, <i>I servi inutili</i>	13
Giorgio Berruto, <i>Qabbalah ebraica, cabala cristiana</i>	17
Elena Bosetti, <i>Dalle sue piaghe noi siamo stati guariti</i>	18
SEGNALAZIONI	PAG.
Erica F. Poli, <i>L'anima quantica: dall'inconscio al superconscio</i>	16
Visitare Gerusalemme	16

Esiste contraddizione tra Dt 16:7 e Es 12:9?

di Claudio Ernesto Gherardi

Leggendo la pubblicazione *The JEWISH STUDY BIBLE*, Oxford University Press, mi ha colpito un passaggio a proposito della rielaborazione da parte di alcuni scrittori biblici degli scritti ispirati a loro anteriori:

“One more case in which a biblical author explicitly interprets older biblical texts: Both Exodus and Deuteronomy provide regulations concerning the Passover sacrifice, but these regulations differ in several respects. According to Deut. 16.7, the Passover sacrifice should be boiled. The law concerning the Passover sacrifice in Exod. 12.9 takes issue with Deuteronomy on this point, warning its audience, "Don't eat it raw or boiled in water; rather, [eat it] roasted in fire" (author 's translation; the NJPS translation obscures this point by translating the verb "cook" in Deuteronomy). That such a disagreement (mahloket) occurs in this ancient Jewish literature is not surprising: Two groups in the biblical period agreed that the Passover sacrifice was important but disagreed on its precise details. Such disagreements over the precise requirements of a ritual are a regular feature of Jewish law in all ages.”

Traduzione:

“Un altro caso in cui un autore biblico interpreta esplicitamente testi biblici più antichi: Sia l'Esodo che il Deuteronomio forniscono regolamenti riguardanti il sacrificio della Pasqua ebraica, ma questi regolamenti differiscono per diversi aspetti. Secondo Dt 16:7, il sacrificio della Pasqua ebraica dovrebbe essere bollito. La legge relativa al sacrificio della Pasqua ebraica in Esodo 12:9 mette in discussione Deuteronomio su questo punto, avvertendo il suo popolo, "Non mangiarlo crudo o bollito in acqua; piuttosto, [mangialo] arrostito nel fuoco" (traduzione dell'autore; la traduzione NJPS oscura questo punto traducendo il verbo "cuocere" in Deuteronomio). Che un tale disaccordo (mahloket) si verifichi in questa antica letteratura ebraica non è sorprendente: Due gruppi nel periodo biblico concordarono che il sacrificio della Pasqua ebraica era importante ma non erano d'accordo sui suoi precisi dettagli. Tali disaccordi sui requisiti precisi di un rituale sono una caratteristica regolare della legge ebraica di tutti i tempi.”

Lo studio in questione afferma che nei testi biblici che trattano gli stessi argomenti possono verificarsi dei disaccordi dovuti a rielaborazioni/interpretazioni degli scrittori più tardivi rispetto ai testi ispirati loro anteriori. Nel caso citato il punto della questione riguarda il modo in cui si doveva cucinare la

vittima pasquale. In linea di massima si può essere d'accordo con lo studio, ma nel caso specifico mi sono incuriosito a proposito del commento dell'autore quando dice: "la traduzione NJPS¹ *oscura*² questo punto traducendo il verbo "cuocere" in Deuteronomio". Il nocciolo della questione appare in tutta la sua evidenza mettendo a confronto i due testi incriminati. Vediamo come compaiono nella traduzione Nuova Riveduta:

Dt 16:7	Es 12:9
“Farai cuocere [verbo בָּשַׁל - bashal] la vittima e la mangerai nel luogo che il SIGNORE, il tuo Dio, avrà scelto”.	“Non mangiatelo poco cotto [aggettivo בָּשַׁל - bashel] o lessato [verbo בָּשַׁל - bashal] nell'acqua, ma sia arrostito al fuoco con la testa, le gambe e le interiora”.

A quanto pare la *NR* traduce *Dt* come la *NJPS* citata nello studio: “Cuocere”; mentre, secondo lo studio, l'unica traduzione possibile è “bollire”. Come si nota dal prospetto si tratta del verbo bashal che in *Es* viene tradotto giustamente con “lessato” e l'aggettivo derivante con “poco cotto”. È chiaro che tradurre bashal con “lessare” in *Dt* crea una contraddizione con il testo di *Es*. È vero che a volte fra i vari passi biblici possono verificarsi contraddizioni che rientrano nel modo di pensare ebraico, ma nel nostro caso si tratta di un argomento importante che riguarda la maniera di preparare la cena pasquale. Come si nota dal passo di *Es* il comando è categorico: “Sia arrostito”. A questo punto vediamo come traducono altre traduzioni bibliche in lingua inglese:

- “And thou shalt roast and eat it” (*KJV*³ - *NJB*⁴) – “E tu arrostitirai e lo mangerai”.
- “You shall cook and eat it” (*NAB*⁵ – *NAU*⁶) – “Dovrai cucinarlo e mangiarlo”.
- “You must cook and eat it” (*NET*⁷) – “Devi cucinarlo e mangiarlo”.
- “Roast it and eat it” (*NIB*⁸ - *NIV*⁹) – “Arrostiscilo e mangialo”.
- “Cook it and eat it” (*NIRV*¹⁰) – “Cucinalo e mangialo”.
- “You will cook it” (*NJB*) – “Lo cucinerai”.
- “And you shall roast and eat it” (*NKJ* - *NRS*¹¹) – “E devi arrostitirlo e mangiarlo”.

¹ New Jewish Publication Society of America Tanakh.

² Il corsivo è stato aggiunto.

³ King James Version.

⁴ The New Jerusalem Bible.

⁵ The New American Bible.

⁶ New American Standard Bible.

⁷ New English Translation.

⁸ New International Version (UK).

⁹ New International Version (US).

¹⁰ New International Reader's Version.

¹¹ New Revised Standard Version.

- “And you shall boil it and eat it” (RSV¹²) – “E lo bollirai e lo mangerai”.

Segue elenco di alcune traduzioni italiane:

- “La farai cuocere e la mangerai” (NVB¹³).
- “Farai cuocere la vittima e la mangerai” (ND).
- “Cuocerai e mangerai” (Con¹⁴).
- “Cuocerete la vittima e la mangerete” (TILC¹⁵)

Statistiche:

- “Cuocere/cucinare” compare in 9 traduzioni.
- “Arrostire” compare in 6 traduzioni.
- “Bollire” compare in 1 traduzione.

A questo punto non rimane che esaminare il testo di *Dt* nell’ebraico del TM¹⁶ (in rosso il verbo bashal [בָּשַׁל] tradotto da NR “cuocere”):

וּבִשַׁלְתָּ וְאָכַלְתָּ
ubishalta veakalta
E bollirai/cuocerai e mangerai

Il testo di Es nell’originale ebraico recita:

אֶל־תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבִשַׁל מִבֶּשֶׂל בְּמַיִם כִּי אִם־צִלִי־אֵשׁ
Altoklu mimmennu na ubashel* mebushal** bamayim kiy imtzeliyesh
Non mangerete di esso così bollito lessato nelle acque ma solo arrosto di fuoco

* Aggettivo bashel (bollito, lessato) che deriva dal

** verbo bashal (bollire)

È questo il caso in cui un autore ispirato interpreta esplicitamente un testo biblico più antico cambiando radicalmente il metodo di cottura dell’agnello pasquale? Sia l’Esodo che il Deuteronomio forniscono regolamenti riguardanti il sacrificio della Pasqua ebraica, tuttavia sembra che questi regolamenti differiscono quanto al modo in cui doveva essere cucinato l’agnello. Se il verbo bashal significa bollire allora il testo di Dt 16:7 è in aperto contrasto con Es 12:9 che esplicitamente proibisce

¹² Revised Standard Version.

¹³ Nuovissima Versione dai testi originali, Edizione San Paolo.

¹⁴ La Bibbia Concordata.

¹⁵ Traduzione Interconfessionale in Lingua Corrente.

¹⁶ Testo Masoretico.

di cuocere l'agnello in acqua. In questo caso vuol dire che nel periodo biblico si svilupparono due distinti modi sul dettaglio della cottura dell'agnello pur restando concordi sull'importanza del sacrificio della Pasqua, come sottolinea lo studio sopra riportato.

Per il lessico "Hebrew and Aramaic Lexicon of the OT" di Koehler-Baumgartner, bashal significa: maturare, bollire. Il vocabolario ebraico Stokell invece fornisce i seguenti significati:

- *Q**. *Cuocere, bollire* Ez 24:5, *Maturare* Gl 4:13,
- *Pi**. *cuocere, cucinare, bollire* Es 16:23, Lv 8:31, Nm 11:8 + פָּרוּר pentola, tegame [...]
- *Pu**. *essere cucinato, bollito* Es 12:9, Lv 6:21, 1Sam 2:15
- *Hi**. *Maturare* Gen 40:10

*legenda per le forme verbali: Q = qal; Pi = piel; Pu = pual; Hi = Hifil

Vocabolario fonolexika Langenscheidt del Prof.Karl Feyerabend:

- *Bashel*: *Adj.* boiled, coked (bollito, cotto).
- *Bashal*: *Intr.* to boil, seethe, ripen (bollire, ribollire, maturare) – *tr.* to boil cook (bollire, cucinare) – *Pu. pt.* To be boiled – *Hi.* To make ripe (far maturare)

È evidente che bashal assume significati diversi in base alle forme verbali in cui è coniugato e al contesto in cui è citato. Pertanto non è condivisibile la conclusione dell'autore dello studio quando dice che "la traduzione NJPS oscura questo punto traducendo il verbo "cuocere" in Deuteronomio". Nei testi ebraici il termine compare in 25 versi per 30 ricorrenze. Vediamo alcuni esempi facendo attenzione alla coniugazione del verbo per la traduzione (confrontare l'elenco sopra):

- Gn 40:10 "In quella vite c'erano tre tralci; mi pareva che essa germogliasse, poi fiorisse, e desse infine dei grappoli d'uva matura [הִבְשִׁילוּ - **hibshiylu** – lett. maturarono i grappoli di essa]". Qui bashal descrive la condizione dell'uva matura ed è nella forma verbale Hifil.
- Es 16:23 "Fate cuocere oggi quello che avete da cuocere [אָפּוּ - "cuocere" qui traduce il verbo אָפָה – apah], e fate bollire quello che avete da bollire [אֲשֶׁר-תִּבְשְׁלוּ בַשֶּׁלוּ - **asher-tebashelu bashelu**]. In questo verso il verbo "cuocere" (apah) ha ovviamente un senso diverso dal verbo "bollire" (bashal). In occasione del veniente giorno di sabato gli israeliti avrebbero dovuto anticipare la cottura dei pasti il giorno prima. "Ciò che cuocerete, cuocete" (trad. lett.) indica un metodo di cottura diverso da quanto specificato dopo: "Ciò che bollirete, bollite" (trad. lett.). Traduce bene la Garofalo: "Mettete nel forno ciò che volete cuocere, fate bollire

ciò che desiderate far bollire”. Qui chiaramente bashal indica lessare ed è nella forma verbale piel.

- Es 23:19 “Non farai cuocere [לֹא־תִבְשֹׁל – lo-tebashel; forma verbale piel] il capretto nel latte di sua madre”. Cuocere un capretto nel latte della madre implica la bollitura. Così traduce la Garofalo: “Non farai bollire un capretto nel latte della madre”.
- Lv 8:31 “Fate cuocere [בִּשְׁלוּ אֶת־הַבָּשָׂר – bashlu et-habasar; forma verbale piel] la carne”. Qui non è specificato il metodo di cottura della carne per cui è corretto tradurre con cuocere.
- 1Sam 2:13 “Si faceva cuocere la carne [בִּבְשֹׁל – NRS traduce ‘while the meat was boiling’, ‘mentre la carne bolliva’; forma verbale piel]”. Giustamente la NRS traduce “boiling” così come fa la Garofalo: “mentre bolliva la carne”. Del resto il contesto del verso fa capire che si tratta di bollitura: “Il servo del sacerdote veniva nel momento in cui si faceva cuocere la carne; teneva in mano una forchetta a tre punte, la piantava nella caldaia o nel paiuolo o nella pentola o nella marmitta, e tutto quello che la forchetta tirava su, il sacerdote lo prendeva per sé.” (vv. 13,14). Anche in questo caso il verbo bashal significa bollire.
- 2Sam 13:8 “Tamar andò a casa di Amnon, suo fratello, che era a letto; prese della farina stemperata, l'intrise, preparò delle frittelle e le fece cuocere [וַתִּבְשֹׁל – vatebashel; lett. ‘e cosse’; forma verbale piel] davanti a lui”. Il passo descrive la cottura delle frittelle che certamente non avviene tramite la bollitura.
- 1Re 19:21 “Dopo essersi allontanato da Elia, Eliseo tornò a prendere un paio di buoi, e li offrì in sacrificio; con la legna dei gioghi dei buoi fece cuocere [בִּשְׁלָם – bishelam; forma verbale piel. RSV, NRS, NKJ traducono con ‘boiled’, ‘bollire’] la carne e la diede alla gente”. Probabilmente Eliseo bollì in pentola i pezzi dei buoi.
- 2Re 4:38 “Metti la pentola grande sul fuoco, e prepara una minestra per i discepoli dei profeti [וַיַּבְשֵׁל נְזִיד לְבָנֵי הַנְּבִיאִים – ubashel nasiyd libney hannebiyym; trad. lett. “e fa bollire dei vegetali per i figli dei profeti”]; forma verbale piel. RSV, NKJ, NET traducono con ‘boil’]”. Anche in questo caso si tratta di bollitura.
- 2Cro 35:13 “Poi arrostirono [וַיִּבְשְׁלוּ - vayebashelu; forma verbale piel] le vittime pasquali sul fuoco, secondo quanto è prescritto; ma le altre vivande consacrate le cossero [בִּשְׁלוּ - bishelu; forma verbale piel] in pignatte, in caldaie e in pentole”. La NR traduce le due ricorrenze di bashal rispettivamente con “arrostirono” e “cossero”. L’interlineare di Reggi traduce entrambe con il verbo cuocere. È chiaro che nella prima ricorrenza si tratta di arrostitire le vittime pasquali – “secondo quanto è prescritto” – mentre nella seconda ricorrenza si tratta di

bollire “in pignatte e in pentole”. La LXX greca traduce la prima ricorrenza di bashal con il verbo ὀπτάω - optao che significa arrostire; mentre la seconda ricorrenza con il verbo ἔψω (epso), bollire. I traduttori della LXX ben sapevano che la vittima pasquale veniva cotta arrostita tanto che hanno tradotto il primo bashal con il termine greco optao, arrostire. Le offerte sacre invece erano cotte in pentole, bollite, e così hanno tradotto il secondo bashal con epso, bollire.

- Ez 24:5 “Prendi il meglio del gregge, ammucchia sotto la pentola la legna per far bollire [qui il verbo è רַתַּךְ – ratakh; portare a ebollizione] le ossa; falla bollire molto [רַתַּח – sostantivo retakh; lett. bollito suo], affinché anche le ossa che ci sono dentro cuociano [בָּשְׁלוּ - bashlu; forma verbale qal]”. Letteralmente il testo recita: “Fa bollire il bollito suo, anche cuociano le sue ossa in essa”. Dato che Ezechiele parla di bollire alcuni capi del gregge usando il termine ratakh e il derivato retakh, quando parla delle ossa che devono cuocersi completamente usa il termine bashal con il senso di cottura completa.

Da tutti questi esempi scritturali è evidente che il termine bashal non ha un uso univoco nella Bibbia ebraica, ma indica la cottura di una pietanza in senso lato o la bollitura nello specifico. Il contesto in cui viene usato bashal e la sua forma verbale rivestono pertanto un'importanza prioritaria. Per questo motivo il testo di Dt 16:7 parla della cottura dell'agnello pasquale senza specificare come deve avvenire tale cottura¹⁷. Es 12:9 è più specifico in quanto è il comandamento originario: l'agnello pasquale “lo si mangi arrostito al fuoco [אֶמְ-צִלִּי-עַשׂ – im-tzeliy-esh; solo arrosto di fuoco]”¹⁸.

Pertanto la spiegazione data dallo studio nella pubblicazione The JEWISH STUDY BIBLE non è convincente. Ma c'è di più! L'articolo continua con un altro paragrafo che dovrebbe comprovare quanto finora argomentato:

“The authors of the book of Chronicles, however, cannot tolerate disagreement between two texts in the Torah; unlike most modern scholars, they view the Torah not as an anthology of differing opinions (comparable to the Talmud), or as a compendium of different sources, but as a single work, written by Moses (comparable to a law code such as Maimonides' Mishneh Torah). Consequently, they deny that a legal disagreement or mahloket can occur in the Torah. When narrating the Passover observances during the reign of the righteous King Josiah, Chronicles tells us that "they slaughtered the Passover sacrifice ... according to what is written in the Book of Moses ... and they boiled the

¹⁷ Bashal qui è coniugato nella forma verbale piel e pertanto può assumere i significati di cuocere, cucinare, bollire.

¹⁸ Ricordiamo che Bashal nella prima parte del verso – “non mangiatelo *lessato*” – è nella forma verbale pual che è un intensivo passivo dal significato di “essere bollito”.

Passover sacrifice in fire, in accordance with the law" (2 Chron. 35.1 1-13, author 's translation). Precisely what Chronicles means by the phrase "boiled in fire" is not clear. What is evident, however, is that Chronicles insists the sacrifice was performed in accordance with the Torah as a whole: somehow the priests simultaneously boiled it (as per Deuteronomy) and roasted it in fire (as per Exodus). The interpretive principle that the book of Chronicles advocates here is shared by classical rabbinic commentators: The Torah is a single document, and therefore what seem to be contradictions within it must be explained away through harmonization.”

Traduzione:

“Gli autori del libro di Cronache, tuttavia, non possono tollerare nella Torah il disaccordo tra due testi; a differenza della maggior parte degli studiosi moderni, vedono la Torah non come un'antologia di opinioni diverse (paragonabile al Talmud), o come un compendio di diverse fonti, ma come un'unica opera, realizzata da Mosè (paragonabile a un codice di legge come la Mishneh Torah di Maimonide). Di conseguenza, negano che un disaccordo legale o un mahloket possa verificarsi nella Torah. Nel narrare le osservanze della Pasqua ebraica durante il regno del giusto re Giosia, Cronache ci dice che ‘hanno macellato il sacrificio pasquale ... secondo quanto è scritto nel Libro di Mosè ... e hanno bollito il sacrificio pasquale nel fuoco, secondo la legge’ (2 Cron. 35:11-13, traduzione dell'autore). Non è chiaro cosa voglia dire Cronache con la frase ‘bollito nel fuoco’. Ciò che è evidente, tuttavia, è che Cronache insiste sul fatto che il sacrificio è stato eseguito in conformità con la Torah nel suo insieme: in qualche modo i sacerdoti lo hanno simultaneamente bollito (secondo il Deuteronomio) e lo hanno arrostito nel fuoco (secondo l'Esodo). Il principio interpretativo che il libro di Cronache sostiene qui è condiviso dai commentatori rabbinici classici: la Torah è un documento unico, e quindi ciò che sembra essere contraddizione al suo interno deve essere spiegato attraverso l'armonizzazione”.

Non resta che andare a vedere il testo biblico di Cronache per vedere se la traduzione fatta dall'autore dello studio è la sola possibile.

“11 Quindi immolarono la Pasqua; i sacerdoti spruzzavano *il sangue* con le loro mani, mentre i Leviti scuoiavano *gli animali*. 12 Così misero da parte gli olocausti per distribuirli ai figli del popolo, secondo le divisioni delle case paterne, perché li offrirono all'Eterno, come sta scritto nel libro di Mosè. Lo stesso fecero per i buoi. 13 Poi arrostitono *gli agnelli della Pasqua* sul fuoco secondo le norme prescritte; ma le *altre offerte* consacrate le cossarono in pentole, in caldaie e in tegami e le distribuirono immediatamente a tutti i figli del popolo.” (ND)

La Nuova Diodati mette in corsivo le parole aggiunte al testo masoretico per rendere più comprensibile la lettura. Del periodo tradotto dall'autore dello studio – “hanno bollito il sacrificio pasquale nel fuoco, in secondo la legge” – non c'è traccia. Forse il problema è la traduzione? Bene, andiamo a vedere l'originale ebraico:

וַיִּשְׁחָטוּ הַפָּסַח וַיִּזְרְקוּ הַכֹּהֲנִים מִיָּדָם וְהַלְוִיִּם מִפְּשִׁיטֵיהֶם 11
vayishkhatu hapasakh vayisrequ hakohaniym miyadam vehalviyim mapshiytiym
e scannarono la Pasqua e spruzzarono i sacerdoti da mano di loro e i leviti scuoianti
וַיִּסְרִיּוּ הָעֵלָה לְתַתָּם לְמַפְלְגוֹת לְבֵית־אֲבוֹת לְבְנֵי הָעָם לְהַקְרִיב לַיהוָה כַּפָּתוּב בְּסֶפֶר מֹשֶׁה וְכֵן לְבָקָר 12
vayasiyru haolah letitam lemiplagot lebeyt-abot livnei ham lehaqriyv layhvah kakatuv besefer
mosheh veken labaqar

e tolsero l'olocausto per dare essi secondo divisioni per casa dei padri ai figli del popolo per offrire a YHVH secondo lo scritto nel libro di Mosè e così per il bovino

וַיִּבְשְׁלוּ הַפָּסַח בְּאֵשׁ כַּמִּשְׁפָּט וְהַקְּדָשִׁים בְּשֵׁלוֹ בְּסִירוֹת וּבַדְּוָדִים וּבַצִּלְחֹת וַיִּרְצִוּ לְכֹל־בְּנֵי הָעָם 13
Vayvashelu hapasakh baesh kamishpat vahaqodashiym **bishelu** basiyrot uvadevadiym uvatzelakhot
vayariytzu lekol-beney haam

E cossero la vittima pasquale nel fuoco secondo la consuetudine e le sante (cose) **cossero** nelle pentole e nelle caldaie e nelle padelle e portarono a tutti i figli del popolo.

Le parole evidenziate in rosso fanno chiaramente la differenza. È vero che – come sostiene lo studio – nel testo originale si può leggere al verso 13 “e bollirono la vittima pasquale nel fuoco”, ma come abbiamo visto sopra il termine bashal nella forma verbale piel può essere tradotto anche “cuocere” quando il contesto lo giustifica. Nel nostro caso dire “bollire il sacrificio pasquale nel fuoco” è chiaramente un non senso. Se l'agnello pasquale era passato nel fuoco allora vuol dire una sola cosa: era arrostito. Conseguentemente la traduzione qui di bashal è “cuocere”. Nella seconda parte del v.13 il secondo bashal, sempre nella forma piel, si riferisce evidentemente alla bollitura delle altre vivande consacrate tanto che si può tradurre: “E bollirono [va bene anche “cossero”] le cose sante nelle pentole e nelle caldaie e nelle padelle”.

Lo studio conclude: “Cronache insiste sul fatto che il sacrificio è stato eseguito in conformità con la Torah nel suo insieme: in qualche modo i sacerdoti lo hanno simultaneamente bollito (secondo il Deuteronomio) e lo hanno arrostito nel fuoco (secondo l'Esodo)”. Questo fa sorgere una domanda: Bollire il sacrificio pasquale non era vietato dalla Legge? Certo che sì! Quindi secondo quale criterio prima si bolle e poi si arrostito il bollito? O peggio ancora come si può “simultaneamente” bollire e arrostito? Ricordiamo che il comandamento era perentorio:

“Non mangiatelo poco cotto o lessato nell'acqua, ma sia arrostito al fuoco.”

Concludendo, prima di accettare per vera una spiegazione dei testi biblici è indispensabile fare approfondite ricerche investigando attentamente tutti i particolari come fecero i giudei di Berea: “Per vedere se le cose stavano veramente così.” (At 17:11 – TNM).

TORNA ALL'INDICE

La questione dei parenti di Yeshùà menzionati in *Mr* 3:21

di Gianni Montefameglio

“Poi entrò in una casa e la folla si radunò di nuovo, così che egli e i suoi non potevano neppure mangiare. I suoi parenti, udito ciò, vennero per prenderlo, perché dicevano: «È fuori di sé»” (*Mr* 3:20,21). Chi erano questi non meglio precisati parenti che andarono a prendere Yeshùà ritenendo che fosse uscito di senno?

Sui passi paralleli degli altri due sinottici non possiamo contare perché Matteo raggruppa tutto il suo Vangelo in grandi sezioni, mescolando gli eventi, e Luca tende sempre a tacere gli aspetti poco positivi di Yeshùà e dei Dodici.

Vediamo intanto l'intero brano di *Mr* 3:

²⁰ Poi entrò in una casa e la folla si radunò di nuovo, così che egli e i suoi non potevano neppure mangiare.

²¹ I suoi parenti, udito ciò, vennero per prenderlo, perché dicevano: «È fuori di sé».

²² Gli scribi, che erano scesi da Gerusalemme, dicevano: «Egli ha Belzebù, e scaccia i demòni con l'aiuto del principe dei demòni». ²³ Ma egli, chiamatili a sé, diceva loro in parabole: «Come può Satana scacciare Satana? ²⁴ Se un regno è diviso in parti contrarie, quel regno non può durare. ²⁵ Se una casa è divisa in parti contrarie, quella casa non potrà reggere. ²⁶ Se dunque Satana insorge contro se stesso ed è diviso, non può reggere, ma deve finire. ²⁷ D'altronde nessuno può entrare nella casa dell'uomo forte e rubargli le sue masserizie, se prima non avrà legato l'uomo forte; soltanto allora gli saccheggerà la casa. ²⁸ In verità vi dico: ai figli degli uomini saranno perdonati tutti i peccati e qualunque bestemmia avranno proferita; ²⁹ ma chiunque avrà bestemmiato contro lo Spirito Santo, non ha perdono in eterno, ma è reo di un peccato eterno». ³⁰ Egli parlava così perché dicevano: «Ha uno spirito immondo».

³¹ Giunsero sua madre e i suoi fratelli; e, fermatisi fuori, lo mandarono a chiamare. ³² Una folla gli stava seduta intorno, quando gli fu detto: «Ecco tua madre, i tuoi fratelli e le tue sorelle là fuori che ti cercano». ³³ Egli rispose loro: «Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?» ³⁴ Girando lo sguardo su coloro che gli sedevano intorno, disse: «Ecco mia madre e i miei fratelli! ³⁵ Chiunque avrà fatto la volontà di Dio, mi è fratello, sorella e madre».

Per prima cosa va verificata la traduzione di *Mr* 3:21 consultando il testo originale greco, il quale ha οἱ παρ' αὐτοῦ (*oi par'autù*); la preposizione παρά (*parà*) con il genitivo indica unione, per cui “i suoi” è una buona traduzione. Il *Rocci*, al n. II. 2) della voce παρά, spiega che tale costruzione può indicare “parenti, amici, aderenti”. In teoria “i suoi” potrebbero quindi anche non essere i fratelli e la madre. Ma se fossero altri parenti, quali? La Bibbia non menziona altri parenti di Yeshùà, se non i suoi due cugini, che però erano tra gli apostoli con lui. Quanto agli amici, non ne aveva, se non gli

apostoli, che erano suoi associati e si trovavano in quella stessa casa con lui. E se comunque fossero stati altri “suoi” (che la Bibbia non menziona) che vennero a prenderlo, perché poi non compaiono sulla scena? Invece, gli stretti familiari, madre e fratelli, arrivano (v. 31), e appunto dopo essere usciti per andare a prenderlo. Il contesto chiarisce che i suoi sono proprio sua madre e i suoi fratelli che vanno a prenderlo uscendo di casa dopo aver saputo cosa stava accadendo.

Il *Thayer Greek Lexicon* traduce in *Mr* 3:21 “quelli di famiglia”. Il passo, tradotto letteralmente, dice: “E aventi udito i suoi, uscirono per prendere lui, dicevano infatti che è fuori di sé”. “Parenti” è perciò un’aggiunta del traduttore, anche se è ben motivata.

Al successivo v. 31 è detto che “giunsero sua madre e i suoi fratelli; e, fermatisi fuori, lo mandarono a chiamare”. C’è un collegamento con il v. 21? In tal caso “i suoi” sarebbero la madre e i fratelli di Yeshùà e il loro atteggiamento parrebbe essere, *nel contesto*, quello tipico di una madre che va con gli altri suoi figli a recuperare il figlio che sta dando spettacolo per riportarlo a casa. Essi lo fanno pure con grande imbarazzo, perché non lo chiamano direttamente ma lo mandano a chiamare.

Alcuni – che vogliono preservare Miryàm, la madre di Yeshùà, dal ritenere che il figlio fosse impazzito – insistono sul v. 31 per far notare che la madre e i fratelli giungono in un secondo momento. Secondo costoro è un errore interpretativo asserire che la famiglia ritenesse che il loro congiunto stesse dando di matto. I fratelli, con a capo la madre piena d’amore materno – essi dicono –, cercano di proteggere quell’anima pura dalle cattiverie della gente.

Tale teoria non trova conferma nei dati biblici. Intanto, che i suoi siano arrivati in un secondo momento è del tutto conforme alla narrazione: vengono a sapere cosa sta succedendo, escono per andare a prenderlo e giungono sul posto. Se avessero avuto intenzione di proteggerlo, non si sarebbero fermati fuori e non avrebbero ingenuamente mandato a chiamarlo. E poi, proteggerlo da chi? Marco dice che Yeshùà “entrò in una casa e la folla si radunò di nuovo, così che egli e i suoi non potevano neppure mangiare” (*Mt* 3:20); non c’è nessuna contestazione né tantomeno aggressività. Yeshùà era all’inizio del suo ministero e aveva scelto da poco i Dodici (*Mt* 3:16-19), in quella casa c’era solo un assembramento di folla desiderosa di conoscerlo e ascoltarlo. Infine, se non si ammettesse alcun rapporto tra il v. 21 e il v. 31, avremmo una strana coincidenza e alcune lacune. Che fine avrebbero fatto i suoi usciti per andare a prenderlo? Perché Marco li menzionerebbe lasciandoli poi in sospenso? E perché Marco menzionerebbe l’arrivo della madre e dei fratelli, se fosse una pura coincidenza? E perché, in tal caso, non aggiungere un “intanto” o “nel frattempo” o simile all’inizio del v. 31?

Che i fratelli di Yeshùà non riponessero fede in lui è testimoniato da *Gv* 7:5 che afferma che “neppure i suoi fratelli credevano in lui”. Quanto a Miryàm, che lei fosse dubbiosa circa il figlio è

pure testimoniato. Lei aveva nutrito grandi speranze nel suo primogenito. L'angelo Gabriele le aveva preannunciato: "Il Signore Dio gli darà il trono di Davide, suo padre. Egli regnerà sulla casa di Giacobbe" (Lc 1:32,33). Ma poi dovette rimanere delusa: il tempo passava e lui, invece di ripristinare il regno davidico, parlava di pace! Lei non lo seguiva come le altre numerose donne al suo seguito. D'altra parte, Simeone le aveva pure detto: "A te stessa una spada trafiggerà l'anima" (Lc 2:35). La spada va riferita al cuore personale di Miryàm. Ma non certo nel senso dato in ambito cattolico, secondo cui verrebbe profetizzata la sofferenza di Miryàm e quindi la sua presunta con-redenzione. Tale idea, tutta e solo cattolica, risale a Paolino da Nola e ad Agostino; fu molto diffusa nel medioevo con questa formula: "Durante la passione di Gesù, Maria soffrì con lui i dolori della passione, poiché in quel momento una spada le trapassò la sua stessa anima. In tal modo ella fu associata alla passione, lo aiutò nella redenzione e divenne madre di una nuova nascita" (Alberto Magno, *Quaestiones super Evangelium*, 29). Biblicamente le cose non stanno così. Che si tratti di pensieri risulta chiaro dal fatto che l'espressione è inclusa in un brano che tratta dei pensieri di Miryàm suscitati dall'angelo. È del tutto scritturalmente logico che la spada abbia a che fare con i pensieri di Miryàm che lei avrebbe messo a nudo. La spada è qui quella "spada a doppio taglio, e penetrante fino a dividere l'anima dallo spirito, le giunture dalle midolla; essa giudica i sentimenti e i pensieri del cuore". - Eb 4:12.

Miryàm durante la vita di Yeshùà dovette soffrire dei dubbi: suo figlio era veramente il consacrato, il Messia? Come mai agiva così diversamente da quello che l'angelo aveva profetizzato annunciandogli il trono di Davide? Come mai subiva tanta opposizione e non era accolto dal popolo ebraico? Come mai non liberava Israele dai romani (secondo la concezione allora diffusa che gli stessi apostoli mantenevano nonostante gli anni in compagnia di Yeshùà - At 1:6)? Era stato davvero Dio a mandare quell'angelo? I Vangeli ci mostrano molti episodi d'incomprensione da parte di Miryàm. Lei non comprende il comportamento del figlio dodicenne (Lc 2:50); va con gli altri suoi figli a prendere Yeshùà mentre predica, perché non lo capiscono (Mr 3:21,31,sgg.); Yeshùà stesso si lamenta perché un profeta non è onorato nella sua casa (Gv 7:5) e perché i suoi peggiori nemici sono proprio quelli di casa sua. - Mt 10:36.

Occorrerà aspettare la morte di Yeshùà per trovare Miryàm in compagnia della prima chiesa a pregare con i discepoli. - At 1:14.

La sequenza narrativa marciana è questa: Yeshùà e i Dodici entrano in una casa (senza articolo nel testo greco, quindi non in una casa specifica) e sono assediati da una grande folla (Mr 3:20); quando "i suoi" vengono a saperlo escono (da casa loro) per andare a prenderlo perché pensano che sia uscito di testa (v. 21); nel frattempo arrivano gli scribi che pure ritengono che straparli e lo accusano di

essere indemoniato (v. 22); alla fine arrivano “i suoi”, sua madre e i suoi fratelli, che lo mandano a chiamare ritenendolo appunto uscito di senno. – V. 31.

Non possiamo ritenere il v. 31 scollegato dal v. 21, quasi che la madre e i fratelli mandassero a chiamarlo per caso. La loro azione è collegata al v. 21. Abbiamo in *Mr* 3, in realtà, una scena completa: Yeshù entra in una casa che subito si riempie di gente (v. 20); i suoi vengono a sapere come si comporta, lo ritengono uscito di senno e vanno a recuperarlo (v. 21); giungono sul posto e lo mandano a chiamare (v. 31). E i vv. 22-29? Descrivono ciò che accade nel frattempo.

TORNA ALL'INDICE

I servi inutili

di Fausto Salvoni

La parabola. *I servi inutili* (Luca 17,7-10) si trova soltanto nel vangelo di Luca. Il servitore della parabola, l'unico della casa e quindi aiutante di un padrone non eccessivamente ricco, dopo aver lavorato l'intera giornata non può mettersi a tavola per mangiare e riposare, ma al contrario deve cingersi i fianchi per preparare la cena al capo di casa (padrone). Il servo era quindi uno schiavo, proprietà del padrone, e non un lavoratore avventizio, perché costui doveva lavorare solo fino a sera e poi tornarsene a casa propria dopo aver ricevuto la paga. Lo schiavo invece doveva stare sempre, perpetuamente, al servizio del padrone senza diritto ad alcun salario e lo doveva servire con obbedienza assoluta senza pretendere ricompense o gratitudine. Egli doveva servire, e basta: la ragione stessa del suo essere era ubbidire. Se disubbidiva, meritava punizione; se ubbidiva, non faceva che compiere il proprio dovere verso chi lo ha comperato e lo teneva a suo servizio.

L'applicazione. Gesù stesso applica la parabola al piano spirituale dicendo che il rapporto tra uomo e Dio deve essere quello dell'ubbidienza disinteressata, che si guarda bene dall'accampare diritti o meriti. Il cristiano, anche quando ha operato bene come lo ha compiuto il servo della parabola verso il padrone, deve affermare di essere solo “un povero schiavo” e di avere compiuto soltanto il proprio dovere: “Ho fatto ciò che dovevo fare”.

Servo inutile. Non è esatta la traduzione comune “il servo inutile”, perché il servo di fatto non è stato inutile al padrone, sia nel lavoro dei campi sia nel preparargli il cibo. Così anche il cristiano non è inutile, perché è anzi il mezzo di cui Dio si serve per far progredire il suo regno (si veda la parabola dei lavoratori delle diverse ore di Matteo 20). L'aggettivo “inutile” (in greco *achreios*), qui come

altrove, indica “povero, meschino, abietto, indegno” (in una nota di commento alla nostra parabola, Joachim Jeremias dice che *achreios* non significa *inutile*, bensì *misero*; non dice che il servizio sia inutile o che i servi siano pigri, bensì che siano miseri). Era il sentimento di Davide che, danzando davanti all’Arca di Dio trasportata in processione a Gerusalemme, così risponde alle critiche della sposa Mical: “Mi abbasserò anche più di così e mi renderò abietto (il testo greco della LXX ha *achreios*) agli occhi miei” (2 Samuele 6,22). L’uomo di fronte a Dio, nonostante tutto il lavoro, deve sentirsi un essere meschino e del tutto indegno.

Nessun merito. La vita religiosa giudaica e anche cristiana, è vista qui, come altrove, sotto l’aspetto dell’ubbidienza: Dio è volontà che decide il da farsi con la sua sublime saggezza; l’uomo è invece null’altro che ubbidienza. In questo concetto non vi è differenza tra l’insegnamento cristiano e il pio fariseo. Ma la conclusione è ben diversa. Il fariseo per la sua ubbidienza si illudeva di avere acquistato dei meriti presso Dio (quante chiese e quanti cristiani sono tornati a questa concezione farisaica!), mentre Gesù ci richiama ad una ubbidienza pura e radicale. Per quanto possiamo avere fatto di bene, per quanto lavoro possiamo aver compiuto per il regno, per quanti miracoli si possa aver operato, unica è la conclusione: di fronte a Dio non siamo che degli esseri meschini (sia nella conclusione sia nella nota degli editori si torna su questo tema, onde evitare di giungere a conclusioni sbagliate sul valore della persona e sull’immagine di Dio). Dio vuole che i suoi collaboratori sentano la loro grandezza proprio nell’essere servi, anzi schiavi di Dio.

Conclusione. Naturalmente Dio non è come il padrone della parabola, che sfrutta lo schiavo. Gesù non approva questa situazione, ma partendo da un dato di fatto, accolto allora come naturale, trae un insegnamento profondo. Non è la condotta del padrone che interessa nella parabola, ma il comportamento del servo, che lavora disinteressatamente senza attendersi gratitudine o ricompensa. Dio, che è ben diverso dai padroni terreni, darà il premio ai suoi (come appare da altre affermazioni di Gesù in Matteo 6,4.5.6), ma i suoi non devono lavorare per il premio, ma perché il lavoro è insito nella stessa natura di cristiani. Il discepolo di Gesù deve vivere nell’ubbidienza, felice della propria missione senza pretesa alcuna. Egli è simile a quei rari militanti di un partito o di un’associazione che lavorano per un ideale, non per la ricompensa. Il cristiano, ad imitazione di Gesù, deve dare senza pretendere, così come Dio gli ha dato per puro amore. Le pretese che ha, vogliono soltanto far camminare il cristiano in quella via che lo renderà sempre più partecipe alla gioia divina.

Breve commento degli editori. Questa breve parabola, propria di Luca, si legge in un contesto nel quale risulta rivolta ai discepoli, ma può pure essere indirizzata alla folla e soprattutto ai farisei e alla dottrina farisaica della ricompensa: l’uomo può far valere dei diritti davanti a Dio per le opere che compie. Luca, nel suo vangelo, riporta diversi episodi in cui Gesù smaschera la falsa giustizia dei

farisei, come nella parabola del fariseo e del pubblicano (19,9-14); ne condanna l'ipocrisia e l'orgoglio spirituale. Non è raro incontrare un fariseo che pretende di essere giusto, e nel giusto, e di meritare una ricompensa, un riconoscimento da Dio, per potersene fregiare. Perciò la parabola del servo inutile invita il discepolo ad avere un atteggiamento umile, non orgoglioso come quello dei farisei, e a rinunciare a ogni pretesa di autogiustificazione, come fanno i farisei. Potrebbe essere questo il motivo della parabola. Tuttavia non è escluso che abbia un diverso *sitz im leben*: non è necessario per forza chiamare in causa i farisei per denunciare un atteggiamento che fa accampare diritti, meriti e pretese davanti a Dio. Nella parabola dei lavoratori delle diverse ore (Matteo 20,1-16), quelli della prima ora si lamentano davanti al padrone della vigna perché ricevono lo stesso trattamento degli ultimi (rifiutano così l'idea che siano tutti primi nel regno di Dio): sono convinti di aver diritto a una paga maggiore, a un diverso trattamento, dimentichi della grazia ricevuta nell'essere presi a giornata e del fatto che il padrone con il suo denaro fa ciò che vuole. Perciò, qualunque sia il contesto, più in generale questa parabola affronta la questione del servizio e invita il discepolo all'umiltà. La parabola non tratta il tema della dignità della persona: nessuno deve mai sentirsi una nullità nella vita, poiché ogni uomo ha un grande valore agli occhi di Dio; nessuno deve essere umiliato dagli altri nel servizio che compie.

La parabola, che ha come uditori e destinatari i discepoli (17,1), è inserita in un contesto in cui si parla di peccato (17,1-2), perdono (17,3-4), fede (17,5-6), doveri e servizio (17,7-10). Si tratta di quattro detti apparentemente indipendenti, in realtà uniti da un filo conduttore su come deve essere la vita del discepolo. La parabola è presentata in forma di domanda: "Chi di voi?". La risposta è: "No". Quando mai si sente dire che un padrone sia tenuto a riconoscere dei diritti o meriti al suo servo? C'è qualcuno che lo fa? La risposta è: "Nessuno". In un rapporto tra padrone e servo (qui non si parla del rapporto tra datore di lavoro e operai), sia il tempo sia il lavoro sono "proprietà" del suo signore; la persona stessa dello schiavo appartiene al suo padrone. Non c'è spazio per il vanto del servo. Nella vita del discepolo, come in quella della comunità, nessuno mai oltrepasserà il ruolo di servitore, la cui ubbidienza dura fino al perdurare della vita stessa. Gesù con questa parabola non intende certo presentare l'immagine di un Dio tiranno, che sfrutta in modo indegno i suoi servitori. Bastano due dati per confutare questa idea distorta. Il *primo*. Altrove, in Luca 12,37, è scritto che il Signore stesso, alla sua venuta, "si cingerà le vesti, farà sedere i suoi a tavola e passerà a servirli". Il *secondo*. I cristiani hanno un nuovo e bellissimo rapporto con Dio: essi sono i suoi figli ed egli è il loro Padre. Dunque, chi legge, medita, studia e predica questa parabola deve cogliere bene il senso delle parole di Gesù, onde evitare di dare un messaggio sbagliato. Correggere l'orgoglio di chi vanta meriti e pensa di avere diritto a una ricompensa non deve indurre a un'immagine distorta di Dio, né far credere che il cristiano non abbia nessun valore e il suo servizio non conti nulla agli occhi di Dio. Discernimento spirituale e avvedutezza per evitare di incorrere nei due mali: fuggire davanti a un leone e cadere preda di un orso; rifugiarsi in casa, poggiarsi alla parete, ed essere morsi da un serpente (Amos 5,19).

Nota degli editori. Questa parabola de *I servi inutili* (Luca 17,7-10) è tratta dagli appunti scritti a mano di Fausto Salvoni (1907-1982) sulle parabole di Gesù. Le note (e i termini greci) riportate in parentesi e alcune parti del testo sono di Paolo Mirabelli, che ha curato la revisione, strutturato la

parabola in punti e riformulato alcune espressioni. La trascrizione dei testi è di Cesare Bruno e Roberto Borghini.

TORNA ALL'INDICE

Segnalazioni

L'anima quantica: dall'inconscio al superconscio. Segnaliamo con piacere una conferenza della dottoressa Erica Francesca Poli - che è medico psichiatra, psicoterapeuta e consulente, nonché perito per il Tribunale di Milano come psichiatra forense e criminologa. Membro di società scientifiche, tra cui IEDTA (International Experiential Dynamic Therapy Association) e ISTDP Institute e OPIFER (Organizzazione Psicoanalisti Italiani Federazione e Registro), la dottoressa Poli annovera un'approfondita e multiforme formazione psicoterapeutica che le ha fornito la capacità di affrontare il mondo della psiche *fino alla spiritualità*, sviluppando un personale metodo di lavoro interdisciplinare e psicosomatico.



La conferenza che segnaliamo può essere riascoltata qui:

<https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=8rZSx9ELrkw&feature=youtu.be>

Visitare Gerusalemme. Vi piacerebbe visitare Gerusalemme e i suoi dintorni, esplorandola con calma e stando comodamente seduti davanti al vostro computer? È possibile nel viaggio virtuale offerto da <http://www.jerusalem360.co.il/eng/>, che offre panoramiche a 360° in cui è possibile percorrere i luoghi.

TORNA ALL'INDICE

QABBALAH EBRAICA, CABALA CRISTIANA

La magia della realtà secondo Pico della Mirandola

La riflessione di Giovanni Pico della Mirandola, che si sviluppa nel secondo Quattrocento in Italia centrale, costituisce nella storia della cultura europea uno dei ponti tra Medioevo ed età moderna, proprio in anni in cui comincia a diffondersi la consapevolezza di vivere una rinascita della filosofia e delle lettere, il Rinascimento appunto. Sulla trattazione da parte di Pico di magia e cabala si concentra il dettagliato studio di Flavia Buzzetta *Magia naturalis e scientia cabalae in Giovanni Pico della Mirandola*, pubblicato da Olschki nella collana di studi pichiani. Alla studiosa preme chiarire la visione tutto sommato organica e unitaria di magia e cabala negli scritti del mirandolano, nonostante si tratti di nuclei concettuali affrontati non con una trattazione sistematica, ma attraverso numerosi riferimenti e allusioni in opere diverse per stile, finalità e destinazione.

Della tradizione medievale Pico riprende la distinzione tra *magia naturalis* e *demoniaca*. La seconda ricorre a poteri malvagi ed è dunque esecrabile; la prima è invece non solo lecita, ma utile e opportuna, poiché agisce sulle strutture profonde e sulle forze occulte della natura alla ricerca di benefici. Questa è la concezione che soggiace all'idea originale cioè *apex et fastigium totius philosophiae*. Pico dispone peraltro di materiali inaccessibili ai dotti dell'Europa cristiana solo pochi decenni prima. Nel tardo Medioevo infatti, in particolare in seguito all'esodo di numerosi intellettuali greci dopo la caduta di Costantinopoli in mano turca (1453), giungono nuove fonti attraverso traduzioni dal greco, l'ebraico e l'arabo, determinanti anche per l'evoluzione del concetto di magia. Celebri, per esempio, le versioni in latino, da parte di Marsilio Ficino, del *Corpus hermeticum* e di autori neoplatonici come Plotino, Giamblico e Proclo. Un simile flusso imponente di traduzioni accentua la tendenza umanistica al sincretismo, ad attingere cioè a svariate tradizioni in un quadro grosso modo unitario: è esattamente quello che fa in questi anni Pico della Mirandola.

Un'idea di cosmo di stampo sostanzialmente neoplatonico innervata da tradizioni eterogenee è fatta propria da Pico, che pensa alla *natura* come a una totalità organica in cui ogni elemento è legato e intrecciato a tutti gli altri e all'insieme attraverso una fitta rete di corrispondenze. Questa natura pensata in base al principio della simpatia universale esalta la figura del mago, che di essa è *ministrum*, fedele servitore, sacerdote che amministra il suo tempo. In alcuni passi Pico indica nel mago l'amministratore dell'insieme del creato, in altri si spinge a definirlo *artifex*, prosecutore cioè della creazione divina. Riconoscere la gloria di Dio attraverso la scoperta dei *secreta naturae* è in ogni caso il fine della magia e il compito del mago. Ma se la magia è una scienza inventata dall'uomo per risalire induttivamente dagli effetti alle cause, è l'uomo stesso a godere di una posizione privilegiata perché nelle condizioni di realizzare le potenzialità proprie della sua *dignitas*.

Negli stessi testi in cui affronta la *magia naturalis*, Pico rimodula in chiave cristiana il concetto ebraico di qabbalah, configurando un paesaggio sapienziale destinato a godere di immensa fortuna nel Rinascimento. Il mirandolano vede nella cabala, sapere insieme

pratico-operativo e speculativo, un unico sistema di dottrine, a cui tutte le tradizioni esoteriche rinviano. Riunisce così numerose fonti ebraiche, dai testi della Merkavah a quelli del chassidismo tedesco medievale, dallo *Zohar* alla qabbalah profetica a forte impianto operativo di Abraham Abulafia. A questi riferimenti Pico mescola fonti neoplatoniche, gnostiche e appartenenti a altre tradizioni filosofiche e religiose del mondo antico, già a loro volta confluite ampiamente nella qabbalah ebraica. Questo insieme viene rielaborato sincretisticamente e ripensato in chiave cristiana. Molte delle traduzioni che rendono accessibili manoscritti prima sconosciuti sono peraltro già interpretazioni, soprattutto quando sono condotte – caso frequente – da ebrei convertiti al cristianesimo. È il caso di Flavio Mitridate, al quale Pico stesso commissiona traduzioni in latino di opere cabalistiche ebraiche, e che orienta una lettura in chiave cristiana dei testi.

La cabala, come la magia, è per Pico perfettamente compatibile con la fede cattolica e anzi utile a confermarla. Si tratta infatti di un sapere di origine divina, trasmesso per bocca di Dio a Mosè sul monte Sinai, un sapere orale che svela il senso nascosto della legge arcani dell'Unico Vero – rimodulazione pichiana dell'*En Sof* dello *Zohar* – che nel momento stesso della rivelazione si cela. La cabala, in quanto *vera legis interpretatio*, ha dunque marcato valore ermeneutico; è *scientia revelata*, ma anche scoperta e acquisita dall'uomo a posteriori, risalendo come la magia dagli effetti alle cause.

Ci sono passi di Pico in cui cabala e magia si confondono. Secondo il più importante studioso vivente di qabbalah e mistica ebraica, Moshe Idel, i due concetti si sovrappongono tanto da diventare sinonimi. Qual è allora lo spazio per la *magia naturalis* nel cosmo neoplatonizzante configurato dalla cabala? Secondo Flavia Buzzetta c'è in Pico non un primato della magia o della cabala, ma la presenza di due vie convergenti che conducono al creato e, attraverso questo, all'unico Dio creatore. Quello che è costante nella trattazione non sistematica di Pico è la caratterizzazione del tessuto della realtà come una gerarchia di piani in cui l'inferiore dipende causalmente dal superiore, un cosmo in cui la magia sia strumento per "maritare" la terra al cielo, ciò che è inferiore a ciò che è superiore appunto, mediando tra i differenti livelli gerarchici. La cabala, a tratti pensata come la parte superiore della *magia naturalis*, è il sapere dei saperi, il sapere cioè in grado di concatenare tutte le altre scienze e ricondurle in unità, quella medesima unità del sapere universale su cui si fonda la *pax philosophica* che Pico vagheggia.

La cabala cristiana è dunque scienza della parola, dei segreti e delle manifestazioni di Dio, della totalità del creato capace di cogliere la concatenazione occulta di tutti gli elementi di questo. Uno dei campi in cui la cabala si esercita è la *revolutio alphabetaria*, arte della combinazione delle lettere dell'alfabeto ebraico, alle quali una longeva e multiforme tradizione attribuiva valore cosmopoietico e performativo, la capacità cioè di precedere e strutturare la realtà. Conseguenza inevitabile e dalle importanti implicazioni di questa idea, secondo cui il mondo è un libro scritto con

caratteri ebraici, è l'impulso allo studio e alla conoscenza della lingua ebraica, che porterà nel mondo cristiano allo sviluppo dell'ebraistica. L'altro grande settore in cui la cabala trova applicazione è definito da Pico *triplex Merchiava* (una distorsione di *Merkavah*, il carro divino dei mistici ebrei altomedievali), che segna la ripartizione del cosmo in tre ordini gerarchici interconnessi: i mondi angelico, celeste e terrestre.

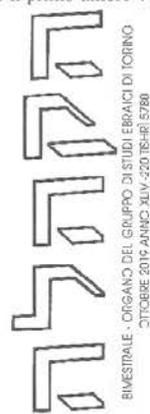
Pico della Mirandola è autore di una lettura cristologica delle dieci *Sefirot*, intese sulla scorta dello *Zohar* come paradigma antropomorfo. Le *Sefirot* che nella tradizione qabbalistica ebraica plasmano l'*Adam Qadmon*, il primo uomo, rispecchiano per Pico la natura del Cristo. È questa la parte forse più interessante della dottrina del filosofo emiliano, e non a caso è anche quella che le autorità ecclesiastiche coeve guardarono con maggiore sospetto. Più in generale, le *Sefirot* sono archetipi numerici e alfabetici che presiedono alla creazione e alla strutturazione del cosmo. Pico non manca di fornire una interpretazione in chiave trinitaria delle *Sefirot* superiori occulte *Keier* (corona, quindi potenza creatrice), *Hokhmah* (sapienza) e *Binah* (intelligenza). "Fecemi la divina potestate / la somma sapienza e il primo amore": è la scritta che campeggia all'ingresso dell'inferno nella prima cantica della *Divina commedia*, e che indica le persone della trinità cristiana, rispettivamente Dio padre, il Figlio e lo Spirito santo, lavoro di riflessione, da parte di Pico, a partire dalla qabbalah ebraica ma in una cornice saldamente cristiana.

La trattazione della cabala da parte di Pico della Mirandola comporta una chiara tendenza all'essoterismo, ad aprire cioè una conoscenza prima riservata a pochi sapienti isolati, o al massimo a piccoli gruppi, a circoli via via più ampi. Come ha notato Idel, questo processo, che si sviluppa a partire dal Cinquecento, influenza anche la vicenda della qabbalah ebraica. I testi di quest'ultima, inclusi quelli più diffusi come lo *Zohar*, godevano infatti nel Medioevo di una circolazione molto ridotta negli stessi ambienti ebraici. La grande diffusione, complice l'introduzione della stampa con caratteri mobili ma anche la mutata atmosfera in seno all'ebraismo mediterraneo, comincia alla fine del secolo XVI con i testi di Safed di Luria, Cordovero e Vital. Una diffusione che nell'arco di pochi decenni diventa capillare, influenza in profondità i riferimenti ideali dell'ebraismo del tempo ed è decisiva, secondo la lettura di Gershom Scholem, per le esplosioni sabbatiane prima e chassidica poi. Nel mondo ebraico dei primi ghetti moderni e del lungo trauma dell'espulsione dalla Spagna, del marranesimo e del consolidamento delle comunità nell'Europa orientale, l'assimilazione da parte delle masse di dottrine qabbalistiche contribuirà a rendere fertile il terreno per gli sconvolgimenti interni e le lacerazioni che verranno.

Giorgio Berruto

Flavia Buzzetta, *Magia naturalis e scientia cabalae in Giovanni Pico della Mirandola*, Olschki, Firenze 2019, pp. 344, € 35

TORNA ALL'INDICE



Dalle sue piaghe noi siamo stati guariti

di Elena Bosetti

Il titolo pone a tema lo stupore della sorprendente guarigione di cui parla Isaia nel quarto carne del Servo sofferente:

“Uomo dei dolori che ben conosce il patire... Egli si è caricato delle nostre sofferenze
si è addossato i nostri dolori...

Egli è stato trafitto per le nostre colpe, schiacciato per le nostre iniquità.

Il castigo che ci dà salvezza si è abbattuto su di lui; per le sue piaghe noi siamo stati guariti” (Is 53,3-5).

Il testo isaiano parla al plurale, in prima persona: “Noi siamo stati guariti”. Emerge un “noi”, un soggetto collettivo, una comunità che non può tacere l’evento salvifico di cui ha fatto esperienza. Si tratta di una guarigione ottenuta in modo sconcertante, paradossale. Non attraverso farmaci, terapie o formule magiche, bensì attraverso le ferite dell’uomo solidale che si è fatto carico delle sofferenze e dei dolori di tutti. Le sue stesse ferite sono terapeutiche.

Questo passo l’evangelista Matteo lo riferisce a Gesù quando scende dalla montagna delle Beatitudini e si fa carico delle malattie e infermità della gente. Cristo infatti non è soltanto il Maestro che parla come nessun altro mai, con autorità inaudita. È anche il pastore pieno di compassione, il terapeuta che entra in contatto diretto con l’umanità sofferente, il guaritore che si prende cura assumendo personalmente il nostro dolore. Come il Dio dell’Esodo, egli “scende” per liberare e prendersi cura (Mt 8,1-17). Gesù è in grado di avere compassione dei suoi fratelli perché, come loro, è “rivestito di debolezza” (Eb 5,2). In effetti il Cristo dei vangeli conosce fatica, sete, fame e stanchezza, non prescinde dalla umana fragilità, ma al contrario la valorizza, come accade al pozzo di Sicar nell’ora più calda del giorno, quando assetato e stanco del viaggio chiede da bere alla donna di Samaria. Quel suo farsi mendicante di un sorso d’acqua apre un dialogo rivelatore di guarigione e salvezza non solo per la donna, ma anche per tutto il suo popolo.¹⁹

Nella Prima lettera di Pietro la frase di Isaia 53,5 risuona alla seconda persona plurale: “Dalle sue piaghe siete stati guariti” (1Pt 2,24). Perché questo passaggio dal *noi* al *voi*? Qui l’apostolo interpella i servi sottoposti a padroni duri, intrattabili; una situazione particolarmente difficile la loro, totalmente esposta e indifesa, nella reale possibilità di soffrire ingiustamente, pur facendo il bene (1Pt 2,18-20). Come

¹⁹ Cfr. Bosetti E., *Sandali e bisaccia. Percorsi biblici del “prendersi cura”*, Cittadella Editrice, Assisi 2010, pp. 89-99.

incoraggiare la speranza di questi fratelli? Pietro va dritto al cuore: “Anche Cristo patì per voi” (2,21). Egli dipinge per così dire al vivo, davanti ai loro occhi, l’icona del Servo dalle cui ferite sono stati guariti.²⁰ Seguendo le orme di Lui questi *servi sofferenti* potranno contribuire alla guarigione (spirituale) dei loro padroni, conferendo così un significato salvifico al loro dolore. In tal senso Pietro definisce “grazia” (*charis*) la situazione di sofferenza nella quale si trovano questi fratelli cristiani. Essi, avendo fatto esperienza del gratuito amore di Dio in Cristo Gesù, sono in grado di amare anche coloro che ingiustamente li fanno soffrire, irradiando la forza sanante del bene. E dunque il modello del “guaritore ferito” trova già una forte attualizzazione nella Prima lettera di Pietro. Ho elaborato le mie riflessioni in dialogo con la mia consorella Marta che lottava contro un male spietato. Non è facile condividere i momenti del combattimento e della resa perché – come dice il poeta – il dolore pietrifica la soglia.²¹ Le parole si diradano, occorre molta delicatezza per leggere sguardi e interpretare silenzi ... Quando le crisi lasciavano spazio a brevi escursioni di pensiero condividevo con l’amica malata alcuni passaggi che intrecciavano icone e metafore in una sorta di biblico caleidoscopio sul prendersi cura: *dalle molte ferite al Guaritore ferito, ovvero alla ferita della vita*.

Partirono per andare a consolarlo: gli amici di Giobbe

Il dolore lacera la ragione – osserva Salvatore Natoli – e costringe l’uomo a interrogarsi su di sé.²² È il caso di Giobbe dove il dolore lacera la presunta sapienza (teologica) degli amici venuti a consolarlo e spinge decisamente oltre l’interrogazione su di sé. “Come il bambino che mette il libro sotto il cuscino per essere certo di non avere dimenticato la sua lezione quando al mattino si sveglia, così la notte mi porto a letto il libro di Giobbe, confessa Kierkegaard. Ogni sua parola è cibo, vestimento e balsamo per la mia povera anima. Ora svegliandomi dal mio letargo la sua parola mi desta a una novella inquietudine, ora placa la sterile furia che è in me, mette fine a quel che di atroce vi è nei muti spasimi della passione”. Anche mio fratello Marco, colpito da tumore a quarant’anni,

²⁰ Cfr. Bosetti E., *Il Pastore. Cristo e la chiesa nella Prima lettera di Pietro*, EDB, Bologna 1990, in particolare pp. 155-158; id., *Beati voi se soffrite per la giustizia*, in “Parola spirito e vita” 34 (1996) 223-238; Osborne T. P., *Guide Lines for Christian Suffering: A Source-Critical and Theological Study of 1 Peter 2,21-25*, in “Biblica” 64 (1983), pp. 381-408.

²¹ Ho elaborato le mie riflessioni in dialogo con la mia consorella Marta che lottava contro un male spietato. Non è facile condividere i momenti del combattimento e della resa perché – come dice il poeta – il dolore pietrifica la soglia.

²² Cfr. Natoli S., *L’esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 2002; id., *Edipo e Giobbe. Contraddizione e paradosso*, Morcelliana, Brescia 2008.

amava leggere Giobbe che non si rassegna al silenzio di Dio, che drammaticamente lo chiama in causa nel suo dolore e che infine trova pace nell'incontro personale con Lui.²³

La trama di questo sublime dramma è nota. Giobbe viene presentato come un capo clan delle steppe, “nella regione di Uz”. È ricco, onesto e rispettato, ma la situazione s'inverte e la sua fortuna rapidamente sfuma. Saprà mantenersi fedele all'antica giustizia? Il nocciolo del problema è il rapporto con Dio, il rapporto della creatura con il Creatore, del finito con l'Infinito. “La sofferenza di Giobbe è il caso che fa emergere il problema, non è il problema stesso. E perché il problema risalti al massimo, il caso viene dipinto con abbondanza di tratti nel cosiddetto prologo, la cornice iniziale in prosa”.²⁴

Quando i tre amici di Giobbe vennero a sapere di tutte le disgrazie che si erano abbattute su di lui, partirono “per andare a condividere il suo dolore e a consolarlo” (Gb 2,11). È proprio dell'amicizia farsi vicino, entrare in sintonia empatica, condividere il dolore, offrire sostegno e conforto. Ma come accostarsi all'uomo devastato dal male, come riuscire a consolare?

Il narratore dà voce anzitutto al linguaggio del corpo. Occhi che si alzano da lontano come per mettere a fuoco un volto che non è più lo stesso, un volto sfigurato dal dolore. L'impatto è scioccante. Gli amici si rendono conto, prima ancora di farsi vicini, che Giobbe non è più lo stesso. Non lo riconoscono più, tanto le sue prove ne hanno alterato i lineamenti. Lo vedono come lo presenta il narratore: tutto una piaga, seduto in mezzo alla cenere (Gb 2,7-8).

Lo shock è tale che quei tre scoppiano in singhiozzi: “Levarono la loro voce e si misero a piangere” (Gb 2,12). Manifestano la loro tristezza con i gesti che in genere si fanno quando muore una persona cara.²⁵ Poi si fanno vicini all'amico e si siedono accanto a lui, per terra, e restano in silenzio “per sette giorni e sette notti”. Un lungo accorato silenzio: “Nessuno gli rivolgeva una parola, perché vedevano che molto grande era il suo dolore” (Gb 2,13). Una settimana di silenzio, tessuta semplicemente di vicinanza, di presenza affettiva, di domande che covano in grembo e che faticano a venire alla luce. Mai come nella sofferenza, si cercano parole per dare senso a ciò che appare insensate ... Ma quali parole? Il dialogo di Giobbe con i suoi amici si rivela fallimentare. Essi non lo consolano affatto, anzi Giobbe ne è profondamente deluso. Lo hanno deluso come quei torrenti

²³ Kierkegaard S., *La ripresa* (vers. A. Zucconi), Edizioni di comunità, Milano 1963, p. 117; cfr. Ravasi G., *Il libro di Giobbe*, EDB, Bologna 2002.

²⁴ Niccacci A., *La casa della sapienza. Voci e volti della sapienza biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994, p. 60; si veda l'intero contributo: “Giobbe o il limite e l'infinito”, pp. 53-84.

²⁵ Lo shock è tale che quei tre scoppiano in singhiozzi: “Levarono la loro voce e si misero a piangere” (Gb 2,12). Manifestano la loro tristezza con i gesti che in genere si fanno quando muore una persona cara.

del deserto che nella stagione delle piogge straripano, ma sotto il sole ardente dell'estate seccano (Gb 6,14- 20). Non hanno gettato balsamo sulle sue piaghe, ma lo hanno ulteriormente esasperato. Li mette quindi da parte e riprende il suo monologo, confessando che la vita gli è diventata insopportabile: “La notte si fa lunga e sono stanco di rigirarmi fino all'alba” (Gb 7,4). La sua vita si sta spegnendo “senza un filo di speranza” (7,6).

È facile argomentare e dare consigli quando non ci si trova in mezzo ai guai: “Anch'io sarei capace di parlare come voi, se voi foste al mio posto ...” (Gb 16,4). Per parlare della sofferenza con nozione di causa, bisogna averne fatto personalmente l'esperienza. O per lo meno, se si vuole favorire la guarigione, occorre attenzione al paziente. Invece, “prigionieri delle loro anguste concezioni, gli amici di Giobbe sono incapaci di fare una diagnosi, poiché si rifiutano di aprire gli occhi sulla realtà ... possono dissertare solo secondo la loro personale inesperienza o secondo la loro teologia sclerotizzata. Come potrebbero essi discernere il disegno che Jhwh ha concepito per il suo servo?”.²⁶

Quei cari amici erano assai meglio ispirati quando si accontentavano di starsene seduti accanto al sofferente senza dire niente. Quando piomba addosso una disgrazia (incidente, malattia o quant'altro) la ragione è lacerata. Non c'è da stupirsi delle grida lanciate a Dio nell'angoscia più profonda. “Nel parlare del dolore si rischia di fare discorsi poco rispettosi dell'esperienza di chi lo vive. Chi soffre ci rinfaccia di non poter capire la *sua* esperienza. E noi possiamo rinunciare a restargli accanto, a vegliare con lui, come ha chiesto Gesù ai suoi discepoli nell'Orto degli Ulivi”.²⁷

Anche Gesù cerca conforto dagli amici ai quali confida tutta l'amarezza che lo abita: “*L'anima mia è triste* fino alla morte; restate qui e vegliate con me” (Mt 26,38; Mc 14,34). Ma i suoi amici *dormono*, non sanno reggere al dolore. Non sanno “vegliare” accanto all'uomo dei dolori.²⁸ Gli occhi sono “appesantiti” dalla tristezza e dalla paura. Gesù resta solo, “con la faccia a terra”, in dialogo accorato con il Padre. Scrive l'autore della lettera agli Ebrei: “Egli offrì preghiere e suppliche, con forti grida e lacrime, a Dio che poteva salvarlo da morte ... Pur essendo Figlio, imparò l'obbedienza da ciò che patì” (Eb 5,7-8). Preghiera, grido e lacrime. Lacrime che esprimono tutta la sua profonda tristezza e umanità, *grido forte* per l'afflizione dell'anima.²⁹

²⁶ Beauchamp E., *I sapienti d'Israele o il problema dell'impegno*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1991, p. 114.

²⁷ Sandrin L., *La teodicea pastorale. Il linguaggio della relazione* in “Camillianum” 29 (2010), p. 226; dello stesso autore si veda anche *Vivere il dolore e la speranza*, EDB, Bologna 2009.

²⁸ Gli antichi autori cristiani accostano volentieri la figura di Giobbe a quella del Cristo nella sua passione. Esichio di Gerusalemme (V sec.) ritiene che Giobbe divenne (per anticipazione) “simile al Cristo”; ad esempio, le parole di Giobbe in 16,8-17 si possono leggere come parole di Cristo durante la sua passione.

²⁹ La preghiera accompagnata dal grido e dalle lacrime esprime il tormento e l'intensità della prova, come si evince da un detto rabbinico: “Vi sono tre specie di preghiera, e ciascuna è più forte della precedente:

I Vangeli marcano il contrasto tra l'atteggiamento di Gesù e quello dei discepoli. Per tre volte Gesù torna da loro in cerca di conforto e ogni volta li trova addormentati. Non sanno condividere la sua agonia, non sono in grado di entrare nella sua passione, nella sua lotta orante.

Non così la madre che invece segue il suo Gesù fin sotto il patibolo sul monte del Cranio. Con lei Maria di Madgala e altre donne fedeli che hanno il coraggio di stare accanto a Gesù fino alla fine, quel coraggio che invece è mancato ai discepoli. “Anche a te una spada trafiggerà l'anima”, aveva profetizzato alla madre il benedicente Simeone (Lc 2,34).

Maria è icona di una Chiesa che sa davvero compatire e prendersi cura. Torneremo su questo aspetto. Ma prima vorrei sostare su altri passaggi che possono illuminare il nostro tema, sulla traccia di Gesù che “scende” per prendersi cura dell'uomo e della donna, che assume la nostra stessa fragilità “per liberare così quelli (noi) che per timore della morte erano soggetti a schiavitù per tutta la vita” (Eb 2,15). Questo compassionevole movimento *kenotico* porta il Cristo a scendere fino agli inferi (nel nostro inferno), a lasciarsi contagiare dalle nostre piaghe per guarirci attraverso le sue stesse ferite.

Come il Dio dell'Esodo Gesù “scende” per prendersi cura

Si potrebbe leggere tutta la Bibbia come un'appassionata ricerca dell'uomo da parte di Dio.³⁰ *Adam dove sei?* Da sempre Dio va in cerca dell'umanità ferita. E la prima ferita, la più radicale, ha luogo nel magnifico giardino dove all'uomo è data la possibilità di mangiare e godere liberamente di tutti i frutti, eccetto uno. Vita paradisiaca, ma non priva di insidie. Occorre guardarsi da un albero terribilmente velenoso: “Dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, nel giorno in cui tu ne mangerai, certamente dovrai morire” (Gen 2,17). La ferita delle origini, madre di tutte le altre ferite, è ingenerata dal sospetto diabolico che mette in crisi la fiducia relazionale.³¹ Se Dio pone limiti e restrizioni, non è poi così buono e generoso, insinua il serpente. Egli vuole tenere per sé la suprema conoscenza: “Dio sa che il giorno in cui voi ne mangiaste si

preghiera, grido e lacrime. La preghiera si fa in silenzio, il grido ad alta voce, ma le lacrime le sorpassano tutte [non c'è porta attraverso la quale le lacrime non passano]”: citazione da Urso F., *La sofferenza educatrice nella Lettera agli Ebrei*, EDB, Bologna 2007, pp. 113-114.

³⁰ Si veda al riguardo l'opera emblematica di Heschel a.J., *Dio alla ricerca dell'uomo*, Borla, Roma 1983; cfr. Ricci Sindoni P., *Heschel. Dio è pathos*, Messaggero, Padova, 2002, pp. 55-58; Petrucci L., *L'uomo come bisogno di Dio in Abraham Joshua Heschel*, in “Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia”, 7 (2005): <<http://mondodomani.org/dialegesthai/>>, [165 KB], ISSN 1128-5478.

³¹ Giovanni Salonia parla di “ferita creaturale”, che riguarda la condizione stessa della *creaturalità* in cui si gioca la relazione filiale nei confronti di Dio: “La ribellione verso la creaturalità, vissuta come mancanza d'amore da parte di Dio, è il peccato dell'uomo, di allora e di sempre” (salonia G., *Odòs – la Via della vita. Genesi e guarigione dei legami fraterni*, EDB, Bologna 2007, p. 32).

aprirebbero i vostri occhi e sareste come Dio, conoscendo il bene e il male” (Gen 3,5). *Trasgredire* appare a questo punto condizione indispensabile per diventare “come Dio”. Viene per così dire ferita a morte la fiducia nel Dio buono, viene ferito l’originario legame di appartenenza, il gioioso legame con il Creatore. E la mancanza di fiducia porta l’uomo a comportarsi come un *ladro*. Se Dio non è disposto a darci la divinità, allora prendiamocela da soli!³²

Il seguito del racconto genesiaco rivela l’inganno e l’ingenuo nascondersi dell’uomo e della donna tra i cespugli del giardino. Dalla ribellione alla sconfitta, dalla pretesa divinità alla scoperta della propria nudità (“conobbero di essere nudi”). L’uomo che si auto-ferisce nel più profondo legame di appartenenza, non può che ritrovarsi poi solo e perduto. Ma Dio non si rassegna alla perdizione dell’uomo e come buon pastore va in cerca della sua creatura. Dio fa *uscire* la coppia umana dalla paura, dall’ingenuo nascondersi tra i cespugli del giardino, chiama l’uomo e la donna a responsabilità (Gen 3,9-13). Fin dall’inizio il Dio della Bibbia è un Dio che cerca e fa uscire dall’oppressione, che dialoga e si prende cura.

Dio non può resistere al grido del suo popolo: “Ho visto, ho osservato l’afflizione del mio popolo che sta in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi oppressori. Conosco le sue sofferenze e sono sceso per liberarlo ...” (Es 3,7-8). I verbi sono tutti alla prima persona e sottolineano un forte coinvolgimento: Dio vede, sente, conosce le sofferenze e non può rimanere indifferente. Diversamente dagli idoli che hanno “occhi e non vedono, hanno orecchi e non odono” (Sal 115,5-6), il Dio di Israele ha occhi che vedono, orecchi che ascoltano e svela *il senso* dei sensi nel suo appassionato *prendersi cura* che lo porta a fare *esodo* dal suo paradiso e a *scendere* per così dire nel nostro inferno (Egitto, Babilonia).

Un appassionato movimento *kenotico* caratterizza il Signore che amorevolmente si abbassa per prendersi cura. Il Dio dell’Esodo scende per liberare dall’oppressore perché, come dice Efrem il Siro: “È difficile per l’oppressore sapere di essere oppressore. Poiché non percepisce la propria malvagità fin tanto che non è oppresso, fino a che nella sua oppressione apprende il sapore della propria malvagità”.³³ Perciò Dio scende e dispiega la sua forza: dieci prodigi, dieci segni potenti, le cosiddette *piaghe d’Egitto*. E dieci, secondo Matteo, sono anche i prodigi del Cristo quando scende dal monte delle Beatitudini (cc. 8-9). Dieci prodigi raccolti in tre sequenze che sono come tre balze di una discesa che lo porta a diretto contatto con l’emarginazione e il dolore. Gesù scende e libera gli

³² Gesù (nuovo Adam) si comporterà all’incontrario, accogliendo la vita e tutto il resto come figlio grato e gioioso: “Tutto mi è stato dato dal Padre mio” (Mt 11,27; Lc 10,22).

³³ **Efrem il siro**, *Inni Pasquali*, Paoline, Milano 2001, p. 128.

oppressi, senza peraltro mandare *piaghe* contro nessuno. Al contrario, egli prende su di sé le *piaghe* e i dolori di tutti, come bene interpreta l'evangelista Matteo citando Isaia 53,4 a conclusione della prima sequenza di guarigioni: "Egli ha preso le nostre infermità e si è addossato le nostre malattie" (Mt 8,17).

Cristo si fa carico delle sofferenze che opprimono l'umanità e chiama quanti lo seguono a fare altrettanto: "Il Verbo ha compiuto la sua missione scendendo, calandosi in ogni nostra oscurità, con umiltà e con un profondo amore per gli uomini, per tutti noi peccatori. Anche la Chiesa, allora, non potrà seguire altra via che quella della *kènosis* per rivelare al mondo il Servo del Signore, l'Agnello di Dio che porta i peccati del mondo".³⁴

“Lo voglio”: Gesù tocca le piaghe del lebbroso

Il primo miracolo di Gesù in Matteo non è un esorcismo (come in Marco e Luca) bensì la guarigione di un lebbroso. Un malato considerato *impuro*, condannato a vivere ai margini della società, in disperata compagnia delle sue piaghe.³⁵ Ai primi sintomi di lebbra (gonfiori, macchie, esantema) il sacerdote decretava l'espulsione dalla comunità.

La persona colpita da lebbra doveva pertanto vivere isolata, lontano dai villaggi (per evitare il contagio), gridando la propria disperata condizione a chiunque le si avvicinasse.

Sorprendentemente il lebbroso del Vangelo non tiene alcuna distanza, si avvicina a Gesù che scende dal monte delle Beatitudini e "si prostra" davanti a lui dicendo: "Signore, se vuoi, puoi rendermi puro" (Mt 8,2). Sembra di vedere una liturgia in cui il malato si *prostra* come faranno i discepoli davanti al Risorto (stesso verbo *proskyneō*) e si rivolge a Gesù con il titolo di Kyrios, che nella comunità cristiana designa appunto il Risorto. Per tre volte risuona poi il verbo "purificare" (*katharizō*) a dire che l'attesa guarigione non si limita al risanamento del corpo.

E come si comporta Gesù? Egli risponde prontamente: "Lo voglio" e fa di più, oltre l'attesa: stende la mano e lo tocca. La mano del Cristo tocca il lebbroso come il dito di Dio quello di Adamo, nell'affresco di Michelangelo. Cristo abolisce ogni distanza con l'impuro, non teme di contrarre la sua lebbra, anzi *lo vuole!* Un imperativo appassionato, una voglia sconcertante di contagio. Per questo è sceso dal monte, per curare le nostre piaghe, per sanare le nostre ferite. Avrebbe potuto limitarsi alla parola terapeutica, ma invece un profondo moto di compassione lo spinge a fare di più, a

³⁴ CEI, *Comunicare il vangelo in un mondo che cambia*, Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il primo decennio del 2000, Paoline, Milano 2001, p. 63.

³⁵ Nella Bibbia la lebbra è vista come punizione: ricordiamo il caso di Miriam, la sorella di Mosè (Nm 12,1-6) e del re Ozia che volle offrire l'incenso nel tempio abusando del suo potere (2Cr 26,16-21).

stendere la mano fino a toccare quelle piaghe riluttanti. Mano sanante e creatrice quella di Gesù, che ridona dignità e splendore alla carne putrefatta. Inoltre, rinviando l'uomo guarito al sacerdote, Gesù manifesta attenzione per il giusto reinserimento nella società e nella comunità liturgica. Gli preme che l'uomo guarito sia riconosciuto nella sua dignità dall'autorità costituita e che gli sia pubblicamente tolta la sanzione che lo dichiarava impuro e segregato. Così Gesù guarisce non solo il lebbroso ma il nostro modo di relazionarci alla malattia, le nostre paure di contagio, il nostro mettere distanza difensiva dalle piaghe dei fratelli.

Il pensiero corre alla testimonianza di Francesco d'Assisi che non senza fatica e lotta interiore trova la forza di abbracciare il lebbroso, sperimentando proprio in tale abbraccio la grazia sanante e liberatrice. Nel suo *Testamento*, dettato poco prima della morte, egli riepiloga sinteticamente la propria esperienza rimarcando l'importanza del suo incontro con i lebbrosi: "Il Signore dette a me, frate Francesco, d'incominciare a far penitenza così: quando ero nei peccati, mi sembrava cosa troppo amara vedere i lebbrosi, e il Signore stesso mi condusse tra loro e usai con essi misericordia. E allontanandomi da loro, ciò che mi sembrava amaro mi fu cambiato in dolcezza di animo e di corpo. E in seguito, stetti un poco e uscii dal secolo" (2 Test, 1-3: FF 110). Commenta Carlo Paolazzi, noto studioso delle Fonti Francescane: "Francesco non ha dubbi: la vera conversione interiore, quella che trasforma le cose «amare» per l'uomo vecchio «in dolcezza di animo e di corpo», egli l'ha sperimentata nel *fare misericordia* con i lebbrosi, rivivendo in prima persona l'esperienza del buon Samaritano".³⁶ "L'abbraccio al lebbroso ha tutto il sapore di un guardare la morte in faccia: rischio della morte fisica e certezza della morte sociale. Ma ha anche il sapore dell'amore: l'amore che dà il coraggio di trasgredire le leggi e le norme umane che segregano i lebbrosi; l'amore che dà il coraggio anche di morire per l'altro".³⁷

“Dì soltanto una parola...”: l'ufficiale pagano che si prende cura del servo

Il secondo episodio di guarigione nella sequenza narrativa di Matteo vede protagonista un ufficiale di stanza a Cafarnaò, il comandante di un manipolo di cento soldati (*centuria*) secondo la struttura dell'esercito romano. Anche lui in certo senso era un "impuro" perché tali venivano considerati i pagani (*goyim*). E questo il centurione lo sapeva, conosceva bene i costumi dei giudei e li rispettava. Cosa dunque spinge questo ufficiale a recarsi personalmente da Gesù? La compassione per le

³⁶ Paolazzi C., *Lettura degli "Scritti" di Francesco d'Assisi*, Edizione Biblioteca Francescana, Milano 2002, p. 390; su Francesco e l'esperienza del dolore si veda anche accrocca F., *Francesco fratello e maestro*, Edizioni Messaggero, Padova 2002, pp. 93-126.

³⁷ Salonia G., *Kairòs. Direzione spirituale e animazione comunitaria*, EDB, Bologna 1994, p. 66.

sofferenze del suo servo: “Entrato in Cafarnao, gli venne incontro un centurione che lo scongiurava: «Signore, il mio servo giace in casa paralizzato e soffre terribilmente»” (Mt 8,5-6). Stupendo. Splendida lezione di umanità. Il capo che si scomoda e si umilia per un suo dipendente, un militare abitato da nobili sentimenti, che si prende cura del suo servo come un padre del figlio. Non assomiglia certo ai padroni che ha in mente l’autore della Prima lettera di Pietro, assai duri (*skolioi*) nei confronti dei loro servi (1Pt 2,18). Qui, al contrario, abbiamo un padrone che ha attenzione per il suo servo, che sta male per lui e vorrebbe alleviargli il dolore e fa tutto il possibile perché ciò accada.

Come reagisce Gesù? La sua risposta si presta a una duplice lettura. Può avere senso affermativo: “Io venendo lo guarirò”, ma è possibile anche un’altra lettura con valore interrogativo: “Devo venire a guarirlo?”. La domanda in tal caso avrebbe lo scopo di prendere una certa distanza dalla richiesta del centurione sulla base di una priorità ribadita nel vangelo di Matteo dove Gesù si autocomprende come inviato “alle pecore perdute della casa d’Israele” (Mt 15,24).

Comunque sia, appare chiaro che il centurione mostra di conoscere le limitazioni imposte ai giudei dalla legge di purità e intende rispettarle. D’altro canto ha una tale fede nel potere terapeutico di Gesù che non ritiene affatto opportuno scomodare il Maestro. Quest’uomo uscito di casa per intercedere in favore del suo servo, si rivela nell’incontro pieno di attenzione anche per Gesù. Gli vuole risparmiare il disagio di entrare in una casa abitata da non circoncisi e i riti di purificazione che ciò avrebbe comportato. Ma il suo argomentare è sorprendente, muove dall’esperienza personale e manifesta una grande fede nella parola di Gesù: “Signore, io non sono degno che tu entri sotto il mio tetto, ma dì soltanto una parola e il mio servo sarà guarito. Anch’io infatti, pur essendo un subalterno, ho dei soldati sotto di me e dico a uno: Va’!, ed egli va; e a un altro: «Vieni!», ed egli viene; e al mio servo: «Fa’ questo!», ed egli lo fa” (Mt 8,8-9).

Gesù rimane colpito da queste parole e sente il bisogno di esternare la sua ammirazione elogiando pubblicamente il suo interlocutore: “In verità io vi dico, in Israele non ho trovato nessuno con una fede così grande!” (Mt 8,10). Gli anonimi seguaci che accompagnano il Maestro sono le folle che hanno ascoltato il suo insegnamento sul Monte, piene di stupore per l’autorità delle sue parole (Mt 7,28-29). Essi rappresentano idealmente i credenti provenienti da Israele.³⁸ A questo elogio della fede Matteo associa una sentenza che preannuncia l’apertura universalistica del Regno, secondo la prospettiva già intravista dai profeti: “Ora io vi dico che molti verranno dall’oriente e dall’occidente e siederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli” (Mt 8,11). Lo sguardo

³⁸ Cfr. Fabris R., *Matteo*, Borla, Roma 1982, p. 199.

profetico di Gesù si dispiega sul futuro escatologico e gioisce della universale comunione di mensa, della fraternità dei credenti seduti alla stessa tavola del Regno. I patriarchi, portatori della universale benedizione, sono i primi commensali. Ma non basta essere per così dire “gli eredi naturali” della promesse fatte ad Abramo, Isacco e Giacobbe: occorre dividerne la fede.³⁹ E in questo caso è il centurione pagano che si rivela in continuità con i patriarchi dimostrando una fede amante, una fede che si prende cura.

L’ultima scena del racconto inquadra Gesù che congeda il suo interlocutore rassicurandolo: “Va’, avvenga per te come hai creduto” (Mt 8,13). È la prima guarigione operata *a distanza*, un segno profetico per i credenti delle future generazioni che possono avere speranza di essere guariti anche senza “toccare” fisicamente il Guaritore.⁴⁰

I vangeli ricordano un secondo caso di guarigione a distanza, esso pure legato alla fede di una persona non appartenente a Israele, una donna cananea (sirofenicia) che non si lascia scoraggiare dalla dura risposta del Maestro: “Non è bene prendere il pane dei figli e gettarlo ai cagnolini” (Mt 15,26). Avrebbe potuto fare marcia indietro quella donna e invece non fa l’offesa e non si arrende, ma insiste passando all’attacco. Lo fa con grinta e intelligenza, sollevando un’obiezione al Maestro. Lei, donna pagana, ha un altro rapporto con i cani. Per lei non sono affatto animali da tenere lontano, possono entrare liberamente in casa e stare sotto la tavola mentre si fa cena. E dunque, da questo suo punto di vista, può saggiamente obiettare: “Signore, anche i cagnolini sotto la tavola mangiano le briciole dei figli” (Mc 7,28). Non poteva attendersi migliore risposta nostro Signore! Quella donna ha capito che il cuore di Dio non ha confini, che la sua tavola è grande e che c’è pane per tutti, figli e cagnolini ... La sua disarmante insistenza ottiene non solo la briciola invocata (la salvezza di sua figlia) ma una grande moltiplicazione del pane anche in terra pagana.⁴¹

“Toccò la mano di lei”: dalla guarigione alla diakonia

Il terzo racconto nella sequenza matteana che ritrae il Maestro che scende dal Monte per condividere le nostre piaghe e infermità, ci ambienta a Cafarnao in casa di Pietro. Qui Gesù interviene

³⁹ Si veda il passo parallelo di Lc 13,28-29 dove tale sentenza assume un tono drammatico, che intende chiamare gli uditori a conversione. Gesù elogia il centurione di Cafarnao e la donna cananea, che pur non appartenendo al popolo di Israele manifestano una fede sorprendente.

⁴⁰ La Liturgia riprende le parole di questo credente nel momento significativo che precede la Comunione sacramentale: “O Signore, non sono degno di partecipare alla tua mensa: ma di’ soltanto una parola e io sarò salvato”.

⁴¹ Cfr. Bosetti E., *Sandali e bisaccia ...*, op. cit., pp. 87-88.

di sua iniziativa, senza che nessuno gli chieda niente: “Entrato nella casa di Pietro, Gesù vide la suocera di lui che era a letto con la febbre. Le toccò la mano e la febbre la lasciò; poi ella si alzò e lo serviva” (Mt 8,14-15).

In due soli versetti ci è dato un affresco di intensa bellezza. Tre verbi descrivono l’azione di Gesù: “entrato” (*elthōn*), “vide” (*eiden*), “toccò” (*hepsato*), e tre verbi ritraggono la donna: “giaceva” (*beblē menēn*) “si alzò” (*ēgerthē*), “serviva” (*diēkonei*). E in questa relazione, tra l’agire del Signore e quello della donna, c’è uno spazio in cui la febbre deve andarsene, uno spazio di libertà.

Mi piace sostare con lo sguardo del cuore sull’incontro di quelle due mani, un gesto familiare, come di sposo che prende la sposa. La mano del guaritore prende quella della donna febbricitante e la solleva, in certo senso la fa *risorgere*. Nessuna parola. Né da parte di Gesù né da parte di lei. Diversamente da ciò che accade nei testi paralleli di Marco e di Luca, in Matteo tacciono anche i presenti. Avvolto da silenzio, l’incontro terapeutico è qui concentrato nell’intenso sguardo del Cristo e in un intreccio di mani. La mano già tesa al lebbroso si allunga qui spontaneamente verso la donna. Non è certo senza significato la scelta dei tre primi destinatari dell’azione guaritrice di Gesù: un lebbroso, un pagano e una donna, tre diversi rappresentanti di categorie che subiscono “gli effetti discriminanti di un sistema religioso e sociale integralista”.⁴²

E subito la donna “si alzò”. Un risollevarsi del corpo e dell’anima, un *risorgere*, come suggerisce il medesimo verbo utilizzato per la risurrezione di Gesù (Mt 28,7). E come si comporta la donna rimessa in piedi dall’amore sanante del Cristo? Prontamente si mette a “servire”. Entra cioè nella stessa logica del Signore, investe la salute in *diakonia*. Si prende cura di Gesù e dei suoi ospiti. Il verbo che descrive il suo servizio (*diakoneō*) indica un agire ministeriale nella chiesa primitiva. È l’emergere della *diakonia* femminile, a servizio del Cristo e della Chiesa.⁴³ Nella *casa* di Pietro, *domus ecclesiae*, la mano di Gesù fa alzare la donna e la costituisce discepolo, nella sua piena dignità liturgico ministeriale, dignità che si esplica nel servizio, nel generoso prendersi cura.

“Si è caricato delle nostre malattie”: il Servo e la Sposa

Dal brano parallelo di Marco sappiamo che la guarigione della suocera di Pietro avvenne in giorno di sabato (vedi Mc 1,21-34), un dettaglio che spiega perché i malati si affollino davanti alla casa che

⁴² Fabris R., *Matteo...*, op. cit., p. 201.

⁴³ L’evangelista Matteo sottolinea in particolare la *diakonia* verso Gesù, usa infatti il singolare: “e lo serviva” (8,15), mentre gli altri due Sinottici hanno il plurale: “e li serviva” (Mc 1,31; Lc 4,39).

ospitava il Maestro dopo il tramonto del sole: “Venuta la sera, gli portarono molti indemoniati ed egli scacciò gli spiriti con la parola e guarì tutti i malati, perché si compisse ciò che era stato detto per mezzo del profeta Isaia: Egli ha preso le nostre infermità e si è caricato delle malattie” (Mt 8,16-17).

Appena finisce il sabato (e dunque l’osservanza del riposo) la gente si accalca davanti alla casa di Pietro. Se da un lato il racconto di Matteo è privo di alcuni dettagli precisi riportati da Marco, dall’altro presenta un tocco personale che evidenzia il primato della parola. La sequenza terapeutica non si conclude in casa di Pietro con il banchetto festoso, ma sulla piazza dove un fiume di gente provoca il Cristo ad *uscire*. Matteo non può immaginare che qualcuno torni a casa senza essere guarito, senza aver beneficiato dell’amore compassionevole di Gesù, colui che prende su di sé tutte le nostre infermità.

L’evangelista non intende raccontare semplicemente alcune storie di guarigione. Egli vuole indicare che in Gesù si manifesta la solidarietà di Dio con l’umanità sofferente. Perciò conclude con la citazione biblica che commenta le guarigioni e ne offre la chiave ermeneutica.⁴⁴ Gesù realizza la figura del Servo mite e solidale di cui parla il profeta Isaia.⁴⁵ Il suo prendersi cura di quanti soffrono nella carne e nello spirito, attua la volontà salvifica di Dio rivelata nelle Scritture. La sua mano aperta, che non teme l’impurità e il contagio, che abbraccia il lebbroso e solleva la donna, è segno tangibile della stessa compassione di Dio per il suo popolo, per la sua sposa.

In effetti la citazione di Is 53 può essere meglio interpretata se leggiamo anche il seguito (Is 54), dove la figura maschile del Servo è completata con quella femminile di Gerusalemme, sposa e madre. Si evidenzia così l’effetto positivo delle sofferenze del Servo. La fecondità di questa sposa sterile oltrepassa i confini di Israele a vantaggio delle nazioni: “Allarga lo spazio della tua tenda, stendi i teli della tua dimora senza risparmio ...” (Is 54,2). E ancora: “Non temere, perché non dovrai più arrossire; non vergognarti perché non sarai più disonorata ... Poiché tuo sposo è il tuo creatore (colui che ti fa)” (Is 54,4-5). Commenta Yves Simoens: “Colui che ha solidarizzato con la sofferenza del Servo è anche colui che assicura la fecondità della sua offerta nella gioia della sposa feconda”.⁴⁶

⁴⁴ Si tratta della settima citazione introdotta dalla formula di compimento, costruita con il verbo *pleroō*, che significa “fare pieno, compiere”: cfr. Bosetti E., *Matteo. Un cammino di speranza*, EDB, Bologna 2002, pp. 13-14.

⁴⁵ “Nel testo ebraico, le malattie e i dolori fisici degli spettatori che riflettono sulla sofferenza del Servo sono in primo piano, sia in modo metaforico, sia soprattutto per mettere in risalto i castighi che li avrebbero raggiunti, perché erano peccatori, e che il Servo si era addossati. Invece nel testo evangelico la citazione viene applicata in modo letterale ai mali fisici degli uomini, mali di cui Gesù si fa carico non per subirli ma per guarirli” (Grelot p., *I canti del Servo del Signore*, EDB, Bologna 1983, p.162).

⁴⁶ Simoens Y., *Il corpo sofferente: dall’uno all’altro Testamento*, EDB, Bologna 2006, p. 42.

Dal Pastore trafitto alla ferita della Vita

Come altri profeti prima di lui, Zaccaria riceve l'ordine di annunciare la parola del Signore attraverso un comportamento strano: deve pascere delle pecore da macello. La condizione di quelle pecore è disperata. I compratori le sgozzano impunemente e hanno il diritto di farlo avendole comprate; i venditori benedicono il cielo di averle vendute: "Sia benedetto il Signore, mi sono arricchito"; quanto ai pastori cui erano affidate, non se ne curano affatto (Zac 11,4-5).

Il profeta si mette dunque a pascolare per conto dei mercanti di pecore e si procura due bastoni: il primo lo chiama "Benevolenza", il secondo "Unione", nomi che alludono chiaramente al comportamento di Dio verso Israele e al suo progetto di salvezza. Dopo un solo mese di attività pastorale Zaccaria riporta un notevole successo, eliminando tre pastori indegni di tale nome. Subentra però un fatto sconcertante: benché egli adoperi Benevolenza e Unione le pecore si annoiano di lui, non sopportano più la sua presenza. È costretto perciò, suo malgrado, ad abbandonarle al loro destino: "Non sarò più il vostro pastore. Chi vuole morire muoia, chi vuole perire perisca, quelle che rimangono si divorino pure fra loro!" (Zac 11,9).

La decisione è accompagnata da simboli eloquenti: "Presi il bastone chiamato Benevolenza e lo spezzai: ruppi così l'alleanza da me stabilita con tutti i popoli. Lo ruppi in quel medesimo giorno; i mercanti di pecore che mi osservavano, riconobbero che quello era l'ordine del Signore. Poi dissi loro: «Se vi pare giusto, datemi la mia paga; se no, lasciate stare». Essi allora pesarono trenta sicli d'argento come mia paga" (Zac 11,10-12). Trenta sicli sono un prezzo irrisorio, il prezzo di uno schiavo (Es 21,32); dati come paga al Profeta suonano beffa e disprezzo.⁴⁷ Nei vangeli "trenta sicli" sono il prezzo fissato a Giuda Iscariota per la consegna di Gesù (Mt 26,15 e par.); saranno anch'essi gettati nel tesoro del tempio, e Matteo vi leggerà il compimento della Scrittura (Mt 27,3- 10). Ma è soprattutto il comportamento delle pecore che suona ingrato e beffardo nei confronti del Profeta, l'unico che si occupi di loro. Non diversamente sarà per Gesù.

Nel seguito del libro di Zaccaria si parla di un personaggio misterioso che viene trafitto e al quale innalzeranno lo sguardo tutti gli abitanti di Gerusalemme: "Riverserò sopra la casa di Davide e sopra gli abitanti di Gerusalemme uno spirito di grazia e di consolazione: guarderanno a me, colui che hanno trafitto. Ne faranno il lutto come si fa il lutto per un figlio unico, lo piangeranno come si piange il primogenito" (Zac 12,10). C'è qualcosa che stride in questo testo straordinario che passa dalla prima

⁴⁷ Nel testo ebraico l'espressione lascia intendere una identificazione di Dio nella persona e nell'opera del profeta; è scritto infatti: i trenta sicli "con cui *sono* stato valutato".

persona (guarderanno a me) alla terza (colui che hanno trafitto), indicando che il personaggio trafitto è trasparenza dello stesso Yahweh rifiutato. Anche in Zac 13 si parla di un personaggio che viene ucciso. Yahweh lo chiama “mio pastore”, “mio intimo”, e tuttavia lo consegna alla spada, simbolo della sofferenza e della morte: “Insorgi, spada, contro il mio pastore, contro colui che è mio compagno” (Zac 13,7). Ne consegue la dispersione del gregge, ma non totale. Dio infatti stenderà la mano in soccorso dei deboli e “un terzo” (= un resto) passerà vittorioso attraverso la grande prova finale.

Quest’oracolo Gesù lo ha applicato a se stesso mentre con i suoi discepoli s’incamminava verso la passione. Egli disse loro: “Tutti rimarrete scandalizzati, perché sta scritto: *Percuoterò il pastore e le pecore saranno disperse*. Ma, dopo che sarò risorto, vi precederò in Galilea” (Mc 14,26-27; Mt 27,30-32). L’uccisione del pastore non è dunque l’ultima parola. Si annuncia un nuovo inizio e la ricostituzione del gregge disperso. La croce è comunque la “forza magnetica” intorno a cui tutto si coagula.⁴⁸ La debolezza dell’Uomo Dio⁴⁹ che non scende dalla croce è l’evento più sconcertante e sublime, il venire del massimo amore.⁵⁰

La morte di Gesù rivela che Dio “si abbassa fin dove è la suprema sconfitta dell’uomo, mostrando che anche le tenebre rientrano nel suo piano e hanno un senso, quando sono abitate dal Dio vivente ... Per Marco, Gesù non è passato dalla croce alla risurrezione (tentazione dualista!), ma ha soggiornato nel cuore del fallimento umano, trasformandolo in evento fecondo”.⁵¹

Non è forse questa la via che siamo chiamati a seguire? Pietro lo ricorda ai servi che soffrono ingiustamente e a tutti i cristiani: “Cristo patì per voi lasciandovi un esempio perché ne seguiate le orme” (1Pt 2,21). Come possiamo stare accanto ai crocifissi di oggi, uomini e donne, seguendo le orme di Lui? Egli ha assunto tutta la nostra debolezza creaturale, si è preso cura delle nostre ferite, ha preso su di sé le nostre vergogne, “egli portò i nostri peccati nel suo corpo, *sul legno*” precisa Pietro (1Pt 2,24). Seguire le sue orme comporta dunque il percorrere fino in fondo la via della solidarietà, della condivisione e della cura. Mi pare che una risposta eloquente sia offerta proprio dall’icona di Maria sotto la croce, con le donne fedeli e il discepolo amato. Ecco un’icona di vera empatia: amore che sa stare accanto nel dolore, amore ospitale che accoglie le parole supreme e la consegna della vita.

⁴⁸ Senior D., *La passione di Gesù nel Vangelo di Marco*, Ancora, Milano 1988, p. 35.

⁴⁹ Vedi la nota 51 della redazione di *Ricerche Bibliche*.

⁵⁰ Bosetti E., *Marco. Il rischio di credere*, EDB, Bologna 2000, p. 48.

⁵¹ Grilli m., *L’impotenza che salva*. Il mistero della croce in Mc 8,27-10,52, EDB, Bologna 2009, p. 155.

Inchiodato al legno, gli occhi offuscati dal sangue che scende da quel capo torturato dalle spine, colui che ha avuto parole di conforto per le figlie di Gerusalemme che facevano il lamento, ora guarda la madre impietrita ai suoi piedi e si prende cura di lei: “Donna, ecco tuo figlio!” (Gv 19,26). Cinque parole, compreso l’articolo: *gynai, ide ho hyios sou*. “Donna” (anziché “mamma”) è un appellativo che sembra stonare in bocca a un figlio che muore ... Ma non stona in bocca al Messia che qui sta rivelando la nuova maternità di Maria in corrispondenza alla prima donna, “la madre di tutti i viventi” (Gen 3,20). Maria è intimamente associata al parto della nuova umanità.⁵²

Ma soffermiamoci sull’ultima scena, la trafittura del costato, che non si iscrive nel quadro delle torture perché Gesù era già morto. L’evangelista precisa che era iniziata la *parasceve*, ovvero la “preparazione” della pasqua che in quell’anno coincideva con il grande sabato (*shabbat shabbatôn*). Per onorare debitamente la festa Pilato aveva concesso di applicare il *crurifragium*, accelerando la morte mediante la frattura delle gambe: “Vennero dunque i soldati e spezzarono le gambe all’uno e all’altro che erano stati crocifissi insieme con lui” (Gv 19,32). Ma per Gesù non c’è bisogno di accelerare la fine. Per lui tutto è già compiuto. Perché allora quel colpo di lancia? Per certificarne la morte o piuttosto come ulteriore oltraggio a quel corpo già così martoriato? Giovanni non si attarda a indagare il perché, è tutto preso da ciò che quel colpo di lancia provoca: “Uno dei soldati con una lancia gli colpì il fianco, e subito ne uscì sangue e acqua” (Gv 19,34). Ecco la ferita che guarisce, ecco la ferita della vita!

Nasciamo tutti da una ferita. Acque materne, sangue, vita. Come la nascita *dal basso* così la nascita *dall’alto*. Da quella ferita nel “fianco” uscì subito “sangue e acqua”. Giovanni si riferisce indubbiamente a un fatto fisico, di cui è stato testimone oculare. Nulla di singolare, verrebbe da dire a prima vista. Il colpo di lancia fa uscire i liquidi che sono nel corpo umano, *per una metà acqua e per l’altra metà sangue*, secondo un’antica concezione giudaica. Ma lo sguardo contemplativo di Giovanni è più profondo e vede compiersi in quei segni il mistero supremo della vita.⁵³ Egli interpreta l’accaduto con due passi delle Scritture: il primo attinto dal libro dell’Esodo, in cui si parla dell’agnello pasquale (Es 12,46) e il secondo dal profeta Zaccaria (12,10). Ecco il Pastore trafitto a cui gli abitanti di Gerusalemme e del mondo intero *volgeranno lo sguardo*. Ecco come viene generata la Chiesa, ecco come nasce la nuova umanità. La persona rinasce sempre da una ferita di amore.

⁵² **Nota della redazione di Ricerche Bibliche:** lo studio di Elena Bosetti ha chiaramente un taglio cattolico. Come redazione prendiamo le distanze da alcune affermazioni relative alla madre di Yeshù e alla Chiesa e da quelle trinitarie presenti nello studio, che comunque è ben fatto, ben documentato e fonte di preziose riflessioni.

⁵³ Cfr. Vanni U., *Il tesoro di Giovanni. Un percorso biblico-spirituale nel Quarto Vangelo*, Cittadella Editrice, Assisi 2010, pp. 198-201.

Dal costato del Trafitto fluiscono *sangue ed acqua*, simboli rispettivamente della vita donata (*sangue*) e dello Spirito (*acqua*). I Padri della Chiesa vi leggono i segni della rigenerazione cristiana, sorgente della Chiesa, che come novella Eva esce dal costato del nuovo Adamo.⁵⁴ “Carissimo, non passare troppo facilmente sopra a questo mistero – ammonisce Giovanni Crisostomo nelle sue *Catechesi* –. Ho ancora un altro significato mistico da spiegarti. Ho detto che quell’acqua e quel sangue sono simbolo del battesimo e dell’eucaristia. Ora la Chiesa è nata da questi due sacramenti, da questo bagno di rigenerazione e di rinnovamento nello Spirito santo per mezzo del battesimo e dell’Eucaristia. E i simboli del battesimo e dell’Eucaristia sono usciti dal costato. Quindi è dal suo costato che Cristo ha formato la Chiesa, come dal costato di Adamo fu formata Eva ... Come Dio formò la donna dal fianco di Adamo, così Cristo ci ha donato l’acqua e il sangue dal suo costato per formare la Chiesa. E come il fianco di Adamo fu toccato da Dio durante il sonno, così Cristo ci ha dato il sangue e l’acqua durante il sonno della sua morte. Vedete in che modo Cristo unì a sé la sua Sposa, vedete con quale cibo ci nutre. Per il suo sangue nasciamo, con il suo sangue alimentiamo la nostra vita. Come la donna nutre il figlio col proprio latte, così il Cristo nutre costantemente col suo sangue coloro che ha rigenerato” (*Catech.* 3,13-19; SC 50,174-177).⁵⁵

Conclusioni: l’umile prendersi cura

Commentando la leggenda talmudica del Messia seduto in mezzo ai poveri, che toglie le bende alle sue piaghe, ma una alla volta per essere sempre pronto, in attesa del momento in cui si avrà bisogno di lui, Henri Nouwen propone una suggestiva corrispondenza con il ministero di cura, in quanto chiamata dell’uomo e della donna “ad essere il guaritore ferito, colui che deve curare le ferite proprie ma che deve essere preparato, nello stesso tempo, a guarire le ferite altrui”.⁵⁶

Ma come trasformare le proprie ferire in “una fonte di guarigione”? Mi pare che Nouwen incoraggi anzitutto una fondamentale capacità ermeneutica, occorre “capire che il dolore e le sofferenze individuali emergono dal profondo della condizione umana, cui tutti partecipiamo”.⁵⁷ Quanto al ministero di cura e guarigione egli privilegia la categoria di “ospitalità”, sia perché questo termine ha radici profonde nella tradizione giudaico cristiana, sia perché intercetta la condizione esistenziale

⁵⁴ Cfr. De **La Potterie** i., *Il mistero del cuore trafitto*, EDB, Bologna 1988, in particolare sul simbolismo dell’acqua e del sangue: pp. 89-120.

⁵⁵ Vedi la nota 51 della redazione di *Ricerche Bibliche*.

⁵⁶ Nouwen H.J.M., *Il guaritore ferito. Il ministero nella società contemporanea*, Queriniana, Brescia 2010, p. 76.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 82.

della solitudine: “L’ospitalità è una virtù che permette di superare la ristrettezza dei timori personali aprendo la casa agli estranei, con l’intuizione che la salvezza ci giunge sotto l’aspetto di un viandante stanco ... Come i nomadi semiti, noi viviamo in un deserto percorso da molti viaggiatori solitari, in cerca di un attimo di pace, di una bevanda fresca, di un cenno di incoraggiamento per continuare la misteriosa ricerca della libertà”.⁵⁸ Mi piace concludere in questa prospettiva. Possiamo leggere in chiave di ospitalità la pagina di Gv 21 dove il Risorto, nel contesto del pasto da lui stesso preparato sulla riva del mare, guarisce Pietro ferito dall’umiliazione del triplice rinnegamento. Si tratta di una pagina fortemente evocativa: dalla notte faticosa e deludente all’alba rivelativa dell’ospite divino che invita a gettare nuovamente la rete: “Allora uscirono e salirono sulla barca; ma in quella notte non presero nulla” (Gv 21,3).

Uscire e salire sono verbi caratteristici dell’Esodo: si *esce* dall’Egitto e si *sale* verso la Terra promessa. Il ministero è pur sempre un aiutare a fare *esodo*, a uscire (da sé, dal proprio mondo ristretto) per entrare (nella relazione, nell’Altro). Possiamo intravedere una decisione ministeriale nell’iniziativa di Pietro condivisa dagli altri discepoli. Non aveva forse Gesù promesso: «Vi farò diventare pescatori di uomini» (Mc 1,17)? Ma non basta decidere di prendere il largo e gettare le reti, non bastano i progetti e l’efficiente organizzazione. *Uscirono* infatti, ma in quella notte *non presero nulla*.

Gesù si presenta sulla riva nell’ora in cui le tenebre lottano con la luce che avanza, come quando Maria di Magdala si recò al sepolcro (Gv 20,1). I discepoli non si accorgono della sua presenza, è lui che sveglia la loro attenzione con una domanda: “Figlioli, non avete nulla da mangiare?” (Gv 21,5). L’alba riserva magnifiche sorprese quando ci si fida di Gesù. Una pesca strabiliante, una rete colma di centocinquantatré grossi pesci.⁵⁹

Sulla riva il pasto è già pronto: “Appena scesi a terra, videro un fuoco di brace con del pesce sopra, e del pane” (v. 9). Ottima colazione per chi ha lavorato tutta la notte! Ma c’è di più: quel pane e quel pesce evocano il dono di Gesù, quel suo appassionato prendersi cura della gente, quel suo preparare la mensa nel deserto.⁶⁰ Ancora una volta Gesù si prende cura dei discepoli e in particolare della ferita di Simone, che nella notte della passione lo ha rinnegato.

La domanda di Gesù va dritta al cuore: “Simone, figlio di Giovanni, mi *ami* (*agapas*) più di costoro?” (Gv 21,15). Domanda imbarazzante anche per il modo in cui viene formulata. Si percepisce

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 82-83.

⁵⁹ Cfr. Marucci C., *Il significato del numero 153 in Gv 21,11* in “Rivista Biblica” 52 (2004), pp. 403-440.

⁶⁰ Cfr. Bosetti E., salonia G., *Una mensa nel deserto. Parola, pane, eucaristia*, Argo Edizioni, Ragusa 2005.

un'allusione alla dichiarazione di Pietro che aveva detto: "Se tutti si scandalizzeranno di te, io non mi scandalizzerò mai" (Mt 26,33). Simone aveva rivendicato una superiorità, un amore *più grande*, si era dichiarato pronto a dare la vita per il Maestro (Gv 13,37). La domanda tocca dunque il punto dolente. Ora Simone lascia cadere il paragone con gli altri discepoli e si limita a dire: "Certo Signore, tu lo sai che ti voglio bene" (Gv 21,15).

Mi colpisce un dettaglio, la variazione lessicale. Gesù utilizza il verbo *agapaō*, Simone risponde con *phileō*, il verbo dell'amicizia. Qualcosa è cambiato. Se questa domanda Gesù gliela avesse posta nel contesto dell'ultima cena non avrebbe forse risposto con il medesimo verbo, lui che era pronto a dare la vita? La bruciante esperienza del tradimento gli impedisce di usare il verbo dell'amore supremo (*agapaō*), si accontenta di un verbo meno impegnativo (*phileō*) che tuttavia esprime la sincerità del suo affetto.

Il Risorto accetta il bene di Pietro e gli affida la cura pastorale, ma incalza con una seconda domanda di *agape*: "Simone, figlio di Giovanni, mi ami?". E Pietro torna a rispondere con il verbo dell'amicizia, nell'amara consapevolezza di averlo rinnegato. Gesù insiste per la terza volta, ma sorprendentemente cambia verbo: pone la domanda con il verbo utilizzato da Pietro. Come a dire: scendo al tuo livello, mi accontento del bene di cui sei capace. Egli riabilita il suo discepolo sulla base dell'amore, anche se tessuto di *philia* e non ancora di *agape*.

L'amore umile e sincero è l'unica condizione richiesta per prendersi cura. Non l'amore idealista, l'amore che vorremmo (e che non abbiamo), ma molto concretamente tutto il bene di cui siamo capaci, sapendo che l'amore impegna comunque sempre a fare strada. Non a caso l'ultima parola che Gesù dice a Pietro è proprio "Seguimi!".⁶¹ Il tuo bene crescerà nella misura in cui, seguendomi, ti prenderai cura degli altri. *L'amore cresce infatti attraverso l'amore.*⁶²

Gli Atti degli Apostoli offrono una bella testimonianza di come poi agisce Pietro, il "guaritore ferito". Basti pensare all'incontro con lo storpio della porta Bella. Ritroviamo gli atteggiamenti di interessamento personale, di fede e di viva speranza che abbiamo visto nella relazione di Gesù con i suoi interlocutori esaminando la sequenza di Mt 8,1-17 e che Nouwen incoraggia come "principi di guida cristiana".⁶³

⁶¹ Nella struttura di Gv 21,15-19 il mandato pastorale si trova al *centro*, tra amore e sequela: "Mi ami? – Pasci – Seguimi": cfr. Bosetti E., *Sandali e bisaccia...*, op. cit., pp. 161-168.

⁶² Cfr. Benedetto XVI, *Deus caritas est*. Lettera enciclica sull'amore cristiano, 25 dicembre 2005, LEV, Città del Vaticano 2006, n. 18.

⁶³ Nouwen h., *Il guaritore ferito ...*, pp. 67-73.

Sguardo, parola, gesto

L'incontro è provocato dall'anonimo mendico. È lui che vede per primo e invoca aiuto: "Vedendo Pietro e Giovanni che stavano per entrare nel tempio, li pregava per avere un'elemosina" (At 3,3). Un gesto abituale, una frase consueta. Poteva risolversi come tante altre volte, e invece accade l'imprevisto: "Fissando lo sguardo su di lui, Pietro insieme a Giovanni disse: «Guarda verso di noi»" (v. 4).

La relazione di aiuto esige quella reciprocità di sguardo che dice riconoscimento della dignità personale, sempre e comunque. Guarda verso di noi, non da mendico ma da *uomo*, da fratello. Pietro ormai guarda l'altro (storpio, mendico) con lo sguardo di Gesù, non dall'alto ma dal basso.⁶⁴ Lo sguardo dal basso consente di cogliere tutta l'attesa, ben oltre la dimensione materiale. Pietro non delude l'attesa del povero, non frustra l'apertura psicologica ma la purifica, confessando la sua stessa indigenza: "Non possiedo né argento né oro ...". Ma egli non può rinunciare a condividere la ricchezza di cui è portatore: "Quello che ho te lo do: nel nome di Gesù Cristo, il Nazareno, alzati e cammina" (v. 6). È nel nome di Gesù che la Chiesa può guarire. Il Risorto è in grado di *far risorgere* l'umanità, di cui è simbolo quell'uomo storpio fin dal ventre della madre.

Il guaritore ferito risponde all'attesa più profonda dell'uomo, ben oltre l'elemosina. Pietro accompagna la parola con il gesto: "Lo prese per la mano destra e lo sollevò" (v. 7). Il verbo *egeirō*, "sollevare/alzare", è il medesimo che nei discorsi di Pietro indica l'azione potente con la quale Dio ha risuscitato Gesù: "Lo alzò" (At 3,7.15). Questo gesto coinvolgente sul piano interpersonale (e sacramentale) diventa segno di risurrezione. Subito infatti i piedi e le caviglie di quell'uomo si rinvigorirono: "Balzato in piedi, si mise a camminare" (At 3,8). E insieme al suo guaritore entrò nel tempio "saltando e lodando Dio", tra la meraviglia e lo stupore di tutti.

TORNA ALL'INDICE

⁶⁴ Cfr. Maurilio A., Salonia G., Sichera A., *Lo sguardo dal basso. I poveri come principio del pensare*, Argo Edizioni, Ragusa 2004.