

FACOLTÀ BIBLICA • PUBBLICAZIONI

## Ricerche Bibliche

N. 54 - Secondo trimestre 2023

---

Direttore Yasmina Khazan. 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](mailto: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)

|   |          |
|---|----------|
| Claudio Ernesto Gherardi,<br><i>Quando la critica alla Bibbia denota ignoranza e preconcetto -<br/>Parte XIII</i>             | pag. 2   |
| Fausto Salvoni, <i>Le dieci vergini</i>   | pag. 16  |
| Yasmina Khazan - <i>Il difficile passo di Eb 1:10-12</i>  | pag. 19  |
| Franz Burkard - <i>La quarta bestia nella visione di Dn 7</i>   | pag. 23  |
| Rav Alfonso Arbib – <i>Oltre la Tzedakà</i>   | pag. 24  |
| Francesca Fava - <i>Agape_e_agapao_nel_Nuovo_Testamento</i>   | pag. 26  |
| Gianni Montefameglio - <i>Il sacerdozio e l'episcopato delle donne</i>  | pag. 101 |
| INSERTO<br>Claudio Ernesto Gherardi<br><i>Amare il prossimo: opzione o adesione all'evangelo? Una teologia della<br/>pace</i> | pag. 112 |

# Quando la critica alla Bibbia denota ignoranza e preconcetto

## Parte XII

di

**Claudio Ernesto Gherardi**

Il capitolo 6 di *The Encyclopedia of Biblical Errancy* continua sulla figura di Yeshùà. Questa volta l'autore McKinsey prende di mira le credenziali messianiche di Yeshùà:

«Questo capitolo si concentrerà sulle sue credenziali, inclusi argomenti come false profezie, qualifiche inadeguate, nascita verginale, Trinità, Spirito Santo e Gesù smascherato. La questione centrale, ovviamente, è se Gesù soddisfi o meno i requisiti stabiliti in tutta la Bibbia come colui che deve essere riconosciuto come il messia, il salvatore dell'umanità. Chiunque abbia esaminato tutti i dati rilevanti con un certo grado di obiettività può solo concludere che Gesù sicuramente non lo fa. Come si può vedere da quanto segue, sono disponibili informazioni più che sufficienti per escludere ogni possibilità che Gesù sia la risposta ai problemi dell'umanità.»

La prima serie di argomentazioni tenta di demolire la messianicità di Yeshùà.

### «Non-messia»

«Sebbene la nostra analisi possa iniziare con uno qualsiasi dei diversi argomenti, otto problemi che hanno a che fare con lo sfondo di Gesù di Nazaret meritano un'attenzione immediata.»

«Primo, la Bibbia afferma chiaramente che Gesù viene dalla Galilea. Mt 26:69 dice: "Anche tu eri con Gesù di Galilea", e Luca 22:59 nella *Revised Standard Version* dice: "Certamente anche quest'uomo [Pietro] era con Gesù, perché è un galileo". Chiaramente Gesù era della Galilea. Mt 21:11 mostra che era anche un profeta: "E la folla disse: Questi è Gesù, il profeta di Nazaret di Galilea". Eppure in più di un'occasione la Scrittura dice chiaramente che nessun profeta verrà dalla Galilea. Giovanni 7:52 nella *RSV* dice: "Cerca e vedrai che nessun profeta sorgerà dalla Galilea". Giovanni 7:40-42 nella *RSV* dice: Quando hanno sentito queste parole, alcune persone hanno detto: "Questo è davvero il profeta". Altri dissero: "Questo è il Cristo". Ma alcuni dissero: "Il Cristo deve venire dalla Galilea? La Scrittura non ha detto che il Cristo discende da Davide, e viene da Betlemme [in Giudea, non Galilea], il villaggio dove era Davide?". Inoltre, Giovanni 1:45-46 nella *RSV* dice che nulla di buono può venire dalla Galilea: "Abbiamo trovato colui del quale hanno scritto Mosè nella legge e anche i profeti, Gesù di Nazaret .... Natanaele gli disse: 'Può venire qualcosa di buono da Nazaret [che è in Galilea]?'". Quindi, in sostanza, le Scritture non solo affermano che Gesù è un profeta della Galilea e nessun profeta può venire dalla Galilea, ma che dalla Galilea non può venire nulla di buono».

La critica del McKinsey comprende due punti:

1. Yeshùà era un profeta che proveniva dalla Galilea. Questo fatto sembra squalificarlo come profeta dato che “nessun profeta sorgerà dalla Galilea”.
2. Dalla Galilea non può venire niente di buono.

Esaminiamo i testi biblici.

Giuseppe il padre adottivo di Yeshùà era di Nazaret: “Dalla Galilea, dalla città di Nazaret, anche Giuseppe salì in Giudea, alla città di Davide chiamata Betlemme, perché era della casa e famiglia di Davide” (Lc 2:4). Questo viaggio avvenne a causa di un censimento: “Tutti andavano a farsi registrare, ciascuno alla sua città” (v. 3). Yeshùà nasce a Betlemme: “Mentre erano là, si compì per lei il tempo del parto; ed ella diede alla luce il suo figlio primogenito, lo fasciò, e lo coricò in una mangiatoia, perché non c'era posto per loro nell'albergo” (vv. 6,7). In seguito alle malvagie intenzioni di Erode la famiglia di Giuseppe fugge in Egitto (Mt 2:13-15). Faranno ritorno in patria dopo la morte di Erode. Giuseppe si stabilisce di nuovo nel villaggio di Nazaret insieme a Maria e Yeshùà (vv. 19-23).

Un primo aspetto notevole di questi passi è la frase: “E venne ad abitare in una città detta Nazaret, affinché si adempisse quello che era stato detto dai profeti, che egli sarebbe stato chiamato Nazareno” (v. 23). Stando a Matteo, il fatto che Yeshùà andò con la sua famiglia ad abitare a Nazaret, anziché squalificarlo come profeta, adempì ciò che dicevano le Scritture del futuro messia. Questo passo di Matteo demolisce la tesi del McKinsey<sup>1</sup>. A quali testi biblici si riferiva Matteo? Qui la risposta è complicata dato che non c'è un testo specifico che dica questo. Sono state fatte varie ipotesi:

1. La prima ipotesi fa derivare il vocabolo greco *nazoraios* (nazoraio) da quello ebraico *nèster* che significa “germoglio”. *Nèster* si trova ad esempio in Is 11:1 dove il messia è chiamato, appunto, “germoglio”: “Un ramoscello spunterà dal ceppo di Iesse, e dalle sue radici un germoglio [נִצְּרָה, ] porterà frutto” (TNM). Altri testi fanno riferimento al messia come ad un germoglio (Ger 23:5; Zc 3:8; 6:12). Tuttavia, come spiega l'articolo menzionato nella nota, non si spiega il cambio di vocale a -> o di nazareno -> nazoraio (Le desinenze -eno e -aio sono in greco tra loro intercambiabili).
2. La seconda ipotesi collega “nazareno/nazoraio” a “nazireo” (eb. *nasir*). I nazirei erano persone che avevano fatto il voto di consacrarsi a Dio per un determinato periodo della loro esistenza o che erano stati scelti da Dio e quindi consacrati a vita (Nm 6:2,8). Uno di questi fu Sansone (Gdc 13:2-14; 16:17). Yeshùà era quindi il consacrato a Dio per eccellenza. Questa ipotesi per quanto metta in risalto la consacrazione di Yeshùà alla causa di Dio non spiega cosa centri Nazaret in tutto questo.

---

<sup>1</sup> Per una disamina approfondita dei termini greci con cui Yeshùà veniva apostrofato: *Nazarenos* (nazareno) e *Nazoraios* (nazoraio), consultare [www.biblistica.it/Yeshùà\(Gesù\)/Gli anni oscuri dell'infanzia di Yeshùà](http://www.biblistica.it/Yeshùà(Gesù)/Gli_anni_oscuri_dell'infanzia_di_Yeshùà).

3. La terza ipotesi si rifà all'umiliazione del messia predetta in Is 52:13-53:12. Questa umiliazione sarebbe iniziata proprio da Nazaret, disprezzato borgo della Galilea: "Può venire qualcosa di buono da Nazaret?". Questo richiamo, per quanto interessante, alla profezia di Is è però dubbio.

Appare chiaro che Matteo non sta facendo una citazione di uno o più passi delle Scritture Ebraiche. Forse fa un suo personale *midràsh*<sup>2</sup> accennando genericamente ad alcune profezie messianiche. Ai fini del nostro studio l'importante è che Matteo, che era ebreo e conoscitore delle profezie messianiche, mette in relazione Nazaret di Galilea con il messia.

Che dire allora delle parole: "Esamina, e vedrai che dalla Galilea non sorge profeta" di Gv 7:52? McKinsey sbaglia nel dire che «la Scrittura dice chiaramente che nessun profeta verrà dalla Galilea». È vero che questa frase fa parte della Scrittura, ma non è un detto della Scrittura, cioè non è un insegnamento biblico. A pronunciare la suddetta frase furono i sacerdoti e i farisei a Nicodemo, membro del Sinedrio, che aveva preso le difese di Yeshù: "Nicodemo (uno di loro, quello che prima era andato da lui) disse: «La nostra legge giudica forse un uomo prima che sia stato udito e che si sappia quello che ha fatto?» Essi gli risposero: «Sei anche tu di Galilea? Esamina, e vedrai che dalla Galilea non sorge profeta»" (Gv 7:50,51). Pertanto si tratta di un'opinione personale dettata dal disprezzo nei confronti di Yeshù. L'agiografo si limita a riferirla senza commentarla.

Anche Natanaele, che divenne uno dei 12 apostoli, aveva un'opinione negativa di Nazaret: "Natanaele gli disse [a Filippo che gli aveva parlato del messia]: «Può forse venir qualcosa di buono da Nazaret?»" (Gv 1:46). Questa era solo l'opinione generale delle persone di quel tempo e non un fatto assodato nella Bibbia. Era una forma di disprezzo verso un insignificante piccolo borgo della Galilea. McKinsey confonde i detti di Dio con quelli delle persone citate nelle Scritture. È chiaro che sia i sacerdoti che Natanaele espressero opinioni personali che gli scrittori ispirati registrarono per i loro racconti.

Veniamo all'ultima obiezione: "Una parte dunque della gente, udite quelle parole, diceva: «Questi è davvero il profeta». Altri dicevano: «Questi è il Cristo». Altri, invece, dicevano: «Ma è forse dalla Galilea che viene il Cristo? La Scrittura non dice forse che il Cristo *viene dalla discendenza di Davide e da Betlemme*, il villaggio dove stava Davide?»" (Gv 7:40-42). Il testo citato contiene la risposta: "Il Cristo *viene dalla discendenza di Davide e da Betlemme*". Ciò che le persone del testo di Gv, e McKinsey, non hanno capito è che Yeshù non era nato a Nazaret di Galilea, ma a Betlemme della Giudea. Il verbo *erchomai*, venire, può significare anche venire all'esistenza, sorgere. Pertanto

---

<sup>2</sup> Il *midràsh* indica principalmente la ricerca e può consistere di una libera rielaborazione dei testi ebraici della Bibbia ad opera degli scrittori neotestamentari. Matteo sta facendo un'attualizzazione di uno o più passi del *Tanàch* per dimostrare la messianicità di Yeshù.

Yeshù nacque a Betlemme adempiendo le profezie, ma visse a Nazaret, cosa che non interessava le profezie messianiche. Pertanto la conclusione di McKinsey – «le Scritture non solo affermano che Gesù è un profeta della Galilea e nessun profeta può venire dalla Galilea, ma che dalla Galilea non può venire nulla di buono» – è assolutamente sbagliata.

Seconda critica: «Ger 22:28-30 dice: "È forse quest'uomo Koniah un vaso spregevole, frantumato, o un oggetto in cui non si prova alcun piacere? Perché sono dunque scacciati, lui e la sua discendenza, e gettati in un paese che non conoscono? O paese, o paese, o paese, ascolta la parola dell'Eterno! Così dice l'Eterno: "Registrate quest'uomo come privo di figli, un uomo che non prospererà nei suoi giorni, perché nessuno della sua discendenza prospererà, giungendo a sedersi sul trono di Davide e a regnare ancora su Giuda" (ND)<sup>3</sup>. Dio disse che Ieconia (Conia in *NR* e *CEI*, n.d.a.) non avrebbe mai avuto un discendente che sedesse sul trono di Davide, ma il dato genealogico in Matt. 1:11 e 1:16 mostrano chiaramente che Gesù è uno dei discendenti di Ieconia. Pertanto, Gesù non avrebbe mai potuto sedere sul trono di Davide. Eppure Luca 1:32 dice: "Egli [Gesù] sarà grande e sarà chiamato il Figlio dell'Altissimo: e il Signore Dio gli darà il trono di suo padre Davide", mostrando che Gesù deve ottenere il trono di Davide. Quindi, in sostanza, Gesù non può ereditare il trono perché è un discendente di Ieconia, mentre deve riceverlo per impegno del Signore. Diversi versetti mostrano che Gesù è un discendente fisico di Davide e se non lo fosse, non potrebbe essere il messia.»

I discorsi sulle genealogia sono complicati. Le genealogie che interessano Yeshù sono due, una nel vangelo di Matteo e l'altra in quello di Luca. In Mt 1:12 troviamo che "Ieconia generò Salatiel ; Salatiel generò Zorobabele", mentre *Lc*, che traccia una genealogia ascendente da Giuseppe ad Adamo, dice: "E Gesù aveva circa trent'anni; e lo si credeva figlio di Giuseppe, *figlio* di Eli, [...] *figlio* di Zorobabel, *figlio* di Salathiel, *figlio* di Neri" (Lc 3:23-27, ND).

Un commentario, che saggiamente riconosce le difficoltà nello stabilire con chiarezza le varie linee di discendenza, spiega: «In queste genealogie, tuttavia, l'adozione o la successione, o il matrimonio di Levirato prendono costantemente il posto della parentela, che nulla di certo può essere dedotto da questi dati, così Luca 3:23 colloca Salatiel tra i discendenti di Natan, come se la linea di Salomone si fosse estinta in Ieconia, e fosse stata sostituita dal ramo collaterale della casa di Davide»<sup>4</sup>. Le genealogie degli evangelii sono redatte in modo da collegare Yeshù a Davide. La genealogia di *Mt* sembra costruita ad arte, poiché parte da Abraamo mediante una serie di tre gruppi di quattordici elementi ciascuno per arrivare a Giuseppe. Nella genealogia di Luca invece si parte da Giuseppe fino ad Adamo contando ben 77 nomi contro i 41 di *Mt*. Confrontando le due genealogie risultano

---

<sup>3</sup> Ho utilizzato i testi biblici delle traduzioni italiane al posto di quelli citati dall'autore in lingua inglese.

<sup>4</sup> *Ellicott's Commentary*. Che le genealogie bibliche siano difficoltose da decifrare lo dimostra il caso di Zorobabele che è figlio di Sealtiel in Esd 3:2, Ne 12:1, Mt 1:12 e Lc 3:27; mentre, secondo 1Cro 3:18,19 è figlio di Pedaia, fratello di Sealtiel.

differenze evidenti: si accordano nel periodo Abraamo-Davide, nella terza parte concordano solo nei nomi Salatiel-Zorobabele, mentre di Giuseppe e Salatiel vengono dati due padri diversi: Sealtiel è figlio di Ieconia in *Mt* e di Neri in *Lc*. Invece Giuseppe è figlio di Giacobbe in *Mt* e di Eli in *Lc*. Inoltre in *Mt* Ieconia è figlio di Giosia il che, se preso alla lettera, vorrebbe dire che lo Ieconia di *Mt* sarebbe lo zio dello Ieconia di *Ger*. Questo risolverebbe l'arcano. Tuttavia è più verosimile che Matteo abbia saltato Ioiachim per far quadrare i conti (le famose 14 generazioni per ognuno dei tre gruppi generazionali. Per le discendenze vedi 1Cro 3:15-17).

Tenendo presente il commento del commentario di Charles John Ellicott, la spiegazione più semplice è che Luca tracci la vera genealogia di Giuseppe, mentre Matteo ha un intento più teologico: vuole dimostrare la discendenza davidica di Yeshùa. Ciò che oggi chiameremo una genealogia inesatta o peggio falsa allora non era considerata tale perché non veniva presa alla lettera, ma ne era compreso l'intento teologico.

Volendo tentare di essere più esaustivi si può dire che in sostanza Salatiel o Sealtiel non era figlio di Ieconia, ma di Neri come afferma Luca. Secondo questa plausibile ipotesi l'eredità regale di Ieconia non avendo avuto figli passò ai parenti più prossimi e cioè Sealtiel e i suoi fratelli discendenti dal ramo di Natan figlio di Davide (2Sam 5:14). Ieconia era molto giovane quando cominciò a regnare (8 o 18 anni, vedi 2Re 24:8; 2Cro 36:9). Regnò solo 3 mesi poi fu condotto prigioniero a Babilonia. Pertanto non aveva figli e quindi l'eredità del trono, seppur virtuale, passò ai suoi parenti più vicini e cioè Salatiel e i suoi fratelli della discendenza di Natan.

Non per complicare ulteriormente le cose, leggiamo anche il commento del *Keil and Delitzsch Biblical Commentary on the Old Testament*: «La discrepanza riguardo all'enumerazione di Sealtiel tra i figli di Ieconia, discendente di Salomone, e l'affermazione che egli discendeva da Neri, discendente di Natan, fratello di Salomone, è eliminata dalla supposizione che Ieconia, oltre a Sedechia citato in 1 Cronache 3:16, che morì senza figli, ebbe un altro figlio, vale a dire Assir, che lasciò solo una figlia, che poi, secondo la legge sulle ereditiere (Numeri 27:8; Numeri 36:8), si sposò un uomo appartenente a una famiglia della sua tribù paterna, vale a dire Neri, della famiglia di Davide, nella linea di Natan, e che da questo matrimonio nacquero Sealtiel, Malchiram e gli altri figli (proprio nipoti) di Ieconia menzionati in 1 Cronache 3:18. Se supponiamo che il maggiore di questi, Sealtiel, entri nell'eredità del nonno materno, sarebbe legalmente considerato suo figlio legittimo. Nella nostra genealogia, dunque, insieme all'Assir senza figli, Sealtiel è presentato come discendente di Ieconia, mentre in Luca è chiamato, secondo la sua effettiva discendenza, figlio di Neri. L'altra discrepanza rispetto ai discendenti di Zorobabele è da spiegarsi, come è già stato mostrato in Aggeo 1:1, con la legge del Levirato matrimoniale, e con la supposizione che Sealtiel morì senza discendenza maschile, lasciando la moglie vedova. In tal caso, secondo la legge (Deuteronomio 25,5-10, cfr Mt 22,24-28),

diventava dovere di uno dei fratelli del defunto sposare la vedova del fratello, per risuscitare seme, cioè posterità, al fratello defunto; e il primo figlio nato da questo matrimonio sarebbe stato legalmente incorporato nella famiglia del defunto e registrato come suo figlio. Dopo la morte di Sealtiel, il suo secondo fratello Pedaia adempì a questo dovere di Levirato e generò, nel suo matrimonio con sua cognata, Zorobabele, che ora era considerato, in tutto ciò che riguardava le leggi dell'eredità, come figlio di Sealtiel, e propagò la sua razza come suo erede. Secondo questo diritto di eredità, Zorobabele è chiamato nei passi citati da Aggeo ed Esdra, come anche nella genealogia in Matteo, il figlio di Sealtiel.»

Ad ogni modo, al di là di tutti questi ragionamenti, il fatto che Yeshùà non era un discendente fisico di Giuseppe rende le due genealogie atte a dimostrare solo la connessione con Davide per parte del padre putativo e non il diritto al trono che Yeshùà aveva a prescindere: “Io guardavo, nelle visioni notturne, ed ecco venire sulle nuvole del cielo uno simile a un figlio d'uomo; egli giunse fino al vegliardo e fu fatto avvicinare a lui; gli furono dati dominio, gloria e regno, perché le genti di ogni popolo, nazione e lingua lo servissero. Il suo dominio è un dominio eterno che non passerà, e il suo regno è un regno che non sarà distrutto.” (Dn 7:13,14). Yeshùà era il promesso messia e in quanto tale aveva il diritto di essere re del regno di Dio. Questo è dimostrato indirettamente anche dallo stesso Geremia quando, concludendo la maledizione su Ieconia, dice quanto segue: “Iscrivete quest'uomo come privo di figli, come un uomo che non prospererà durante i suoi giorni; perché nessuno della sua discendenza giungerà a sedersi sul trono di Davide, *e a regnare ancora su Giuda*” (Ger 22:30)<sup>5</sup>. Come evidenziato dal corsivo la maledizione riguardava coloro che avrebbero regnato sul regno terreno di Giuda. Qui non è in vista il regno di Dio. Il collegamento con la linea di Davide servì a dimostrare che Yeshùà era colui che aveva il diritto ad essere il re del regno di Dio come incavano le profezie relative alla discendenza di Davide (2Sam 7:16; Sl 89). Al malvagio re Sedechia il profeta Ezechiele rivolge queste parole: “Così dice il Signore Dio: Deponi il turbante e togliti la corona: tutto sarà cambiato: ciò che è basso sarà elevato e ciò che è alto sarà abbassato. In rovina, in rovina, in rovina la ridurrò e non si rialzerà più finché non giunga colui al quale appartiene di diritto e al quale io la darò” (Ez 22:31,32 – *CEI*. Cfr. Gn 49:10; Sl 110:1; Is 9:6).

Terza critica: «Matt. 1:11 dice che Gesù è un discendente di Conia o Jeconiah e 1Cron. 3:16 dice che Conia è un discendente di Ioiachim. Di conseguenza, Gesù è un discendente di Ioiachim. Ma Ger. 36:30 dice: "Perciò così dice il Signore di Ioiachim, re di Giuda: Egli non avrà nessuno che sieda sul trono di Davide". Pertanto, per comando di Dio dato tramite Geremia, né Conia né suo padre Ioiachim potevano avere una progenie seduta sul trono di Davide. Eppure Gesù era presumibilmente un discendente di entrambi.»

---

<sup>5</sup> Corsivo aggiunto.

Valgono le stesse considerazioni già fatte nella precedente risposta. Aggiungiamo che Ioiachim ebbe in ogni caso un figlio che si sedette sul trono del Regno di Giuda, suo figlio Ioiachin/Ieconia, che restò al trono solo per tre mesi in quanto depresso da Nabuccodonosor. Quindi la profezia è da intendersi in senso lato: nessun discendente di Ioiachim sarebbe stato stabilmente sul trono di Davide. Comunque, dalla risposta precedente, sappiamo che la genealogia esatta è quella di Luca che passa attraverso Neri discendente di Natan. Questo ci porta alla prossima critica.

Quarta critica: «Luca 3:31 mostra che Natan era un antenato di Gesù. Ma Natan e tutti i suoi discendenti furono esclusi da qualsiasi pretesa al trono di Davide perché fu il fratello di Natan, Salomone, ad essere scelto per portare avanti l'eredità. Ciò è dimostrato da 1Cron. 29:1, che dice: "Poi il re Davide disse a tutta l'assemblea: «Salomone, mio figlio, il solo che DIO abbia scelto". Inoltre, 1Cron. 28:5 dice: "Fra tutti i miei figli (poiché l'Eterno mi ha dato molti figli) egli ha scelto mio figlio Salomone, perché sieda sul trono del regno dell'Eterno sopra Israele". Quindi abbiamo un'altra ragione per cui Gesù non è qualificato per il messianismo, la natura esclusiva dei suoi antenati e la sua discendenza da Natan.»

Il fatto che Natan e i suoi discendenti non sedettero sul trono di Davide non ha niente a che vedere con la messianicità di Yeshù che è garantita grazie al fatto che fa capo ad uno dei figli di Davide. Rivediamo la profezia di 2Sam 7:16 che dice: “La tua casa e il tuo regno saranno saldi per sempre davanti a te e il tuo trono sarà reso stabile per sempre”. La casata di Davide non era limitata a Salomone e ai suoi discendenti. Tutti i figli di Davide facevano parte della sua “casa”. Pertanto Yeshù doveva essere un discendente di uno di questi figli, indipendentemente che regnasse o meno. Infatti il patto tra Dio e Davide stabiliva: “La sua discendenza [di Davide e quindi anche Natan è incluso] durerà in eterno e il suo trono sarà davanti a me come il sole, sarà stabile per sempre come la luna; e il testimone ch'è nei cieli è fedele” (Sl 89:36,37). Yeshù doveva essere un discendente di Davide poco importa che fosse un regnante. Ed è anche per questo che Luca ci tiene a dire che Gesù nacque a Betlemme nella città di Davide.

Ricordiamo anche come l'angelo del Signore chiamò Giuseppe: “Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria, tua moglie; perché ciò che in lei è generato, viene dallo Spirito Santo” (Mt 1:20). L'angelo non disse “figlio di Salomone”, ma di Davide perché questo era ciò che contava<sup>6</sup>.

Un'ultima osservazione sulle due genealogie. Il fatto che Giuseppe secondo Matteo sia figlio di Giacobbe mentre secondo Luca sia figlio di Eli si spiegherebbe così: Giacobbe ed Eli erano fratelli. Giacobbe non aveva figli. Alla sua morte Eli sposò la cognata rimasta vedova e dai due nacque

---

<sup>6</sup> Cfr. i seguenti testi in cui è evidente che la sola cosa rilevante riguardo al messia era che doveva essere “figlio di Davide”: Mt 9:27; 12:23; 15:22; 20:30,31; 21:15; ecc..

Giuseppe, il quale, benché figlio naturale di Eli, dalla legge (del levirato), veniva considerato figlio di Giacobbe. In altre parole, Matteo ci avrebbe fornito la genealogia ufficiale, mentre Luca quella reale<sup>7</sup>.

Quinta critica: «Secondo la profezia il messia deve essere un effettivo discendente fisico di Davide secondo la carne. Rom. 1:3, Salmi 132:11, Atti 2:30, 2 Tim. 2:8, 2 Sam. 7:12-13, e molti altri versetti possono essere citati per dimostrarlo. Ma la catena fisica di ritorno a Davide da Giuseppe in entrambe le genealogie fu spezzata perché Giuseppe non era il padre fisico di Gesù; quindi, Gesù non poteva rivendicare il messia. La nascita verginale distrugge la connessione fisica tra Gesù e Davide.»

Abbiamo risposto a questa critica nel numero 46 di Ricerche Bibliche pag. 11. Aggiungiamo altre considerazioni. Se Yeshù fosse stato il figlio letterale di Giuseppe sarebbe stato sotto il peccato e il suo sacrificio non avrebbe provveduto alcun riscatto: “Poiché anche il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire, e per dare la sua vita come prezzo di riscatto per molti” (Mr 10:45). Yeshù doveva in tutto e per tutto essere simile al primo uomo Adamo prima del peccato: un essere perfetto. Paolo lo dice così: “Così anche sta scritto: «*Il primo uomo, Adamo, divenne anima vivente*»; l'ultimo Adamo è spirito vivificante. Però, ciò che è spirituale non viene prima; ma prima, ciò che è naturale, poi viene ciò che è spirituale. Il primo uomo, tratto dalla terra, è terrestre; il secondo uomo è dal cielo” (1Cor 15:45-47). Adamo ha venduto l'umanità in schiavitù al peccato, l'ultimo Adamo l'ha redenta (Rm 7:14; 5:12-19). Come i sacrifici animali fatti sotto il vecchio patto dovevano essere perfetti, senza difetto, anche Yeshù, antipatico agnello pasquale, doveva essere perfetto e senza peccato (Lv 22:21). Il genere umano non poteva provvedere un redentore in quanto schiavo del peccato: “Nessun uomo può riscattare il fratello, né pagare a Dio il prezzo del suo riscatto. Il riscatto dell'anima sua è troppo alto, e il denaro sarà sempre insufficiente, perché essa viva in eterno ed eviti di veder la tomba” (Sl 49:7-9). La perfetta giustizia di Dio richiedeva un riscatto corrispondente: Adamo era un uomo perfetto, Yeshù altrettanto. Questa perfezione fisica e morale Yeshù l'ebbe in virtù del concepimento miracoloso di Maria.

Detto questo, affrontiamo l'argomento del McKinsey. Egli cita le seguenti Scritture:

- “Riguardo al Figlio suo, nato dalla stirpe di Davide secondo la carne” - Rm 1:3
- “L'Eterno ha giurato a Davide in verità e non cambierà: «Io metterò sul tuo trono un frutto delle tue viscere» - Sl 132:11 (ND)
- “Egli dunque, essendo profeta e sapendo che Dio gli aveva promesso con giuramento che sul suo trono avrebbe fatto sedere uno dei suoi discendenti” - At 2:30
- “Ricòrdati di Gesù Cristo, risorto dai morti, della stirpe di Davide” - 2Tm 2:8

---

<sup>7</sup> Liberamente estratto da <https://www.amigidomenicani.it/qual-e-la-vera-genealogia-di-gesu-dal-momento-che-quelle-fornite-da-matteo-e-da-luca-sono-diverse/>.

- “Quando i tuoi giorni saranno compiuti e tu riposerai con i tuoi padri, io innalzerò al trono dopo di te la tua discendenza, il figlio che sarà uscito da te, e stabilirò saldamente il suo regno. Egli costruirà una casa al mio nome e io renderò stabile per sempre il trono del suo regno” - 2Sam 7:12,13

Il fatto che Yeshùà non era un discendente fisico di Davide nega la validità della sua discendenza? No, perché, come abbiamo visto sopra l'adozione di un figlio lo rendeva parte legittima della linea di discendenza del padre putativo. Per questo Paolo dice che Yeshùà era della stirpe di Davide “secondo la carne”. *Kata sarka*, secondo la carne, è un'espressione che ricorre sovente nelle lettere paoline<sup>8</sup> e in Rm 1:3 indica la natura umana di Yeshùà: “E la Parola è diventata carne e ha abitato per un tempo fra di noi, piena di grazia e di verità; e noi abbiamo contemplato la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre” (Gv 1:14; cfr. Rm 9:5). In quanto nato da Maria, Yeshùà era un uomo a tutti gli effetti e “della stirpe di Davide” per parte del padre putativo Giuseppe. Ascoltiamo, come ultimo argomento, la testimonianza dell'angelo Gabriele: “Lo Spirito Santo verrà su di te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà dell'ombra sua; perciò, anche colui che nascerà sarà chiamato Santo, Figlio di Dio” (Lc 1:35). Il messaggio è semplice e chiaro. Il figlio di Dio dell'annuncio di Gabriele non è altro che un figlio di Dio divinamente creato, venuto all'esistenza – generato – come figlio nel grembo di sua madre Maria. Tutti gli altri eventuali pretendenti alla filiazione divina e alla messianicità possono essere tranquillamente scartati. Un “Figlio di Dio” che era il figlio naturale di Giuseppe non poteva, sulla testimonianza di Gabriele, essere il messia perché non generato dall'intervento divino nella catena biologica umana. Proprio l'esatto contrario a quanto afferma McKinsey.

Sesta critica: «Matt. 20:28 dice: "Il figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto per molti", e mostra che Gesù sentiva di essere venuto per servire, non per essere servito. Ma questo va contro la presentazione del messia da parte dell'Antico Testamento. Secondo l'Antico Testamento doveva essere servito, non servire. Salmi 72: 11 dice: "Sì, tutti i re si prostreranno davanti a lui: tutte le nazioni lo serviranno". Dan. 7:14 dice: "Tutti i popoli, nazioni e lingue dovrebbero servirlo; il suo dominio è un dominio eterno, che non passerà". E Dan. 7:27 parla di un messia "il cui regno è un regno eterno, e tutti i domini lo serviranno e gli obbediranno"».

McKinsey cade nello stesso errore degli scribi e dei farisei che pensavano al messia unicamente come il dominatore mondiale che avrebbe ristabilito il regno d'Israele. Tuttavia le Scritture Ebraiche presentano anche un messia sofferente, il famoso servo del Signore di Is 53, che Pietro applica a Yeshùà: “Per le sue vergate siete stati sanati” (1Pt 2:24; cfr. Is 53:5). Attraverso il suo ministero terreno e la sua morte sacrificale Yeshùà visse una vita in completa dedizione alla causa di Dio e alla

---

<sup>8</sup> Almeno 20 ricorrenze.

salvezza dell'umanità. Paolo ci dice che Yeshùà "svuotò se stesso, prendendo forma di servo, divenendo simile agli uomini" quando depose la sua vita per l'umanità. Sarà alla sua seconda venuta che Yeshùà adempirà al suo ruolo di regnante e dominatore mondiale, come riportano i testi citati dal nostro autore.

Settima critica: «Secondo le Scritture la venuta di Elia doveva precedere l'arrivo del messia e Gesù disse che Giovanni Battista era l'Elia predetto. Due problemi sorgono immediatamente da questa affermazione: (a) In Giovanni 1:21 Giovanni Battista affermò categoricamente di non essere l'Elia predetto, e (b) l'arrivo di Giovanni Battista non inaugurò l'era dell'amore, della pace e prosperità predetta in Luca 1:17 e Mal. 4:5.»

Per quanto riguarda il punto (a) la risposta è già stata data nel numero 41 di Ricerche Bibliche, 2 Trimestre 2020 di questa serie dedicata alla confutazione delle tesi del McKinsey, pag. 2.

Nel secondo punto, McKinsey cita i testi di Lc 1:17 e Mal 4:5 che mettiamo in parallelo:

|  |   |
|--|---|
| <p>Lc 1:17</p> <p>Andrà davanti a lui con lo spirito e la potenza di Elia, per volgere i cuori dei padri ai figli e i ribelli alla saggezza dei giusti, per preparare al Signore un popolo ben disposto.</p> | <p>Mal 4:5,6</p> <p>Ecco, io vi mando il profeta Elia, prima che venga il giorno del SIGNORE, giorno grande e terribile. Egli volgerà il cuore dei padri verso i figli, e il cuore dei figli verso i padri, perché io non debba venire a colpire il paese di sterminio.</p> |
|--|---|

Al testo di *Mal* abbiamo aggiunto il verso 6 che viene citato in *Lc*. In nessuna delle due scritture si parla di un'era di pace, amore e prosperità. Ma procediamo con ordine.

In *Lc*, come spiegato nel numero 41 di Ricerche Bibliche, l'Elia che doveva volgere il cuore dei padri ai figli era rappresentato da Giovanni Battista che predicò nei giorni immediatamente precedenti il battesimo di Yeshùà.

Ora passiamo all'esegesi del passo di Luca e di riflesso quello di *Mal*. Cosa significano le parole "Egli volgerà il cuore dei padri verso i figli, e il cuore dei figli verso i padri"? L'opera di Giovanni avrebbe avuto un successo tale da ricondurre<sup>9</sup> i cuori dei padri e dei figli all'adorazione a Dio. Molti di coloro che finora erano stati disobbedienti alla saggezza dei giusti, cioè insensibili ai richiami delle Scritture, ora si sarebbero rivolti alla fonte della vera saggezza nella persona di Yeshùà, il messia. E qui veniamo all'ultima parte del verso: "Per preparare al Signore un popolo ben disposto". L'opera del battista aveva come obiettivo quello di preparare i Giudei ad accettare il messia, non di inaugurare un'era di amore, pace e prosperità. Questo è proprio ciò che aveva predetto l'angelo del Signore a

<sup>9</sup> Ebraico שׁוּב – *shub* – significa "ritornare o tornare indietro, riportare indietro" (Vine). Il significato di base del verbo è il ritorno al punto di partenza. Nel caso del ritorno spirituale (metaforicamente, come nel verso di *Mal*) al Signore, *shub* può significare "ritornare" a Lui e obbedirgli (cfr. Dt 30:2).

Zaccaria, padre di Giovanni: “Non temere, Zaccaria, perché la tua preghiera è stata esaudita; tua moglie Elisabetta ti partorerà un figlio, e gli porrai nome Giovanni [...] sarà grande davanti al Signore [...] convertirà molti dei figli d'Israele al Signore, loro Dio” (Mt 1:13-16). Quei Giudei avevano proprio bisogno di pentirsi per le loro violazioni del patto stipulato al Sinai (Es 20) “prima che venga il giorno del SIGNORE”. Circa 40 anni più tardi arrivò quel giorno tremendo su Gerusalemme quando fu distrutta dai Romani nel 70 E.V.. Pertanto anziché inaugurare un'era di pace, l'opera di Giovanni suscitò nella mente del popolo un'attesa del messia e una disposizione d'animo tale da accoglierlo quando sarebbe apparso.

Ottava critica: « Infine, ci sono diversi conflitti tra la presunta natura di Gesù e la messianicità: (a) In nessun punto dell'Antico Testamento il potere di redenzione dal peccato e l'autorità della salvezza spirituale sono attribuiti al messia. (b) Da nessuna parte l'Antico Testamento menziona il potere e la gloria del messia in cielo; da nessuna parte si dice che il messia sia Dio. (c) Da nessuna parte nell'Antico Testamento, Dio afferma di essere un uomo o il figlio dell'uomo. Infatti Num. 23:19 dice specificamente "Dio non è un uomo, perché possa mentire, né un figlio d'uomo, perché possa pentirsi". (d) E infine, la parola "messia" significa "unto". Per di più re e sacerdoti venivano unti regolarmente come segni di distinzione e autorità in tutto l'Antico Testamento. Lev. 4:3 dice: "Se pecca il sacerdote che è stato unto". In particolare, Isaia 45:1 dice: "Così dice il Signore al suo consacrato, a Ciro", e 2 Sam. 23:1 dice: "Ora queste sono le ultime parole di Davide... l'unto del Dio di Giacobbe". Ciò significa che Ciro e Davide possono rivendicare il ruolo di messia? I messia o unti dell'Antico Testamento non erano immuni dal peccato né rivendicavano l'uguaglianza con Dio. La parola "messia" non significa né santità né pietà.»

Rispondiamo punto per punto:

(a) In nessun punto dell'Antico Testamento il potere di redenzione dal peccato e l'autorità della salvezza spirituale sono attribuiti al messia.

Questa affermazione è vera solo se si esclude a priori l'esegesi che gli scrittori neotestamentari hanno fatto di certi testi come il cap. 53 di Isaia. Prendiamo per esempio ciò che disse l'apostolo Pietro in merito: “*Egli stesso portò i nostri peccati nel suo corpo sul legno della croce, affinché noi, morti al peccato, viviamo per la giustizia; e per le sue lividure siete stati guariti.*” (1Pt 2:24, ND). Pietro sta parlando della missione di Yeshùà citando un passo del profeta Isaia come prova della sua messianicità: “*Egli è stato trafitto a causa delle nostre trasgressioni, stroncato a causa delle nostre iniquità; il castigo, per cui abbiamo pace, è caduto su di lui e mediante le sue lividure noi siamo stati guariti*” (Is 53:5). Qualche versetto dopo Isaia scrive: “*Ma il SIGNORE ha voluto stroncarlo con i patimenti. Dopo aver dato la sua vita in sacrificio per il peccato, egli vedrà una discendenza,*

prolungnerà i suoi giorni, e l'opera del SIGNORE prospererà nelle sue mani” (v. 10)<sup>10</sup>. Sarà l’esegesi dei discepoli di Yeshùà ad applicare questi passi alle vicende del loro maestro. Dobbiamo però riconoscere che gli studiosi ebrei non avevano alcuna idea di un messia sofferente e, peggio ancora, che sarebbe morto per mano dei romani. Per loro il messia era un re vittorioso che avrebbe restaurato la gloria del regno di Davide sulla terra. Tuttavia non significa che avessero ragione. La rivelazione di Dio è progressiva e ciò che era nascosto nelle epoche passate sarebbe venuto alla luce al tempo da Lui stabilito. Pietro lo dice in questo modo: “Intorno a questa salvezza indagarono e fecero ricerche i profeti, che profetizzarono sulla grazia a voi destinata. Essi cercavano di sapere l'epoca e le circostanze cui faceva riferimento lo Spirito di Cristo che era in loro, quando anticipatamente testimoniava delle sofferenze di Cristo e delle glorie che dovevano seguirle. E fu loro rivelato che non per se stessi, ma per voi, amministravano quelle cose che ora vi sono state annunciate da coloro che vi hanno predicato il vangelo, mediante lo Spirito Santo inviato dal cielo: cose nelle quali gli angeli bramano penetrare con i loro sguardi” (1Pt 1:10-12). Paolo è ancor più diretto: “A me, dico, che sono il minimo fra tutti i santi, è stata data questa grazia di annunciare agli stranieri le insondabili ricchezze di Cristo e di manifestare a tutti quale sia *il piano seguito da Dio riguardo al mistero che è stato fin dalle più remote età nascosto in Dio*, il Creatore di tutte le cose; *affinché i principati e le potenze nei luoghi celesti conoscano oggi, per mezzo della chiesa, la infinitamente varia sapienza di Dio*, secondo il disegno eterno che egli ha attuato mediante il nostro Signore, Cristo Gesù”<sup>11</sup> (Ef 3:8-11).

Quindi non è proprio vero che nelle Scritture Ebraiche non si parla del messia sofferente che sarebbe infine morto per i nostri peccati. Come dice Paolo nel testo di Efesini, Dio si serve della chiesa per annunciare queste verità un tempo velate. L’ostinazione dei sapienti ebrei a non riconoscere il messia nella sua duplice veste di redentore e re non implica che le Scritture Ebraiche non ne parlino.

(b) Da nessuna parte l'Antico Testamento menziona il potere e la gloria del messia in cielo; da nessuna parte si dice che il messia sia Dio.

La prima parte della critica è sbagliata dato che almeno un testo ne parla: “Io guardavo, nelle visioni notturne, ed ecco venire sulle nuvole del cielo uno simile a un figlio d'uomo; egli giunse fino al vegliardo e fu fatto avvicinare a lui; gli furono dati dominio, gloria e regno, perché le genti di ogni popolo, nazione e lingua lo servissero. Il suo dominio è un dominio eterno che non passerà, e il suo regno è un regno che non sarà distrutto” (Dn 7:13,14).

Per quanto riguarda la seconda parte siamo perfettamente d’accordo con McKinsey. Questa critica è comprensibile dato che il dogma trinitario è il comune denominatore di quasi tutte le chiese cosiddette

---

<sup>10</sup> Corsivo aggiunto.

<sup>11</sup> Idem.

“cristiane”. L’errore del McKinsey è attribuire il dogma ai testi greci della Bibbia, cosa che non ha consistenza.

(c) Da nessuna parte nell'Antico Testamento, Dio afferma di essere un uomo o il figlio dell'uomo.

Vale la stessa osservazione del punto sopra; Le Scritture non dicono mai che il messia sia Dio incarnato.

(d) E infine, la parola "messia" significa "unto". Per di più re e sacerdoti venivano unti regolarmente come segni di distinzione e autorità in tutto l'Antico Testamento. [...] Ciò significa che Ciro e Davide possono rivendicare il ruolo di messia? I messia o unti dell'Antico Testamento non erano immuni dal peccato né rivendicavano l'uguaglianza con Dio. La parola "messia" non significa né santità né pietà. L'unzione consisteva nello spargere un olio speciale<sup>12</sup> sul capo della persona scelta per indicare che era stata chiamata da Dio e preparata per un preciso compito di comando o responsabilità.

I termini italiani “messia” e “cristo” sono l’italianizzazione, rispettivamente, della parola ebraica *mashìakh* e della parola greca *christòs*. Entrambi significano “unto”. *Mashìakh* implica un'unzione per un ufficio o una funzione speciale. Pertanto Davide era l’unto di Dio, come tutti i re che seguirono (1Sam 2:10; 10:1). Anche i sacerdoti erano unti (Es 29:5-9; 30:30; 40:15; Lv 6:15; 1Cro 29:22) così come i profeti (1Cro 16:22). Perfino i re non israeliti a volte furono unti da un profeta di Dio (1Re 19:15). Riguardo all’unzione di Ciro è piuttosto improbabile che venisse unto letteralmente da un profeta di Dio. In questo caso l’unzione rappresenta l’incarico conferito al re Ciro di liberare il popolo d’Israele dalla schiavitù babilonese; Ciro agì come l’unto del Signore.

Sebbene tutti questi tipi di persone agissero come messia o unti non significa che essi poterono rivendicare il ruolo del messia per eccellenza, Yeshùa. Per esemplificare, i re d’Israele erano giustamente onorati come unti del Signore dai loro sudditi, ma il messia promesso, che attendevano con ansia, sarebbe stato il re dei re, un re speciale, il re del regno di Dio. Si può anche parlare di tipo e antitipo. Nell'esegesi biblica il tipo è un'immagine o una rappresentazione di una cosa, di un avvenimento o una persona che dovrà avere un futuro adempimento. L'antitipo è la realtà di ciò che il tipo rappresenta. Il tipo è l'ombra, l'antitipo è la realtà (cfr. Eb 10:1; 1Cor 10:6; 1Pt 3:21). Quindi i personaggi definiti unti o *mashìakh* erano una prefigurazione (*typos*) del vero messia (*antitypos*) che Dio avrebbe inviato a suo tempo per salvare l’umanità penitente.

Come sottolineano gli studiosi Yasmina Khazan e Gianni Montefameglio «Nell'intera Bibbia Yeshùa è l'unico ad essere stato unto per tutti e tre gli incarichi: profeta, sommo sacerdote e re. Egli è il profeta, il sommo sacerdote e il re per eccellenza. Ciò per disposizione di Dio stesso: "Dio, il tuo Dio, ti ha unto con olio di letizia, a preferenza dei tuoi compagni". - Eb 1:9; cfr. Sl 45:7.»<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> La ricetta per l’olio dell’unzione la troviamo in Es 30:23-25, conteneva mirra vergine, cinnamomo, canna aromatica, cassia e olio d’oliva.

<sup>13</sup> Dalla rubrica *Parole Bibliche* n. 10 – *mashìakh* – *christòs* – della Facoltà.

Che «la parola “messia” non significa né santità né pietà» è un po’ la scoperta dell’acqua calda, ma ciò non esclude che Yeshù era ed è “il santo di Dio” (Mr 1:24; Gv 6:69). Naturalmente il santo per eccellenza resta Dio: “«A chi dunque mi vorreste assomigliare, a chi sarei io uguale?» dice il Santo” (Is 40:25). Che poi Yeshù manifestasse anche *eusèbeia*, pietà (leggi santa devozione), è provato dalla sua esistenza, come testimoniano gli evangelii e l’autore del libro di Ebrei: “Nei giorni della sua carne, con alte grida e con lacrime egli offrì preghiere e suppliche a colui che poteva salvarlo dalla morte ed è stato esaudito per la sua pietà (timore di Dio, *TNM*)” (Eb 5:7).

Nel prossimo numero di Ricerche Bibliche tratteremo il cap. 7 di *Biblical Errancy* sempre incentrato su Yeshù dal tema: Gesù III - Carattere, Ingannevolezza.

TORNA ALL’INDICE



Giuseppe racconta il sogno dei covoni e suscita l’odio dei suoi fratelli (Genesi 37, 6-8). Disegno di Stefano Levi della Torre

## Fausto Salvoni Le dieci vergini

**Nota degli editori di Bibbiaoggi.** Questa parabola de Le dieci vergini (Matteo 25,1-13) è tratta dagli appunti scritti a mano di Fausto Salvoni (1907-1982) sulle parabole di Gesù. Le note riportate in parentesi e alcune parti del testo sono di Paolo Mirabelli, che ha curato la revisione, strutturato la parabola e riformulato alcune espressioni. La trascrizione dei testi è di Cesare Bruno e Roberto Borghini.

La parabola de *Le dieci vergini* (Matteo 25,1-13) si trova solo presso Matteo, anche se alcuni tratti - lampade, nozze, sala delle nozze, sposo - ricorrono anche altrove. Si tratta di immagini sulla bocca di Gesù che possono essere state riportate più volte nella tradizione evangelica. Il brano ha suscitato molte discussioni tra gli studiosi. Ne accenniamo soltanto due. La *prima*: si tratta di un'allegoria o di una parabola? Alcuni studiosi vi vedono un'allegoria della solennità pasquale: la mezzanotte evoca l'esodo, il banchetto la cena pasquale, il grido dello sposo l'urlo degli egiziani alla morte dei primogeniti, le lampade il fuoco su cui si cuoceva l'agnello (cfr. Esodo 12,11.29.30). In tal modo però il racconto biblico si trasforma in un insieme di dati misteriosi e occulti. Lo stesso si dica pure della interpretazione allegorica secondo la quale le vergini stolte simboleggiano i maestri giudaici: in questo caso l'allegoria si rivolge contro l'ipocrisia farisaica. Non c'è nessun indizio di una ipocrisia nel testo, per cui occorre rivedere la parabola nel contesto stesso di Matteo, come cercheremo di fare. La *seconda*: la parabola risale a Gesù o è una creazione mattaica? Anche qui vi sono due correnti: per alcuni autori, ad esempio Joachim Jeremias (teologo luterano ed esegeta del Nuovo Testamento, autore del libro: *Le parabole di Gesù*), risale al Gesù storico, per altri è una creazione della chiesa. Di questa opinione è Karl Paul Donfried (teologo luterano), dal quale trarrò spunti nel corso della mia esegesi, anche se non ne condivido in pieno la conclusione. A noi interessa il senso della parabola come si trova ora in Matteo. Partirò da unità che vanno sempre più estendendosi per cercare il senso della parabola-allegoria.

**La parabola in se stessa.** Per illustrare in qualche modo il regno dei cieli, Matteo presenta le dieci "vergini": cinque delle quali provviste di olio (le prudenti) e cinque prive di esso (le stolte). Il punto centrale sta nel fatto che l'ingresso al regno non è automatico, ma esige la presenza dell'olio per le lampade. Non si capirebbe l'insistenza su questo punto se non avesse un significato preciso. Ma dalla parabola non si possono trarre indizi per spiegare che cosa rappresenti l'olio.

**L'olio.** Per la sua identificazione, noi vediamo che la quinta sezione dei discorsi mattaici (23-25) insiste molto nel praticare e nell'osservare ciò che Gesù ha comandato. La conclusione (25, 31-46) mostra come base del giudizio finale una serie di azioni, come dare da mangiare agli affamati, da bere agli assetati, accogliere i forestieri, coprire i nudi, visitare gli ammalati e i carcerati. Da esse dipenderà l'ingresso nel regno, per cui si può pensare che anche la parabola parli della medesima realtà e che di conseguenza l'olio sia appunto simbolo delle "opere della fede" (o della "fede che opera per mezzo dell'amore"). Esse sono appunto il motivo della separazione (come nel giudizio) tra le vergini stolte e le sagge. Anche la venuta dello sposo rientra nel tema del quinto gruppo d'insegnamento mattaico, in quanto richiama il giudice escatologico (24,30-36.50; 25,19s.31-33). Esso ritardava (24,34-48; 25,5) ma i cristiani non devono raffreddarsi (24,12); solo colui "che perdura sino alla fine (nell'attuare l'amore) sarà salvato" (24,13). Bisogna quindi essere *vigilanti*, perché può venire da un istante all'altro, ma quando verrà bisogna essere preparati. Questo secondo aspetto è sottolineato dalla parabola. Quelli che si addormentano (muoiono) preparati sono come le vergini dotate d'olio; quelli che muoiono senza opere, non sono preparati e mancano di olio come le vergini stolte; sono come i farisei ipocriti che all'esterno sembrano buoni ma all'interno non sono tali; sono come le tombe bianche al di fuori, ma piene di marciume all'interno (23,27). Nel Midrash ebraico l'olio è il simbolo delle opere buone. Riferendosi alla frase "mescolato in olio" di Numeri (7,19), così commenta il Midrash: "Allude alla Torah, il cui studio deve essere mescolato con le opere buone, in accordo con quanto abbiamo ora detto".

**Il senso della parabola nel contesto del vangelo.** Quanto abbiamo detto fin qui si accorda con tutto l'insegnamento del vangelo di Matteo e specialmente con il primo insegnamento di Gesù: quello del cosiddetto *sermone della montagna*. Anch'esso termina con lo *stolto* e il *saggio* (come nella parabola delle vergini): il primo edifica la casa sulla sabbia perché ascolta e non fa, il secondo sulla roccia perché ascolta e fa (7,23-27). Lo stolto è simile a un albero che non reca frutti (7,17s), che con la bocca dice "Signore, Signore", ma non compie la volontà del Padre (7,21; 25,11), costoro si sentiranno dire: "Non vi conosco" (7,23; 25,12). Occorre quindi essere preparati. La porta chiusa è pur essa un tema amato da Matteo. Nel giorno finale Gesù starà alla porta (24,33) e vi farà passare le persone pronte (25,10; 7,21). Non si tratta di una porta facile, perché è stretta quella che conduce alla salvezza, ma larga e spaziosa quella che conduce alla rovina (7,13-14). Per questo non vi passano i farisei, che anzi la chiudono di fronte agli altri (23,13), perché "dicono ma non fanno" (23,3). In Matteo 5,14-16 le buone opere sono presentate come una lampada luminosa che è vista dagli altri. Ora una lampada non poteva essere senza olio, che serviva per accenderla. In tale modo si dà gloria a Dio. Queste opere devono essere superiori a quelle dei farisei, pena l'espulsione dal regno. Anche

l'incontro con Gesù "sposo", assimilato alla festa nuziale, è un tema assai noto presso Matteo: si ricordi la festa nuziale alla quale gli invitati non vogliono partecipare (22,1-14). Al banchetto delle nozze occorre partecipare con l'abito adatto. L'amore di Dio verso il suo popolo (Israele) è pur esso presentato come un matrimonio: "Io passai ancora vicino a te e ti vidi. Ed ecco, era giunto il tempo dell'amore per te. Allora io stesi il lembo del mio mantello su di te e coprii la tua nudità (Era questo uno dei modi con cui si potevano realizzare le nozze). E ti feci il mio giuramento e conclusi un patto con te: parola del Signore Dio. E così divenisti mia" (Ezechiele 16,8-9; cfr. Osea 2 e il libro del Cantico dei Cantici).

***Il senso del vocabolo "vergine" alla luce del Nuovo Testamento.*** Il Nuovo Testamento ci può far capire il senso di "vergine": Gesù è lo sposo per Matteo e quindi la vergine, che è la sposa, è la chiesa. Paolo così dice a quei di Corinto: "Io sento una gelosia divina per voi, perché io vi ho fidanzati a Cristo per presentarvi come una vergine pura al vostro sposo" (2 Corinzi 11,12). Nella sua parabola Matteo si riferisce come Paolo al tempo dell'intervallo tra la conversione e la parusia, quando si attuerà il matrimonio tra Gesù e la sposa (Apocalisse 22). Le vergini stanno per tutti i discepoli, che si incontreranno con lo sposo. Non sono ragazze giovani, ma discepoli di Cristo, adulti e consacrati a Lui. Essi sono la sposa, non le amiche della sposa. Ma che ora vi siano tra i credenti anche alcuni che non sono veramente tali appare dalla parabola del grano e della zizzania (13,24-30), dall'allegoria della rete (13,47-50), dalla scena del giudizio (25,31-46).

***Le stolte e le avvedute.*** Se l'olio indica le opere che provengono dalla fede, diviene chiaro che le vergini sagge non possono trasferire il loro olio alle stolte: è infatti impossibile trasferire ad altri la nostra "obbedienza", com'è pure assurdo comperare le opere buone dai venditori (25,9). Le stolte cercano di comprare l'olio ma non serve a nulla: lo sposo le ascolta (anche se la porta è chiusa) e le respinge perché non si erano preparate al momento giusto. "Non si può raccogliere uva dalle spine, né fichi dai rovi; ogni albero buono produce frutti buoni e ogni albero cattivo, frutti cattivi" (7,16-20). Ne deriva che implicitamente viene esclusa ogni indulgenza, ogni merito mio a favore degli altri. Quello che conta è solo l'amore di Dio in Gesù, che si manifesta nel discepolo attraverso il suo agire corrispondente e coerente. Io posso aiutare gli altri con il buon esempio, con la preghiera, ma ognuno si prepara con la sua vigilanza all'incontro con lo sposo. Questo è il senso inteso da Matteo nel riferire la parabola di Gesù (25,13).

***Conclusione.*** L'invito alla vigilanza vale per tutti. Al tempo della stesura del vangelo di Matteo vi erano cristiani già morti, e si sentiva il ritardo di Gesù che viene a mezzanotte. Anche gli ebrei,

che attendevano la venuta del Messia, vi andavano incontro con i loro sforzi per attuarlo. Si pensi agli esseni e agli zelanti nella legge. Ma anch'essi in questo ritardo del Messia si dovevano preparare con opere di ravvedimento, come disse Giovanni il Battista: "Fate frutti di ravvedimento". L'unica vera preparazione sta nel compiere la volontà del Signore e riconoscere in Gesù l'inviato di Dio. Altrimenti la porta sarà chiusa e inutilmente vi si busserà. Non si può rimandare definitivamente la conversione perché può sopravvenire la morte e allora non sarà più possibile alcun cambiamento. Nel pensiero di Gesù la parabola era anche un invito al ravvedimento, con un comportamento coerente, atto ad accogliere Gesù, come Messia e Cristo. Si noti come anche Gesù affermasse: "Ravvedetevi perché il regno di Dio è vicino" (4,17).

TORNA ALL'INDICE

## **Yasmina Khazan**

### **Il difficile passo di Eb 1:10-12**

Si legge in Eb 1:10-12:

"Tu, Signore, nel principio hai fondato la terra  
e i cieli sono opera delle tue mani.  
Essi periranno, ma tu rimani;  
invecchieranno tutti come un vestito,  
e come un mantello li avvolgerai e saranno cambiati;  
ma tu rimani lo stesso,  
e i tuoi anni non avranno mai fine".

Questo bellissimo inno al Creatore è citato da Sl 102:25-27. Senonché, all'inizio di Eb 1:10 è detto: "E ancora:", poi seguito dalla citazione dal salmo. Questo "e ancora" si riallaccia al v. 8: "Parlando del *Figlio* dice:". L'omileta ispirato, autore della cosiddetta Lettera agli ebrei, sta di fatto applicando al Figlio, a Yeshùà, ciò che il salmo riferiva a Dio.

Vi è forse implicata la dottrina trinitaria cattolica, mantenuta anche dai protestanti? Solo chi non conosce bene tale dottrina (che affonda le sue basi nel paganesimo) può avvalersi di questo passo biblico. Infatti, stando alla dottrina, Padre e Figlio – pur ritenuti entrambi Dio – sono due persone diverse, per cui il Creatore, ovvero il Padre, non può essere il Figlio. Eb 1:10-12, in cui tra l'altro non si fa menzione del santo spirito di Dio, non può quindi essere utilizzato ai fini trinitari. Rimane però intatta la questione: come è possibile che ciò che nel salmo era inequivocabilmente riferito a Dio sia applicato a Yeshùà?

La Watchtower, che trinitaria non è, così argomenta: «Perché Ebrei 1:10-12 cita Salmo 102:25-27 e lo applica al Figlio, quando il salmo dice che è rivolto a Dio? Perché il Figlio è colui *mediante il quale* Dio compì le opere creative descritte dal salmista. (Vedi Colossesi 1:15, 16; Proverbi 8:22, 27-

30). Si noti che in Ebrei 1:5b si cita 2 Samuele 7:14 e lo si applica al Figlio di Dio. Sebbene quel passo si applicasse inizialmente a Salomone, la successiva applicazione a Gesù Cristo non significa che Salomone e Gesù siano la stessa persona. Gesù è “più grande di Salomone” e compie un’opera prefigurata da Salomone. — Luca 11:31». - *Ragioniamo facendo uso delle Scritture* pag. 412, § 2; il corsivo è nel testo.

Che «il Figlio è colui *mediante il quale Dio* compì le opere creative descritte dal salmista» non ci sono dubbi, ma in *Eb* 1:10 non detto ‘tu, Signore, nel principio hai fondato la terra mediante tuo Figlio’ o qualcosa di simile, ma proprio: “*Tu, o Signore*, in principio gettasti le fondamenta della terra, e i cieli sono opera delle tue mani” (*TNM*; corsivo aggiunto per enfatizzare). Vero è anche che «in Ebrei 1:5b si cita 2 Samuele 7:14 e lo si applica al Figlio di Dio», osservare però: «Sebbene quel passo si applicasse inizialmente a Salomone, la successiva applicazione a Gesù Cristo non significa che Salomone e Gesù siano la stessa persona», confonde solo le acque. Si *ragioni davvero* sul v. 5: “A quale angelo Dio ha mai detto: «Tu sei mio figlio; io oggi ti ho generato»? E ancora: «Io diventerò suo padre, e lui diventerà mio figlio»?” (*TNM*). Qui il paragone è solo tra Salomone e Yeshùà, tanto che al v. 6 è poi detto: “Quando *invece* manda di nuovo il suo Primogenito sulla terra abitata, dice: «E tutti gli angeli di Dio gli rendano omaggio»” (*TNM*; corsivo aggiunto per enfatizzare). Nel paragone, Yeshùà è superiore non solo a Salomone ma anche agli angeli. In *Eb* 1:10, però, non siamo affatto in presenza di un paragone ma di *una vera e propria identificazione*: “Tu, o Signore, in principio gettasti le fondamenta della terra, e i cieli sono opera delle tue mani” (*TNM*). Nel salmo, “Tu” è Dio e in *Eb* è Yeshùà. L’argomentazione della Watchtower cerca soltanto di sviare dal problema, che è e rimane: Come è possibile che ciò che nel salmo era inequivocabilmente riferito a Dio sia applicato a Yeshùà? Che Yeshùà non sia Dio e che sia a Lui inferiore è biblicamente certo.<sup>14</sup>

Qual è la corretta esegesi di *Eb* 1:10, soprattutto in considerazione del fatto che l’agiografo si richiama sotto ispirazione a *Sl* 102:25-27, che originalmente era rivolto a Dio? La questione sembra davvero un tormentoso rompicapo. I biblisti conoscono per esperienza quel sintomo interiore che indica che la migliore spiegazione che si è trovata su una questione biblica non convince del tutto e che nel contempo dà la sensazione, se non la certezza, che una spiegazione migliore, quella giusta, c’è.

Nell’affrontare il problema posto da *Eb* 1:10 la soluzione può e deve essere ricercata unicamente nel puro e assoluto monoteismo biblico. Cedere, sulla base di una lettura superficiale di *Eb* 1:10, alla

---

<sup>14</sup> Col 1:16,17 impedisce di ritenere che Yeshùà sia stato il Creatore. La questione trinitaria è poi superata dalle decine di passi biblici che la negano (parallelamente abbiamo la storia del trinitarismo che mostra come questa dottrina pagana si sia infilata nel cosiddetto Cristianesimo). *Eb* 1:10 non può contraddire il resto della Sacra Scrittura.

facile conclusione che Yeshùà sia il Creatore sarebbe banale e metterebbe in discussione tutto il resto della Bibbia.

Il mio collega Gianni Montefameglio ha pubblicato un commentario della cosiddetta Lettera agli ebrei. Si trova nel corso magistrale neotestamentario (5° anno) *La cosiddetta Lettera agli ebrei*. Vero è che non approfondisce la questione qui sollevata, però mostra che l'autore sacro citò dalla Settanta (cfr. la lezione 3, "Siedi alla mia destra"). Questo dato è molto importante.

Analizziamo dunque il richiamo di Eb 1:10 al Sl 102, il quale non è un salmo messianico ma un salmo di lamentazione individuale, il quinto dei salmi penitenziali. Non essendo il Sl 102 un salmo messianico, è evidente che l'autore ispirato di *Ebrei* cita i vv. 25-27 unicamente per riferirsi all'eternità e alla immutabilità di Dio. Non essendo un salmo messianico, la sezione citata in Eb 1:10-12 (i vv. 25-27 di Sl 102) non costituisce un adempimento ma è, appunto, **solo una citazione**. La questione è allora: perché fa questa citazione parlando di Yeshùà?

Vediamo lo schema di Eb 1. Ai vv. 1-4 abbiamo un prologo: Dio, che in passato ha parlato per mezzo dei profeti, ora ha parlato per mezzo di Yeshùà, attraverso cui ha creato i mondi e che ha messo a capo di tutto; Yeshùà "è il riflesso della gloria di Dio e l'immagine esatta del suo stesso essere" (v. 3, *TNM*), egli "è diventato superiore agli angeli, dal momento che ha ereditato un nome più grande del loro" (v. 4, *TNM*). Fin qui abbiamo una chiara differenza tra Dio e Yeshùà, il quale è inferiore a Lui e da Lui è stato elevato alla massima posizione, tanto da potersi sedere "alla destra della Maestà nell'alto dei cieli" (v. 3b, *TNM*). In questo prologo Yeshùà è presentato come superiore agli angeli. Ai vv. 5-9 è esplicitata la superiorità di Yeshùà rispetto agli angeli. Tra parentesi, Yeshùà non è mai stato un angelo, per cui che sia diventato superiore a loro va inteso alla luce di Ef 1:20,21 (cfr. 1Pt 3:22). Fin qui è tutto facilmente comprensibile.

La svolta si ha ai vv. 10-12. Il v. 13 conclude Eb 1 ribadendo la superiorità di Yeshùà sugli angeli. I vv. 10-12 sono innestati nel quadro della superiorità di Yeshùà rispetto agli angeli. È questo il tema centrale. Ai vv. 10-12 l'agiografo compie un'operazione ermeneutica molto ardita: cambia il soggetto del salmo 102: nel testo originario il soggetto è Dio, nel testo citato il soggetto è però Yeshùà. Perché passa dal teologico al cristologico? La chiave sta nel contesto: Yeshùà superiore agli angeli; ma anche nel contenuto della citazione. Che cosa si voleva affermare in Sl 102:25-27? Che Dio è eterno e immutabile, che tutto si consuma e passa ma Dio no. Lo scrittore di *Ebrei* va oltre la superiorità di Yeshùà sugli angeli. L'agiografo intende affermare che Yeshùà è ora eterno e immutabile. "Gesù Cristo è lo stesso, ieri, oggi e per sempre" (Eb 13:8, *TNM*). In poche parole, Yeshùà ha ora le stesse prerogative di Dio. Con la sua citazione l'agiografo dà concretezza a ciò che già aveva affermato in 1:3: Yeshùà "è il riflesso della gloria di Dio e l'immagine esatta del suo stesso essere" (*TNM*). Le

prerogative di Dio sono diventate anche quelle di Yeshùà, che Dio ha innalzato sopra tutto e tutti ponendolo alla sua destra.

Questa operazione ermeneutica molto ardita l'agiografo la fa giocando sul termine κύριος (*kýrios*), “signore”. Nel testo ebraico si legge in SI 102:26-28:

25  
אמר אלי אל־תעלני בקצוי ימי בְּדוֹר דְּוֹרִים שְׁנוֹתַיִךְ:  
26  
לְפָנַי הָאָרֶץ יִסְדַּת וּמַעֲשֵׂהָ יְדִיךָ שְׁמַיִם:  
27  
הִמָּה | יֵאָבְדוּ וְאֶתָּה תַעֲמֹד וְכֹלָם כַּבָּגָד יִבְלוּ כְּלְבוּשׁ תִּתְלַיְפֶם וְיִתְלַפּוּ:  
28  
וְאֶת־הַיָּהוָה וְשְׁנוֹתַיִךְ לֹא יִתְמוּ:

<sup>25</sup> Dico: Dio di me, non fare salire me nel mezzo [di] giorni [di] giorni di me, per generazione di generazione [sono gli] anni di te, <sup>26</sup> a[gli] inizi la terra fondasti e opera di mani di te [sono i] cieli, <sup>27</sup> essi periranno, ma tu stai e tutti essi come la veste si logorano, come il vestito muterai essi e muteranno, <sup>28</sup> ma tu [sei lo] stesso e [gli] anni di te non termineranno.

Nella Settanta greca questo passo si trova parzialmente in SI 101:26-28:

<sup>26</sup> κατ' ἀρχὰς σὺ, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσιν οἱ οὐρανοί: <sup>27</sup> αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμενεῖς, καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται, καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἀλλάξεις αὐτούς, καὶ ἀλλαγῆσονται: <sup>28</sup> σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ, καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν.

<sup>26</sup> In principio, Signore, tu fondasti la terra, e i cieli sono opera delle tue mani: <sup>27</sup> essi passano, ma tu rimani, e tutti si consumano come un vestito, e come un vestito tu li trasformi, ed essi cambiano: <sup>28</sup> ma tu sei quello, e i tuoi anni non verranno meno.

Come si vede dal raffronto, al v. 26 del testo ebraico si ha “a[gli] inizi la terra fondasti e opera di mani di te [sono i] cieli”, con il soggetto “tu” sottinteso. Nella Settanta, però, si legge σὺ, κύριε, (*sý, kýrie*), “tu, o Signore”. Come sappiamo, il termine κύριος (*kýrios*) è applicato nelle Sacre Scritture Greche sia a Dio che a Yeshùà. La citazione fatta dallo scrittore di *Ebrei* corrisponde al testo della LXX, non a quello ebraico:

Settanta: κατ' ἀρχὰς σὺ, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσιν οἱ οὐρανοί: αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ

Ebrei: σὺ κατ' ἀρχὰς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσιν οἱ οὐρανοί: αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ

Settanta: διαμενεῖς, καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται, καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἀλλάξεις αὐτούς, καὶ ἀλλαγῆσονται

Ebrei: διαμένεις: καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται, καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἐλίξεις αὐτούς, ὡς ἱμάτιον καὶ ἀλλαγῆσονται:

Si notino: il cambio di posizione di σὺ; il futuro indicativo del verbo ἐλίσσω ἐλίξεις, “avvolgerai”, al posto del futuro indicativo del verbo ἀλλάσσω, ἀλλάξεις, “cambierai”; e l'aggiunta di ὡς ἱμάτιον, “come un indumento”. Questi elementi mostrano che l'agiografo citava a memoria.

Giocando con la doppia valenza di κύριος (*kýrios*), l'agiografo può riferirsi a Yeshùa Signore. Non certo per affermare che lui e Dio sono la stessa persona, ma per mostrare nel modo più efficace che Yeshùa ha ora le stesse prerogative di Dio. Non si dimentichi infatti il contesto: l'inarrivabile superiorità di Yeshùa, che “è il riflesso della gloria di Dio e l'immagine esatta del suo stesso essere” (v. 3, *TNM*). Ma Yeshùa non è Dio.

La creazione è precaria, passa, ma Yeshùa è ora eterno e immutabile. Anche dopo che cieli e terra passeranno, Yeshùa rimarrà. Yeshùa, “dopo essere stato reso perfetto, è diventato causa di salvezza eterna per tutti quelli che gli ubbidiscono, perché è stato nominato da Dio sommo sacerdote alla maniera di Melchisedec” (5:9,10, *TNM*), ovvero per sempre. – Cfr. Sl 110:4; Eb 5:6; 7:17.

TORNA ALL'INDICE

## Franz Burkard

### La quarta bestia nella visione di *Dn 7*

Daniele così descrive la quarta bestia che si oppone al regno dei Santi dell'Altissimo:

<sup>7</sup> Io continuavo a guardare le visioni notturne, ed ecco una quarta bestia spaventosa, terribile, straordinariamente forte. Aveva grossi denti di ferro; divorava, sbranava e stritolava con le zampe ciò che restava; era diversa da tutte le bestie precedenti e aveva dieci corna. ... <sup>19</sup> Allora volli conoscere la verità intorno alla quarta bestia che era diversa da tutte le altre, straordinariamente terribile, che aveva denti di ferro e unghie di bronzo, che divorava, sbranava e calpestava il resto con le zampe. ... <sup>23</sup> Ed egli [uno dei presenti (v. 16) che stavano davanti al vegliardo (vv. 9,10)] mi disse: «La quarta bestia è un quarto regno sulla terra, diverso da tutti i regni, che divorerà tutta la terra, la calpesterà e la frantumerà».



Ad una prima lettura questa quarta bestia sembra del tutto immaginaria, irreali. Le prime tre bestie della visione, sebbene abbiamo strane caratteristiche, sono invece ben identificabili per la loro somiglianza a bestie reali: “La prima era simile a un *leone* e aveva ali d'aquila” (v. 4); “una seconda bestia, simile a un *orso*” (v. 5); “un'altra bestia simile a un *leopardo* con quattro ali d'uccello sul dorso” (v. 6). Logica vuole, in questo contesto, che pure la quarta bestia riproduca un vero animale, se pure adornato da elementi simbolici.

Lo studioso Urs Staub cercò di identificare la quarta bestia con l'elefante, che secondo lui viene a rappresentare l'Impero Macedone, greco, inaugurato da Alessandro il Grande<sup>15</sup>. Ecco le sue ragioni:

---

<sup>15</sup> Othmar Keel / Urs Staub, *Hellenismus und Judentum: vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV*, Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2000.

- 1) Risulta prima di tutto che storicamente l'elefante fece la sua comparsa come animale da guerra con Alessandro Magno, e particolarmente nell'esercito siriano dei seleucidi (cfr. *IMaccabei* 1:17;3:34; 8:6; *2Maccabei* 11:4). Gli elefanti venivano eccitati al combattimento con bevande fermentate (*IMaccabei* 6:34). Ogni bestia portava sulla groppa un *cornac*<sup>16</sup> e una torre di legno con quattro<sup>17</sup> arcieri. - *IMaccabei* 6:35-37.
- 2) Molti dell'ambiente siriano ornavano i loro caschi con raffigurazioni delle larghe orecchie d'elefante, per cui questo pachiderma era ben adatto a simboleggiare l'Impero Macedone e i seleucidi.
- 3) Nel testo biblico stesso ci sono degli indizi che portano ad identificare la quarta bestia con l'elefante. Anzitutto è del tutto diverso dagli animali precedenti, tanto che Daniele riferisce: "Vollì conoscere la verità intorno alla quarta bestia che era diversa da tutte le altre, straordinariamente terribile" (*Dn* 7:19). Le caratteristiche della quarta bestia si adattano bene all'elefante: "Denti di ferro e artigli di rame", "divorava e stritolava, e calpesta con le zampe quello che rimaneva" (*Dn* 7:19, nuova *TNM*; cfr. v. 7); le zanne come "denti di ferro", la proboscide come "artigli di rame", l'elefante azzanna, afferra con la proboscide, stritola e schiaccia ciò che incontra e vuole abbattere.

"La quarta bestia è un quarto regno sulla terra, diverso da tutti i regni, che divorerà tutta la terra, la calpesterà e la frantumerà". - *Dn* 7:23.

Queste sono le argomentazioni dello Staub, il quale presenta molte convergenze a favore dell'identificazione della quarta bestia danielica con l'elefante. C'è però da domandarsi perché mai l'agiografo non usò direttamente il nome "elefante". Per le tre precedenti bestie usò i nomi di animali esistenti: leone, orso, leopardo. *Dn* 7 è scritto in aramaico, lingua in cui il termine "elefante" esiste.

"Elefante"  
Aramaico ܦܝܠܐ (*pila*)  
Aramaico siriano ܦܝܠܐ (*pilo*)  
Ebraico פִּיל (*pil*)

Urs Staub non ignora questa obiezione e dice che Daniele non voleva urtare direttamente la potenza seleucida dominante con un'allusione troppo chiara al suo regno. Secondo lo Staub il riferimento all'elefante era già chiaro di per sé. In più, Daniele completa l'immagine menzionando le dieci corna di cui la bestia era dotata, ovvero i re della dinastia seleucida, a cui aggiunge un corno tutto speciale quale simbolo di Antioco Epifane (*Dn* 7:20).

TORNA ALL'INDICE

di **RAV ALFONSO ARBIB**  
Rabbino Capo di Milano

**OLTRE LA ZEDAKÀ**

*Fondamentale la comprensione e un genuino interesse per il prossimo.*

<sup>16</sup> Così è chiamato in India un conducente di elefanti.

<sup>17</sup> Nel testo τέσσαρες (*tèssares*), "quattro", e non 32 come erroneamente hanno le versioni greche.

Dice il *Pirkè Avòt* (Massime dei Padri) che il mondo poggia su tre cose: sulla Torà, sul servizio divino e sulla *ghemilùt chassadim* (opere di bene, opere di amore). Questo passo rappresenta una sintesi di tutta la tradizione ebraica. Da una parte il rapporto con Dio che a sua volta viene declinato in due elementi fondamentali: lo studio (Torà) e la preghiera (*avodà*). Il terzo elemento fondamentale riguarda invece il rapporto con il prossimo, il far del bene agli altri. Che cos'è la *ghemilùt chassadim*? Innanzitutto bisogna chiarire che non è la *tzedakà* (beneficienza, letteralmente giustizia) ma qualcosa di diverso e molto più ampio. In un passo della Torà ci viene detto che dobbiamo occuparci del prossimo e dargli ciò che gli manca. Questa espressione è però ripetuta due volte. I *Chakhamim* (Maestri) si chiedono il motivo e rispondono in questo modo: *Bisogna occuparsi delle necessità degli altri e dei loro bisogni primari, cibo, vestiario, alloggio e di conseguenza fare di tutto per colmare le mancanze, per dare la possibilità alle persone di vivere dignitosamente.* Questa è la *tzedakà* che, come è noto, è un dovere per ogni singolo ebreo.

Ma perché ripetere una seconda volta lo stesso concetto? *Rashi* (rabbino medievale francese) commentando questo verso, ci sorprende dicendo che bisogna fornire al prossimo perfino un cavallo su cui cavalcare. Di che cosa si tratta? Perché questa persona non può arrangiarsi in un altro modo? Perché deve avere il lusso di avere un cavallo su cui cavalcare?

In realtà qui la Torà ci sta mostrando un altro tipo di mancanza, altri tipi di "bisogni".

Proviamo ad attualizzare quello che dice *Rashi*. Prendiamo il caso di una persona ricca che, improvvisamente, perde tutto e diventa povera. Questa persona avrà le necessità che abbiamo tutti noi: cibo, vestiario, alloggio, ma si trova in una situazione psicologica particolare. A quest'uomo manca la sua vita precedente, mancano i lussi del suo passato (per esempio è costretto a servirsi dei mezzi pubblici mentre prima possedeva una macchina di lusso).

Con il cavallo su cui cavalcare la Torà ci sta dicendo che dovremo procurargli anche la macchina? È veramente così? Dobbiamo preoccuparci anche dei capricci delle persone? Da un punto di vista pratico probabilmente no, probabilmente non arriveremo mai a procurargli un'automobile perché ci saranno sempre persone che avranno necessità più impellenti e di cui dobbiamo preoccuparci prioritariamente.

Quello che dice *Rashi* in realtà è che dobbiamo capire che si tratta di necessità e bisogni reali. Non si tratta di un capriccio ma quest'uomo vive una sofferenza psicologica che noi dovremmo essere in grado di capire. Soltanto comprendendola possiamo aiutare questa persona a superarla o perlomeno ad affrontarla.

Questa è la *ghemilùt chassadim*, tentare di capire i bisogni degli altri da un punto di vista materiale, psicologico e anche spirituale.

La *ghemilùt chassadim* per esempio vuol dire far visita a un malato, consolare una persona in lutto. Facendo così non aiutiamo materialmente una persona ma le diamo un importantissimo sostegno psicologico.

I *Chakhamim* dicono che chi visita un malato gli toglie un sessantesimo della malattia. Il *midràsh* racconta che un giorno si ammalò uno studente e i suoi Maestri non andarono a trovarlo perché impegnati nello studio.

Un giorno andò a trovarlo Rabbi Akivà e lo trovò in condizioni molto difficili; a quel punto si occupò innanzitutto di preparargli da mangiare, di pulire la casa e poi rimase con lui sostenendolo psicologicamente. Quando stava per uscire il ragazzo si rivolse al maestro dicendogli: *Rabbi mi hai fatto rivivere.* Rabbi Akivà (noto Maestro ucciso dai romani nel II sec e.v.) commentò che chiunque non vada a fare visita a un malato sparge sangue. Fare *ghemilùt chassadim* non è semplice, richiede impegno e capacità di capire il prossimo, di immedesimarsi nelle sue sofferenze e nelle sue gioie.

Un rabbino contemporaneo, Rav Shlomo Wolbe, una volta spiegò ai suoi allievi il senso della *ghemilùt chassadim*, che consiste nel capire e, se possibile, soddisfare i bisogni degli altri.

Dopo averlo spiegato diede a loro un compito da svolgere: essi dovevano concentrarsi per una settimana su una persona e provare a capirne le necessità. Gli allievi svolsero diligentemente questo compito e tornarono dal Maestro. Prima che potessero parlare Rav Wolbe disse loro: *Voglio anticiparvi le conclusioni a cui siete arrivati. Avete scoperto che gli altri hanno le medesime necessità che avete voi. In realtà però non è così. Ogni persona è diversa, ogni persona ha sofferenze e gioie diverse; siete arrivati a quella conclusione perché in realtà non riuscite a guardare gli altri ma rimanete concentrati su voi stessi e proiettate sul prossimo i vostri problemi arrivando alla conclusione errata che in fondo siamo tutti uguali.*

Per riuscire a capire le necessità del prossimo e per penetrare la sofferenza altrui è necessario quindi innanzitutto uscire fuori da sé stessi e provare a non sentirsi al centro dell'universo ma mettersi da parte per pensare al prossimo. Operazione tutt'altro che semplice ma fondamentale, senza questo non è possibile la *ghemilùt chassadim*: è possibile la *tzedakà* perché le necessità primarie sono uguali per tutti, ma la *ghemilùt chassadim* è molto più profonda, richiede capacità di introspezione psicologica e un genuino e profondo interesse per il prossimo.

Per questo motivo i *Chakhamim* dicono che la *ghemilùt chassadim* è superiore alla *tzedakà* e riguarda il rapporto con il prossimo che com'è noto è fondamentale per la tradizione ebraica; in realtà però è fondamentale anche nel rapporto con Dio, i nostri Maestri dicono che attraverso l'amore verso il prossimo si può arrivare all'amore verso Dio.

TORNA ALL'INDICE



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI URBINO**

***“Carlo Bo”***

**FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA**

***Corso di Laurea in Lettere***

---

***Αγάπη e ἀγαπάω nel Nuovo Testamento:***  
**il concetto di amore nel pensiero cristiano**

*Relatore: Prof.ssa*

**FILENI MARIA GRAZIA**

*Tesi di Laurea di:*

**FRANCESCA FAVA**

---

ANNO ACCADEMICO 2010-2011

## INTRODUZIONE

In questo lavoro ho indagato i diversi usi di termini appartenenti alla sfera semantica dell'amore, presenti nella sezione neotestamentaria della Bibbia: il sostantivo ἀγάπη e la corrispettiva forma verbale ἀγαπάω, frequentemente utilizzati in queste opere della cristianità, dove assumono, come si può intuire, un rilievo significativo.

La scelta del tema è derivata dalla curiosità che è nata in me leggendo, in lingua originale, alcuni brani del Vangelo e notando il ricorrente uso di questi termini, di rado incontrati nel corso dei miei studi e delle mie letture di opere greche appartenenti ad epoche anteriori.

L'indagine relativa al *Nuovo Testamento* è preceduta da due capitoli nei quali ho elaborato alcune considerazioni sull'occorrenza delle parole prescelte in contesti letterari diversi, prima di tutto nell'*Antico Testamento*, così come lo si legge nella traduzione dalla lingua ebraica a quella greca (nella forma della κοινή), cosiddetta dei Settanta, realizzata, secondo la tradizione, da settantadue saggi scelti dalle tribù giudaiche in età ellenistica, a partire dal regno di Tolemeo II Filadelfo.

Per questa sezione ho utilizzato alcune accreditate opere, come il *Grande Lessico del Nuovo Testamento* di Kittel-Friedrich, il *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento* di Balz-Schneider e il *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento* di Coenen-Beyreuther-Bietenhard<sup>1</sup>, selezionate nella vasta bibliografia disponibile, che mi hanno guidato nell'individuazione dei passi relativi alle diverse accezioni di ἀγάπη e di ἀγαπάω nella parte più antica della Bibbia. Seguono, nel secondo capitolo, alcune considerazioni generali, corredate di esempi, sull'uso di termini che esprimono diverse accezioni del concetto di amore nella produzione letteraria greca precedente alla composizione del *Nuovo Testamento*: ἔρως, il più interessante soprattutto per la sua relazione con ἀγάπη, φίλια, del quale è attestato l'uso più frequente, e naturalmente ἀγάπη, documentato, sebbene non spesso, soprattutto nell'epica arcaica, nell'oratoria e nella filosofia del V-IV

---

<sup>1</sup> In queste opere, che riguardano in modo specifico il *Nuovo Testamento*, alcune parti sono dedicate anche all'*Antico Testamento*.

secolo, come mostrano alcuni esempi che ho scelto per illustrare la gamma di significati assunti dal termine e la sua evoluzione.

Il terzo capitolo è incentrato sull'analisi dei vocaboli in questione nel *corpus* neotestamentario, formatosi a partire dal II secolo d. C., quando le comunità cristiane, poste di fronte al fenomeno delle devianze ereticali, avvertirono l'esigenza di riunire in un testo canonico, che garantisse la correttezza dogmatica, la tradizione orale corrente e gli scritti fino a quel momento elaborati intorno alla figura e all'insegnamento di Cristo<sup>2</sup>. Il *Nuovo Testamento* è per i cristiani la testimonianza del nuovo patto (καινή διαθήκη) tra Dio e gli uomini per il tramite di Cristo, mentre l'*Antico Testamento* documenta il patto precedente, tra Dio e il popolo ebraico, instaurato attraverso la legge mosaica. La novità del *Nuovo Testamento* è costituita dalla venuta di Cristo voluta da Dio per amore verso gli uomini: il tema dell'amore diventa dunque centrale, così come, a livello linguistico, è determinante l'utilizzo di termini che esprimono questa tematica, in particolare di ἀγάπη, che oscura quasi completamente le altre parole, ereditate dalla tradizione linguistica e letteraria greca ed esprimenti concetti analoghi. Una lettura del *corpus* neotestamentario mi ha permesso di individuare e commentare una serie di passi, tra i quali ho selezionato quelli più significativi, che testimoniano tutte le possibili sfumature che ἀγάπη e ἀγαπάω presentano in questi testi sacri.

Dei Vangeli Sinottici (di Matteo, Marco e Luca), dove compaiono passi paralleli che trattano le stesse tematiche e che sono molto simili fra loro, ho scelto tre passi (uno per ogni evangelista), che sono testimoni di altrettanti valori di ἀγαπάω<sup>3</sup>; in nota ho indicato i passi paralleli che documentano i significati individuati.

Maggiormente proficua è stata l'indagine sulla produzione di Giovanni: il suo Vangelo si distingue dai Sinottici per la diversa disposizione degli episodi della vita di Gesù, non più presentati secondo un criterio geografico-temporale, ma secondo un coerente percorso spirituale, che viene ricostruito a vantaggio di una dimensione teologica e trascendente

---

<sup>2</sup> Il *corpus*, comprendente gli *Atti degli Apostoli*, le *Epistole* di Paolo, Giacomo, Pietro, Giovanni, Giuda e l'*Apocalisse* di Giovanni, è stato composto in greco, anche se già dal II secolo d.C. fu tradotto in latino.

<sup>3</sup> I Vangeli, secondo l'ipotesi più tradizionale composti nella seconda metà del I secolo d. C. e attribuiti al gruppo degli Apostoli, sono portatori della buona novella, cioè della rivelazione della salvezza ad opera di Cristo. L'opera è il prodotto dell'elaborazione, in forma scritta, della predicazione orale di Gesù. Problematica è la questione delle fonti orali e forse anche, in parte, scritte; complesso è anche il rapporto tra i Vangeli sinottici, per i quali si è propensi a pensare quello di Marco il più antico, con funzione di modello per gli altri due (Matteo e Luca).

dell'insegnamento di Cristo. Il suo Vangelo e la prima delle sue tre lettere presentano, rispetto alle altre parti del *Nuovo Testamento*, di gran lunga il maggior numero di testimonianze dell'uso di ἀγάπῶ ed una ricca documentazione delle sue possibilità semantiche.

All'epistola di Giovanni si aggiungono alcune epistole di Paolo, dalle quali ho estrapolato dei brani incentrati sulla tematica considerata.

Ad un capitolo conclusivo sono affidate alcune considerazioni generali, che sintetizzano quanto si è venuto delineando nella sezione analitica del lavoro.

Particolarmente utili per la stesura della tesi e per il commento dei passi selezionati sono risultati dizionari di greco biblico, *lectiones divinae*, commenti di teologi e studiosi di Sacre Scritture; molto fruttuosa è stata la lettura dell'opera del vescovo e teologo luterano Anders Nygren, *Eros e Agape*, nella quale l'autore prende in esame i due concetti, prima separatamente e poi considerando il conflitto tra i due motivi.

Per quanto riguarda i testi greci dell'*Antico Testamento* ho fatto riferimento alla versione dei LXX consultata nell'edizione di Rahlfs; per i testi greci del *Nuovo Testamento* mi sono servita dell'edizione con apparato critico dello studioso Merk; la traduzione dei passi in lingua italiana è quella recentemente elaborata a cura della CEI (Conferenza Episcopale Italiana) nel 2008.

## ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI BIBLICHE

|       |   |                            |
|-------|---|----------------------------|
| Col.  | = | Lettera ai Colossesi       |
| 1Cor. | = | Prima lettera ai Corinzi   |
| 2Cor. | = | Seconda lettera ai Corinzi |
| Deut. | = | Deuteronomio               |
| Ef.   | = | lettera agli Efesini       |
| Es.   | = | Esodo                      |
| Fil.  | = | lettera ai Filippesi       |
| Gdc.  | = | libro dei Giudici          |
| Gen.  | = | Genesi                     |

|       |   |                                  |
|-------|---|----------------------------------|
| Gv.   | = | Giovanni                         |
| 1Gv.  | = | Prima lettera di Giovanni        |
| Is.   | = | Isaia                            |
| Lc.   | = | Luca                             |
| Lv.   | = | Levitico                         |
| Mc.   | = | Marco                            |
| Mt.   | = | Matteo                           |
| Os.   | = | Osea                             |
| Pr.   | = | Proverbi                         |
| Rm.   | = | Lettera ai Romani                |
| Sal.  | = | Salmi                            |
| 1Sam. | = | Primo libro di Samuele           |
| 2Sam. | = | Secondo libro di Samuele         |
| Sap.  | = | Sapienza                         |
| 1Ts.  | = | Prima lettera ai Tessalonicesi   |
| 2Ts.  | = | Seconda lettera ai Tessalonicesi |

## CAPITOLO 1

### ANTICO TESTAMENTO

L'Antico Testamento, scritto in lingua ebraica, fa uso di varie radici per esprimere il concetto di amore. La più utilizzata è *אהב* ('*hb*), che indica un amore rivolto a persone o ad oggetti o ad azioni e può avere significato profano o religioso; un'altra radice frequentemente usata è *אהמ* (*rhm*), in riferimento all'amore di Dio verso le creature. I termini costruiti su queste e su altre radici, come *הפס* (*hfs*), *רסה* (*rsh*), *הסק* (*hsq*), *הבב* (*hbb*), *ענב* ('*gb*), vengono preferibilmente tradotti, nella versione greca dei Settanta, con *ἀγαπάω*, ma anche con altri vocaboli pertinenti alla sfera amorosa<sup>4</sup>.

L'Antico Testamento considera l'amore un sentimento spontaneo<sup>5</sup>, che spinge la persona a far dono di sé<sup>6</sup>, è una forza spirituale insita nella natura umana; può avere un carattere profano oppure religioso e teologico: sono le espressioni amorose della sfera profana che rendono maggiormente comprensibili quelle più rare, ma più importanti e profonde, della sfera religiosa.

Per quanto riguarda l'amore profano è utilizzata una serie di termini il cui valore non è in sé e per sé semanticamente differenziato, come invece sono *ἔρωσ* ed *ἀγάπη* nella lingua greca, ma che tuttavia ricevono dal contesto le seguenti, diverse accezioni<sup>7</sup>:

a. attrazione reciproca dei sessi, quando viene messo in luce l'aspetto istintivo dell'amore<sup>8</sup>, in contrapposizione alla legge e al diritto. L'amore fra uomo e donna è

---

<sup>4</sup> Vd. Kittel-Friedrich 1965, pp. 58-60.

<sup>5</sup> Cfr. Ger. 31,20 dove Dio parla della tribù di Efraim, sinonimo di Israele: *δια τοῦτο ἔσπευσα ἐπ'αὐτῷ* (*scil. Εφραιμ*) *ἐλεῶν ἐλεήσω αὐτόν φησιν κύριος* (per questo il mio cuore si commuove per lui [*scil. Efraim*] e sento per lui profonda tenerezza).

<sup>6</sup> Cfr. Lv. 19,18 dove Dio dà precetti ad Israele, il suo popolo: *οὐκ ἐκδικᾷταί σου ἡ χεὶρ καὶ οὐ μηνιεῖς τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου καὶ ἀγαπήσεις τον πλησίον σου ὡς σεαυτόν ἐγώ.* (non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il tuo prossimo come te stesso).

<sup>7</sup> Vd. Kittel-Friedrich 1965, p. 64.

<sup>8</sup> Cfr. Os. 3,1 dove il Signore parla al profeta Osea: *καὶ εἶπεν κύριος πρὸς με ἔτι πορεύθητι καὶ ἀγάπησον γυναῖκα ἀγαπᾶσαν πονηρὰ καὶ μοιχαλὶν καθὼς ἀγαπᾷ ὁ θεὸς τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ καὶ αὐτοὶ ἀποβλέπουσιν ἐπὶ θεοὺς ἄλλοτρίους καὶ φιλοῦσιν πέμματα μετὰ σταφίδων.* (Il Signore mi disse: "Va' ancora, ama la tua donna: è amata dal marito ed è adultera, come il Signore ama i figli d' Israele

considerato un fatto naturale, una forza positiva che ha come polo opposto l'odio, negazione dell'amore<sup>9</sup>;

b. amore che non comporta la passione<sup>10</sup>: l'affetto dei genitori, i rapporti di amicizia, i rapporti sociali o giuridici;

c. amore come norma di vita sociale, una componente irrinunciabile dell'umanità, posta sotto la protezione della legge divina.

Il concetto di amore nella sfera religiosa ha un alto valore teologico e anche qui si individuano diverse sfumature:

a. rapporto fra uomo e Dio che fa soprattutto riferimento all'idea dell'alleanza: in questo caso gli autori dell'*Antico Testamento* difficilmente riescono a liberarsi della mentalità giuridica che sta alla base di questo concetto. L'idea di alleanza è tuttavia espressione giuridica dell'esperienza dell'amore di Dio e quindi alla base del concetto di alleanza vi è quello di amore;

b. amore come fondamentale disposizione d'animo dell'uomo giusto e pio verso la divinità, cioè attrazione verso Dio. Coloro che amano Dio sono i giusti, che hanno una fede semplice e pura;

c. l'amore di Dio verso gli uomini ha un aspetto sociale e nazionale ed uno individuale; nell'*Antico Testamento* è il primo a prevalere e in genere si riteneva che l'amore di Dio non fosse rivolto a singoli individui, ma alla collettività;

d. l'amore è il motivo fondamentale dell'agire di Dio insieme al suo popolo e per il suo bene: il profeta Osea è stato il primo ad esprimere questo concetto<sup>11</sup>. Le leggi non bastano a spiegare la fedeltà di Dio all'alleanza. Il vertice dell'idea di amore nell'*Antico*

---

ed essi si rivolgono ad altri dèi e amano le schiacciate d'uva"); in questo passo l'imperativo ἀγάπησον sta ad indicare l'atto sessuale.

<sup>9</sup> Cfr. Gdc. 14,16: ἔκλαυσεν ἡ γυνὴ Σαμψων ἐπ'αὐτὸν καὶ εἶπεν αὐτῷ μεμίσηκάς με καὶ οὐκ ἠγάπηκάς με. (La moglie di Sansone si mise a piangergli intorno e a dirgli: "Tu hai per me solo odio e non mi ami).

<sup>10</sup> Cfr. 2Sam. 1,26 dove il re Davide dice: ἀλγῶ ἐπὶ σοὶ ἄδελφέ μου Ἰωναθαν ὠραιώθης μοι σφόδρα ἐθαυμαστάθη ἡ ἀγάπησίς σου ἔμοι ὑπερ ἀγάπησιν γυναικῶν (una grande pena ho per te, fratello mio, Giònata! Tu mi eri molto caro; la tua amicizia era per me preziosa, più che amore di donna).

<sup>11</sup> Cfr. Os. 14, 5-7: ἰάσομαι (scil. ὁ Θεός) τὰς κατοικίας αὐτῶν, ἀγαπήσω αὐτοὺς ὁμολόγως, ὅτι ἀπέστρεψεν ἡ ὀργή μου ἀπ'αὐτῶν. ἔσομαι ὡς δρόσος τῷ Ἰσραηλ, ἀνθήσει ὡς κρίνον καὶ βαλεῖ τὰς ρίζας αὐτοῦ ὡς ὁ Λίβανος· πορεύσονται οἱ κλάδοι αὐτοῦ, καὶ ἔσται ὡς ἐλαία κατάκαρπος, καὶ ἡ ὄσφρασία αὐτοῦ ὡς Λιβάνου (Io [scil. Dio] li guarirò dalla loro infedeltà, li amerò profondamente, poiché la mia ira si è allontanata da loro. Sarò come rugiada per Israele; fiorirà come un giglio e metterà radici come un albero del Libano, si spanderanno i suoi germogli e avrà la bellezza dell'olivo e la fragranza del Libano).

*Testamento* è la superiorità dell'amore divino su quello umano, una forza primordiale e inarrestabile, tanto che Dio soffre per il fatto che il suo popolo non lo ama, Dio soffre per amore<sup>12</sup>; qui affiora il tema della paternità, sviluppato soprattutto nel *Nuovo Testamento*;

e. amore che ha in sé la tendenza all'universalità, anche se nell'*Antico Testamento* non si riscontrano propriamente affermazioni di un amore di Dio che vada oltre Israele, testimoniato invece nel *Nuovo Testamento*.

---

<sup>12</sup> Cfr Os. 11, 8b-9: μετεστράφη η καρδία μου εν τῷ αυτῷ, συνεταράχθη η μεταμέλειά μου. ου μη ποιήσω κατα την ὀργην τοῦ θυμοῦ μου, οὐ μη ἐγκαταλίπω τοῦ ἐξαλειφθῆναι τον Εφραιμ· διότι θεος ἐγώ εἰμι και οὐκ ἄνθρωπος· ἐν σοι ἅγιος, και οὐκ εἰσελεύσομαι εἰς πόλιν (il mio cuore si commuove dentro di me, il mio intimo freme di compassione. Non darò sfogo all'ardore della mia ira, non tornerò a distruggere Efraim, perché sono Dio e non uomo; sono il Santo in mezzo a te e non verrò da te nella mia ira).

## CAPITOLO 2

### GRECO PREBIBLICO

Nella letteratura greca prebiblica sono individuabili principalmente tre aree semantiche utilizzate in riferimento alla sfera amorosa, le cui rispettive voci verbali sono: ἐρᾶν, φιλεῖν, ἀγαπᾶν.

1. ἐρᾶν: indica l'amore passionale, il desiderio di possedere l'altro e opera in un ambito completamente diverso rispetto a quello dell' ἀγάπη. Sintomatica è, ad esempio, in tal senso, la definizione che ne dà Epicuro come σύντονον ὄρεξιν ἀφροδισίων μετα ὄϊστρου και ἀδημονίας<sup>13</sup> (un'intensa brama di piaceri carnali, unita a furore e inquietudine).

Nell'uso del termine, che ricorre frequentemente nella produzione letteraria greca, a partire dai testi poetici di età arcaica, un ruolo importante è svolto da Platone<sup>14</sup>: il suo concetto di ἔρως, attraverso la mediazione del Neoplatonismo, penetrò nel Cristianesimo. Nell'elaborazione platonica di questo concetto influì l'Orfismo, con il suo mito di Zagreo, identificato con Dioniso, figlio di Zeus, il quale lo destina come suo successore nel dominio sul mondo. Quando egli era ancora bambino i Titani, per ordine di Era, lo uccisero e lo divorarono. Zeus allora annientò i Titani con la sua folgore e dalla loro cenere formò gli uomini; divorò poi il cuore ancora palpitante di suo figlio e in questo modo lo rigenerò<sup>15</sup>.

Il mito spiega, nell'ottica orfica, la duplice natura dell'uomo, il quale provenendo dalla cenere dei Titani è malvagio; ma in questa cenere era rimasto anche qualcosa del dio Zagreo che essi avevano divorato e quindi nell'uomo è confluita una componente divina. L'uomo appartiene quindi per sua natura a due mondi diversi, è un essere terreno, titanico, nel quale vive però una scintilla della divinità<sup>16</sup>. L'elemento divino deve essere

---

<sup>13</sup> Ep. fr. 483 Us.

<sup>14</sup> Reale 1998, pp. 207-220.

<sup>15</sup> Clem. Al., *Protr.* II, 18.

<sup>16</sup> Anche nell'antropologia cristiana si parla di una duplice natura dell'uomo: egli infatti, a causa del peccato originale venne cacciato dall'Eden e fu costretto a lavorare la terra (cfr. Gen. 3,17-19: τῷ δε Ἀδαμ εἶπεν (scil. ὁ Θεός) Ὅτι ἤκουσας τῆς φωνῆς τῆς γυναικός σου και ἔφαγες ἀπο τοῦ ξύλου, οὗ ἐνετειλάμην

liberato dal mondo terreno e dalla sfera del sensibile, l'uomo deve essere purificato e deve poter accedere alla vita metaterrena: questo è il compito della ragione divina e dell'anima divina. Tutte queste idee sono alla base della concezione dell'ἔρως in Platone, che si serve dell'apporto della dottrina orfica, mediando tra razionalismo greco e mistica orientale. La filosofia platonica è contemporaneamente soteriologia, come dimostra la frequente esortazione alla salvezza dell'anima, intesa come liberazione dalla prigione del corpo e dei sensi e ritorno alla patria celeste originaria.

Dottrina dell'ἔρως e dottrina delle idee in Platone sono strettamente connesse tra loro. L'elemento principale della concezione platonica è il dualismo tra il mondo sensibile, delle percezioni casuali, e quello delle idee, delle conoscenze razionali necessarie; l'uomo, situato nel mezzo, è in contatto con entrambi e fa da ponte tra un mondo e l'altro, ma il suo compito è liberarsi dal mondo inferiore e ascendere a quello superiore, così che il mondo delle idee conquisti quello dei sensi. Tutto ciò può avvenire solamente grazie all'ἔρως insito nell'uomo. Il rapporto tra i due mondi è unilaterale, il movimento avviene solo dal basso verso l'alto, l'ἔρως è il ritorno dell'uomo dal mondo sensibile al mondo soprasensibile, è la tendenza dell'anima dell'uomo ad andare verso l'alto, è una forza reale; senza l'ἔρως i due mondi rimarrebbero paralleli e indifferenti.

In particolare nel *Fedro* vengono sottolineati questi concetti e, inoltre, l'ἔρως viene associato all'ἀνάμνησις, cioè al ricordo che ogni anima umana ha dello splendore del mondo superiore delle idee dal quale ha origine e dal quale è attratta; ogni essere infatti tende ad occupare il suo posto naturale e la tendenza dell'anima verso l'alto è appunto l'ἔρως, che corrisponde a ciò che nel mondo materiale è la forza di gravità. Questo amore è "l'ἔρως celeste", cioè l'amore per il mondo delle idee, l'aspirazione a far parte della vita

---

σοι τούτου μόνου μη φαγεῖν ἀπ'αὐτοῦ, ἐπικατάρατος ἡ γῆ ἐν τοῖς ἔργοις σου· ἐν λύπαις φάγη αὐτήν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου· ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἀνατελεῖ σοι, καὶ φάγη τὸν χόρτον τοῦ ἀγροῦ· ἐν ἰδρωτί τοῦ προσώπου σου φάγη τὸν ἄρτον σου ἕως τοῦ ἀποστρέψαι σε εἰς τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήμφθης· ὅτι γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύση (All'uomo disse [*scil.* Dio]: "Poiché hai ascoltato la voce di tua moglie e hai mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato: "Non devi mangiarne", maledetto il suolo per causa tua! Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita. Spine e cardi produrrà per te e mangerai l'erba dei campi. Con il sudore del tuo volto mangerai il pane, finché non ritornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere ritornerai!"); è un essere terreno e macchiato dal peccato, ma dentro di lui rimane una scintilla della realtà divina, essendo stato creato a immagine e somiglianza di Dio (cfr. Gen. 1,27: καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ'εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς (E Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò).

divina, e trae nutrimento dall'ἀνάμνησις; il ricordo, che in genere è latente, deve essere ravvivato grazie alla visione delle cose belle, che suscitano l'ἔρως nell'anima, in quanto la cosa bella è ricordo della vera patria dell'anima. L'ἔρως però non rimane legato all'oggetto bello, ma da questo si innalza per raggiungere il mondo delle idee. Nel *Simposio* è descritta questa ascesa: ὅταν δὴ τις ἀπο τῶνδε δια το ὀρθῶς παιδεραιστεῖν ἐπανίων ἐκεῖνο το καλον ἄρχηται καθορᾶν, σχεδον ἄν τι ἄπτοιτο τοῦ τέλους, τοῦτο γαρ δὴ ἐστι το ὀρθῶς ἐπι τα ἐρωτικα ἰέναι ἢ ὑπ'ἄλλου ἄγεσθαι, αρχόμενον απο τῶνδε τῶν καλῶν ἐκεῖνου ενεκα τοῦ καλοῦ αει επανιέναι, ωσπερ επαναβασμοῖς χρώμενον, απο ενος επι δύο και απο δυοῖν επι πάντα τα καλα σώματα, και απο τῶν καλῶν σωμάτων ἐπι τα καλα επιτηδεύματα, και απο τῶν επιτηδευμάτων επι τα καλα μαθήματα, και απο τῶν μαθημάτων ἐπ'εκεῖνο το μάθημα τελευτῆσαι, ο εστιν ουκ αλλου η αυτοῦ ἐκεινου τοῦ καλοῦ μάθημα, και γινῶ αὐτο τελευτῶν ὃ ἔστι καλόν.<sup>17</sup> (E quando uno, partendo dalle cose di quaggiù, attraverso il retto amore dei giovanetti, sollevandosi in alto comincia a vedere quel bello, è vicino a toccare il termine. La giusta maniera di procedere, o di essere condotto da un altro, nelle cose d'amore è questa: prendendo le mosse dalle cose belle di quaggiù, al fine di raggiungere quel bello, bisogna salire sempre, come procedendo per gradini, da un solo corpo bello a due, e da due a tutti i corpi belli, e da tutti i corpi belli alle belle attività umane, e da queste alle belle conoscenze, e dalle conoscenze procedere fino a che non si giunga a quella conoscenza che è conoscenza di null'altro se non del bello stesso<sup>18</sup>, e così, giungendo al termine, conoscere ciò che è il bello in sé.)

L'ἔρως dunque ha un carattere duplice nella sua essenza, non è né solo umano né puramente divino, è qualcosa di intermedio (μεταξύ), è un grande demone; questa

<sup>17</sup> *Symp.* 211 b 5 – c: siamo al momento conclusivo del discorso di Diotima; prima di trarre le conseguenze che derivano dal raggiungimento del vertice della scala di Eros, Diotima traccia una breve sintesi dei risultati raggiunti nelle pagine precedenti volte a dimostrare ciò che il Bello è attraverso una sistematica negazione di tutto ciò che non è e non può essere. La traduzione di Platone, qui come negli altri passi citati successivamente, è di Giovanni Reale.

<sup>18</sup> Anche nella *Repubblica* si parla di μέγιστον μάθημα (la più grande conoscenza), in riferimento all'idea del Bene, la quale si può raggiungere dopo aver percorso una via lunga; cfr. *Resp.* 6, 503 e4; 6, 504 a3; 6, 505 a2. L'immagine metaforica si ripropone in Mt. 7,13-14: Εἰσέλθατε δια τῆς στενῆς πύλης· ὅτι πλατεῖα ἡ πύλη και εὐρύχωρος ἡ ὁδος ἢ ἀπάγουσα εἰς την ἀπώλειαν, και πολλοί εἰσιν οἱ εἰσερχόμενοι δι' αὐτῆς· τί στενη ἡ πύλη και τεθλιμμένη ἡ ὁδος ἢ ἀπάγουσα εἰς την ζωὴν, και ὀλίγοι εἰσιν οἱ εὐρίσκοντες αὐτήν (Entrate per la porta stretta, perché larga è la porta e spaziosa la via che conduce alla perdizione, e molti sono quelli che vi entrano. Quanto stretta è la porta e angusta la via che conduce alla vita, e pochi sono quelli che la trovano!). Cfr. anche Lc. 13,24.

duplicità deriva dal fatto che ἔρως è figlio di Πενία (povertà, indigenza) e di Πόρος (intraprendenza, energia): την τῆς μητρος φύσιν ἔχων, ἀει ἐνδεία σύνοικος. κατα δε αὖ τον πατέρα επίβουλός ἐστι τοῖς καλοῖς και ἀγαθοῖς, ἀνδρείος ὦν και ἴτης<sup>19</sup> (perché ha la natura della madre coabita sempre con la povertà. Per ciò che riceve dal padre, invece, egli è insidiatore di ciò che è bello e di ciò che è buono, è coraggioso e temerario). L'ἔρως è l'amore rivolto a ciò che è bello e buono.

Partendo dal concetto di ἔρως esposto sotto forma di mito nel *Fedro* e nel *Simposio* si giunge al carattere specifico della concezione platonica dell'amore i cui elementi essenziali si possono così riassumere:

a. ἔρως come desiderio di possesso. L'ἔρως è aspirazione, desiderio, brama; poiché si desidera solo ciò che non si possiede, per Platone l'ἔρως è consapevolezza di uno stato attuale di insufficienza e desiderio di superarlo raggiungendo una condizione più elevata e felice. Quindi l'ἔρως si rivolge a qualcosa che viene sentito come un valore.

b. ἔρως come via dell'uomo verso il divino: è mediatore tra la vita divina e quella umana, stabilisce un rapporto tra gli uomini e gli dèi; l'amore però è unilaterale, è solamente dagli uomini verso gli dèi, i quali, non mancando di nulla, non hanno bisogno di amare, non possono avere desiderio dell'uomo che è inferiore, essi sono solo oggetto dell'amore: θεος δε ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται<sup>20</sup>, ἀλλὰ δια τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία και ἡ διάλεκτος θεοῖς προς ἀνθρώπους, και ἐγρηγορόσι και καθεύδουσι.<sup>21</sup> (Un dio non si mescola all'uomo, ma per opera di questo dèmone gli dèi hanno ogni relazione e ogni colloquio con gli uomini, sia quando vegliano, sia quando dormono); l'amore infatti è sempre desiderio di ciò che è superiore.

c. ἔρως come amore egocentrico. L'io e il suo destino è al centro di tutto; la brama e il desiderio hanno sempre un'impronta egocentrica: φέρε, ὦ Σώκρατες, ἐρᾷ ὁ ἐρῶν τῶν ἀγαθῶν: τί ἐρᾷ; γενέσθαι, ἦν δ' ἐγώ, αὐτῷ. και τί ἔσται ἐκείνῳ ᾧ ἂν γένηται τ' ἀγαθά; τοῦτ' ευπορώτερον, ἦν δ' ἐγώ, εχω αποκρίνασθαι, οτι ευδαίμων εσται. κτήσει γάρ, ἔφη, ἀγαθῶν οἱ ευδαίμονες ευδαίμονες, και οὐκέτι προσδεῖ ἐρέσθαι

<sup>19</sup> *Symp.* 203 d 3-5: si sta parlando della natura e dei caratteri di Eros, che sono quelli della madre e del padre.

<sup>20</sup> Col verbo μείγνυμι si esprimeva nel mito greco anche l'unione sessuale tra dèi ed uomini; qui questo rapporto viene negato, gli dèi stanno su un piano di trascendenza totalmente nuovo e questa distanza viene superata grazie ad ἔρως, che nel pensiero platonico svolge un ruolo di mediatore.

<sup>21</sup> *Symp.* 203 a 1-4: si inserisce nella parte in cui si parla del grande potere di Eros e della funzione da lui svolta.

ἵνα τί δε βούλεται εὐδαίμων εἶναι ὁ βουλόμενος; ἀλλὰ τέλος δοκεῖ ἔχειν ἢ ἀπόκρισις. ἀληθῆ λέγεις, εἶπον ἐγώ. ταύτην δη την βούλησιν και τον ἔρωτα τοῦτον πότερα κοινον οἶει εἶναι πάντων ἀνθρώπων, και πάντας τάγαθα βούλεσθαι αὐτοῖς εἶναι ἀεὶ, ἢ πᾶς λέγεις; ὅτως, ἦν δ' ἐγώ: κοινον εἶναι πάντων<sup>22</sup> (<<“Socrate, colui che ama le cose buone, ama; ma che cosa ama?” <<“Che diventino sue”, risposi io. <<“E che avverrà a chi venga in possesso delle cose buone?” <<“A questo” dissi io “mi è più facile risponderti: sarà felice.” <<“Per il possesso delle cose buone”, disse; “sono, infatti, felici quelli che sono felici, e non c’è più bisogno di fare questa ulteriore domanda: chi vuole essere felice, a che scopo vuole essere felice? Perché la risposta ha ormai raggiunto il suo fine.” <<“Dici il vero”, risposi. <<“Questa volontà e questo Eros credi che siano una cosa comune a tutti gli uomini, e che tutti vogliano possedere ciò che è bene? O come dici?” <<“Proprio così”, dissi, “è una cosa comune a tutti”). L’amore tende a conquistare l’oggetto che per l’uomo ha valore e che egli crede possa essergli utile. Amare il bene, con lo scopo di essere felici, significa desiderare di possederlo e possederlo per sempre; l’amore è quindi anche desiderio di immortalità, altro concetto che porta con sé una vena egocentrica, come possiamo ancora intendere dalle parole di Platone: ἐπει οἶει σύ, ἔφη, Ἄλκηστιν ὑπερ’ Ἀδμήτου ἀποθανεῖν ἄν, ἢ Ἀχιλλέα Πατρόκλω ἐπαποθανεῖν, ἢ προαποθανεῖν τον ὑμέτερον Κόδρον ὑπερ τῆς βασιλείας τῶν παίδων, μη οἰομένους ἀθάνατον μνήμην ἀρετῆς πέρι ἐαυτῶν ἔσεσθαι, ἦν νῦν ἡμεῖς ἔχομεν; πολλοῦ γε δεῖ, ἔφη, ἀλλ’ οἶμαι ὑπερ ἀρετῆς ἀθανάτου και τοιαύτης δόξης εὐκλεοῦς πάντες πάντα ποιοῦσιν, ὅσῳ ἂν ἀμείνους ὦσι, τοσούτῳ μᾶλλον: τοῦ γαρ ἀθανάτου ἐρῶσιν<sup>23</sup> (“O tu credi”, diceva, “che Alceste sarebbe morta per Admeto, e che Achille avrebbe seguito Patroclo nella morte, e il vostro Codro sarebbe andato a morire per salvare il regno ai figli, se non fossero stati convinti che il ricordo della loro virtù che ancora oggi noi conserviamo, sarebbe rimasto immortale? Ci vuol altro! Credo proprio” soggiunse “che tutti facciano tutto per la virtù immortale e per questa fama gloriosa, tanto più quanto più valgono: essi infatti amano l’immortalità”).

<sup>22</sup> *Symp.* 204 e 2 – 205 a 8: siamo nella prima parte del discorso di Diotima, dove si parla dei benefici che Eros porta agli uomini.

<sup>23</sup> *Symp.* 208 d 2 – e 1: siamo nella parte del discorso di Diotima in cui si dice che Eros porta l’uomo a produrre nuove creature, mediante il corpo e mediante l’anima, per desiderio di immortalità.

Un posto rilevante nello sviluppo del concetto di ἔρως nella cultura greca ebbe anche Aristotele, il quale lo ampliò conferendogli un significato cosmico ed estendendolo anche al mondo fisico. L'ἔρως non esiste soltanto negli esseri dotati di anima, ma in tutti gli elementi del cosmo. La teoria del movimento ci aiuta a conoscere il significato dell'ἔρως aristotelico: tutto il processo naturale è un movimento, un'elevazione dalla materia alla forma, che avviene grazie all'azione esercitata sulla materia dalla forma e in particolare dalla forma pura, la quale è di per sé immobile. L'influsso sulla materia non avviene tramite un'azione diretta della forma, ma attraverso l'ἔρως che essa provoca (è il famoso κινεῖ ὡς ἐρώμενον<sup>24</sup>: muove in quanto oggetto d'amore). In Aristotele l'ἔρως platonico è innalzato a forza cosmica e universale.

Un ulteriore sviluppo si registra nell'ambito del Neoplatonismo, in particolare con Plotino (III secolo d. C.), con il quale il punto di vista religioso diventa predominante. Per il filosofo l'ἔρως è un concetto fondamentale, in quanto riguarda il ritorno dell'anima a Dio; tutto il resto è secondario. Nei secoli che trascorrono da Platone a Plotino, prende corpo un maggior interesse per la religione e soprattutto si impone una nuova concezione del mondo, simile allo schema platonico per alcuni aspetti, come l'opposizione tra il mondo divino e quello sensibile e l'introduzione di termini intermedi per rendere possibile una relazione tra i due mondi; ma, a differenza di Platone e di Aristotele, Plotino attribuisce molta importanza al movimento che agisce nel cosmo ed elabora il concetto di emanazione. Mentre per Platone non è importante sapere come l'anima sia scesa nel mondo sensibile, per Plotino questa questione è fondamentale, in quanto la discesa precede l'ascesa e la condiziona: l'ascesa consiste nel ripercorrere in senso inverso le tappe del processo cosmologico. Per Plotino tutte le cose derivano dall'Uno, cioè dal Divino e tutte le cose devono ritornare ad esso. E' in questo quadro che si inserisce il concetto dell'ἔρως, come forza che fa tendere l'anima verso il Bello, verso l'alto, ripercorrendo gli stadi che aveva attraversato scendendo. Quando parliamo quindi di via ascendente, di ritorno dell'anima a Dio, lo schema è essenzialmente quello platonico; per quanto riguarda invece la via discendente, ad una prima analisi si potrebbe notare una somiglianza con il concetto di ἀγάπη cristiana (col significato di Dio che si china verso l'uomo peccatore) con la differenza che in Plotino i due poli sono costituiti dal divino e

---

<sup>24</sup> Aristot., *Metaph.* 1072 b 3.

dalla materia. Non si può creare un nesso con il concetto cristiano, in quanto i due motivi non hanno nulla in comune: in Plotino la relazione con Dio non c'è perché Dio si abbassa per amore verso l'uomo, ma perché l'uomo tramite l'ἔρωσ si innalza verso dio; inoltre il divino provvede al mondo inferiore ordinandolo e abbellendolo, ma lo fa rimanendo nella sua trascendenza, nella sua altezza celeste, senza abbassarsi mai al mondo sensibile. Il divario tra Cristianesimo e Plotino viene così definito dallo studioso E. Zeller: "L'uno parla di una discesa della divinità fino alle profondità ultime della debolezza umana; l'altro auspica un'ascesa dell'uomo fino ad una condizione superumana, divina"<sup>25</sup>.

Plotino arriva infine a dire che dio è ἔρωσ: και ἐράσμιον και ἔρωσ ὁ αὐτός και αὐτοῦ ἔρωσ, ὅτε οὐκ ἄλλως καλὸς ἢ παρ'αὐτοῦ και ἐν αὐτῷ<sup>26</sup> (E' degno di amore ed è lui stesso amore, amore di sé, poiché non può trarre altra bellezza che da sé e in sé.); il divino è ἐράσμιον, è desiderabile più di ogni altra cosa, oltre dio non c'è più niente che possa diventare meta di ἔρωσ. Ma dire "Dio è ἔρωσ" è molto diverso dal dire "Dio è ἀγάπη": infatti quando Plotino associa l'ἔρωσ a Dio, parla sempre di un amore egocentrico, che si rivolge a se stesso, essendo la divinità la realtà più alta e perfetta; per quanto riguarda l'ἀγάπη cristiana, invece, una concezione simile sarebbe assurda, in quanto l'amore di Dio è sempre rivolto all'altro.

Il Cristianesimo delle origini dovette confrontarsi con i termini appartenenti a questa area semantica; nonostante l'amore sessualmente connotato sia stato creato insieme con l'uomo e faccia parte delle cose buone della creazione<sup>27</sup>, a causa delle loro implicazioni pagane il sostantivo ἔρωσ e il verbo ἐρᾶν vennero intenzionalmente esclusi da quasi tutto l'Antico Testamento<sup>28</sup> tradotto in lingua greca e dall'intero Nuovo Testamento. La forte connotazione antropocentrica dei termini, infatti, non si addiceva agli ideali cristiani. Nella versione greca dei Settanta si utilizzano il sostantivo ἀγάπη e il verbo ἀγαπᾶν

---

<sup>25</sup> Ap. Nygren 1990, p. 171.

<sup>26</sup> Plot. *Enne.* 6, 8, 15; Cfr. 1Gv. 4,8: ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν (Dio è amore).

<sup>27</sup> Cfr. Gen. 1,28: και ηὐλόγησεν αὐτούς ὁ θεὸς λέγων Αὐξάνεσθε και πληθύνεσθε... (Dio li benedisse e disse loro: <<Siate fecondi e moltiplicatevi...>>); questo amore è poi scaduto, a causa del peccato, ad ἔρωσ disordinato e selvaggio.

<sup>28</sup> Fanno eccezione i seguenti due passi, nei quali la voce verbale è riferita, in senso metaforico, a σοφία: Pr. 4,6: μηδε ἐγκαταλίπης αὐτήν (*scil.* την σοφίαν), και ἀνθέξεται σου· ἐράσθητι αὐτῆς, και τηρήσει σε (Non abbandonarla [*scil.* la sapienza] ed essa ti custodirà, amala e veglierà su di te); Sap. 8,2: Ταύτην (*scil.* την σοφίαν) ἐφίλησα και ἐξεζήτησα ἐκ νεότητός μου και ἐζήτησα νόμφην ἀγαγέσθαι ἐμαυτῷ και ἐραστής ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς (E' lei [*scil.* la sapienza] che ho amato e corteggiato fin dalla mia giovinezza, ho bramato di farla mia sposa, mi sono innamorato della sua bellezza).

anche quando si tratta evidentemente di amore erotico; il motivo di ciò sta nel fatto che nella Bibbia tradotta in greco si voleva parlare sì dell'amore in tutte le sue forme, ma in modo del tutto diverso, opposto rispetto alla grecoità classica<sup>29</sup>.

2. φιλεῖν: il verbo denominativo è il termine più frequentemente usato nella produzione letteraria greca per indicare un rapporto di amicizia o di amore. Questo significato deriva dal valore originario di appartenenza ad un gruppo sociale (cfr. φιλία) e di legami di ospitalità e di sangue<sup>30</sup>. Fin da Omero indica inclinazione, affetto premuroso, che può essere degli dèi verso gli uomini o di un amico verso l'amico; in questo senso riguarda soprattutto il rapporto con i parenti e con gli amici<sup>31</sup> e abbraccia tutto ciò che è umano.

È significativo l'esempio di Antigone che nella omonima tragedia sofoclea (v. 523) afferma Ουτοι συνέχθειν, ἄλλα συμφιλεῖν ἔφυν (Io sono fatta per condividere l'amore, non l'odio) rivendicando, di fronte a Creonte, la forza dei suoi affetti, che coincidono con la norma sacra e universale della sepoltura.

Il termine φιλέω e i suoi affini indicano un amore caratterizzato dalla reciprocità, che nasce in genere tra individui di pari condizione sociale<sup>32</sup>, e non comportano alcuna accezione religiosa né esprimono l'idea dell'istinto travolgente, propria dell'ἔρως.

3. ἀγαπᾶν: in origine non indica la potenza di ἐρᾶν né il calore umano di φιλεῖν. Può essere tradotto con "accogliere un affetto", "trattare con i dovuti onori" soprattutto in relazione a un bambino o a un ospite, o con "desiderare", riferito ad esempio alla ricchezza<sup>33</sup>.

In generale si può affermare che mentre l'ἔρως è universale e cerca la sua soddisfazione qua e là, l'ἀγάπη è un amore che fa distinzione, che sceglie e conserva

---

<sup>29</sup> Vd. Milano 2008, p. 256.

<sup>30</sup> Cfr. Chantraine IV2, 1968, p. 1212.

<sup>31</sup> Vd. il composto φιλαδελφία (amore fraterno).

<sup>32</sup> Un'idea analoga è espressa dal detto latino "amicitia pares invenit aut facit".

<sup>33</sup> Vd. Chantraine I 1968, p. 7. E' attestato anche con il participio o l'infinito nel senso di "accontentarsi di" (Hom. *Od.* 21, 289).

l'oggetto, è un atto di libera scelta: è un amore forte, reverenziale e ragionato. Nel greco prebiblico però, a differenza di ἔρωσ e di φιλία, il termine ἀγάπη e quelli che condividono la sua radice sono utilizzati raramente<sup>34</sup>. Non lo troviamo mai, ad esempio, in Bacchilide, Erodoto, Eschilo, Sofocle, Dinarco, Teocrito; lo si trova una volta in Tucidide<sup>35</sup> e in Licurgo<sup>36</sup> e due in Aristofane<sup>37</sup>, sempre con il senso di "accontentarsi di"; Esiodo utilizza una sola volta il composto ἀμφαγαπάω<sup>38</sup> e l'aggettivo ἀγαπητή<sup>39</sup>.

Il verbo ἀγαπάω ricorre 8 volte in Omero, dove indica in generale una manifestazione di affetto e in particolare:

- dèi benevoli verso gli uomini: *Il.* 24, 463-464: νεμεσσητον δέ κεν εἶη ἀθάνατον θεον ὦδε βροτους ἀγαπαζέμεν ἄντην, dice Ermete al vecchio Priamo (sarebbe degno di biasimo che un dio immortale amasse così apertamente i mortali<sup>40</sup>).

- Ospitalità: *Od.* 7, 32-33: οὐ γαρ (*scil.* οἱ Φαίηκες) ξείνους οἶδε μάλ' ἀνθρώπους ἀνέχονται, οὐδ' ἀγαπαζόμενοι φιλέους ὅς κ' ἄλλοθεν ἔλθη (*Costoro [scil. i Feaci] non vedono volentieri gli estranei, non fanno cordiale accoglienza a chi venga da fuori*);

*Od.* 23, 213-214, dove Penelope dice a Odisseo: αὐταρ μη νῦν μοι τόδε χῶεο μηδε νεμέσσα, οὐνεκά σ' οὐ το πρῶτον, ἐπει ἴδον, ὦδ' ἀγάπησα (*Così ora non t'adirare con me, non sdegnarti di questo, che subito non t'ho abbracciato, come t'ho visto*).

- Accoglienza tenera e fervente: *Od.* 16, 17-18 dove il porcaio Eumeo rivede Telemaco: ὡς δε πατηρ ὄν παῖδα φίλα φρονέων ἀγαπάζει ἐλθόντ' ἐξ ἀπίης γαίης δεκάτῳ ἐνιαυτῷ (*Come un padre amoroso abbraccerebbe il figliuolo che torna da terra lontana dopo dieci anni*<sup>41</sup>);

<sup>34</sup> Vd. Spicq 1953 p. 372.

<sup>35</sup> Thuc. 6, 36, 4: ἐπει ἔγωγε ἀγαπᾶν οἶομαι αὐτους ὅτι οὐχ ἡμεῖς ἐπ' ἐκείνους ἐρχόμεθα, πόλεις τοσαῦται και οὕτω μεγάλαι (giacché io credo che loro saranno ben contenti del fatto che noi, che siamo città così numerose e così grandi, non andiamo contro di loro).

<sup>36</sup> Lyc. *Contr. Leocr.* 1, 42: ... ἐν δε τοῖς τότε χρόνοις ἀγαπᾶν, ἐαν... (...in quei tempi si accontentavano se...); 1, 73: οὐ το ἐν Σαλαμῖνι τρόπαιον ἀγαπήσαντες ἔστησαν... (non accontentandosi di aver elevato il trofeo di Salamina...).

<sup>37</sup> Ar. *Vesp.* 672: συ δε τῆς ἀρχῆς ἀγαπᾶς τῆς σῆς τους ἀργελόφους περιτρώγων (intanto, tu sgranocchi contento le briciole del potere); 684: σοι δ' ἦν τις δῶ τους τρεῖς ὀβολούς, ἀγαπᾶς: οὐς αὐτος ἐλαύνων και πεζομαχῶν και πολιορκῶν ἐκτήσω πολλα πονήτας (tu poi, quando ti danno tre soldi, ti accontenti: te li sei guadagnati bene, con mille stenti, in battaglie, con assedi di città).

<sup>38</sup> Hes. *Op.* 58: τοῖς δ' ἐγὼ ἀντι πυρος δώσω κακόν, ᾧ κεν ἅπαντες τέρπωνται κατα θυμον ἕον κακον ἀμφαγαπῶντες (io a loro, in cambio del fuoco, darò un male, e di quello tutti nel cuore si compiaceranno, il loro male circondando d'amore).

<sup>39</sup> Fr. 326 Merk-West "ἀγαπητή" θυγάτηρ ἢ μονογενής καθ' Ἡσίοδον.

<sup>40</sup> Le traduzioni dei passi dell'*Iliade* e dell'*Odissea* sono di Rosa Calzecchi Onesti.

<sup>41</sup> Eumeo accoglie con tenerezza Telemaco che torna nella sua isola.

*Od.* 17, 33-35: ἀμφι δ' ἄρ' ἄλλαι δμῶαι Οδυσσεῖος ταλασίφρονος ἠγερέθοντο, και κύνεον ἀγαπαζόμεναι κεφαλὴν τε και ὄμους (e subito tutte le ancelle del costante Odisseo gli si raccolsero intorno, e gli facevano festa, baciandogli il capo e le spalle).

In Omero con ἀγαπάω si esprime soprattutto l'accoglienza calorosa riservata agli ospiti e in particolare a un membro della famiglia che ritorna al focolare domestico<sup>42</sup>; questo valore viene confermato dall'uso di ἀγαπητός unito ai termini παῖς, τέκνος e νήπιος:

*Il.* 6, 309-401: ἡ οἱ (*scil.* Ἐκτορι) ἐπειτ' ἠντησ' (*scil.* Ἀνδρομάχῃ), ἀμα δ' ἀμφίπολος κίεν αὐτῇ παῖδ' ἐπι κόλπῳ εχουσ' ἀταλάφρονα, νήπιον αὐτως, Ἐκτορίδην ἀγαπητόν, ἀλίγκιον ἀστέρι καλῶ (Dunque gli [*scil.* ad Ettore] venne incontro [*scil.* Andromaca], e con lei andava l'ancella, portando in braccio il bimbo, cuore ingenuo, piccino, il figlio d'Ettore amato, simile a vaga stella);

*Od.* 4, 817, è Penelope a parlare: νῦν αὖ παῖς ἀγαπητος ἔβη κοίλης ἐπι νηός (E ora anche il figlio amato partì sulla concava nave.);

*Od.* 2, 363-365 dove la nutrice Euriclea dice a Telemaco: Τίπτε δέ τοι, φίλε τέκνον, ἐνι φρεσι τοῦτο νόημα ἔπλετο; πῆ δ' ἐθέλεις ἰέναι πολλὴν ἐπι γαῖαν μούνοσ ἐὼν ἀγαπητός; (Perché cara creatura, questo pensiero nel cuore ti viene? Come per tanto mondo pensi d'andare, solo, tu così giovane?).

Il verbo ἀγαπάω viene molto più utilizzato ed approfondito nell'ambito del genere oratorio del V e del IV secolo.

Il significato di "ospitalità affettuosa" sparisce quasi completamente e l'accezione preponderante, che è quella di "essere contento, soddisfatto", presenta un'ampia gamma di sfumature<sup>43</sup>. Talvolta è insito nel significato un senso di rassegnazione, come ad esempio in Demosth. *Olynth.* 1, 14: ...και την φιλοπραγμοσύνην ἧ χρεῖται και συζῆ Φίλιππος, ὑφ' ἧς οὐκ ἔστιν ὅπως ἀγαπήσας τοῖς πεπραγμένοις ἡσυχίαν σχήσει (...e quanta sia l'operosità che usa e che ha per natura Filippo, e per la quale non è possibile ch'egli, contento delle cose fatte, abbia a starsene in pace)<sup>44</sup> o di felicità, con la sfumatura di una possibilità insperata, come in Aeschin. *Contr. Tim.* 1, 174: ἀλλ' ἀγαπήσειν, ἐάν

<sup>42</sup> In questo caso il verbo presenta una certa affinità con στέργω, che però sottolinea l'idea di tenerezza.

<sup>43</sup> Vd. Spicq 1953, p. 374.

<sup>44</sup> In Eschine il verbo viene in genere utilizzato con la negazione ed un complemento oggetto: *Contr. Ctes.* 3, 20: πάνυ γε, ἀλλ' οὐκ ἀγαπῶσιν, ἐάν τις παρ' αὐτοῖς μη ἀδικῆ, ἀλλά... (Non bastò loro affatto l'astenersi da ogni ingiustizia, ma...).

μετρίῳ τιμήματι περιπέσω και μη θανάτω ζημιῶμαι (Troppo felice se, scappando alla pena di morte, io ne sono libero per un'ammenda moderata) o di un amore moderato, opposto all'impeto passionale e in genere legato ad un apprezzamento: Isocr. *Demon.* 1, 28: μηδεν ὑπερβαλλόντως ἄλλα μετρίως αὐτην ἀγάπα (Apprezza la fortuna, senza eccesso, ma con misura); è un amore giudizioso e bene al corrente del suo oggetto.

È attestato anche l'avverbio ἀγαπητῶς ad esempio in Isocr. *Plat.* 14, 41: ἐκείνους ἀγαπητῶς ἰδεῖν την εἰρήνην γενομένην (Essi hanno visto con gioia la conclusione della pace), dove il significato è sempre quello di "essere contenti", ma con una sfumatura di sorpresa.

Isocrate associa spesso ἀγαπάω e θαυμάζω, in quanto chi ama in modo nobile ammira anche colui che ama: Isocr. *Hel.* 10, 22: ηγοῦμαι γαρ ταύτην μεγίστην εἶναι πίστιν τοῖς βουλομένοις Ελένην επαινεῖν, ην επιδείξωμεν τους αγαπήσαντας και θαυμάσαντας εκείνην αυτους τῶν αλλων θαυμαστοτέρους οντας (Io stimo che per dare tutta l'autorità necessaria a coloro che intraprendono l'elogio di Elena, la cosa migliore sia di mostrare che i suoi amici e i suoi ammiratori sono stati più degni essi stessi di ammirazione che gli altri uomini).

L'ἀγάπη si rivela soprattutto quando queste manifestazioni di amicizia avvengono non soltanto tra uguali, ma tra uomini di condizione diversa, che manifestano riguardo nel caso degli inferiori verso i superiori e la condiscendenza<sup>45</sup> nell'altro caso.

L'ἀγάπη può avere una sfumatura di compiacimento virtuoso: Isocr. *Antid.* 15, 88: ὅτ'ἤδη μέλλοιεν ἀποπλεῖν (scil. οἱ μαθητοί) ὡς τους γονέας και τους φίλους τους ἐαυτῶν, οὕτως ἠγάπων την διατριβην<sup>46</sup> ὥστε μετα πόθου και δακρύων ποιεῖσθαι την ἀπαλλαγὴν (Quando stavano per imbarcarsi [scil. gli allievi] per ritrovare i loro genitori e i loro amici, il loro amore per le loro occupazioni studiose era così grande che la separazione era accompagnata da rimpianto e da lacrime).

Senofonte non aggiunge nulla a quanto è già stato detto, ma conosce tutte le sfumature del verbo ἀγαπάω e le conferma; è un amore che nasce dalla stima, dalla

<sup>45</sup> Cfr. Isocr. *Antid.* 15, 309: τους δ'ὑπερέχοντας και τῇ φύσει και ταῖς μελέταις, ἀγαπᾶν και τιμᾶν και θεραπεύειν (A coloro che sono superiori per natura e per gli studi, dovete accordare affetto, onori e riguardi) e Demosth. *Contr. Beot.* 40, 8: ο πατήρ ἐμέ τε ἐπαίδευεν και ἠγάπα, ὥσπερ και ὑμεῖς ἅπαντες τους ὑμετέρους παῖδας ἀγαπᾶτε (Mio padre mi elevò e mi amò teneramente come ciascuno di voi ama teneramente i propri figli).

<sup>46</sup> La costruzione οὕτως ἠγάπων την διατριβην ὥστε è identica a quella di Gv. 3, 16: οὕτως γαρ ἠγάπησεν ὁ Θεος τον κόσμον ὥστε (Dio infatti ha tanto amato il mondo da...).

gratitudine, dalla virtù manifestata e dai doni accordati: Xen. *Mem.* 2, 1, 28: εἴτε τους θεους ἴλεως εἶναί σοι βούλει, θεραπευτέον τους θεούς, εἴτε ὑπο φίλων ἐθέλεις ἀγαπᾶσθαι, τους φίλους εὐεργετητέον, εἴτε ὑπό τινος πόλεως ἐπιθυμεῖς τιμᾶσθαι, την πόλιν ὠφελιτέον, εἴτε ὑπο τῆς Ἑλλάδος πάσης ἀξιοῖς ἐπ'ἀρετῇ θαυμάζεσθαι, την Ἑλλάδα πειρατέον εὖ ποιεῖν (Se tu vuoi che gli dèi ti siano propizi, bisogna rendergli omaggio; se tu vuoi che i tuoi amici ti amino teneramente, devi fargli del bene; se tu desideri che un paese ti onori, tu devi rendergli servizio; se tu ti auguri che la Grecia tutta intera ammiri la tua virtù, tu devi cercare di esserle utile).

Per quanto riguarda l'ambito filosofico, Platone, nonostante sia il teorico dell'ἔρως e la sua filosofia sviluppi in particolare questo concetto, utilizza anche il termine ἀγαπάω 60 volte, in vari contesti, conferendogli diverse sfumature, anche contraddittorie:

- "ricercare, desiderare": *Resp.* 2, 357c: ο αὐτό τε αὐτοῦ χάριν ἀγαπῶμεν και τῶν ἀπ'αυτοῦ γιγνομένων, οἷον αυ το φρονεῖν και το ορᾶν και το υγιαίνειν; τα γαρ τοιαῦτά που δι'ἀμφοτέρα ἀσπαζόμεθα (C'è un bene che amiamo per se stesso e per i suoi vantaggi, come ad esempio avere intelligenza, vista e salute? Questi beni, a mio avviso, ci sono cari per tutte e due le ragioni);

- "avere desiderio del cibo": *Phaedr.* 241d: σιτίου τρόπον...ὡς λύκοι ἄρνας ἀγαπῶσιν, ὡς παῖδα φιλοῦσιν ἐραστοί (alla maniera del cibo...come i lupi amano gli agnelli, così gli amanti hanno caro un fanciullo<sup>47</sup>);

- "amore che nasce dal bisogno"; l'amante è assimilabile ad un malato e l'amato al suo medico: *Lys.* 220d: δια το κακον τἀγαθον ἠγαπῶμεν και ἐφιλοῦμεν, ὡς φάρμακον ον τοῦ κακοῦ το ἀγαθόν, το δε κακον νόσημα: νοσήματος δε μη ὄντος οὐδεν δεῖ φαρμάκου (a causa del male amavamo ed accoglievamo il bene, poiché il bene era un rimedio al male e il male una malattia: ma se non c'è una malattia non c'è nemmeno bisogno di una medicina).

- "venerazione", nel senso di una grande stima senza però alcun affetto: *Resp.* 10, 600c: Ομηρος οὐκ ἄρ'ἂν πολλους ἐταίρους ἐποιήσατο και ἐτιμᾶτο και ἠγαπᾶτο ὑπ'αὐτῶν (Omero non si sarebbe fatto numerosi discepoli che l'avrebbero onorato e venerato).

---

<sup>47</sup> Platone utilizza in questo passo un noto proverbio, già documentato in Hom. *Il.* 22, 263.

- “amore dovuto alla gratitudine”: *Phaedr.* 233e: μεγίστων γὰρ ἀπαλλαγέντες κακῶν πλείστην χάριν αὐτοῖς εἶσονται...ἰδίαις δαπάναις οὐ τοὺς φίλους ἄξιον παρακαλεῖν, ἀλλὰ τοὺς προσαιτοῦντας καὶ τοὺς δεομένους πλησμονῆς: ἐκεῖνοι γὰρ καὶ ἀγαπήσουσιν καὶ ἀκολουθήσουσιν καὶ ἐπὶ τὰς θύρας ἥξουσι καὶ μάλιστα ἡσθήσονται καὶ οὐκ ἐλαχίστην χάριν εἶσονται καὶ πολλὰ ἀγαθὰ αὐτοῖς εὕξονται (poiché essi saranno stati liberati dei mali più grandi, infinita sarà la loro gratitudine verso di voi...ai festini privati non sono gli amici che meriteranno di essere invitati, ma i mendicanti e quelli che aspirano a rimpinzarsi. Sono essi stessi, infatti, gente tutta pronta ad affezionarsi, a fare seguito, a recarsi alla vostra porta, a provare una gioia senza confini, ad avere verso di voi la gratitudine più viva, ad augurarvi abbondanza di beni).

È possibile quindi individuare, nell’uso platonico del verbo, due accezioni distinte: una disinteressata, di stima nei confronti di ciò che è nobile e buono; un’altra propria degli indigenti, in risposta ad un beneficio ottenuto<sup>48</sup>.

Aristotele attesta i significati correnti di “provare soddisfazione” e “desiderare”, che esprimono il senso dell’amore basato sulla stima (con varie sfumature, come ad es. “semplice apprezzamento”<sup>49</sup> o “rispetto di un uomo o di una cosa, di cui si riconosce il valore”<sup>50</sup>). Ἰγάπη è un amore che si rivolge a ciò che si ritiene eccellente ed utile, è un amore di elezione, è una preferenza e il termine ἀγαπητός può essere considerato sinonimo di αἰρετός (scelto).

La grande novità di Aristotele sta nel conferire al termine il significato di “amore disinteressato”, che non è atteso e che non pretende niente in cambio<sup>51</sup>. Il termine ἰγάπη ha così delle affinità con il termine στοργή (l’amore familiare, la tenerezza che

<sup>48</sup> Vd. Spicq 1953, p. 384.

<sup>49</sup> Cfr. Aristot. *Eth. Nic.* 1119 a: Ο γὰρ ( scil. ὁ ἀκόλαστος) οὕτως εἶχων μᾶλλον ἀγαπᾷ τὰς τοιαύτας ἡδονὰς τῆς ἀξίας: ὁ δὲ σώφρων οὐ τοιοῦτος, ἀλλ’ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος (Egli infatti [scil. l’intemperante] stimerebbe tali piaceri più di quanto essi valgano, mentre il saggio non ha questa debolezza e non giudica che secondo la retta ragione).

<sup>50</sup> Cfr. *ibid.* 1177 b: δόξα τ’ἂν αὕτη μόνη δι’αυτὴν ἀγαπᾶσθαι (la vita contemplativa è la sola che sia amata per se stessa).

<sup>51</sup> Cfr. *ibid.* 1167 b: οὐ γὰρ ἐστὶ φίλησις περὶ ἐκείνους (scil. τοὺς δανείσαντας), ἀλλὰ τοῦ σώζεσθαι βούλησις τῆς κομιδῆς ἕνεκα: οἱ δ’εὖ πεποιηκότες φιλοῦσι καὶ ἀγαπᾶσι τοὺς πεπονθότας κἂν μηδὲν ὦσι χρήσιμοι μηδ’εἰς ὕστερον γένοιντ’ἂν. ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν τεχνιτῶν συμβέβηκεν: πᾶς γὰρ τὸ οἰκεῖον ἔργον ἀγαπᾷ μᾶλλον ἢ ἀγαπηθεῖν ἂν ὑπο τοῦ ἔργου ἐμψύχου γενομένου (nel caso loro [scil. i creditori], infatti, non c’è nessuna affezione, ma solo il desiderio che il debitore si conservi per recuperare il prestito. Invece coloro che fanno del bene amano, anzi amano profondamente i loro beneficiati anche se questi non sono loro di alcuna utilità né potranno esserlo in futuro. E questo succede anche nel caso degli artisti. Ognuno, infatti, ama profondamente la propria opera, più di quanto sarebbe amato dall’opera stessa se questa diventasse un essere animato).

unisce i membri di uno stesso focolare), è profondamente radicato nel cuore ed è carico di tenerezza, è una predilezione gratuita non motivata da alcuna qualità dell'oggetto<sup>52</sup>. Questo è il più profondo e il più nobile degli amori espressi fino a qui dai pensatori della Grecia<sup>53</sup>: colui che si ama diventa un altro se stesso. Quindi è Aristotele che ha conferito al verbo questo valore elevato e che, inoltre, ha introdotto nell'uso letterario il sostantivo ἀγάπησις<sup>54</sup>, poi abbreviato in ἀγάπη.

Nell'ambito della filosofia stoica Filodemo di Gadara, nel I sec. a. C., sottolinea la dedizione senza riserve, una simpatia spontanea che si espande in liberalità<sup>55</sup> e Musonio Rufo, nel I sec. d. C., ritiene l'ἀγάπη frutto della saggezza, dello studio della filosofia, che διδάσκει δε ἀγαπᾶν εὐτέλειαν (8, p. 35, 1 H.: insegna ad amare la frugalità). In Plutarco il termine significa "amore familiare o sessuale", sempre comunque con il senso dell'ammirazione nei confronti della persona amata<sup>56</sup>.

Possiamo quindi concludere che, fatta eccezione per la parentesi aristotelica, che ha dato al termine una profondità simile a quella che sarà propria del greco cristiano, il verbo ἀγαπάω nel greco classico, oltre ad essere poco utilizzato, assume significati diversi nei vari autori, contiene in sé varie sfumature che lo rendono spesso un semplice sinonimo degli altri termini indicanti l'amore, utilizzati in maniera molto più frequente.

---

<sup>52</sup> Cfr. Aristot. *Eth. Eud.* 7, 6, 1240 a: ἔτι το ἀλγοῦντι συναλγεῖν μη δι' ἕτερόν τι ἀγαπᾶν θήσομεν – οἷον οἱ δοῦλοι προς τους δεσπότης, ὅτι χαλεποὶ ἀλγοῦντες, ἀλλ' οὐ δι' αὐτούς, ὡς περ αἱ μητέρες τοῖς τέκνοις καὶ οἱ συνωδίνοντες ὄρνιθες. βούλεται γὰρ μάλιστα γέ οὐ μόνον συλλυπεῖσθαι ὁ φίλος τῷ φίλῳ, ἀλλὰ καὶ τὴν αὐτὴν λύπην, οἷον διψῶντι συνδιψῆν, εἰ ἐνεδέχετο, ὅτι μη ἐγγύτατα. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τοῦ χαίρειν: το γὰρ χαίρειν μη δι' ἕτερόν τι, ἀλλὰ δι' ἐκεῖνον, ὅτι χαίρει, φιλικόν (Quanto a noi, noi crediamo che condividere il dolore di qualcuno senza alcun secondo fine, sia il fatto di un amore vero, non come degli schiavi che curano il loro padrone senza metterci tutto il loro cuore, ma come le madri che condividono il dispiacere dei loro figli. Tanto è vero che il vero amico non si limita a testimoniare simpatia, egli si sforza di condividere effettivamente la sofferenza del suo amico; egli cerca di avvicinarsi più che può alla sua condizione, sopportando per esempio la sete se il suo amico ha sete. E lo stesso se si tratta di felicità: ci si rallegra con il proprio amico, senza altro motivo che la gioia provata dall'amico).

<sup>53</sup> Vd. Spicq 1953, p. 389.

<sup>54</sup> Cfr. Ar. *Metaph.* 1, 980 a: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις· καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὐτάς (tutti gli uomini tendono per natura al sapere. Lo segnala il loro amore per le sensazioni, amate per se stesse, indipendentemente dall'utilità).

<sup>55</sup> Vd. Spicq 1953, p. 390.

<sup>56</sup> Plut. *Cor.* 37: περὶ τὰς γυναικῶν ἀγαπήσει καὶ τιμῆ (con amore e rispetto verso le donne).

## CAPITOLO 3

### NUOVO TESTAMENTO

Nell'*Antico Testamento* è espresso il comandamento dell'amore, ma poiché l'amore di Dio non viene riconosciuto come universale, bensì come elettivo, prerogativa del solo popolo di Israele, anche l'amore del prossimo è limitato, in particolar modo, ai propri connazionali.

Nel *Nuovo Testamento* si parla invece di "nuova legge", perché, pur seguendo la tradizione del suo popolo, Gesù predica l'amore (inteso ovviamente come ἀγάπη) in modo del tutto esclusivo, tanto che il comandamento dell'amore finisce per comprendere tutti gli altri e per diventare il criterio di ogni legge e giustizia<sup>57</sup>.

L'ἀγάπη verso Dio, che deve essere rivolta a Lui con una devozione illimitata, significa vivere per Lui come un servo per il suo padrone, obbedire ai suoi comandamenti, mettere al primo posto la realizzazione del Regno, seguirlo con fiducia e vivere come Egli vuole<sup>58</sup>. Questo presuppone un *aut-aut*: per amare Dio è necessario odiare tutto ciò che va contro Dio e che non viene da Lui, soprattutto *mammona* (μαμωνᾶς)<sup>59</sup> e l'*ambizione* (φιλοτιμία); un terzo pericolo è la *persecuzione* (διωγμός)<sup>60</sup> che mette a dura prova l'amore dei discepoli e la loro fiducia.

Il secondo comandamento che Gesù dà, simile al primo, è: ἀγαπήσεις τον πλησίον σου ὡς σεαυτόν, dove "prossimo" non comprende più solamente il connazionale, ma è concentrato soprattutto sugli umili e i bisognosi; se ci troviamo vicini ad un bisognoso, in quel momento lui diventa nostro prossimo e abbiamo verso di lui i doveri di "prossimo",

---

<sup>57</sup> Cfr. Mc. 12,29-31.

<sup>58</sup> Vd. Kittel – Friedrich 1965, p. 119.

<sup>59</sup> Mt. 6,24: οὐδεις δύναται δυσι κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τον ἕνα μισήσει και τον ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἑνος ἀνθέξεται και του ἑτέρου καταφρονήσει· οὐ δύνασθε Θεῷ δουλεύειν και μαμωνᾶ (Nessuno può servire due padroni, perché o odierà l'uno e amerà l'altro, oppure si affeziona all'uno e disprezzerà l'altro. Non potete servire Dio e la ricchezza).

<sup>60</sup> Mt. 13,20-21: ὁ δε (scil. τό σπέρμα) ἐπι τα πετρώδη σπαρείς, οὗτός ἐστιν ὁ τον λόγον ἀκούων και εὐθὺς μετα χαρᾶς λαμβάνων αὐτόν· οὐκ ἔχει δε ρίζαν ἐν ἑαυτῷ, ἀλλὰ πρόσκαιρός ἐστιν, γενομένης δε θλίψεως ἢ διωγμοῦ δια τον λόγον εὐθὺς σκανδαλίζεται (Quello [scil. il seme] che è stato seminato sul terreno sassoso è colui che ascolta la Parola e l'accoglie subito con gioia, ma non ha in sé radici ed è incostante, sicché, appena giunge una tribolazione o una persecuzione a causa della Parola, egli subito viene meno).

come commuoverci di fronte alla sua sofferenza, anche se straniero. Gesù sovverte quindi l'antica mentalità che metteva al centro l'“io” per mettere al primo posto il “tu”, l'altro.

Gesù arriva inoltre a dire che dobbiamo amare i nostri nemici<sup>61</sup>, staccandosi completamente dalla tradizione giudaica; questo è il comandamento di una nuova epoca, amare tutti senza riserve. Gesù crea una nuova realtà. Questo amore nuovo e travolgente è proprio dell'uomo che viene perdonato, in seguito alla morte di Gesù sulla croce, che libera l'umanità da tutti i suoi peccati. Anche l'uomo è dunque chiamato a perdonare il suo prossimo: Γίνεσθε οἰκτίρμονες, καθὼς ὁ πατήρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν (Lc. 6,36: siate misericordiosi, come il Padre vostro è misericordioso); questa esortazione alla misericordia la si trova soprattutto nei Vangeli sinottici, dove il termine ἀγάπη è quasi sempre collegato al termine ἄφεσις.

## VANGELI SINOTTICI

I Vangeli Sinottici sono quelli di Matteo, di Marco e di Luca e sono così chiamati in quanto *“presentano tali somiglianze tra loro che si possono benissimo mettere in colonne parallele e abbracciare <<con un colpo d'occhio>><sup>62</sup>.*

Per quanto riguarda la terminologia dell'amore, vi è un'assenza quasi totale del sostantivo ἀγάπη, che non compare mai in Marco e solamente 1 volta in Matteo e in Luca<sup>63</sup>; il verbo ἀγάπῳν invece è utilizzato 5 volte in Marco<sup>64</sup>, 8 in Matteo<sup>65</sup> e 13 in Luca<sup>66</sup>, cifre molto minori rispetto alle 37 volte del Vangelo di Giovanni e alle 40 delle lettere cattoliche<sup>67</sup>, che pure hanno un'ampiezza minore rispetto ai tre vangeli; l'aggettivo ἀγαπητός infine si trova 3 volte in Matteo<sup>68</sup>, 3 in Marco<sup>69</sup> e 2 in Luca<sup>70</sup>. Non sono mai descritte scene passionali o quadretti idillici, tutto ciò che può riguardare la

---

<sup>61</sup> Cfr. Mt. 5,44.

<sup>62</sup> Vd. AA.VV. 2009, pag. 2074.

<sup>63</sup> Mt. 24,12 e Lc. 11,42.

<sup>64</sup> Mc. 10,21; 12,30; 12,31; 12,33 (2 volte).

<sup>65</sup> Mt. 5,43; 5,44; 5,46 (2 volte); 6,24; 19,19; 22,37; 22,39.

<sup>66</sup> Lc. 6,27; 6,32 (4 volte); 6,35; 7,5; 7,42; 7,47 (2 volte); 10,27; 11,43; 16,13.

<sup>67</sup> Sono le sette lettere (1,2 Pietro; 1,2,3 Giovanni; Giacomo; Giuda) del Nuovo Testamento non attribuite a Paolo; il titolo molto antico di “cattoliche” deriva dal fatto che la maggior parte di esse non è indirizzata a comunità o persone particolari, ma riguardano piuttosto i cristiani in generale.

<sup>68</sup> Mt. 3,17; 12,18; 17,5.

<sup>69</sup> Mc. 1,11; 9,7; 12,6.

<sup>70</sup> Lc. 3,22; 20,13.

sfera dell'έρως è trascurato; le rare volte in cui compaiono rapporti affettivi tra uomini si parla sempre in termini di "amicizia", Luca preferendo il termine φίλος, mentre Matteo έταίρος; in questi casi si è in una sfera profana, per la quale non si può utilizzare la radice αγαπ-

Per quanto riguarda i Sinottici, ho selezionato i seguenti tre testi, uno per ogni evangelista, che ho ritenuto più significativi come testimonianze di tre diversi significati di άγαπάω, riportando poi in nota i rispettivi luoghi paralleli nel testo degli altri evangelisti.

### **Amare i nemici:**

**Mt. 5,43-48**<sup>71</sup>: <sup>43</sup> Ηκούσατε οτι έρρέθη: *άγαπήσεις τον πλησίον σου* και μισήσεις τον έχθρόν σου. <sup>44</sup>έγω δε λέγω ύμιν, *άγαπάτε τους έχθρους ύμών και προσεύχεσθε ύπερ των διωκόντων ύμάς*. <sup>45</sup>όπως γένησθε υίοι του πατρος ύμών του έν ούρανοϊς, ότι τον ήλιον αυτόου άνατέλλει έπι πονηρους και άγαθους και βρέχει έπι δικαίους και άδίκους. <sup>46</sup>έαν γαρ άγαπήσητε τους άγαπώντας ύμάς, τίνα μισθον έχετε; ούχι και οί τελώναι το αύτο ποιούσιν; <sup>47</sup>και έαν άσπάσησθε τους άδελφους ύμών μόνον, τί περισσον ποιείτε; ούχι και οί έθνικοι το αύτο ποιούσιν;<sup>48</sup> *Εσεσθε ούν ύμεϊς τέλειοι* ως ό πατηρ ύμών ό ούράνιος τέλειός έστιν.

<sup>43</sup>Avete inteso che fu detto: *Amerai il tuo prossimo* e odierai il tuo nemico. <sup>44</sup>Ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano, <sup>45</sup>affinchè siate figli del Padre vostro che è nei cieli; Egli fa sorgere il suo sole sui cattivi e suoi buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti. <sup>46</sup>Infatti, se amate quelli che vi amano, quale ricompensa ne avete? Non fanno così anche i pubblicani? <sup>47</sup>E se date il saluto soltanto ai vostri fratelli, che cosa fate di straordinario? Non fanno così anche i pagani? <sup>48</sup>Voi, dunque, siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste.

Il brano costituisce l'ultima di una serie di sei antitesi, le quali si inseriscono nella prima parte del discorso della montagna<sup>72</sup>, dedicato alla problematica del rapporto tra la sfera

---

<sup>71</sup> Cfr. Lc. 6,27-36.

<sup>72</sup> Il Vangelo di Matteo, incentrato più degli altri sui dogmi della dottrina di Cristo, sulla sua parola più che sull'azione, è dominato dai cinque grandi discorsi: della montagna (cap. V-VII), agli Apostoli riguardo alla

religiosa e quella giuridica<sup>73</sup>; queste antitesi sono collegate tra loro dalla stereotipa formula introduttiva “avete inteso che fu detto agli antichi, ma io vi dico”, che viene però citata compiutamente soltanto nella prima e nella quarta antitesi, mentre nelle altre si presenta in forma abbreviata.

Quest’ultima parte porta la serie delle antitesi al suo culmine e al suo obiettivo finale: il comandamento di amare i nemici costituisce l’apice dell’etica di Gesù, la perfezione di Dio deve essere il modello dell’uomo. Si può notare inoltre un nesso tra l’ultima antitesi e l’ultima beatitudine<sup>74</sup>, poiché in entrambi i passi ricorrono i motivi della persecuzione e della ricompensa.

Dal punto di vista formale, il brano è dominato dagli imperativi, in seconda persona plurale, ed è costituito da strutture parallele, tipiche dello stile di Matteo, dove i concetti che si corrispondono si completano e si chiariscono a vicenda<sup>75</sup>. Il comando di amare i nemici è congiunto alla promessa del versetto 45 (ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς) e ciò ricorda lo stile dei precetti veterotestamentari<sup>76</sup>.

La tesi veterotestamentaria, così come è ricordata nel versetto 43, sembrerebbe consistere in due comandamenti (ἀγαπήσεις τον πλησίον σου και μισήσεις τον ἐχθρόν σου), ma solo il primo, quello dell’amore per il prossimo, si trova nell’*Antico*

---

loro missione (cap. X), quello delle quattro parabole (cap. XIII), quello relativo ai fanciulli, al peccato, al perdono (cap. XVIII), quello che contiene profezie sugli ultimi momenti della vita di Gesù (cap. XXIV).

<sup>73</sup> Ogni antitesi inizia con le parole: ἤκούσατε ὅτι ἐρρέθη...ἐγὼ δε λέγω ὑμῖν (avete inteso che fu detto...ma io vi dico); Gesù però non intendeva abolire i comandamenti della legge, ma dare una nuova interpretazione ai vari divieti, come Egli stesso dice in Mt. 5,17: μη νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τον νόμον ἢ τους προφήτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι (non crediate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto ad abolire, ma a dare pieno compimento).

<sup>74</sup> Mt. 5,11-12: μακάριοί ἐστε ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς και διώξωσιν και εἰπωσιν πᾶν πονηρον καθ’ ὑμῶν ψευδόμενοι ἕνεκεν εμοῦ. χαίrete και ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι ὁ μισθος ὑμῶν πολυς ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Beati voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e, mentendo, diranno ogni sorta di male contro di voi per causa mia. Rallegratevi ed esultate, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli).

<sup>75</sup> Amare/pregare per, nemici/persecutori (v. 44); sole/pioggia, cattivi-buoni/giusti-ingiusti (v. 45, con chiasmo); amate/salutate, coloro che vi amano/i vostri fratelli, pubblicani/pagani (v.46 s.).

<sup>76</sup> Cfr. Es. 20,12: τίμα τον πατέρα σου και την μητέρα σου, ἵνα εὖ σοι γένηται, και ἵνα μακροχρόνιος γένη ἐπι τῆς γῆς τῆς ἀγαθῆς, ἧς Κύριος ὁ Θεός σου δίδωσί σοι (onora tuo padre e tua madre, perché si prolunghino i tuoi giorni nel paese che il Signore, tuo Dio, ti dà); Deut. 5,16: τίμα τον πατέρα σου και την μητέρα σου, ὃν τρόπον ἐνετείλατό σοι Κύριος ὁ Θεός σου, ἵνα εὖ σοι γένηται και ἵνα μακροχρόνιος γένη ἐπι τῆς γῆς, ἧς Κύριος ὁ Θεός σου δίδωσί σοι (onora tuo padre e tua madre, come il Signore, tuo Dio, ti ha comandato, perché si prolunghino i tuoi giorni e tu sia felice nel paese che il Signore, tuo Dio, ti dà).

*Testamento*, ad esempio nel libro del Levitico<sup>77</sup>, quando si parla del rapporto con i componenti della comunità nazionale, dando particolare importanza alle persone di bassa condizione, ai poveri, ai malati e anche all'ospite. Il problema che si pone leggendo il versetto 43 è quale sia la fonte del successivo comandamento, che impone di odiare i nemici, che non si trova nella Bibbia. Le ipotesi sono molteplici: potremmo trovarci di fronte ad una massima popolare o si è pensato anche ad un collegamento con i salmi di vendetta, dove l'odio per i nemici viene motivato dal fatto che i nemici del popolo sono dichiarati nemici di Dio<sup>78</sup>, ma in nessuno dei due casi ci troviamo di fronte ad un comandamento che impone di odiare i nemici. Un comandamento di questo genere si trova invece nei testi di Qumran<sup>79</sup>, dove si dice di amare i figli della luce e di odiare i figli delle tenebre, e cioè quelli che non facevano parte della comunità di Qumran, che si riteneva il vero Israele; probabilmente Matteo fece uso di questa tradizione qumranica<sup>80</sup>. D'altra parte Matteo è, fra gli evangelisti, quello che presenta maggior legami con l'ambiente ebraico e con la cultura veterotestamentaria, e che presenta alcuni momenti dell'esistenza terrena di Cristo come realizzazione di profezie dell'*Antico Testamento*.

L'antitesi è il comando di amare i nemici e in primo piano sta il nemico religioso, il quale perseguitava la comunità. L'*ἀγάπη* non può essere rivolto solamente agli amici, ma a tutti, il comandamento di amare il prossimo deve essere applicato anche al nemico, il quale va trattato da prossimo, amico o fratello. Pregare per il nemico è soltanto un esempio, anche se molto importante, del nuovo rapporto da acquisire e dimostra che viene modificato realmente dall'interno l'atteggiamento della persona che ama.

Chi è capace di amare i propri nemici si dimostra figlio, cioè creatura di Dio. L'indole dei figli è l'indole del padre, la sua è la loro natura e dalla somiglianza si riconosce la parentela. Si invita ad imitare Dio e quindi ad amare tutti: infatti Egli dona a tutti gli

---

<sup>77</sup> Cfr. Lv. 19,18: και οὐκ ἐκδικᾷταί σου ἡ χεὶρ, και οὐ μνηεῖς τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου, και ἀγαπήσεις τον πλησίον σου ὡς σεαυτόν· ἐγὼ εἰμι Κύριος (non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il tuo prossimo come te stesso. Io sono il Signore).

<sup>78</sup> Cfr. Sal. 139,21-22: οὐχι τους μισοῦντάς σε, Κύριε, ἐμίσησα και ἐπι τους ἐχθρούς σου ἐξετηκόμην; τέλειον μῖσος ἐμίσουν αὐτούς, εἰς ἐχθρους ἐγένοντό μοι (quanto odio, Signore, quelli che ti odiano! Quanto detesto quelli che si oppongono a te! Li odio con odio implacabile, li considero miei nemici).

<sup>79</sup> Qumran è una località sulla riva occidentale del Mar Morto, nell'attuale Cisgiordania, dove era presente una comunità religiosa ebraica; fu resa famosa dalla scoperta, risalente alla prima metà del Novecento, dei cosiddetti Manoscritti del Mar Morto, di cui fanno parte i testi di Qumran, che costituiscono la fonte più antica della Bibbia ebraica.

<sup>80</sup> Vd. Gnilka 1990, pp. 287-288.

uomini (cattivi e buoni) i suoi benefici, il sole e la pioggia e non fa distinzioni. Un'idea molto simile, per quanto riguarda *l'imitatio Dei*, la ritroviamo nell'ambito del pensiero stoico, testimoniata ad es. in Sen. *Ben.* 4,26,1: *si deos, inquit, imitaris, da et ingratiss beneficia: nam et sceleratis sol oritur, et piratis patent maria* (se vuoi imitare gli dèi, fa' opere di bene anche agli ingrati, perché anche sui malvagi si leva il sole e i mari sono aperti anche ai pirati).

Un problema interpretativo si pone anche sul modo di intendere il concetto di figli di Dio, se come ricompensa a chi pratica *l'imitatio Dei* o come presupposto per praticarla. Non mancano indicazioni a sostegno di entrambe le tesi, che ci invitano quindi a considerare la condizione di figli come qualcosa di dinamico: Dio ci ha già accolti come figli, ma finché viviamo in questo mondo siamo sottoposti alla prova e solo alla fine saremo irrevocabilmente suoi figli; la figura di Gesù è il modello per poter imitare Dio ed ottenere la salvezza<sup>81</sup>.

Dal discepolo si esigono una giustizia e un amore che siano assai maggiori di quelli praticati dagli scribi e dai farisei, come si dice in 5,20: λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἢ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (io vi dico infatti: se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli). Questo περισσόν viene qui spiegato con due semplici esempi coi quali è messo a confronto il normale comportamento umano, determinato dal "do ut des", dal calcolo egoistico: si ama e si saluta (ἐὰν γὰρ ἀγαπήσῃτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς...ἐὰν ἀσπάσησθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν)<sup>82</sup> soltanto colui dal quale si è amati e salutati; rappresentanti di questo comportamento umano sono i pubblicani e i pagani, i quali non si sono aperti alla parola di Gesù, per il quale sono principalmente i nemici quelli a cui bisogna venire incontro col proprio amore costruttivo e il proprio saluto.

Coerentemente con le premesse, viene avanzata l'esigenza di essere perfetti<sup>83</sup>; questa conclusione si riferisce in primo luogo al comandamento di amare i nemici, ma potrebbe poi essere estesa a tutta la serie di antitesi. Il criterio della perfezione è costituito da Dio,

---

<sup>81</sup> Vd. Gnllka 1990, pp. 292-293.

<sup>82</sup> Il saluto a quel tempo era un augurio di pace e si formulava quasi sempre così: "La pace sia con te/con voi".

<sup>83</sup> La perfezione è un'istanza particolare dell'evangelista Matteo, mentre in Luca si parla di misericordia; cfr. Lc. 6,36.

chiamato il “Padre vostro celeste” e l'imperativo ἔσεσθε τέλειοι rinnova l'invito all'*imitatio Dei*, ricollegandosi quindi ai versetti precedenti.

Dal concetto espresso dal termine τέλειος (ineccepibile, senza difetti, completo), si ricava innanzitutto l'idea di intero, non spezzato, indiviso; Dio nella sua bontà si rivolge indiviso agli uomini e la perfezione a cui l'uomo deve aspirare consiste nell'imitare questa esistenza totale, nel vivere l'amore indiviso che non esclude nessuno. Praticando l'ἀγάπη l'uomo diventa figlio di Dio<sup>84</sup>.

### **Amare Dio e il prossimo:**

**Mc. 12,28-33**<sup>85</sup>: <sup>28</sup>καὶ προσελθὼν εἰς τῶν γραμματέων, ἀκούσας αὐτῶν συζητούντων, εἶδὼς ὅτι καλῶς ἀπεκρίθη αὐτοῖς, ἐπηρώτησεν αὐτόν· ποία ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη πάντων; <sup>29</sup>ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς ὅτι πρώτη ἐστίν· ἀκούε, Ἰσραήλ, Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν Κύριος εἷς ἐστίν, <sup>30</sup>καὶ ἀγαπήσεις Κύριον τὸν Θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου. <sup>31</sup>δευτέρα αὕτη· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. μείζων τούτων ἄλλη ἐντολὴ οὐκ ἔστιν. <sup>32</sup>καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ γραμματεὺς· καλῶς, διδάσκαλε, ἐπ'ἀληθείας εἶπες ὅτι εἷς ἐστὶν καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλην αὐτοῦ· καὶ το ἀγαπᾶν αὐτόν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς συνέσεως καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος, <sup>33</sup>καὶ το ἀγαπᾶν τὸν πλησίον ὡς ἑαυτόν περισσώτερόν ἐστιν πάντων τῶν ὀλοκαυτωμάτων καὶ θυσιῶν.

<sup>28</sup>Allora si avvicinò a Lui uno degli scribi che li aveva uditi discutere e, visto come aveva ben risposto a loro, gli domandò: “Qual è il primo di tutti i comandamenti?”. <sup>29</sup>Gesù rispose: “Il primo è: *Ascolta, Israele! Il Signore nostro Dio è l'unico Signore*; <sup>30</sup>*amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore e con tutta la tua anima, con tutta la tua mente e con tutta la tua forza*. <sup>31</sup>Il secondo è questo: *Amerai il tuo prossimo come te stesso*. Non c'è altro comandamento più grande di questi”. <sup>32</sup>Lo scriba gli disse: “Hai detto bene, Maestro, e secondo verità, che *Egli è unico e non vi è altri all'infuori di Lui*; <sup>33</sup>*amarlo con*

---

<sup>84</sup> Vd. Gnllka 1990, pp. 284-295.

<sup>85</sup> Cfr. Mt. 22,34-40 e Lc. 10,25-28.

*tutto il cuore, con tutta l'intelligenza e con tutta la forza e amare il prossimo come se stesso vale più di tutti gli olocausti e i sacrifici".*

Il brano si inserisce all'interno del contesto delle discussioni e controversie con i gruppi giudaici; è un apoftegma, cioè una sentenza enunciata dal protagonista (in questo caso Gesù) in risposta ad una domanda altrui. Per quanto riguarda l'aspetto formale, è una narrazione, semplice ed essenziale come è proprio dello stile di Marco, che riferisce una discussione tra maestro e allievi<sup>86</sup>.

La storia è introdotta da una proposizione che contiene tre participi (προσελθων, ἀκούσας, εἰδως) e che la collega alle narrazioni precedenti ed anticipa il versetto 32; la moltiplicazione dei participi è un tratto dello stile di Marco. La domanda che lo scriba, in modo amichevole, rivolge a Gesù, è quale sia il primo di tutti i comandamenti: ποῖα ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη πάντων; Il fatto che venga utilizzato πάντων, invece del femminile πασῶν, riferito ad ἐντολή, conferisce all'espressione un senso più generale e accentuato di supremazia e di eccellenza del comandamento. Non era infrequente a quel tempo la discussione su quale fosse il primo comandamento e su quali precetti fossero più facilmente praticabili e diverse erano le risposte date.

Nella risposta Gesù cita la prima parte dello *Shema' Israel*<sup>87</sup>, una preghiera della liturgia ebraica che ogni pio ebreo era tenuto a recitare ogni giorno, della quale Marco, unico dei Sinottici, cita anche le parole introduttive, ἄκουε, Ἰσραήλ, Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν Κύριος εἷς ἐστὶν, mentre gli altri riprendono il testo antico a partire da ἀγαπήσεις Κύριον τον Θεόν σου. Il comando di amare Dio non è semplicemente un dovere, è un'obbligazione che scaturisce dal fatto che Egli ha scelto Israele in un patto di alleanza; l'amore è la risposta del popolo all'intervento di elezione e di rivelazione di Dio ed è quindi la legge fondamentale di questo popolo.

L'amore scaturisce dal centro della personalità, dal cuore e dall'anima, ma non meno dalla mente e dalla forza dell'essere umano: sono utilizzate queste quattro parole, καρδία, ψυχή, διάνοια, ἰσχύς, per rendere la risposta più completa.

---

<sup>86</sup> Vd. Taylor 1977, p. 566.

<sup>87</sup> Cfr. Dt. 6,4 ss.

Questo passo e Lc. 11,42 sono gli unici luoghi dei Vangeli Sinottici che parlano dell'amore dell'uomo per Dio e questo è dovuto alla reticenza degli scrittori del *Nuovo Testamento* a usare il linguaggio d'amore nei confronti di Dio, mentre è spesso sottolineato l'amore di Dio per gli uomini, in quanto l'amore per Lui deriva dal Suo amore per noi. Inizialmente l'amore dell'uomo, anche quello per Dio, non può essere che *φιλία*, o un sentimento affine al platonico *ἔρως*, che ha bisogno di essere purificato dal suo egocentrismo e di essere modellato in forza dell'*ἀγάπη* di Dio su cui si fonda.

Sebbene la domanda dello scriba riguardi soltanto il primo comandamento, Gesù ne aggiunge un secondo, riportando alla lettera il testo di Lev. 19,18: *ἀγαπήσεις τον πλησίον σου ὡς σεαυτόν* (amerai il tuo prossimo come te stesso). L'avverbio *πλησίον* usato con l'articolo<sup>88</sup> traduce l'ebraico *rêa* (amico, concittadino, l'altro) e si riferisce in particolare al prossimo ebraico; nei secoli successivi però il comandamento venne inteso in maniera più ampia, sicuramente rivolto anche agli stranieri nel paese; è più difficile dire se avesse una portata universale<sup>89</sup>.

Gesù comanda di amare il prossimo come se stessi (*ἀγαπήσεις τον πλησίον σου ὡς σεαυτόν*). Sul significato di queste famose parole hanno scritto autorevoli personalità del mondo religioso di varie epoche, come Clemente d'Alessandria, Agostino<sup>90</sup>, Tommaso<sup>91</sup>, Lutero, formulando considerazioni diverse: per alcuni è un'altra forma dell'amore per Dio; per altri è una forma superiore di amore verso se stessi; per altri, come lo studioso Nygren<sup>92</sup>, è, forse più verosimilmente, l'amore di Dio per l'uomo, che egli accoglie e rivolge, a sua volta, ai fratelli.

Significativo in questa narrazione è il modo in cui Gesù unisce profondamente i due comandamenti, che vanno a formare un'unità indissolubile: l'amore per l'uomo scaturisce dall'amore per Dio; senza quest'ultimo, l'amore per il prossimo sarebbe impossibile.

Dopo la risposta di Gesù lo scriba interviene approvando ciò che il Maestro ha detto, ripete le sue stesse parole, ma al posto del termine *διάνοια* (mente), già utilizzato poco

---

<sup>88</sup> Come nel greco classico e nei LXX.

<sup>89</sup> Vd. Taylor 1977, pp. 569-570.

<sup>90</sup> Nel *Commento al Vangelo di San Giovanni* scrive: "Uno infatti ama il prossimo suo come se stesso, se ama Dio; perché se non ama Dio non ama neppure se stesso", ponendo alla base di ogni amore quello per Dio.

<sup>91</sup> Nella *Summa Theologica* parla di "amore di benevolenza" e cioè voler bene all'altro e desiderare il bene dell'altro.

<sup>92</sup> Vd. Nygren 1990, p. 106.

prima e appartenente alla tradizione neotestamentaria, usa σύνεσις (intelligenza, sagacia): una scelta forse dovuta all'intervento dello scriba stesso.

Egli poi afferma la supremazia dell'amore di Dio e dell'uomo sulle azioni cultuali, in particolare l'olocausto (che consisteva nell'offerta interamente bruciata e nei sacrifici), che è affermata anche nell' *Antico Testamento*<sup>93</sup>: è la pratica dell'ἀγάπη che garantisce all'uomo il Regno di Dio<sup>94</sup>.

### **Chi è il prossimo da amare/Amore come compassione:**

**Lc. 10,25-37**<sup>95</sup>: <sup>25</sup>καὶ ἰδοὺ νομικός τις ἀνέστη ἐκπειράζων αὐτὸν λέγων· διδάσκαλε, τί ποιήσας ζῶναι αἰώνιον κληρονομήσω; <sup>26</sup>ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτόν· ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται; πῶς ἀναγινώσκεις; <sup>27</sup>ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ἀγαπήσεις Κύριον τὸν Θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ἰσχύϊ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. <sup>28</sup>εἶπεν δὲ αὐτῷ ὀρθῶς ἀπεκρίθης. τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ. <sup>29</sup>ὁ δὲ θέλων δικαιῶσαι ἑαυτὸν εἶπεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν· καὶ τίς ἐστίν μου πλησίον; <sup>30</sup>ὕπολαβὼν ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· Ἀνθρώπος τις κατέβαινεν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Ἱεριχὴν, καὶ λησταῖς περιέπεσαν, οἱ καὶ ἐκδύσαντες αὐτὸν καὶ πληγὰς ἐπιθέντες ἀπήλθον ἀφέντες ἡμιθανῆ. <sup>31</sup>κατὰ συγκυρίαν δὲ ἱερεὺς τις κατέβαινεν ἐν τῇ ὁδῷ ἐκείνῃ, καὶ ἰδὼν αὐτὸν ἀντιπαρήλθεν. <sup>32</sup>ὁμοίως δὲ καὶ Λευίτης κατὰ τὸν τόπον ἔλθων καὶ ἰδὼν ἀντιπαρήλθεν. <sup>33</sup>Σαμαρίτης δὲ τις ὁδεύων ἦλθεν κατ'αὐτὸν καὶ ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη, <sup>34</sup>καὶ προσελθὼν κατέδησεν τὰ τραύματα αὐτοῦ ἐπιχέων ἔλαιον καὶ οἶνον, ἐπιβιβάσας δὲ αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἴδιον κτῆνος ἤγαγεν αὐτὸν εἰς πανδοχεῖον καὶ ἐπεμελήθη αὐτοῦ. <sup>35</sup>καὶ ἐπὶ τὴν αὔριον ἐκβαλὼν δύο δηνάρια ἔδωκεν τῷ πανδοχεῖ καὶ εἶπεν· ἐπιμελήθητι αὐτοῦ, καὶ ὅτι ἐὰν προσδαπανήσης ἐγὼ ἐν τῷ ἐπανέρχεσθαί με ἀποδώσω σοι. <sup>36</sup>τίς τούτων τῶν τριῶν πλησίον δοκεῖ σοι γεγονέναι τοῦ ἐμπεσόντος εἰς τοὺς ληστές; <sup>37</sup>ὁ δὲ εἶπεν· ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ'αὐτοῦ. εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πορεύου καὶ σὺ ποίει ὁμοίως.

<sup>93</sup> Cfr. 1Sam. 15,22: ἀκοῆ ὑπὲρ θυσίαν ἀγαθὴν (obbedire è meglio del sacrificio) e Os. 6,6: ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν καὶ ἐπίγνωσιν Θεοῦ ἢ ὀλοκαυτώματα (voglio l'amore e non il sacrificio, la conoscenza di Dio più degli olocausti).

<sup>94</sup> Vd. Taylor 1977, pp. 567-572.

<sup>95</sup> Cfr. Mt. 22,34-40 e Mc. 12,28-31.

<sup>25</sup>Ed ecco, un dottore della Legge si alzò per metterlo alla prova e chiese: “Maestro, che cosa devo fare per ereditare la vita eterna?”. <sup>26</sup>Gesù gli disse: “Che cosa sta scritto nella Legge? Come leggi?”. <sup>27</sup>Costui rispose: “*Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua forza e con tutta la tua mente, e il tuo prossimo come te stesso*”. <sup>28</sup>Gli disse: “Hai risposto bene: fa’ questo e vivrai”. <sup>29</sup>Ma quello, volendo giustificarsi, disse a Gesù: “E chi è mio prossimo?”. <sup>30</sup>Gesù riprese: “Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico e cadde nelle mani dei briganti, che gli portarono via tutto, lo percossero a sangue e se ne andarono, lasciandolo mezzo morto. <sup>31</sup>Per caso, un sacerdote scendeva per quella medesima strada e, quando lo vide, passò oltre. <sup>32</sup>Anche un levita, giunto in quel luogo, vide e passò oltre. <sup>33</sup>Invece un Samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto, vide e ne ebbe compassione. <sup>34</sup>Gli si fece vicino, gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino; poi lo caricò sulla sua cavalcatura, lo portò in un albergo e si prese cura di lui. <sup>35</sup>Il giorno seguente, tirò fuori due denari e li diede all’albergatore, dicendo: “Abbi cura di lui; ciò che spenderai in più, te lo pagherò al mio ritorno”. <sup>36</sup>Chi di questi tre ti sembra sia stato prossimo di colui che è caduto nelle mani dei briganti?”. <sup>37</sup>Quello rispose: “Chi ha avuto compassione di lui”. Gesù gli disse: “Va’ e anche tu fa’ così”.

Il passo si inserisce nel resoconto che Luca fa del viaggio di Gesù verso Gerusalemme. La pericope consiste di una parabola (chiamata la parabola del buon Samaritano) e di una cornice, formata dai versetti 25-28 e 36-37. La parabola rappresenta, con la cura formale, l’esaustività e la coerenza che sono propri della scrittura di Luca, un racconto esemplare che dà un’indicazione del giusto comportamento cristiano nei confronti del prossimo; Gesù dà delle massime etiche, delle normative per il comportamento cristiano.

L’esegesi più antica ha voluto interpretare il racconto in chiave allegorica e vedere nell’accadimento l’operato di salvezza di Gesù che agisce come il samaritano: in ogni caso, la parabola è da considerarsi come testimonianza della misericordia di Gesù sperimentata dalla comunità che si riconosce come tale a partire da quell’esperienza e che si è quindi accorta del suo prossimo, che essa vede in chiunque Gesù chiami fratello.

L’introduzione è costituita dai primi quattro versetti (25-28) e rispecchia la problematica contemporanea, non solo dell’ambiente dei discepoli di Gesù, ma anche dell’ambiente ebraico in generale: chi è il mio prossimo? Chi è colui che devo amare come

me stesso, fino a donare la mia vita? La domanda del νομικός era molto sentita a quel tempo.

Luca vuole conferire al passo, fin dall'inizio, un orientamento pratico, che si rivela già nella frase iniziale: "Maestro, che cosa devo fare?"<sup>96</sup>; si sottolinea la concezione di un' ἀγάπη concreta, che significa fare qualcosa per l'altro, fino ad arrivare a dare la propria vita; il colloquio e la parabola sono intimamente connessi tra loro proprio dall'espressione ποιεῖν, ripetuta per quattro volte,<sup>97</sup> e dalla descrizione particolareggiata dei provvedimenti presi dal buon samaritano<sup>98</sup>.

Il dottore della legge si avvicina a Gesù con intenzioni subdole, come mostra il malizioso ἐκπειράζων; egli non cerca affatto, come vorrebbe far credere, delle indicazioni sulla giusta via per raggiungere la vita eterna, ma vuole mettere alla prova Gesù, il quale con la sua risposta poteva comprometersi<sup>99</sup>; anche l'appellativo διδάσκαλος con cui il dottore della legge chiama Gesù, nasconde una certa ironia. La legge era il libro che conteneva le indicazioni determinanti per la vita, in essa si manifestava la volontà di Dio e quindi il νομικός poteva esaminare le Scritture e trovarvi da solo la risposta alla sua domanda.

Seguendo lo stile delle dispute dei dottori della legge, Gesù ribatte con una controdomanda che colloca improvvisamente l'interlocutore nel ruolo dell'interrogato. Vengono citati insieme i due comandamenti dell'amore per Dio (Deut. 6,5<sup>100</sup>) e per il prossimo (Lv. 19,18), i quali sono identificati: chi ama Dio, secondo la volontà di Gesù non può prescindere dal prossimo, ma al contrario si può amare veramente il proprio prossimo solo se si cerca in lui il volto di Dio. Quel ὡς σεαυτόν richiama una condizione di equilibrio: si riesce ad amare l'altro come prescritto dalla legge, solo quando si mette l'altro sullo stesso livello di se stessi. Era convinzione cristiana che il primo prossimo fosse

---

<sup>96</sup> In Matteo (22,36) invece si trova: διδάσκαλε, ποία ἐντολή μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ; (Maestro, nella Legge, qual è il grande comandamento?) e in Marco (12,28): ποία ἐστὶν ἐντολή πρώτη πάντων; (qual è il primo di tutti i comandamenti?).

<sup>97</sup> Versetti 25, 28, 37 (due volte).

<sup>98</sup> Un parallelo formale a questo passo può essere rilevato in Lc. 7,36-50, nella pericope della peccatrice penitente, dove racconto e parabola formano allo stesso modo un'unità.

<sup>99</sup> La sua risposta poteva contenere implicazioni sul piano politico e anche militare; Gesù agisce all'interno di un territorio che è dominato militarmente, politicamente ed economicamente da stranieri quali erano i romani.

<sup>100</sup> Viene aggiunto, rispetto alla forma tricotomica del Deuteronomio, ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου (con tutta la tua mente), forse perché si sta rispondendo ad interlocutori ellenistici, che danno molta importanza alla capacità intellettuale dell'uomo.

se stesso e che quindi bisognasse sì amare gli altri, ma non sminuire allo stesso tempo l'amore verso di sé. In realtà, nell'esperienza concreta di Gesù, questo amore cresce sempre senza fermarsi, anche quando raggiunge l'equilibrio, traboccando fino a dare se stesso. Per Gesù il modo migliore di ristabilire l'equilibrio è quello di amare l'altro fino a preferire la vita dell'altro alla propria stessa vita; Gesù, come già detto, va oltre la legge.

La lode di Gesù (ὀρθῶς ἀπεκρίθη) conferma che il dottore della legge conosce le Scritture ed evidenzia anche come Gesù non sia contrario alla legge, ma ne interpreti i contenuti nascosti. L'esortazione al "fare" dimostra poi come per Lui l'esegesi della Scrittura non sia qualcosa di puramente teorico, ma un qualcosa da mettere in pratica. Gesù, quindi, non solo esce da vincitore dalla disputa, ma indica anche agli uomini la vera meta della vita.

Il dottore della legge, che si sente smascherato, dà al colloquio, per mezzo di una seconda domanda (καὶ τίς ἐστὶν μου πλησίον;), un nuovo orientamento che prospetta il comandamento dell'amore per il prossimo. Per la sensibilità ebraica, questo concetto aveva un significato di limitazione: nell'etica ebraica, infatti, c'era il principio della suddivisione in gradi, si dovevano amare quelli dello stesso popolo (al massimo gli stranieri che godevano del diritto di ospitalità) e quelli che avevano lo stesso atteggiamento nei confronti della religione<sup>101</sup>; non è possibile prestare un aiuto concreto a tutti, anche all'ultimo sconosciuto, e quindi si impongono delle limitazioni e precisazioni: questo viene chiesto a Gesù, quale sia il confine dell'amore verso un altro uomo.

Gesù risponde con una parabola, che si riferisce forse ad un fatto attuale, realmente accaduto nelle vicinanze del luogo in cui risiedeva l'interlocutore. I particolari della storia sono presentati in modo molto conciso: sulla strada da Gerusalemme a Gerico<sup>102</sup> un uomo è stato assalito dai briganti; si parla di ἄνθρωπός τις, di un uomo qualsiasi e il fatto che non sia presente una precisazione circa il suo essere o no ebreo, è probabilmente voluto e mira ad anticipare il concetto di un amore che non può essere limitato da alcuna barriera nazionale. La situazione dell'uomo viene descritta drasticamente (ἐκδύσαντες αὐτόν καὶ πληγὰς ἐπιθέντες ἀπῆλθον ἀφέντες ἡμιθανῆ) e si comprende che i briganti

---

<sup>101</sup> Vd. Ernst 2000, p. 492.

<sup>102</sup> Un percorso di 27 Km. che corrisponde a circa 6-7 ore di cammino, attraverso un deserto inospitale.

gli hanno tolto la propria dignità e quasi la vita; si vuole richiamare l'attenzione sulla totale mancanza di mezzi da parte di quell'uomo, che ormai non è più in grado di aiutarsi da solo, l'attenzione poggia unicamente sull'uomo e sul suo bisogno.

Di fronte a questa situazione si trovano un sacerdote e un levita, che passano sulla medesima strada e, pur vedendo l'uomo, passano oltre; il sacerdote e il levita sono due personalità molto importanti, con la funzione specifica di riconoscere sana o malata una persona che proprio in seguito al loro giudizio poteva essere ammessa o espulsa dalla comunità. I due, però, di fronte a quell'uomo pensano prima di tutto a garantire se stessi, non corrono il rischio di contaminarsi e lo considerano morto. La legge dichiarava impuro chiunque avesse toccato un cadavere ed era quindi rischioso aiutare un uomo che nel frattempo poteva morire. Il loro completo disinteresse nei confronti dello sventurato li rende comunque assolutamente estranei al comandamento dell'amore: essi non riescono ad amare, a praticare la vera ἀγάπη.

Con delicatezza viene poi presentato, come esempio di vero amore per il prossimo, un samaritano e quindi un rappresentante di quel gruppo etnico che gli ebrei odiavano in modo particolare per motivi religioso-culturali e anche per avvenimenti concreti che avevano portato a tensioni particolarmente aspre<sup>103</sup>. Il samaritano si trova nella stessa situazione del sacerdote e del levita, ma a differenza di quelli si lascia interpellare, rompe il muro del dubbio e accorgendosi che l'uomo è ancora vivo ἐσπλαγγίσθη, cioè sente muovere le viscere dalla compassione. Il fatto che nella parabola si narrasse che proprio un uomo come questo riconoscesse la volontà di Dio, riuscisse davvero ad amare, doveva essere toccante e sconvolgente per un ebreo credente.

Il modo in cui il samaritano presta il suo aiuto è descritto con minuzia di particolari, proprio per sottolineare il "fare" su cui si era incentrata la domanda del dottore della legge; il samaritano si fa ancora più prossimo, il testo dice προσελθων ed è questo il gesto fondamentale, che fa la differenza: i gesti che seguono dipendono tutti dal farsi prossimo dell'altro. Se infatti non si rompono i muri del proprio egoismo e si chiudono gli occhi, ci si taglia fuori dalla possibilità stessa di compiere il comandamento dell'amore. Il samaritano

---

<sup>103</sup> Tra Ebrei e Samaritani non correva buon sangue da quando questi ultimi si erano formati un regno e un culto autonomi; erano degli scismatici e, per di più, mescolati con coloni stranieri (assiri) praticanti culti pagani. I Samaritani, poi, al Tempio di Gerusalemme avevano contrapposto il loro sul monte Garizim; questo per i Giudei rappresentava un fatto gravissimo, poiché essi consideravano essenziale l'unicità del Tempio, segno della presenza di Dio in mezzo al popolo.

cura le ferite con l'olio della dolcezza e il vino della forza e prende il malcapitato sulle proprie spalle, considerandolo tutt'uno con se stesso. Oltre a ciò, si carica di tale coraggio da coinvolgere nell'attenzione verso il bisognoso l'intera struttura sociale, chiede all'albergatore di aver cura di lui, pagandogli la somma di denaro necessaria; egli compie pienamente la volontà di Dio.

Il dottore della legge viene infine invitato a prendere a sua volta posizione e Gesù gli chiede chi secondo lui sia stato prossimo del malcapitato, dando alla domanda un taglio sorprendente: ...τίς τούτων τῶν τριῶν πλησίον δοκεῖ σοι γεγονέναι τοῦ ἐμπεσόντος εἰς τοὺς ληστὰς; Egli non procede dal proprio io, ma pone al centro dell'attenzione il tu, il prossimo non è l'uomo bisognoso, ma è colui che si è fatto prossimo del bisognoso; tutto viene capovolto e viene alla luce la nuova maniera di intendere il comandamento dell'amore. Chi ha ricevuto il dono non è l'uomo, ma il samaritano, è lui il prossimo che è stato amato e questa risposta può sembrare paradossale, ma se si legge con attenzione si vede che Gesù chiede: "Chi di questi tre ti sembra sia stato prossimo?" Il capovolgimento è molto importante, perché mentre il νομικός aveva chiesto a Gesù chi fosse il suo prossimo, Gesù gli dice come fare ad essere prossimo; il prossimo è qualsiasi uomo ogni volta che si fa prossimo a un altro uomo bisognoso. L'uomo che ha bisogno di aiuto è colui che regala ad un altro la possibilità di amare.

Le parole finali: "Va' e anche tu fa' così" dimostrano come non sia possibile discutere teoricamente del comandamento dell'amore, ma si sia chiamati all'azione concreta; il comandamento dell'amore non conosce limitazioni<sup>104</sup>.

---

<sup>104</sup> Vd. Ernst 2000, pp. 488-495 e Gargano 1994, I vol., pp. 99-108.

## SAN GIOVANNI

Giovanni è stato definito fin dall'antichità l'“apostolo dell'amore”, in quanto identificando Dio con ἀγάπη, elabora il concetto chiave del Cristianesimo primitivo; la maggior parte delle espressioni che fanno riferimento al concetto di ἀγάπη si trovano inoltre proprio nel *Vangelo* di Giovanni<sup>105</sup> e nelle sue tre lettere. Egli utilizza 36 volte il verbo ἀγαπᾶν e 7 volte il sostantivo ἀγάπη; l'uso molto più frequente del verbo rispetto al sostantivo è dovuto al rilievo che Giovanni dà all'elemento attivo quando parla di amore<sup>106</sup>.

Per Giovanni, come anche per san Paolo, è nella Croce<sup>107</sup> che possiamo davvero capire il mistero dell'amore di Dio per noi, solo in essa possiamo riconoscere l'ἀγάπη; infatti 6 dei 7 ἀγάπη e 28 dei 36 ἀγαπᾶν utilizzati nel libro, si trovano nei capitoli 13-17, cioè quelli riguardanti la Passione di Cristo<sup>108</sup>. Altro concetto che unisce Giovanni a Paolo è il collegamento tra γνώσις e ἀγάπη, tra conoscenza e amore<sup>109</sup>. In Giovanni confluisce tutto ciò che riguardo al concetto di ἀγάπη si trova nel *Nuovo Testamento*. Lo studioso Anders Nygren, nel suo saggio *Eros e agape*, ritiene che tuttavia non è del tutto corretto definire il pensiero giovanneo sull'amore come il vertice del motivo neotestamentario dell' ἀγάπη, in quanto questo è vero soltanto dal punto di vista formale; è Paolo in realtà che ha penetrato più profondamente il significato di questo concetto e la concezione giovannea dell'amore non presenta quel carattere di unità che distingue la concezione paolina<sup>110</sup>.

Si possono riscontrare dalla lettura dei testi i seguenti significati:

---

<sup>105</sup> Nel *Vangelo* di Giovanni gli studiosi hanno individuato due parti: il “libro dei Segni”, dove le parole e le azioni di Gesù si rivolgono ad un pubblico vasto, provocando in alcuni la fede e in altri il rifiuto e il “libro della Gloria”, che si rivolge invece al pubblico ristretto di coloro che hanno creduto e descrive la passione, la crocifissione, la resurrezione e l'ascensione di Gesù.

<sup>106</sup> Nel *Vangelo* di Giovanni compare 6 volte il sostantivo φίλος e 9 volte il verbo φιλεῖν; nonostante apparentemente sembri che questo termine venga utilizzato come sinonimo di ἀγάπη, in realtà vi è sempre una certa sfumatura che legittima l'uso dell'uno o dell'altro termine: Penna 1972, p. 103.

<sup>107</sup> 1Gv. 3,16: Ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπερ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐθήκεν (In questo abbiamo conosciuto l'amore, nel fatto che egli ha dato la sua vita per noi).

<sup>108</sup> Vd. Nygren 1990, p. 125.

<sup>109</sup> 1Gv. 4,8: ὁ μὴ ἀγαπᾶν οὐκ ἐγνώ τον Θεόν, ὅτι ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν (Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore).

<sup>110</sup> Vd. Nygren 1990, pp. 125-126.

### **Amore di Dio per l'uomo:**

**Gv. 3,16:** <sup>16</sup>οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ Θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ'ἔχη ζωὴν αἰώνιον.

<sup>16</sup>Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il Figlio unigenito, perché chiunque crede in Lui non vada perduto, ma abbia la vita eterna.

Questo versetto rappresenta il centro del *Vangelo* di Giovanni e si inserisce all'interno del dialogo con Nicodemo<sup>111</sup>, durante il quale si dibatte il problema principale della salvezza, che è un dono del Messia crocifisso.

Il verbo ἀγαπάω, qui all'aoristo, viene utilizzato per sottolineare l'azione dell'amare, un'azione puntuale, grandiosa, che si compie senza esitazioni. È un amore così alto che si manifesta nell'offerta da parte di Dio del proprio Figlio, dell'Unigenito, dell'Amato, un'offerta che nella sua unicità storica si realizza concretamente nei due avvenimenti dell'incarnazione e della morte in croce; è interessante su questo punto fare un confronto con il brano della Genesi in cui si narra del sacrificio di Isacco; in Gen. 22,2 Λαβε τον υἱόν σου τον ἀγαπητόν, ὃν ἠγάπησας, τον Ισαακ, και πορεύθητι εἰς την γῆν την ὑψηλὴν και ἀνένεγκον αὐτον ἐκεῖ εἰς ὄλοκάρπωσιν ἐφ'ὧν τῶν ὁρέων, ὧν ἂν σοι εἶπω (Prendi tuo figlio, il tuo unigenito che ami, Isacco, va' nel territorio di Mòria e offrilo in olocausto su di un monte che io ti indicherò) Dio chiede ad Abramo di sacrificare il suo figlio unigenito, che ama, come prova della sua fede, ma poi Dio ferma la sua mano come viene detto in Gen. 22,12: Μη ἐπιβάλης την χειρά σου ἐπι το παιδάριον μηδε ποιήσης αὐτῷ μηδέν· νῦν γὰρ ἔγνων ὅτι φοβῆ τον θεον συ και οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι' ἐμέ (Non stendere la mano contro il ragazzo e non fargli niente! Ora so che tu temi Dio e non mi hai rifiutato tuo figlio, il tuo unigenito); in Cristo, invece, Suo figlio unigenito, Dio non ferma la sua mano, ma lo sacrifica per la salvezza dell'umanità. Dio nell'amore va fino in fondo; il suo amore è un'offerta che nella sua unicità storica si realizza concretamente nei due avvenimenti dell'incarnazione e della

---

<sup>111</sup> Un fariseo ben disposto, a differenza degli altri farisei, verso Gesù; fa parte del sinedrio, cioè il consiglio del sommo sacerdote. Durante il processo a Gesù, si oppone alla decisione di condannarlo a morte.

morte in croce. L'amore di Dio è gratuito e senza riserve, Egli ama da sempre il mondo anche se questo lo rifiuta<sup>112</sup>. La proposizione consecutiva contiene il verbo δίδωμι all'indicativo, che è l'unico modo verbale utilizzato da Giovanni, che vuole sempre sottolineare l'aspetto reale dell'azione. Tra l'altro questo è l'unico passo in cui Giovanni parla di un amore che è per tutti, per il mondo e non solo per i cristiani o per i discepoli; Dio ama tutti indistintamente e arriva ad offrire suo Figlio per la salvezza di tutti. L'amore in questo caso è offerta di ciò che si ha di più prezioso e di unico<sup>113</sup>.

### **Amore di Dio per Gesù:**

**Gv. 10,17-18:** <sup>17</sup>δια τουτό με ό πατηρ άγαπᾶ, ότι έγω τίθημι την ψυχήν μου, ίνα πάλιν λάβω αυτήν. <sup>18</sup>ούδεις άρει αυτήν άπ' έμοῦ, άλλ' έγω τίθημι αυτήν άπ' έμαντοῦ. έξουσίαν έχω θεΐναι αυτήν, και έξουσίαν έχω πάλιν λαβεΐν αυτήν· ταύτην την εντολην ελαβον παρα του πατρός μου.

<sup>17</sup>Per questo il Padre mi ama: perché io do la mia vita, per poi riprenderla di nuovo.

<sup>18</sup>Nessuno me la toglie: io la do da me stesso. Ho il potere di darla e il potere di riprenderla di nuovo. Questo è il comando che ho ricevuto dal Padre mio.

Questo passo si inserisce all'interno della parabola del Buon Pastore: Gesù è il simbolo del vero pastore che è in comunione con il suo gregge e conosce le pecore ad una ad una.

Troviamo ancora il concetto di amore che si esprime nell'offerta della propria vita, ma con una sfumatura un po' diversa: δίδωμι del passo precedente significa "dare, offrire, dare in balia", cioè consegnare totalmente qualcosa all'altro, è un'azione conclusa in se stessa; τίθημι invece significa "mettere, collocare, dare in pegno", cioè offrire qualcosa temporaneamente per uno scopo, raggiunto il quale ci si riappropria dell'oggetto donato. In questo passo quindi l'uso del verbo τίθημι indica l'offrire la propria vita temporaneamente alla morte, per poi riprenderla con la resurrezione, che costituisce il compimento della morte di Gesù, perché attraverso essa l'umanità viene salvata. La vita è

---

<sup>112</sup> Vd. Fausti 2008, p. 69.

<sup>113</sup> Vd. Brown 1991, pp. 193-194.

amore, si realizza nel dono di sé; Gesù ha lo stesso potere del Padre, cioè quello di amare e in Giovanni la croce non è vista come sconfitta, ma come manifestazione del Dio amore che di sua natura si dona<sup>114</sup>.

Gesù mette in risalto il legame d'amore che c'è tra Lui e il Padre, per cui tutto ciò che il Figlio fa, gli è stato precedentemente comandato dal Padre. Il termine ἐντολή significa letteralmente "comando, ingiunzione", è un obbligo; nell'ottica della fede invece il comando non è da intendersi come un obbligo, ma come una legge scritta nel cuore, da realizzare nella piena libertà; Gesù, infatti, dice in riferimento alla propria vita: οὐδεις αἴρει αὐτην ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτην ἀπ' ἐμαυτοῦ (Nessuno me la toglie: io la do da me stesso): l'amore in questo passo è offerta libera della propria vita<sup>115</sup>.

#### **Amore di Cristo:**

**Gv. 13,1:** <sup>1</sup>Προ δε τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα εἶδως ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα ἵνα μεταβῆ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου προς τον πατέρα, ἀγαπήσας τους ἰδίους τους ἐν τῷ κόσμῳ, εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς.

<sup>1</sup>Prima della festa di Pasqua Gesù, sapendo che era venuta la sua ora di passare da questo mondo al Padre, avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine.

Qui ci troviamo nel contesto dell'ultima cena, nel punto in cui viene introdotta la narrazione della lavanda dei piedi: Gesù sa che sta per compiersi ciò per cui Dio l'ha mandato sulla terra e cioè la sua morte in croce, il passaggio dalla morte alla vita, dalle cose di quaggiù a quelle di lassù, cioè al Regno di Dio.

Beda il Venerabile<sup>116</sup>, un Padre della Chiesa, vede un gioco di parole tra il verbo μεταβαίνειν ("passare da una condizione ad un'altra") e il termine *pesah* (in ebraico "pasqua, passaggio"): questo passaggio dell'umanità dalla schiavitù del peccato alla libertà della grazia avviene in Cristo attraverso l'ἀγάπη. Il participio aoristo ἀγαπήσας fa

---

<sup>114</sup> Vd. Fausti 2008, p. 253.

<sup>115</sup> Vd. Brown 1991, pp. 520-521.

<sup>116</sup> Fu un monaco, storico e santo inglese, vissuto tra il VII e l' VIII sec. d. C.; tra le sue opere si contano anche scritti di tipo teologico, in particolare commentari di tipo esegetico.

riferimento a tutto il ministero pubblico di Gesù, a tutto ciò che aveva fatto finché era rimasto nel mondo, mentre l'aoristo indicativo ἠγάπησεν indica l'azione puntuale dell'amare, la morte volontaria che viene presentata come espressione suprema dell'amore: "li amò sino alla fine" significa "volontariamente morì in croce per loro, e quindi per tutta l'umanità". Εἰς τέλος quindi contiene in sé un duplice significato, può essere inteso come "totalmente, completamente" o come "fino alla morte, fino alla donazione della propria vita". A mio avviso potrebbe anche essere tradotto con il significato di "scopo", cioè Gesù morì per raggiungere lo scopo della sua venuta sulla terra, cioè la salvezza dell'uomo: qui amare significa passare dalla schiavitù alla libertà<sup>117</sup>.

#### **Amore fraterno, vicendevole:**

**Gv. 15,9-13:** <sup>9</sup>καθως ἠγάπησέν με ὁ πατήρ, κἀγω ὑμᾶς ἠγάπησα: μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ. <sup>10</sup>ἔαν τας ἐντολάς μου τηρήσητε, μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου, καθως ἐγω τοῦ πατρός μου τας ἐντολας τετήρηκα και μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ. <sup>11</sup>Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν, ἵνα ἡ χαρὰ ἡ ἐμῆ ἐν ὑμῖν ἦ και ἡ χαρὰ ὑμῶν πληρωθῇ. <sup>12</sup>Αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμῆ, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθως ἠγάπησα ὑμᾶς. <sup>13</sup>μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῆ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ."

<sup>9</sup>Come il Padre ha amato me, anche io ho amato voi. Rimanete nel mio amore. <sup>10</sup>Se osserverete i miei comandamenti, rimarrete nel mio amore, come io ho osservato i comandamenti del Padre mio e rimango nel suo amore. <sup>11</sup>Vi ho detto queste cose perché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena. <sup>12</sup>Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri come io ho amato voi. <sup>13</sup>Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la sua vita per i propri amici.

Anche questo brano si trova all'interno del discorso che Gesù fa nell'ultima cena, precisamente quando, parlando del rapporto di comunione che deve esserci tra Lui e i suoi discepoli, utilizza la metafora della vite (Gesù) e dei tralci (i discepoli presenti e futuri).

---

<sup>117</sup> Vd. Brown 1991, p. 671.

Nel versetto 9 ci troviamo di fronte all'amore totale ed unico che Dio Padre ha nei confronti del Figlio, lo stesso amore che il Figlio prova per noi: nell'amore di Gesù vediamo l'amore estremo di Dio per noi. Καθως, oltre al valore comparativo solitamente attestato, può implicitamente suggerire anche quello causale: l'amore di Dio per Gesù è il modello dell'amore di Gesù per i discepoli, ma ne è anche la causa presupposta<sup>118</sup>. Il verbo ἠγάπησεν è un aoristo complessivo<sup>119</sup>: indica un amore perfetto che è da sempre e per sempre, un'azione già compiuta ma che continua nel tempo. Dio è in quanto ama ed è amato dal Figlio; questo amore è donato a sua volta a noi dal Figlio (ὕμῶς ἠγάπησα). L'uomo è inserito nel progetto di amore tra il Padre e il Figlio. L'unico amore tra Padre e Figlio circola anche in noi e ci fa dimorare nel Figlio come il Figlio nel Padre. Dimorare nel suo amore ci fa diventare figli di Dio: ci rende capaci di portare frutto, di amare i fratelli con il suo stesso amore. L'amore è comunicazione di ciò che si ha e si è. L'osservanza dei comandamenti è necessaria per dimorare nell'amore di Dio; i comandamenti in realtà si riassumono in un unico comandamento, quello dell'amore che muove ed ordina ogni nostra azione. Dimorare nel suo amore per noi significa in concreto amare come Lui ama. Noi possiamo amare perché Lui per primi ci ha amati; possiamo osservare il suo comando perché Lui ha osservato il comando di Dio<sup>120</sup>, che lo ha mandato come manifestazione del Suo amore per noi; il verbo è al perfetto (τετήρηκα), si vuole dare l'idea di un'azione compiuta, in quanto l' "ora di tornare al Padre" è cominciata e il ministero è compiuto. Il fine dell'azione di Gesù è il comunicare la χαρά, la gioia dell'amore che c'è tra Lui e il Padre. La χαρά è strettamente connessa all'ἀγάπη: gioisce solo chi ama ed è amato. L'amore dimostrato da Gesù sulla croce verso di noi è il modello (καθως) e la sorgente del nostro amore verso i fratelli. Come Gesù ha dimorato nell'amore del Padre amando gli uomini, così noi dimoriamo nel Suo amore amando i fratelli. L'amore per Dio e l'amore per l'uomo costituiscono un'unica realtà, in quanto l'amore è uno solo: è Dio, il quale mette in comunione tutti. Il versetto 13, την ψυχην αὐτοῦ θῆ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ (dare la vita per i propri amici), è una frase di valore epesegetico: avere come modello

<sup>118</sup> Vd. Brown 1991, p. 799.

<sup>119</sup> "Con tale definizione, risalente al filologo Tedesco E. Hermann, si indica convenzionalmente un aoristo che descrive un processo che denota espressamente una durata pur circoscritta e definita ma che il parlante trascura rappresentando il fatto in sé come istantaneo e non svoltosi in uno spazio di tempo determinato. L'aoristo, dunque, con un chiaro effetto illusorio, serve a comprimere e a condensare quasi in un punto la durata del processo verbale": Basile 1998, pp. 376-7.

<sup>120</sup> Vd. Brown 1991, p. 800.

l'amore di Gesù verso di noi significa essere disposti a dare la propria vita per gli altri, significa amare veramente<sup>121</sup>.

### **Amare Gesù:**

**Gv. 21,15-18:** <sup>15</sup> Οτε οὖν ἠρίστησαν, λέγει τῷ Σίμωνι Πέτρῳ ὁ Ἰησοῦς · Σίμων Ἰωάννου, ἀγαπᾷς με πλεον τούτων; λέγει αὐτῷ · ναί, Κύριε, συ οἶδας ὅτι φιλῶ σε. λέγει αὐτῷ · βόσκει τα ἀρνία μου. λέγει αὐτῷ πάλιν δεύτερον· <sup>16</sup>Σίμων Ἰωάννου, ἀγαπᾷς με; λέγει αὐτῷ · ναί, Κύριε, συ οἶδας ὅτι φιλῶ σε. λέγει αὐτῷ · ποιμαίνε τα πρόβατά μου. <sup>17</sup>λέγει αὐτῷ το τρίτον · Σίμων Ἰωάννου, φιλεῖς με; ἐλυπήθη ὁ Πέτρος ὅτι εἶπεν αὐτῷ το τρίτον · φιλεῖς με; και εἶπεν αὐτῷ · Κύριε, πάντα συ οἶδας, συ γινώσκεις ὅτι φιλῶ σε. λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς · βόσκει τα πρόβατά μου. <sup>18</sup> Ἀμην ἀμην λέγω σοι, ὅτε ἦς νεώτερος, ἐζώννυες σεαυτον και περιεπάτεις ὅπου ἤθελες · ὅταν δε γηράσης, ἐκτενεῖς τας χεῖράς σου, και ἄλλος ζώσει σε και οἴσει ὅπου οὐ θέλεις.

<sup>15</sup>Quand'ebbero mangiato<sup>122</sup>, Gesù disse a Simon Pietro: <Simone, figlio di Giovanni, mi ami tu più di costoro?>. Gli rispose: <Certo, Signore, tu lo sai che ti voglio bene>. Gli disse: <Pasci i miei agnelli>. <sup>16</sup>Gli disse di nuovo, per la seconda volta: <Simone, figlio di Giovanni, mi ami?>. Gli rispose: <Certo, Signore, tu lo sai che ti voglio bene>. Gli disse: <Pascola le mie pecore>. <sup>17</sup>Gli disse per la terza volta: <Simone, figlio di Giovanni, mi vuoi bene?>. Pietro rimase addolorato che per la terza volta gli domandasse: <Mi vuoi bene?>, e gli disse: <Signore, tu conosci tutto; tu sai che ti voglio bene>. Gli rispose Gesù: <Pasci le mie pecore. <sup>18</sup>In verità, in verità io ti dico: quando eri più giovane ti vestivi da solo e andavi dove volevi; ma quando sarai vecchio tenderai le tue mani, e un altro ti vestirà e ti porterà dove tu non vuoi>.

Qui ci troviamo nell'ambito delle apparizioni di Cristo risorto; siamo sul mare di Tiberiade mentre i discepoli, delusi e tristi, tornano a fare il loro vecchio lavoro, i

---

<sup>121</sup> Vd. Brown 1991, pp. 822-823.

<sup>122</sup> Molti studiosi ritengono che questa non sia una vera indicazione cronologica, ma un tentativo artificiale di creare un collegamento con i versetti 12-13.

pescatori. C'è un dialogo serrato tra Gesù e Pietro, un dialogo centrato sull'amore; è interessante l'alternarsi dei verbi ἀγαπάω e φιλεω.

Nella prima domanda Gesù chiede a Pietro se lo ama (ἀγαπάς) più degli altri discepoli. Gesù qui si rivolge a Pietro chiamandolo *Simone, figlio di Giovanni* e non Simon Pietro; secondo lo studioso Lightfoot<sup>123</sup> questo è dovuto al fatto che Pietro era caduto in disgrazia dopo il rinnegamento; altri studiosi invece sostengono che Gesù, utilizzando il patronimico con cui aveva chiamato Pietro nel loro primo incontro (1,42), lo tratti meno familiarmente e che, quindi, metta in dubbio la sua amicizia. Gesù usa il termine ἀγαπάω per indicare l'amore originario e gratuito con il quale Dio ha tanto amato il mondo da dare suo Figlio (3,16), l'amore estremo con il quale Gesù ci ha amati (13,1), che è lo stesso con il quale il Padre ama noi. È lo stesso amore con il quale anche noi ora possiamo amarci gli uni gli altri fino a dare la vita. Gesù chiede a Pietro se lo ama più degli altri per ridimensionare la sua pretesa di essere migliore degli altri; l'amore ha come molla il "più" ed è quindi una competizione, ma non con gli altri, bensì con se stessi, per vincere egoismo, orgoglio e paura ed operare con umiltà e dedizione. L'amore non richiede la perfezione, ma la consapevolezza del proprio limite e l'umiltà di rimanere ancorati a Cristo. Nella sua risposta Pietro utilizza un verbo diverso da quello di Gesù, φιλεῖν, che significa "essere amico" e non implica il dare la vita come il verbo ἀγαπάω; φιλεῖν aggiunge sfumature di amicizia e reciprocità affettiva, potremmo dire che è un amore più umano. Fin dall'antichità è aperto il dibattito sulle sfumature e le differenze tra i verbi ἀγαπᾶν e φιλεῖν in questo passo: gli antichi commentatori greci, come Crisostomo e Cirillo di Alessandria e gli studiosi del periodo della Riforma, come Erasmo e Grozio, non vedevano una vera differenza tra questi termini. Studiosi di età moderna come Bernard, Bultmann e Barrett considerano i due termini come sinonimi, sostenendo che spesso vengono utilizzati come interscambiabili. Gli studiosi inglesi del secolo scorso invece, con i quali mi trovo d'accordo, non considerano i due termini come sinonimi: Trench in *Synonyms of the New Testament* dice che ἀγαπᾶν è un amore forte, ma reverenziale, mentre φιλεῖν un amore intimo. Westcott considera l'ἀγάπη un amore più elevato e il fatto che Pietro risponda con φιλεῖν è perché non osa dire di aver raggiunto questo amore più alto. Evans pensa che ἀγαπᾶν indichi una certa superiorità e che Pietro utilizzi

---

<sup>123</sup> Ap. Brown 1979, p. 1393.

φιλεῖν come segno di umiltà. Ma il verbo ἀγαπᾶν è stato considerato con maggior attenzione negli ultimi anni grazie al saggio di Anders Nygren, *Eros e Agape*, nel quale l'ἀγάπη viene considerato un amore spontaneo, non meritato, l'unico amore reso possibile da Gesù. Anche Spicq differenzia i due termini, parlando di ἀγάπη come di un amore che esce da se stesso, un amore di donazione e riguardo alla diatriba sui due termini, nell'opera *Agape in the New Testament*, scrive: "I commentatori sono divisi circa il rispettivo valore dei due verbi, ma quelli che li ritengono sinonimi o ignorano la semantica di *agape* o minimizzano l'importanza della scena"<sup>124</sup>.

Gesù ripete una seconda volta la sua domanda, utilizzando ancora il verbo ἀγαπάω, ma a differenza di prima tralascia il "più di costoro", perché ormai Pietro, anche dopo l'esperienza del rinnegamento, è guarito dalla pretesa di essere migliore degli altri; ma deve ancora guarire dalla sua sfiducia che gli impedisce di amare veramente. Questo è un dialogo di guarigione, in cui il vecchio e fragile Simone viene alla luce come Pietro (Πέτρος), diviene stabile come la roccia (πέτρος). La risposta di Pietro è identica alla prima (φιλῶ σε), conferma la sua amicizia nei confronti di Gesù, ma non si sente ancora pronto ad un amore totale, a dare la vita per Lui e per gli altri. La terza domanda di Gesù (φιλεῖς με;) è diversa dalle precedenti e il numero tre ricorda il triplice rinnegamento di Pietro. Gesù, vedendo ancora l'incapacità di Pietro di riconoscersi in un amore più grande, lo interroga su ciò che per due volte Pietro ha affermato (φιλῶ σε), vuole fargli prendere consapevolezza della sicurezza di essergli amico, che gli deriva proprio dall'esperienza del rinnegamento, grazie al quale egli sperimenta il perdono e l'amore misericordioso di Dio per lui. La terza risposta di Pietro è più ampia (Κύριε, πάντα σου οἶδας, σου γινώσκεις ὅτι φιλῶ σε.), riconosce che il Signore sa tutto di lui e che per lui ha dato la sua vita e che grazie alla fiducia che il Signore mostra nei suoi confronti (gli dà il compito di custodire il suo gregge, che è la Chiesa) anche lui sarà capace di amarlo fino alla morte (ἀγαπᾶν); Gesù infatti gli predice che ora sarà in grado di seguirlo, percorrendo la stessa strada che Lui ha percorso andando a morire in croce.<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> Per una trattazione approfondita dell'esegesi di questo passo si rinvia all'appendice di Brown 1979, pp. 1438-1439 dove è possibile reperire i riferimenti bibliografici completi.

<sup>125</sup> Pietro venne crocifisso nel 64 d.C.; secondo la tradizione di Eusebio, Pietro chiese di essere crocifisso a testa in giù, in quanto non si sentiva degno di morire allo stesso modo del suo Maestro.

**1Gv. 3,10-20:** <sup>10</sup>ἐν τούτῳ φανερά ἐστὶν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου· πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τον ἀδελφον αὐτοῦ. <sup>11</sup> Ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους· <sup>12</sup> οὕτως Κáιν εκ τοῦ πονηροῦ ἦν καὶ ἔσφαξεν τον ἀδελφον αὐτοῦ· καὶ χάριν τίνος ἔσφαξεν αὐτόν; ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν, τὰ δε τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια. <sup>13</sup> Καὶ μὴ θαυμάζετε, ἀδελφοί, εἰ μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος. <sup>14</sup> Ἡμεῖς οἶδαμεν ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν, ὅτι ἀγαπῶμεν τους ἀδελφούς· ὁ μὴ ἀγαπῶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ. <sup>15</sup> πᾶς ὁ μισῶν τον ἀδελφον αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν, καὶ οἰδατε οτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ εχει ζων αιώνιον εν αυτῷ μένουσαν. <sup>16</sup> ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν· καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι. <sup>17</sup> ὅς δ' ἂν ἔχη τον βίον τοῦ κόσμου καὶ θεωρῇ τον ἀδελφον αὐτοῦ χρεῖαν ἔχοντα καὶ κλείσῃ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ ἀπ' αὐτοῦ, πᾶς ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ; <sup>18</sup> Τεκνία, μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδε τῇ γλώσσῃ, ἀλλὰ ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ. <sup>19</sup> ἐν τούτῳ γνωσόμεθα ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν, καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν τὴν καρδίαν ἡμῶν <sup>20</sup> ὅτι ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία, ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν καὶ γινώσκει πάντα.

<sup>10</sup>In questo si distinguono i figli di Dio dai figli del diavolo: chi non pratica la giustizia non è da Dio, e neppure lo è chi non ama il suo fratello. <sup>11</sup>Poiché questo è il messaggio che avete udito da principio: che ci amiamo gli uni gli altri. <sup>12</sup>Non come Caino, che era dal Maligno e uccise suo fratello. E per quale motivo l'uccise? Perché le sue opere erano malvagie, mentre quelle di suo fratello erano giuste. <sup>13</sup>Non meravigliatevi, fratelli, se il mondo vi odia. <sup>14</sup>Noi sappiamo che siamo passati dalla morte alla vita, perché amiamo i fratelli. Chi non ama rimane nella morte. <sup>15</sup>Chiunque odia il proprio fratello è omicida, e voi sapete che nessun omicida ha più la vita eterna che dimora in lui. <sup>16</sup>In questo abbiamo conosciuto l'amore, nel fatto che Egli ha dato la sua vita per noi; quindi anche noi dobbiamo dare la vita per i fratelli. <sup>17</sup>Ma se uno ha ricchezze di questo mondo e, vedendo il suo fratello in necessità, gli chiude il proprio cuore, come rimane in lui l'amore di Dio? <sup>18</sup>Figlioli, non amiamo a parole né con la lingua, ma con i fatti e nella verità. <sup>19</sup>In questo conosceremo che siamo dalla verità e davanti a Lui rassicureremo il nostro cuore,

<sup>20</sup> qualunque cosa esso ci rimproveri. Dio è più grande del nostro cuore e conosce ogni cosa.

Questo brano è tratto dalla prima delle tre lettere scritte dall'evangelista Giovanni, dette cattoliche<sup>126</sup>, in quanto riconosciute dalla Chiesa come ispirate da Dio; l'epistola è indirizzata ad un gruppo di comunità cristiane, che egli intende consolidare nella fede attraverso l'amore fraterno e mettere in guardia dalle eresie gnostiche presenti all'interno delle comunità in quel periodo<sup>127</sup>.

La sezione 3,10-24 è un'omelia in cui viene affrontato di nuovo il tema dell'amore fraterno.

3,10: vi è subito una contrapposizione tra figli di Dio e figli del diavolo; ἐν τούτῳ si riferisce a quanto segue e si introducono nel pensiero un nuovo elemento e un nuovo tema e cioè che chi non viene da Dio ὁ μὴ ἀγαπῶν τον ἀδελφον αὐτοῦ, dove ἀδελφός sta per "prossimo"<sup>128</sup>.

3,11: si giustifica la conclusione del versetto 10 mediante l'asserzione che l'amore reciproco è il contenuto del messaggio ricevuto all'inizio; ἡ ἀγγελία è esplicitata da una proposizione imperativa introdotta da ἵνα il cui contenuto è una ἐντολή, il comando di amarsi gli uni gli altri. Il senso è lo stesso del versetto precedente: Dio ci chiede l'amore per il prossimo.

3,12: viene presentato un esempio opposto all'amore fraterno, la figura di Caino, il quale uccise il fratello<sup>129</sup>, dimostrando così di essere ἐκ τοῦ πονηροῦ, cioè del diavolo; ci si chiede il motivo del gesto di Caino, non si dice semplicemente che lo fece per odio, ma si spiega il motivo dell'odio e cioè ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν, τὰ δε τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια.

3,13: si mostra che l'opposizione tra azione cattiva e azione giusta corrisponde all'opposizione tra la figliolanza divina e il mondo; chi, come il credente, è consapevole della propria figliolanza divina, e dell'obbligo morale che questa comporta, deve

---

<sup>126</sup> Cfr. nota 59.

<sup>127</sup> Vd. Balz-Schrage 1978, p. 328

<sup>128</sup> Cfr. anche 2,10.

<sup>129</sup> Cfr. Gen. 4,8: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺς ἐν τῷ πεδίῳ, ἀνέστη Κάϊν ἐπὶ Ἀβελ τον ἀδελφον αὐτοῦ καὶ ἀπέτεινε αὐτόν (mentre erano in campagna, Caino alzò la mano contro il fratello Abele e lo uccise).

aspettarsi l'ostilità del mondo. Il mondo, infatti, non solo non conosce la comunità dei credenti, come era stato detto in 3,1: δια τοῦτο ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν (per questo il mondo non ci conosce: perché non ha conosciuto Lui), ma la odia; ciò non provoca meraviglia, in quanto l'odio del mondo, di cui Caino è l'emblema, non fa che confermare che i credenti sono figli di Dio. Qui per odio non si intende necessariamente una persecuzione sanguinosa contro la comunità cristiana, ma è proprio la mancanza di ἀγάπη.

3,14: la coscienza della figliolanza divina trova qui la sua forte ed orgogliosa espressione nella frase ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν; con queste parole si dichiara l'adempimento della promessa di Gv. 5,24: ἀμην ἀμην λέγω ὑμῖν ὅτι ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον, καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν (in verità, in verità io vi dico: chi ascolta la mia parola e crede a Colui che mi ha mandato, ha la vita eterna e non va incontro al giudizio, ma è passato dalla morte alla vita).

Il "noi" all'inizio del versetto fa riferimento alla comunità dei credenti e quando ἀγαπᾶν viene inteso come esigenza morale e quindi come dovere della comunità (allo stesso modo di πιστεύειν), ci troviamo davanti ad una chiara e fondamentale definizione della natura della comunità cristiana. Quell'ἡμεῖς οἴδαμεν rende i lettori consapevoli della loro natura e il versetto costituisce un'esortazione indiretta: ognuno viene posto davanti alla domanda se egli appartenga alla comunità cristiana.

3,15: il grandioso aut-aut: si è figli di Dio o figli del demonio, si impone la scelta tra amore e odio, dalla quale dipende l'alternativa di vita o di morte. Chi non ama, non solo è preda della morte, ma diventa lui stesso operatore di morte, è un omicida che non ha più la vita eterna; la ζωὴ viene definita αἰώνιος, è il dono escatologico già presente per coloro che amano e questa circostanza la differenzia dalla vita naturale. Se il cristiano oltre alla fede non ha anche l'amore, può perdere il dono della ζωὴ αἰώνιος.

3,16-17: si spiega in che cosa consiste e come si dimostra in modo concreto l'amore autentico. Cristo è presentato come esempio dell'amore; non c'è bisogno di fare il nome di Gesù, quando si dice ἐκεῖνος ogni lettore sa a chi ci si sta riferendo<sup>130</sup>. C'è il richiamo

---

<sup>130</sup> Il fatto che compaia improvvisamente il pronome invece del nome proprio mostra che nell'ambiente dell'autore ἐκεῖνος veniva usato correntemente come nome proprio per indicare Gesù.

alla passione di Cristo e poiché si tratta di un avvenimento storico che è all'origine della conoscenza, Giovanni usa il perfetto ἐγνώκαμεν invece del più comune γινώσκουμεν. L'amore di cui si deve amare si fonda sull'amore di cui si è stati amati, dall'amore che Gesù ebbe per noi capiamo che cosa sia l'amore. Alla fine del versetto 16 non si dice solamente che dobbiamo amare i fratelli: l'amore dev'essere pronto al più alto sacrificio e cioè al dono della vita. Questo sacrificio non è l'unica e insostituibile dimostrazione dell'amore e infatti il versetto 17 propone la misericordia davanti ad un comune caso della vita come prova di amore<sup>131</sup>. Per ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ si intende l'amore di Dio che ci è stato donato, il quale non può dimorare in chi non pratica la misericordia; questo amore è il presupposto dell'amore fraterno.

3,18: viene utilizzato un nuovo appellativo (τεκνία) e si trae la conseguenza dei versetti precedenti in forma imperativa: noi dobbiamo amare. La serietà del comandamento viene accentuata dall'uso di μη...ἀλλά: l'amore autentico non si dimostra con vuote parole, ma con l'azione effettiva, l'ἀγάπη è un amore che si esprime nella concretezza.

3,19-20: i due versetti sono così strettamente connessi che possono essere capiti soltanto se presi insieme. La locuzione ἐν τούτῳ γνωσόμεθα viene esplicitata dalla proposizione dichiarativa seguente: la locuzione ἐν τούτῳ γινώσκουμεν è caratteristica dell'autore e soltanto qui il verbo si trova al futuro; il contenuto di γινώσκειν viene normalmente esplicitato con una proposizione introdotta da ὅτι. il pronome τοῦτο può riferirsi ora a quanto precede, ora a quanto segue (prolettico), in questo caso si riferisce a quanto segue. Si dice che davanti a Lui tranquillizzeremo il nostro cuore e, secondo il versetto 20, si tratta del cuore che condanna se stesso e quindi ἔμπροσθεν αὐτοῦ significa davanti a Dio quale giudice; lo sguardo rivolto a Lui sollecita l'autocondanna del cuore, il quale però davanti a Dio si calmerà, perché sappiamo che Dio con la sua misericordia è più grande del nostro cuore. Il metro di Dio è diverso da quello del cuore umano, potremmo dire che Dio è più generoso e quindi la condanna che l'uomo emette contro se stesso deve ammutolire davanti a Lui. La grandezza di Dio consiste poi nella sua

---

<sup>131</sup> L'elemosina nel giudaismo aveva grande importanza.

onniscienza (ὁ θεος γινώσκει πάντα): Egli sa che in fondo noi amiamo e come tali, che ricerchiamo la Verità e camminiamo verso di essa<sup>132</sup>.

**1Gv. 4,7-5,3:** <sup>7</sup> Αγαπητοί, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν, και πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται και γινώσκει τον Θεόν. <sup>8</sup> ὁ μη ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τον Θεόν, ὅτι ὁ Θεος ἀγάπη ἐστίν. <sup>9</sup> ἐν τούτῳ ἐφανερῶθη ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τον υἱόν αὐτοῦ τον μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ Θεος εἰς τον κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ. <sup>10</sup> ἐν τούτῳ ἐστίν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τον Θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτός ἠγάπησεν ἡμᾶς και ἀπέστειλεν τον υἱόν αὐτοῦ ἰλασμον περι τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν. <sup>11</sup> Αγαπητοί, εἰ οὕτως ὁ Θεος ἠγάπησεν ἡμᾶς, και ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν. <sup>12</sup> Θεόν οὐδεις πώποτε τεθέαται· ἐάν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ Θεος ἐν ἡμῖν μένει, και ἡ ἀγάπη αὐτοῦ ἐν ἡμῖν τετελειωμένη ἐστίν. <sup>13</sup> ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν και αὐτός ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν. <sup>14</sup> και ἡμεῖς τεθεάμεθα και μαρτυροῦμεν οτι ο πατηρ ἀπέσταλκεν τον υἱόν σωτήρα τοῦ κόσμου. <sup>15</sup> ὅς ἐάν ὁμολογήσῃ ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν ὁ υἱός τοῦ Θεοῦ, ὁ Θεος ἐν αὐτῷ μένει, και αὐτός ἐν τῷ Θεῷ. <sup>16</sup> και ἡμεῖς ἐγνώκαμεν και πεπιστεύκαμεν την ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ Θεος ἐν ἡμῖν. Ὁ Θεος ἀγάπη ἐστίν, και ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ Θεῷ μένει, και ὁ Θεος ἐν αὐτῷ μένει. <sup>17</sup> Ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν, ἵνα παρρησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ὅτι καθως ἐκεῖνός ἐστίν και ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ. <sup>18</sup> φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τον φόβον, ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, ὁ δε φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ. <sup>19</sup> Ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτός πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς. <sup>20</sup> ἐάν τις εἴπῃ ὅτι ἀγαπῶ τον Θεόν, και τον ἀδελφον αὐτοῦ μισῆ, ψεύστης ἐστίν· ο γαρ μη ἀγαπῶν τον ἀδελφον αὐτοῦ ὃν ἐώρακεν, τον Θεον ὃν οὐχ ἐώρακεν οὐ δύναται ἀγαπᾶν. <sup>21</sup> και ταύτην την ἐντολὴν ἔχομεν ἀπ' αὐτοῦ, ἵνα ο ἀγαπῶν τον Θεον ἀγαπᾷ και τον ἀδελφον αὐτοῦ. 5-<sup>1</sup> Πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν ὁ Χριστος ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται, και πᾶς ὁ ἀγαπῶν τον γεννήσαντα ἀγαπᾷ και τον γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ. <sup>2</sup> ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἀγαπῶμεν τα τέκνα τοῦ Θεοῦ, ὅταν τον Θεον ἀγαπῶμεν και τας ἐντολας αὐτοῦ ποιῶμεν. <sup>3</sup> αὕτη

<sup>132</sup> Vd. Bultmann 1977, pp. 92-100.

γάρ ἐστὶν ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολάς αὐτοῦ τηρῶμεν· καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσὶν.

<sup>7</sup>Carissimi, amiamoci gli uni gli altri, perché l'amore è da Dio: chiunque ama è stato generato da Dio e conosce Dio. <sup>8</sup>Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore. <sup>9</sup>In questo si è manifestato l'amore di Dio in noi: Dio ha mandato nel mondo il suo Figlio unigenito, perché noi avessimo la vita per mezzo di Lui. <sup>10</sup>In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è Lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati. <sup>11</sup>Carissimi, se Dio ci ha amati così, anche noi dobbiamo amarci gli uni gli altri. <sup>12</sup>Nessuno mai ha visto Dio; se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi e l'amore di Lui è perfetto in noi. <sup>13</sup>In questo si conosce che noi rimaniamo in Lui ed Egli in noi: Egli ci ha donato il suo Spirito. <sup>14</sup>E noi stessi abbiamo veduto e attestiamo che il Padre ha mandato il suo Figlio come salvatore del mondo. <sup>15</sup>Chiunque confessa che Gesù è il Figlio di Dio, Dio rimane in Lui ed Egli in Dio. <sup>16</sup>E noi abbiamo conosciuto e creduto l'amore che Dio ha in noi. Dio è amore; chi rimane nell'amore rimane in Dio e Dio rimane in lui. <sup>17</sup>In questo l'amore ha raggiunto tra noi la sua perfezione: che abbiamo fiducia nel giorno del giudizio, perché come è Lui, così siamo anche noi, in questo mondo. <sup>18</sup>Nell'amore non c'è timore, al contrario l'amore perfetto scaccia il timore, perché il timore suppone un castigo e chi teme non è perfetto nell'amore. <sup>19</sup>Noi amiamo perché Egli ci ha amati per primo. <sup>20</sup>Se uno dice: <Io amo Dio> e odia suo fratello, è un bugiardo. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede. <sup>21</sup>E questo è il comandamento che abbiamo da Lui: chi ama Dio, ama anche suo fratello. <sup>5-</sup><sup>1</sup>Chiunque crede che Gesù è il Cristo, è stato generato da Dio; e chi ama Colui che ha generato, ama anche chi da Lui è stato generato. <sup>2</sup>In questo conosciamo di amare i figli di Dio: quando amiamo Dio e osserviamo i suoi comandamenti. <sup>3</sup>In questo infatti consiste l'amore di Dio, nell'osservare i suoi comandamenti; e i suoi comandamenti non sono gravosi.

Anche questo brano si trova nella prima lettera di Giovanni; segue la sezione sull'eresia (4, 1-6) e a questa si collega, in quanto agli eretici è negata la conoscenza di Dio<sup>133</sup>.

In questo passo il termine ἀγάπη (e i suoi derivati) compare ben 34 volte.

1Gv 4,7-5,3 può essere considerato un compendio di tutto ciò che l'autore aveva detto riguardo al concetto di ἀγάπη nel suo Vangelo.

4,7: il brano si apre con l'epiteto ἀγαπητοί, che è un appellativo omiletico comune, riferito ai membri della comunità, seguito dall'imperativo ἀγαπῶμεν, che attraversa tutta la lettera.

L'esortazione ad amarsi vicendevolmente viene motivata da una proposizione causale (ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν, και πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται και γινώσκει τον Θεόν), che mette in relazione l'amore con la conoscenza di Dio. Il costrutto εἶναι ἐκ indica l'origine e la natura: l'amore viene da Dio, perché Dio è amore. L'oggetto dell'amore di Dio è il mondo e quindi il prossimo è l'oggetto dell'amore di coloro che sono amati da Dio: questo è il senso dell'esortazione ἀγαπῶμεν ἀλλήλους.

4,8: l'affermazione ὁ θεος ἀγάπη ἐστίν indica il punto da cui scaturisce il comandamento dell'amore; non è una definizione di Dio, ma una descrizione funzionale, che vuol far risaltare l'opera di Dio, il suo agire nei confronti degli uomini; non è nemmeno una definizione dell'amore in sé, infatti la proposizione è irreversibile e non si può trasformare in ἡ ἀγάπη θεος ἐστίν, perché questo significherebbe che l'uomo sarebbe in grado di cogliere la natura di Dio.

Dunque l'amore fraterno è fondato sull'amore di Dio e questo amore è alla base della fede cristiana, in opposizione a quella degli eretici che affermano di conoscere Dio, ma non praticano l'amore fraterno: chi viene meno all'amore fraterno non può incontrare e conoscere Dio.

4,9: viene commentata l'affermazione ὁ θεος ἀγάπη ἐστίν e l'ἀγάπη viene descritto in termini dinamici, come atto divino d'amore da parte di Dio, il quale si manifesta (φανερωθῆναι) con il sacrificio del figlio unigenito<sup>134</sup>. La grandezza dell'amore di Dio sta nel fatto che Egli non rimane in sé, nella sua santità e gloria irraggiungibile, ma attraverso

<sup>133</sup> Cfr. 1Gv. 4, 3: και πᾶν πνεῦμα ὃ μη ὁμολογεῖ τον Ἰησοῦν ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔστιν (ogni spirito che non riconosce Gesù, non è da Dio).

<sup>134</sup> Cfr. Gv. 3,16: ουτως γαρ ἠγάπησεν ο Θεος τον κόσμον, ωστε τον υιον αυτοῦ τον μονογενῆ εδωκεν, ινα πᾶς ὁ πιστευων εις αυτον μη ἀποληται ἀλλ'ἔχη ζωην αιώνιον (Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non vada perduto, ma abbia la vita eterna).

Cristo invia nel mondo la luce, la verità e l'amore, in modo tale che gli uomini lontani da Dio possano ricevere la vera vita<sup>135</sup>.

Il complemento ἐν ἡμῖν può essere, ἀπο κοινοῦ, riferito a ἐφανερώθη e significare "in mezzo a noi", dove "noi" designa la comunità o il mondo intero, oppure può essere riferito a ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ.

La frase ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ ci dice che l'avvenimento storico della venuta di Gesù sulla terra può e deve essere capito anche come evento escatologico, in quanto la posizione che si prende di fronte ad esso decide della vita e della morte<sup>136</sup>.

4,10: la prima proposizione dichiarativa (οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν τον θεόν) è rivolta contro l'opinione, propria degli eretici, che l'uomo possa raggiungere direttamente Dio con il suo amore. La verità invece è questa: ἀλλ'ὅτι αὐτος ἠγάπησεν ἡμᾶς: l'amore per Dio non può che essere la risposta all'amore di Dio per noi; Egli infatti con il suo φανερωθῆναι non solo ci mostra il suo amore, ma ci chiede anche di riamarlo. Alla fine del versetto viene ancora una volta sottolineato il fatto che Dio per amore nostro mandò Suo figlio nel mondo; Gesù Cristo è Colui che fa sperimentare e provare agli uomini il contatto diretto con Dio e rende visibile l'amore unico di Dio per loro.

4,11-12: nel versetto 11 viene ribadito il concetto precedente, tornando però a parlare dell'amore fraterno; se Dio ci ha amati in modo così forte, anche noi dobbiamo amare allo stesso modo i nostri fratelli. Nel versetto 12 poi viene aggiunta un'ulteriore motivazione: θεον οὐδεις πώποτε τεθέαται, frase indirizzata contro la convinzione, anch'essa, come quella al versetto 10, propria degli eretici, che Dio potesse essere oggetto diretto dell'amore dell'uomo e che potesse essere addirittura visto. Secondo Giovanni non è possibile un rapporto diretto con Dio, ma solamente uno indiretto che consiste nell'amore degli uomini tra di loro: ἐαν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεος ἐν ἡμῖν μένει. La frase seguente και ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐν ἡμῖν ἐστιν conferma questo concetto: nell'amore fraterno l'amore dimostrarci da Dio raggiunge il suo fine.

4,13-16: abbiamo due proposizioni rette da ὅτι, una dichiarativa e l'altra causale e la seconda rende ragione della prima: Dio rimane in noi perché ci ha donato il suo πνεῦμα,

---

<sup>135</sup> Cfr. Plotino: la divinità del neoplatonismo agisce nei confronti del mondo sensibile, ma rimanendo nella sua trascendentalità, non ha nessun contatto con il mondo inferiore. Il Dio cristiano invece scende tra gli uomini e diventa uno di loro.

<sup>136</sup> Vd. Bultmann 1977, p. 115.

il suo spirito; è questo che rende possibile l'amore fraterno e anche la conoscenza e la testimonianza dell'amore di Dio, come viene detto nel versetto 14; il *τεθεάμεθα* si riferisce al versetto 12, proponendo un *θεᾶσθαι* di Dio, una visione che non è certo diretta (il versetto 12 l'aveva esclusa), ma indiretta, basata sull'azione salvifica di Dio che manda il Figlio; si tratta di uno sguardo di fede, che viene poi dimostrato con la testimonianza di quanto si è visto.

Per quanto riguarda il Figlio non viene utilizzato l'attributo *μονογενής*, ma l'espressione *σωτήρα τοῦ κόσμου*, titolo che compare soltanto qui in tutta la lettera<sup>137</sup>.

Nel versetto 15 l'unione tra credente e Dio è espressa ancora una volta in termini di *μένειν* reciproco, che può avvenire solo se si riconosce che Gesù è il figlio di Dio. Affermare che Gesù è il figlio di Dio significa conoscere (*γινώσκειν*) e credere (*πιστεύειν*) l'ἀγάπη di Dio, che consiste proprio nell'invio del Figlio. Alla fine del versetto 16 viene ancora messa in luce la reciprocità del rapporto di amore tra Dio e i credenti.

4,17-18: il tema principale qui è quello della *παρρησία*<sup>138</sup>, che viene presentata come frutto dell'ἀγάπη, che qui è l'amore di Dio, che *τετελείωται* ("ha raggiunto il suo fine" e quindi ha portato frutto). Per *ἡμέρα τῆς κρίσεως* si intende il giudizio futuro escatologico, il giudizio di Dio<sup>139</sup>. La *παρρησία* è libertà dal φόβος; dell'ἀγάπη (inteso come amore donatoci da Dio) si può dire che è senza paura; per paura si intende il timore davanti a Dio, che scompare per chi sa di avere ricevuto in dono il Suo amore. Chi ha ancora paura di Dio non ha raggiunto il fine di questo amore.

La *τελεία ἀγάπη*, l'amore perfetto, scaccia la paura, perché ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, dove per *κόλασις* si intende pena, castigo e probabilmente il castigo finale; ma coloro che amano sono già passati dalla morte alla vita e quindi non hanno motivo di aver paura.

4,19-21: si riprende il tema dell'amore fraterno e viene detto, con piccole variazioni, ciò che era già stato affermato in 4,7-12; questa ripresa rafforza l'impressione di alcuni studiosi di non trovarsi di fronte ad una composizione originaria e coerente, ma ad una combinazione di singole meditazioni<sup>140</sup>.

---

<sup>137</sup> L'espressione compare anche in Gv. 4,42.

<sup>138</sup> Oltre ai significati che il termine assume nel greco prebiblico ("libertà di parola", "franchezza", "impudenza") si aggiunge, nel greco biblico, quello di "fiducia"; vd. Balz-Schneider II 1998, p.822.

<sup>139</sup> La proposizione successiva retta da ὅτι è incomprensibile; per ἐκεῖνος si intende Gesù, ma allora si dovrebbe sostituire ἐστίν con ἦν, come già si trova in alcuni manoscritti.

<sup>140</sup> Vd. Bultmann 1977, p. 125.

Il versetto 19 presenta delle difficoltà, in quanto è dubbio se il verbo ἀγαπῶμεν sia un indicativo o un imperativo e se l'oggetto sottinteso sia θεόν ο ἁλλήλους; gli studiosi propendono per l'amore fraterno, anche perché nel versetto 20 si dice proprio che l'amore per Dio si realizza solamente nell'amore per i fratelli. La mancanza di misericordia viene bollata come odio e viene chiamato ψεύστης chi, nonostante abbia un atteggiamento di odio, dica di amare Dio; il termine ψεύστης ha un duplice significato, è colui che dice il falso e colui che, di conseguenza, si separa dalla realtà di Dio. Anche qui la frase prende di mira gli eretici.

Il versetto 21 non presenta nuove idee, ma ancora una volta l'esortazione ad amarci a vicenda, in risposta all'amore di Dio per noi.

5,1-3: del credente si afferma che è nato da Dio (ἐκ τοῦ γεγέννηται): l'espressione ripropone con forza il pensiero dell'amore fraterno; infatti chi ama il proprio padre ama anche suo figlio, cioè suo fratello; quindi chi ama Dio, ama anche il proprio fratello, in quanto siamo tutti figli di Dio.

Nel versetto 2 si torna a parlare dell'amore in termini di ἐντολή e si collega ancora una volta l'amore fraterno con l'amore di Dio, i quali sono inscindibili. Si termina nel versetto 3 con una definizione delle ἐντολαί affermando, con stile omiletico, che i comandamenti di Dio non sono gravosi e questo giudizio ha le sue premesse nella fede.

## SAN PAOLO<sup>141</sup>

Paolo vede e descrive con chiarezza la situazione nuova creatasi per l'umanità attraverso l'atto d'amore di Dio, consistente nel fatto che Egli ha mandato il suo Figlio unigenito e l'ha sacrificato per noi sulla croce. Per Paolo l'amore di Dio e quello di Cristo sono fondamentalmente la stessa cosa, in quanto il primo si manifesta e si concretizza nel secondo: Gesù rende visibile l'amore del Padre.

L'eterno amore di Dio, attraverso il sacrificio di Cristo, diventa il fatto centrale della storia del mondo e Paolo esprime questo concetto privilegiando, rispetto al sostantivo ἀγάπη, la rispettiva voce verbale, usata sempre all'aoristo<sup>142</sup>, in quanto questo amore si manifesta nel momento della croce, ma è da sempre e per sempre.

Secondo Paolo Dio chiama coloro che ha scelto, i quali sono ἡγαπημένοι, ἀγαπητοί: l'amore di Dio implica un'elezione<sup>143</sup> e mira a creare l'uomo nuovo, ma nonostante l'iniziativa sia di Dio, tutto ciò non può avvenire senza l'amore dell'uomo. La collaborazione umana è necessaria: la sovrana chiamata di Dio è la chiamata alla libertà, la volontà di Dio si realizza proprio nella massima tensione della volontà dell'uomo. Certo da Dio proviene tutto ciò che può definirsi ἀγάπη, l'amore degli uomini non è altro che il diretto riflesso dell'amore celeste, ma allo stesso tempo è un atto di decisione, dal quale non si può prescindere: noi siamo capaci di dedizione attiva davanti a Dio solo se siamo

---

<sup>141</sup> Le principali notizie della sua vita si trovano negli Atti degli Apostoli. Paolo (o Saulo) di Tarso, fu l'"apostolo dei Gentili", cioè il principale missionario del vangelo di Gesù tra i pagani greci e romani; era un ebreo di cultura greca che godeva della cittadinanza romana. Non conobbe direttamente Gesù e all'inizio perseguitava la Chiesa cristiana. La sua conversione avvenne mentre si recava da Gerusalemme a Damasco, quando fu avvolto da una luce fortissima e sentì la voce del Signore che gli diceva: "Paolo, Paolo, perché mi perseguiti?". Reso cieco da quella luce divina vagò per tre giorni a Damasco e fu poi guarito dal capo della piccola comunità cristiana di Anania. Con la conversione ebbe inizio l'opera di evangelizzazione di Paolo. Morì fra il 64 e il 67, probabilmente decapitato, vittima della persecuzione di Nerone.

<sup>142</sup> Cfr. ad es. Rm. 8,37: ἀλλ' ἐν τούτοις πᾶσιν υπερνικῶμεν δια τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς (ma in tutte queste cose noi siamo più che vincitori grazie a colui che ci ha amati); 2Ts. 2,16: αὐτός δε ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός και Θεός ὁ πατήρ ἡμῶν, ὁ ἀγαπήσας ἡμᾶς... (e lo stesso Signore nostro Gesù Cristo e Dio, Padre nostro, che ci ha amati...); Ef. 2,4: ὁ δε Θεός πλούσιος ὦν ἐν ἐλέει, δια την πολλην ἀγάπην αὐτοῦ ἦν ἡγάπησεν ἡμᾶς... (ma Dio, ricco di misericordia, per il grande amore con il quale ci ha amato...); Ef. 5,2: και περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθως και ὁ Χριστός ἡγάπησεν ὑμᾶς... (e camminate nella carità, nel modo in cui anche Cristo ci ha amato...).

<sup>143</sup> Cfr. Rm. 1,7: πᾶσιν τοῖς οὐσιν ἐν Ρώμῃ ἀγαπητοῖς Θεοῦ, κλητοῖς ἀγίοις (a tutti quelli che sono a Roma, amati da Dio e santi per chiamata); Col. 3,12: ἐκλεκτοὶ τοῦ Θεοῦ ἄγιοι και ἡγαπημένοι (scelti da Dio, santi e amati).

passivi davanti a Lui<sup>144</sup>. La capacità di abbandonarsi completamente a Dio deriva all'uomo dalla fede (πίστις) che Dio suscita in noi, la quale fede agisce e si realizza soltanto δι'ἀγάπης. Un altro elemento importante di cui Paolo parla è lo πνεῦμα, lo Spirito che Dio manda ai suoi eletti, il quale libera l'uomo e lo rende capace della suprema attività dell'amore.

Il vero e ultimo scopo dell'amore di Dio, però, è che gli eletti mettano la loro vita al servizio del prossimo e Paolo si concentra soprattutto sull'amore fraterno, considerandolo la norma fondamentale della propria vita: i termini ἀγαπητός e ἀδελφός indicano concetti interscambiabili. Per Paolo inoltre il vertice della perfezione è l'imitazione di Cristo, che comporta l'amore gratuito e senza riserve: il più insignificante atto d'amore umano si pone al servizio del grande amore divino, nell'amore si fondono energia divina e umana.

L'ἀγάπη si trova spesso nella triade *fede, amore, speranza*<sup>145</sup>, dove è collocata sempre al centro, in posizione di preminenza: infatti la fede e la speranza appartengono al transitorio, al mondo presente, mentre l'amore non passa mai<sup>146</sup>, esso soltanto appartiene al mondo avvenire.

In alcune delle quattordici lettere attribuite dalla tradizione a san Paolo è possibile individuare per ἀγάπη e ἀγαπαω i seguenti valori:

### **Amore coniugale:**

**Ef. 5,21-33:** <sup>21</sup>ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ. <sup>22</sup>Αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὑποτασσέσθωσαν ὡς τῷ Κυρίῳ, <sup>23</sup>ὅτι ἀνὴρ ἐστὶν κεφαλὴ τῆς γυναικος ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος. <sup>24</sup>ἀλλὰ ὡς ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ, οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν ἐν παντί. <sup>25</sup>Οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, <sup>26</sup>ἵνα αὐτὴν ἀγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ

<sup>144</sup> Cfr. Fil. 3,12: οὐχ ὅτι ἤδη εἶλαβον ἢ ἤδη τετελείωμαι, διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω, ἐφ'ᾧ καὶ κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ (non ho certo raggiunto la mèta, non sono arrivato alla perfezione; ma mi sforzo di correre per conquistarla, perché anch'io sono stato conquistato da Cristo Gesù).

<sup>145</sup> Cfr. 1Ts. 5,8: ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες νήφωμεν, ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας (noi invece, che apparteniamo al giorno, siamo sobri, vestiti con la corazza della fede e della carità, e avendo come elmo la speranza della salvezza).

<sup>146</sup> Cfr. 1Cor. 13,8: ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει (la carità non avrà mai fine).

ὔδατος ἐν ῥήματι, <sup>27</sup>ἵνα παραστήσῃ αὐτός ἐαυτῷ ἔνδοξον την ἐκκλησίαν, μη ἔχουσιν σπίλον ἢ ῥυτίδα ἢ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ'ἵνα ἦ ἁγία καὶ ἄμωμος. <sup>28</sup>οὕτως ὀφείλουσιν καὶ οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἐαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἐαυτῶν σώματα. ὁ ἀγαπῶν την ἐαυτοῦ γυναῖκα ἐαυτον ἀγαπᾷ. <sup>29</sup>οὐδεις γάρ ποτε την εαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς την ἐκκλησίαν, <sup>30</sup>ὅτι μέλη ἐσμεν τοῦ σώματος αὐτοῦ. <sup>31</sup>*ἀντι τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τον πατέρα καὶ την μητέρα καὶ προσκολληθήσεται προς την γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.* <sup>32</sup>το μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δε λέγω εἰς Χριστον καὶ εἰς την ἐκκλησίαν. <sup>33</sup>πλην καὶ ὑμεῖς οἱ καθ'ἕνα ἕκαστος την ἐαυτοῦ γυναῖκα οὕτως ἀγαπάτω ὡς ἐαυτόν, ἢ δε γυνὴ ἵνα φοβῆται τον ἀνδρα.

<sup>21</sup>Nel timore di Cristo, siate sottomessi gli uni agli altri: <sup>22</sup>le mogli lo siano ai loro mariti, come al Signore; <sup>23</sup>il marito infatti è capo della moglie, così come Cristo è capo della Chiesa, Lui che è salvatore del corpo. <sup>24</sup>E come la Chiesa è sottomessa a Cristo, così anche le mogli lo siano ai loro mariti in tutto.

<sup>25</sup>E voi, mariti, amate le vostre mogli, come anche Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, <sup>26</sup>per renderla santa, purificandola con il lavacro dell'acqua mediante la parola, <sup>27</sup>e per presentare a se stesso la Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata. <sup>28</sup>Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo: chi ama la propria moglie, ama se stesso. <sup>29</sup>Nessuno infatti ha mai odiato la propria carne, anzi la nutre e la cura, come anche Cristo fa con la Chiesa, <sup>30</sup>poiché siamo membra del suo corpo. <sup>31</sup>*Per questo l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà a sua moglie e i due diventeranno una sola carne.* <sup>32</sup>Questo mistero è grande: io lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa! <sup>33</sup>Così anche voi: ciascuno da parte sua ami la propria moglie come se stesso, e la moglie sia rispettosa verso il marito.

Questo passo si inserisce nella pericope che, per i suoi contenuti, fa parte di quei testi che si possono ritenere codici di morale domestica, nei quali si definiscono le responsabilità dei membri della casa gli uni verso gli altri<sup>147</sup>. Tutto è visto alla luce di Cristo e in funzione di Lui; viene detto che il marito è κεφαλή (capo) della moglie, come

---

<sup>147</sup> Vd. Reynier – Trimaille – Vanhoye 2000, p. 275.

Cristo lo è della Chiesa. Alla base di questa unione è una missione salvifica, di amore; la moglie invece deve υποτάσσεσθαι, sottomettersi al marito, come la Chiesa è sottomessa a Cristo, una sottomissione che è slancio d'amore. Troviamo qui una concezione del matrimonio completamente nuova che si sostituisce a quella del mondo antico, quando il matrimonio era semplicemente un accordo che faceva sì che la donna passasse dall'autorità del padre a quella del marito, per il quale la donna doveva essere disponibile, senza alcuna reciprocità.

Per esprimere il concetto secondo cui il marito deve amare la moglie, come Cristo ama la Chiesa, viene utilizzato il termine ἀγάπη: il marito ama la moglie in quanto si dona a lei senza riserve, deve svuotarsi di se stesso, proprio come ha fatto Gesù<sup>148</sup>. Alla nuova luce di Cristo le relazioni sono viste esclusivamente come spoliamento di sé per l'altro<sup>149</sup>. Il matrimonio viene quindi a perdere quel carattere puramente giuridico e formale per diventare offerta di sé, tanto che nei versetti 28-29 si arriva a dire che il marito deve amare la moglie come il proprio corpo, come se stesso; viene fatta un'analogia tra la Chiesa, che è il corpo di Cristo, e la moglie, che è il corpo del marito<sup>150</sup>.

Mentre prima del Cristianesimo l'amore tra uomo e donna veniva espresso come ἔρως, ora a questo amore viene conferita una nuova profondità, viene innalzato ad ἀγάπη, un amore che nel caso del rapporto di coppia comprende anche l'ἔρως, ma che va oltre, diventa donazione totale, è quindi un amore più completo.

#### **Amore fraterno:**

**1Ts. 4,9-12:** Ἐπεὶ δε τῆς φιλαδελφίας οὐ χρεῖαν ἔχετε γράφειν ὑμῖν· αὐτοὶ γὰρ ὑμεῖς θεοδίδακτοὶ ἐστε εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους· <sup>10</sup>καὶ γὰρ ποιεῖτε αὐτὸ εἰς πάντας τοὺς ἀδελφούς τοὺς ἐν ὅλῃ τῇ Μακεδονίᾳ. Παρακαλοῦμεν δε ὑμᾶς, ἀδελφοί, περισσεύειν μᾶλλον, <sup>11</sup>καὶ φιλοτιμεῖσθαι ἡσυχάζειν καὶ πράσσειν τὰ ἴδια καὶ

---

<sup>148</sup> Cfr. Fil. 2, 6-11 ("inno cristologico"): ...ἀλλὰ ἑαυτὸν (*scil.* Ἰησοῦς Χριστός) ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος... (...ma svuotò se stesso [*scil.* Gesù Cristo] assumendo una condizione di servo, diventando simile agli uomini...).

<sup>149</sup> Vd. Reynier – Trimaille – Vanhoye 2000, p. 67.

<sup>150</sup> Cfr. Gen. 2,24: ἐνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν (Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e i due saranno un'unica carne).

ἐργάζεσθαι ταῖς χερσιν ὑμῶν, καθως ὑμῖν παρηγγείλαμεν, <sup>12</sup>ἵνα περιπατῆτε εὐσχημόνως προς τους ἔξω και μηδενος χρείαν ἔχητε.

<sup>9</sup>Riguardo all'amore fraterno, non avete bisogno che ve ne scriva; voi stessi infatti avete imparato da Dio ad amarvi gli uni gli altri, <sup>10</sup>e questo lo fate verso tutti i fratelli dell'intera Macedonia. Ma vi esortiamo, fratelli, a progredire ancora di più <sup>11</sup>e a fare tutto il possibile per vivere in pace, occuparvi delle vostre cose e lavorare con le vostre mani, come vi abbiamo ordinato, <sup>12</sup>e così condurre una vita decorosa di fronte agli estranei e non avere bisogno di nessuno.

Questo passo si inserisce all'interno dei due capitoli 4 e 5 della prima lettera ai Tessalonicesi, nei quali si sviluppano catechesi ed esortazioni. Paolo inizia con la figura retorica della preterizione: non c'è bisogno che parli ancora della φιλαδελφία, dell'amore fraterno, perché i Tessalonicesi lo stanno già praticando, essendo stati prima ammaestrati da Dio (θεοδίδακτοι)<sup>151</sup>. È grazie all'esempio dell'ἀγάπη di Dio che l'uomo impara a praticare l'ἀγάπη nei confronti dei suoi fratelli. Questo amore poi non si limita alla comunità cristiana, ma si estende all'intera Macedonia.

Paolo però esorta la comunità a crescere ancora di più in questo amore ed indica tre manifestazioni concrete dell'amore fraterno, fornendo tre esempi di concretizzazione dell'ἀγάπη, la quale significa sentirsi responsabili del bene della comunità e contribuirvi attivamente: Paolo raccomanda di φιλοτιμεῖσθαι (vivere in pace), πράσσειν τα ἴδια (occuparvi delle vostre cose), ἐργάζεσθαι ταῖς χερσιν ὑμῶν (lavorare con le vostre mani). L'esortazione è probabilmente provocata dal fatto che in quel periodo a Tessalonica c'erano dei cristiani che vivevano in modo disordinato<sup>152</sup>. La comunità era inoltre composta di persone appartenenti ad un ceto sociale agiato: con ogni probabilità si trattava di commercianti, non dediti quindi al lavoro manuale, che potevano contare

---

<sup>151</sup> Cfr. Is. 54,13: και πάντας τους υιούς σου διδακτους θεοῦ και ἐν πολλῇ εἰρήνῃ τα τέκνα σου (Tutti i tuoi figli saranno discepoli del Signore, grande sarà la prosperità dei tuoi figli) e Gv. 6,45: ἔστιν γεγραμμένον ἐν τοῖς προφήταις: και ἔσονται πάντες διδακτοι Θεοῦ. πᾶς ὁ ἀκούσας παρα τοῦ πατρος και μαθων ἔρχεται προς ἐμέ (Sta scritto nei profeti: E tutti saranno istruiti da Dio. Chiunque ha ascoltato il Padre e ha imparato da lui, viene a me).

<sup>152</sup> Cfr. 2Ts. 3,11: ακούομεν γάρ τινας περιπατοῦντας ἐν υμῖν ατακτως, μηδεν ἐργαζομένους ἀλλὰ περιεργαζομένους (Sentiamo infatti che alcuni fra voi vivono una vita disordinata, senza fare nulla e sempre in agitazione).

sulla presenza di operai e schiavi<sup>153</sup>. Questo aspetto pratico dell'ἀγάπη, oltre ad essere gradito a Dio, ha anche un riscontro positivo προς τους ἔξω, su quelli di fuori; infatti per Paolo è importante, per annunciare il vangelo, che i non credenti siano positivamente colpiti dall'atteggiamento e dal comportamento dei cristiani.

Nel versetto 12 si dice poi: μηδενος χρείαν ἔχητε (non avrete bisogno di alcuno), frase che non rimanda ad un ideale di isolamento (basti pensare alla parola εκκλήσια, chiesa, che indica il contrario): Paolo sollecita a non vivere sulle spalle degli altri, con la fatica altrui, ma a provvedere a se stessi con il proprio lavoro per poter essere d'aiuto ai più bisognosi.

L'amore fraterno quindi si fonda sull'impegno primario di ogni membro della comunità, impegno che è frutto della fede, che è stato appreso da Dio; questo amore deve crescere non tanto nel sentimento, quanto nelle concrete manifestazioni della vita quotidiana<sup>154</sup>.

### Amore di Dio per l'uomo

**Rm. 8,31-39:** <sup>31</sup>Τί οὖν ἐροῦμεν προς ταῦτα; εἰ ὁ Θεος ὑπερ ἡμῶν, τίς καθ' ἡμῶν; <sup>32</sup>ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ ὑπερ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν, πῶς οὐχι και συν αὐτῷ τα πάντα ἡμῖν χαρίζεται; <sup>33</sup>τίς ἐγκαλέσει κατα ἐκλεκτῶν Θεοῦ; Θεος ὁ δικαιοῦν· <sup>34</sup>τίς ὁ κατακρινῶν; Χριστος Ἰησοῦς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δε ἐγερθείς, ὅς και ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ, ὅς και ἐντυγχάνει ὑπερ ἡμῶν. <sup>35</sup>τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπο τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ; θλιψις ἢ στενοχωρία ἢ διωγμος ἢ λιμος ἢ γυμνότης ἢ κίνδυνος ἢ μάχαιτα; <sup>36</sup>καθως γέγραπται ὅτι ἔνεκεν σοῦ θανατούμεθα ὄλην την ἡμέραν, ἐλογίσθημεν ὡς πρόβατα σφαγῆς. <sup>37</sup>ἀλλ' ἐν τούτοις πᾶσιν ὑπερνικῶμεν δια τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς. <sup>38</sup>πέπεισμαι γαρ οτι ουτε θάνατος ουτε ζωη ουτε αγγελοι ουτε αρχαι <sup>39</sup>ουτε ενεστῶτα ουτε μέλλοντα ουτε δυνάμεις ουτε υψωμα ουτε βάθος ουτε τις κτίσις ετέρα δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπο τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν.

<sup>153</sup> Vd. Reynier – Trimaille – Vanhoye 2000, p. 208.

<sup>154</sup> Vd. Mosetto 2007, pp. 47-48.

<sup>31</sup>Che diremo dunque di queste cose? Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi? <sup>32</sup>Egli, che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha consegnato per tutti noi, non ci donerà forse ogni cosa insieme con Lui? <sup>33</sup>Chi muoverà accuse contro coloro che Dio ha scelto? Dio è Colui che giustifica! <sup>34</sup>Chi condannerà? Cristo Gesù è morto, anzi è risorto, sta alla destra di Dio e intercede per noi! <sup>35</sup>Chi ci separerà dall'amore di Cristo? Forse la tribolazione, l'angoscia, la persecuzione, la fame, la nudità, il pericolo, la spada? <sup>36</sup>Come sta scritto: *Per causa tua siamo messi a morte tutto il giorno, siamo considerati come pecore da macello.* <sup>37</sup>Ma in tutte queste cose noi siamo più che vincitori grazie a Colui che ci ha amati. <sup>38</sup>Io sono infatti persuaso che né morte né vita, né angeli né principati, né presente né avvenire, né potenze, <sup>39</sup>né altezza né profondità, né alcun'altra creatura potrà mai separarci dall'amore di Dio, che è in Cristo Gesù, nostro Signore.

Questo brano, che è definito un inno incontenibile all'amore di Dio, è la parte finale di un discorso molto più ampio che mette in contrapposizione la vita secondo la carne e la vita secondo lo spirito, dove si approfondisce la lotta tra legge e spirito, tra bene e male; questa parte finale è un canto di vittoria.

Si può notare che vengono utilizzate le armi dell'*ars oratoria*, secondo la quale chi conclude un discorso vuole fare del tutto per impressionare i propri ascoltatori, per commuoverli in profondità; i termini utilizzati da Paolo sono quelli forensi, da tribunale, le sue parole sono ricche di *pathos* e il contenuto è una sorta di sintesi di tutto il discorso fatto a partire dal capitolo 5<sup>155</sup>. D'altra parte, le epistole paoline non costituiscono solo un documento importante a livello storico e dottrinario, ma sono anche apprezzabili come testimonianza di opera letteraria cristiana in lingua greca di alto livello.

Il passo va collegato ai tre versetti precedenti e in particolare al versetto 28: οἶδαμεν δε ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τον Θεον πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατα πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν (del resto, noi sappiamo che tutto concorre al bene, per quelli che amano Dio, per coloro che sono stati chiamati secondo il suo disegno). Spesso nei testi biblici l'οἶδαμεν ad inizio di frase, seguito da un ὅτι dichiarativo, ha il significato di una confessione o proclamazione solenne, che in questo contesto introduce all'inno all'amore di Dio. Tutto, cioè tutto ciò che fa parte del faticoso cammino umano ha una finalità, uno

---

<sup>155</sup> Vd. Gargano 2002, p. 116.

scopo, che è il bene. “Quelli che amano Dio” è una bellissima definizione dei cristiani, i quali hanno la certezza che tutto ciò che accade nel loro cammino, anche ciò che è doloroso e difficile da capire, concorre alla realizzazione della salvezza; l’uomo ovviamente, come Paolo ha già detto in precedenza, ama Dio in quanto Dio lo ha amato per primo, creandolo e chiamandolo secondo il suo progetto; tutto parte dal progetto di Dio di renderci conformi all’immagine del Figlio suo<sup>156</sup> crocifisso.

Paolo ora sta contemplando questo progetto, a partire dall’esperienza che sta facendo con la prima comunità dei credenti, esperienza attraversata da una serie di situazioni negative, sofferenze, angosce, persecuzioni, come viene sintetizzato nei versetti 35-36, ma tutto viene visto alla nuova luce del disegno di Dio per ognuno di noi. All’interno di questo progetto d’amore, che è anche elezione fatta da Dio, tutto era previsto già prima della creazione, anche le tribolazioni.

Il brano viene introdotto dalla domanda “Che diremo dunque di queste cose?”, fatta dopo aver presentato il disegno salvifico di Dio e sviluppa due motivi formulati con domande retoriche; il primo: “Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi?”, dove l’immagine sottintesa è quella del processo, come si capisce meglio dai versetti successivi. Se i credenti hanno dalla loro parte il Padre e Cristo, saranno salvati; Dio si è dimostrato “avvocato” dei credenti, infatti per amore “non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha consegnato per tutti noi<sup>157</sup>” (v. 32), con ovvio riferimento alla croce. La conclusione è logica: se ci ha dato il Figlio, come può non darci con Lui ogni altra cosa? Non c’è nessun limite alla logica di donazione del Padre. Nei versetti 33-34 si parla del giudizio finale, durante il quale è impossibile che Dio si farà accusatore di coloro che ha giustificato e che Gesù emetta sentenza di condanna contro coloro per i quali è morto e risuscitato; lo sguardo al processo del giorno estremo appare quindi confortante.

La seconda domanda retorica che regge la seconda parte del passo è: “Chi ci separerà dall’amore di Cristo?”, seguita da un elenco di sette fatiche, di mitica memoria, di esperienze dolorose e umilianti; ma il credente si sente sicuro e vittorioso, perché è nelle

---

<sup>156</sup> Cfr. 8,29: οὓς προέγνω, και προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς το εἶναι αὐτον πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς (poiché quelli che egli da sempre ha conosciuto, li ha anche predestinati a essere conformi all’immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli).

<sup>157</sup> Cfr. 5,8: συνίστησιν δε την εαυτοῦ αγάπην εις ημάς ο Θεος οτι ἔτι ἀμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστος ὑπερ ἡμῶν ἀπέθανεν (ma Dio dimostra il suo amore verso di noi nel fatto che, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi).

mani di Dio: “Ma in tutte queste cose noi siamo più che vincitori grazie a Colui che ci ha amati”. L’elenco è paradigmatico ed esemplificativo delle stazioni della *via crucis* dei cristiani<sup>158</sup> e ad illustrazione Paolo cita un passo dell’*Antico Testamento*, il Salmo 43,22: ἔνεκεν σοῦ θανατούμεθα ὅλην την ἡμέραν, ἐλογίσθημεν ὡς πρόβατα σφαγῆς (per causa tua siamo messi a morte tutto il giorno, siamo considerati come pecore da macello<sup>159</sup>), che esprime il motivo del martirio del pio. I credenti però possono fidare in Colui che li ha amati, l’amore di Cristo e di Dio è un vincolo che unisce indissolubilmente.

Paolo elenca poi altre forze che possono minacciare i cristiani nel loro cammino, forze contrarie, non escluse quelle diaboliche e le enumera due a due<sup>160</sup>; ciò che si vuole mettere in evidenza è che da ogni parte l’esistenza cristiana è minacciata e assediata, ma tutto viene superato dalla certezza di fede che niente “potrà mai separarci dall’amore di Dio, che è in Cristo Gesù, nostro Signore”<sup>161</sup>.

#### **Carità<sup>162</sup>:**

**1Cor. 13,1-14,1** <sup>1</sup> Εαν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ και τῶν ἀγγέλων, ἀγάπην δε μη ἔχω, γεγονός χαλκος ἦχῶν ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον. <sup>2</sup> και ἐαν ἔχω προ φητεῖαν και εἰδῶ τα μυστήρια πάντα και πᾶσαν την γνῶσιν, και ἐαν ἔχω πᾶσαν την πίστιν ὡστε ὄρη μεθιστάναι, ἀγάπην δε μη ἔχω, οὐθέν εἰμι. <sup>3</sup> και ἐαν ψωμίσω πάντα τα ὑπάρχοντά μου, και ἐαν παραδῶ το σῶμά μου ἵνα καυθήσομαι, ἀγάπην δε μη ἔχω, οὐδεν ὠφελοῦμαι. <sup>4</sup> Η ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται ἡ ἀγάπη, οὐ

<sup>158</sup> Cfr. 2Cor. 6,4-10 e 11,23-29.

<sup>159</sup> Le “pecore da macello” ricordano la figura del Servo sofferente, cioè Gesù, di cui si parla nel libro del profeta Isaia: cfr. 53,7: και αὐτος δια το κεκακῶσθαι οὐκ ἀνοίγει το στόμα αὐτοῦ ὡς πρόβατον ἐπι σφαγην ἠχθη και ὡς ἄμνος ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτον ἄφονος, οὕτως οὐκ ἀνοίγει το στόμα (Maltrattato, si lasciò umiliare e non aprì la sua bocca; era come agnello condotto al macello, come pecora muta di fronte ai suoi tosatori, e non aprì la sua bocca); nel progetto di Dio l’umiliazione, l’angoscia, la persecuzione, la croce, fanno parte paradossalmente di questa predilezione e tutto è visto come segno evidente dell’amore di Dio.

<sup>160</sup> L’individuazione dei fattori di minaccia risente della cultura del tempo che considerava pericolosi persino gli elementi spaziali e temporali e vedeva il mondo popolato da essere demoniaci.

<sup>161</sup> Vd. Barbaglio II 1980, pp. 387-389.

<sup>162</sup> Il termine ἀγάπη viene tradotto nel latino con il termine *charitas* quando si tratta dell’amore perfetto di Dio e dell’amore di Cristo risorto che sta alla destra del Padre; negli altri casi viene invece tradotto con il termine *dilectio*. Nella traduzione italiana, invece, i termini vengono utilizzati con meno precisione: solo in questo passo troviamo il termine “carità”, in tutti gli altri “amore”.

ζηλοῖ, ἡ ἀγάπη οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται, <sup>5</sup>οὐκ ἀσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τα  
ἐαυτῆς, οὐ παροξύνεται, οὐ λογίζεται το κακόν, <sup>6</sup>οὐ χαίρει ἐπι τῆ ἀδικία,  
συγχαίρει δε τῆ ἀληθείᾳ· <sup>7</sup>πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα  
ὑπομένει.<sup>8</sup> Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει· εἴτε δε προφητεῖαι, καταργηθήσονται· εἴτε  
γλῶσσαι, παύσονται· εἴτε γνῶσις, καταργηθήσεται. <sup>9</sup>ἐκ μέρους γαρ γινώσκομεν  
καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν· <sup>10</sup>ὅταν δε ἔλθῃ το τέλειον, το ἐκ μέρους  
καταργηθήσεται. <sup>11</sup>ὅτε ἤμην νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος, ἐφρόνουν ὡς νήπιος,  
ἐλογιζόμεν ὡς νήπιος· ὅτε δε γέγονα ἀνήρ, κατήργηκα τα τοῦ νηπίου. <sup>12</sup>βλέπομεν  
γαρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δε πρόσωπον προς πρόσωπον. ἄρτι  
γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δε ἐπιγνώσομαι καθως και ἐπεγνώσθην. <sup>13</sup>νυνι δε μένει  
πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τα τρία ταῦτα· μείζων δε τούτων ἡ ἀγάπη. 14- <sup>1</sup>Διώκετε την  
ἀγάπην.

<sup>1</sup>Se parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, ma non avessi la carità, sarei come  
bronzo che rimbomba o come cimbalo che strepita. <sup>2</sup>E se avessi il dono della profezia, se  
conoscessi tutti i misteri e avessi tutta la conoscenza, se possedessi tanta fede da  
trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sarei nulla. <sup>3</sup>E se anche dessi in cibo  
tutti i miei beni e consegnassi il mio corpo per averne vanto, ma non avessi la carità, a  
nulla mi servirebbe. <sup>4</sup>La carità è magnanima, benevola è la carità; non è invidiosa, non si  
vanta, non si gonfia d'orgoglio, <sup>5</sup>non manca di rispetto, non cerca il proprio interesse, non  
si adira, non tiene conto del male ricevuto, <sup>6</sup>non gode dell'ingiustizia ma si rallegra della  
verità. <sup>7</sup>Tutto scusa, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta. <sup>8</sup>La carità non avrà mai fine.  
Le profezie scompariranno, il dono delle lingue cesserà e la conoscenza svanirà. <sup>9</sup>Infatti, in  
modo imperfetto noi conosciamo e in modo imperfetto profetizziamo. <sup>10</sup>Ma quando verrà  
ciò che è perfetto, quello che è imperfetto scomparirà. <sup>11</sup>Quand'ero bambino, parlavo da  
bambino, pensavo da bambino, ragionavo da bambino. Divenuto uomo, ho eliminato ciò  
che è da bambino. <sup>12</sup>Adesso noi vediamo in modo confuso, come in uno specchio; allora  
invece vedremo faccia a faccia. Adesso conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò  
perfettamente, come anch'io sono conosciuto. <sup>13</sup>Ora dunque rimangono queste tre cose:  
la fede, la speranza e la carità. Ma la più grande di tutte è la carità! 14 <sup>1</sup>Aspirate alla  
carità.

Questo passo, definito “inno alla carità”, costituisce una delle pagine più suggestive del Nuovo Testamento; va inserito nel blocco letterario dei capitoli 12-14, incentrati sul tema delle esperienze carismatiche che avevano luogo nelle riunioni comunitarie: a Corinto, ai tempi in cui Paolo scrive, c’era una comunità che appariva divisa in gruppi, lacerata; si respirava un clima di individualismo, che poneva alcuni in una posizione di élite ed altri in una situazione di inferiorità; i primi si esaltavano perché si sentivano più colti degli altri, più maturi nell’esperienza di fede, più dotati di doni straordinari, i cosiddetti carismi (ad es. parlare tutte le lingue, avere il dono della profezia...). Questo capitolo 13, dove si parla della carità, dell’ἀγάπη, che non viene presentata come un carisma, può apparire a prima vista come una digressione, una parentesi che vuole spiegare quanto la carità sia superiore ad ogni carisma e come vada ricercata<sup>163</sup>; in realtà il testo presenta molti collegamenti con il capitolo precedente e con quello successivo, la tematica della carità e quella dei carismi si intrecciano tra di loro e vengono tra loro contrapposte: l’ἀγάπη, realtà perfetta ed eterna, viene contrapposta alle esperienze carismatiche, caratterizzate invece da limitatezza e caducità.

Il passo mostra inoltre evidenti riferimenti anche ad altre sezioni della lettera, come possiamo vedere scorrendo i versetti 4-7, dove emerge uno stretto collegamento con motivi caratteristici delle prese di posizioni di Paolo nei confronti della situazione della chiesa di Corinto: nel versetto 4 si legge ἡ ἀγάπη...οὐ ζηλοῖ (la carità...non è invidiosa) e in 3,3 Paolo dice ai Corinzi ὅπου γὰρ ἐν ὑμῖν ζῆλος καὶ ἔρις, οὐχὶ σαρκικοί ἐστε καὶ κατα ἄνθρωπον περιπατεῖτε; (dal momento che vi sono tra voi invidia e discordia, non siete forse carnali e non vi comportate in maniera umana?); sempre nel versetto 4 si dice ἡ ἀγάπη...οὐ φουσιῶται (la carità...non si gonfia d’orgoglio) e in 5,2 καὶ ὑμεῖς πεφουσιωμένοι ἐστέ (e voi vi gonfiate d’orgoglio); nel versetto 5 Paolo afferma ἡ ἀγάπη...οὐκ ἀσχημονεῖ (la carità...non manca di rispetto) e in 7,35 τοῦτο δε πρὸς τοῦ μὲν αὐτῶν σύμφορον λέγω, οὐχ ἵνα βρόχον ὑμῖν ἐπιβάλω, ἀλλὰ πρὸς τοῦ εὐσχημον καὶ εὐπάρεδρον τῷ Κυρίῳ ἀπερισπάστως (questo lo dico per il vostro bene: non per gettarvi un laccio, ma perché vi comportiate degnamente e restiate fedeli al Signore, senza deviazioni); infine nello stesso versetto si afferma che ἡ ἀγάπη...οὐ ζητεῖ

<sup>163</sup> Il passo viene introdotto da 1Cor. 12,31: καὶ ἔτι καθ’ ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι (e allora, vi mostro la via più sublime).

τα ἑαυτῆς (la carità...non cerca il proprio interesse) e in 10,24 Paolo raccomanda μηδεὶς το ἑαυτοῦ ζητεῖτω ἄλλα το τοῦ ἑτέρου (nessuno cerchi il proprio interesse, ma quello degli altri). Il passo si inquadra perfettamente sia nel suo contesto immediato sia in quello di tutta la lettera.

La presentazione che Paolo fa dell'amore non è astratta né teorica, non è una speculazione generale sulla carità, ma dà una concreta alternativa al modo di agire dei suoi interlocutori, i quali appunto non praticavano ἰσχυρολογία, ma inseguivano esperienze individualistiche ed elitarie.

Un altro problema che si è presentato agli studiosi è quello del genere letterario a cui appartiene il testo, secondo alcuni un inno<sup>164</sup>, secondo altri un'esortazione parenetica<sup>165</sup>, entrambe forme poetiche estremamente diffuse nella letteratura greca a partire dall'età arcaica. Paolo si sarà poi ispirato anche, e soprattutto, ad alcune pagine della letteratura biblica sapienziale, dove è presente l'elogio della sapienza. È preferibile quindi parlare, per questo passo, di elogio dell'amore, caratterizzato da intento esortativo; tuttavia, essendo un testo incarnato profondamente nella storia concreta della comunità di Corinto, è difficile ravvisare in esso un'artificiosa imitazione di schemi letterari generali.

Per quanto riguarda inoltre il tipo di amore di cui si parla in questo testo, c'è innanzitutto da escludere che si tratti di un carisma, non solo perché non viene mai chiamato così, ma anche perché viene volontariamente contrapposto alle esperienze carismatiche; non lo si può nemmeno ridurre ad una semplice virtù, anche se la più grande; piuttosto esso riassume una somma di comportamenti che possono essere considerati virtuosi e quindi lo si deve comprendere come prospettiva totalizzante e unificante dell'agire umano. La carità è l'espressione perfetta e definitiva della salvezza divina mediata da Cristo, è il dono divino per eccellenza, che muta radicalmente la vita di colui che crede e ne determina l'agire<sup>166</sup>.

I primi tre versetti ripetono in forme diverse lo stesso motivo tematico: la presenza della carità e la sua assenza determinano l'essere e il non-essere cristiano. Ogni versetto ripete uno schema fisso: se ho questo o quello, se faccio questo o quello, ma non ho la

---

<sup>164</sup> Hering, Wendland, *ap.* Barbaglio 1980, p. 482.

<sup>165</sup> Spicq, *ap.* Barbaglio 1980, p. 482.

<sup>166</sup> C. Spicq definisce ἰσχυρολογία una forza divina donata per grazia e creatrice di soggetti operativi nuovi.

carità, sono un nulla. Ogni credente, preso nella sua individualità<sup>167</sup>, senza amore si rivela insignificante, al di là di ciò che di più grande egli possiede o fa. Qualsiasi glossolalia (cfr. 13,1:...ταῖς γλώσσαις...λαλῶ)<sup>168</sup>, il dono della profezia, la conoscenza dei misteri di Dio e del mondo, il donare tutti i propri beni ai poveri e il martirio, non avrebbero nessun valore senza la carità; ἡ ἀγάπη è il tratto costitutivo necessario e insostituibile di ciascun credente, è la ragione d'essere intrinseca di ogni valore. Chi ha la carità è, chi non ha la carità non è.

Ai versetti 4-7 non si definisce propriamente che cos'è la carità, né la si qualifica con una serie di aggettivi, ma si presenta una descrizione delle sue linee operative, con una successione rapida di quindici verbi che ne fanno conoscere il vastissimo campo d'azione (tre dei quindici verbi, i primi due e il nono, hanno una forma positiva semplice, otto una forma negativa e gli ultimi quattro esprimono positivamente una totalità di azione). ἡ ἀγάπη viene presentata quale soggetto attivo dei verbi: attraverso la personificazione si specifica come agisce e come si relaziona chi è mosso dall'amore. Il punto costante di riferimento di ogni verbo è il prossimo; chi ama mostra un atteggiamento d'illimitata comprensione e fiducia nel fratello e non si arrende mai di fronte a nessuna difficoltà.

Nella terza parte (versetti 8-13) si evidenzia il carattere di assoluta perfezione dell'ἀγάπη e della sua permanenza nel mondo futuro (ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει) della risurrezione, a differenza della parzialità e limitatezza di tutte le cose del mondo. Il concetto viene esemplificato con il paragone dell'età infantile e dell'età adulta, nel versetto 11: da bambino si vive in modo conforme all'età, ma, una volta diventati adulti, tutto quanto è infantile viene lasciato alle spalle. Fuor di metafora, l'età infantile corrisponde alla conoscenza che noi abbiamo di Dio nel mondo, limitata e confusa, indiretta (δι' ἐσόπτρου, attraverso uno specchio), mentre l'età adulta alla conoscenza che avremo oltre la storia, nell'eternità (πρόσωπον προς πρόσωπον, faccia a faccia), diretta e chiara.

In chiusura Paolo allarga il quadro inserendo la carità nella tradizionale triade teologica: πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη (fede, speranza, carità). Il versetto è discusso, sia per il significato da dare alla particella νυνί sia per il motivo per cui sono presentate come

---

<sup>167</sup> È interessante notare che il testo è in prima persona singolare.

<sup>168</sup> Si dice "le lingue degli uomini e degli angeli" per indicare la totalità, tutte le lingue esistenti.

eterne anche la fede e la speranza, le quali sempre in Paolo sono caratterizzate per la loro caducità. Qui si riscontra il probabile influsso della triade tradizionale, che serviva anche a Paolo per sottolineare la superiorità della carità, come viene detto alla fine del versetto 13 (μείζων δε τούτων ἡ ἀγάπη): è un ulteriore argomento che rafforza l'eccellenza della via da lui indicata ai Corinzi<sup>169</sup>.

---

<sup>169</sup> Vd. Barbaglio I 1980, pp. 480-490.

## CONCLUSIONI

L'indagine che ho svolto, imperniata sull'uso dei termini ἀγάπη e ἀγαπάω negli scritti neotestamentari, mi ha preliminarmente condotto ad esplorare, anche se in modo sommario, ambiti religiosi e letterari diversi; questo confronto ha facilitato l'individuazione della specificità semantica delle parole in questione nell'ambito del *Nuovo Testamento*.

Ad esempio, per quanto riguarda l'*Antico Testamento*, preso in considerazione nella vulgata dei Settanta, è emersa la più frequente occorrenza di ἀγαπάω, rispetto ad altri termini, impiegato per esprimere un sentimento che è alla base dell'idea di alleanza tra Dio e il popolo di Israele, nel senso che Dio ama solamente coloro che Egli ha scelto; non è presente né il senso dell'universalità né quello della individualità, ma la convinzione che l'amore di Dio sia rivolto alla collettività. Questo particolare uso della parola ἀγαπάω evidenzia proprio la profonda differenza tra cultura ebraica e pensiero cristiano, che consiste nel modo diverso di amare da parte del Dio cristiano, che invece ama tutti, ogni singola persona, indistintamente; la sua promessa di salvezza è per tutti, anche per quelli che non vogliono riconoscerlo e credere in Lui. Non si parla più di alleanza, ma di un rapporto speciale ed unico che Dio crea con ognuno di noi.

Nel mondo greco pagano, d'altra parte, si riscontra una realtà ancora differente, in cui si registrano tre termini principali per esprimere il concetto di amore, diversi uno dall'altro a seconda del tipo di sentimento che si intendeva: la φιλία, l'amore che nasce dall'amicizia tra persone che si sentono affini tra loro per carattere, per ideali, per appartenenza ad un determinato gruppo sociale; l'ἔρως, l'amore passionale che porta l'uomo e la donna a cercarsi reciprocamente e ad unirsi; l'ἀγάπη, un amore differente dagli altri due, in quanto è caratterizzato dalla gratuità e non è condizionato dal riscontro o dai vantaggi che se ne possono ricavare, è l'amore che si rivolge alla persona semplicemente perché questa ha bisogno di essere amata.

I Greci conoscevano tutte e tre queste parole, ma meno utilizzata era ἀγάπη, proprio quella che i testimoni del Cristianesimo trovarono più adatta quando nel *Nuovo Testamento* dovettero annunciare, in lingua greca, l'amore di Dio che si è incarnato tra noi nella persona e nella storia di Gesù. Questa operazione ha comportato la scelta, da

parte degli Apostoli, di uno dei termini usati nella tradizione linguistica e letteraria greca per esprimere i vari gradi e le varie forme dell'amore, portando alle estreme conseguenze una evoluzione semantica del termine che aveva già cominciato a prodursi nell'ambito della cultura filosofica greca, in particolare aristotelica. Oltre a questo processo selettivo, si attua anche una risemantizzazione del termine, riconvertito in modo tale da poter esprimere concetti prima inesistenti. Il fenomeno si inquadra in quello più generale dell'incontro, fecondo di risultati nuovi, tra la cultura ebraica e il Cristianesimo, che si riscontra in particolare proprio in ambito linguistico e letterario.

Nel confronto tra la lingua e la letteratura greca e le opere prodotte dal Cristianesimo emerge, in particolare, il forte contrasto tra i due termini ἔρως e ἀγάπη: nel greco antico era l'ἔρως ad avere un valore semantico specifico e ben riconosciuto e ad essere maggiormente utilizzato, nel greco cristiano, invece, questo viene quasi completamente sostituito da ἀγάπη, che a sua volta assume un valore nuovo e di grande rilievo nell'ambito del pensiero cristiano. Se l'ἔρως è desiderio, l'ἀγάπη è sacrificio, se il primo è quella forza che fa tendere l'uomo verso l'alto, verso il divino, come è presso i filosofi greci, il secondo è l'amore di Dio che fa sì che Egli soccorra ogni uomo, soprattutto gli ultimi e i più bisognosi; tanto il primo è egocentrico, quanto il secondo è disinteressato; l'ἔρως riguarda un senso egoistico dell'amore dell'uomo verso se stesso, mentre nell'ἀγάπη l'uomo si indirizza verso il suo prossimo, che può essere anche il suo nemico.

Se nella Grecia antica, dunque, l'amore era appagamento dei propri desideri, nel Cristianesimo viene considerato, al contrario, come dono gratuito e senza limiti: questa è la concezione comune agli autori del *Nuovo Testamento*. Tuttavia, nei brani scelti dai Vangeli Sinottici, da San Giovanni e da San Paolo, ho potuto riscontrare, oltre a questa idea di base condivisa, alcuni usi particolari e specifici del termine ἀγαπάω. I Sinottici, ad esempio, parlano di ἀγάπη soprattutto in riferimento al comandamento dell'amore, il quale si trova nell'*Antico Testamento*, spiegando come questo sia stato completato e portato a compimento da Gesù e come il cristiano debba metterlo in pratica; si sottolinea in modo evidente di quale natura debba essere l'amore dell'uomo nei confronti di Dio e del suo prossimo. I Vangeli di Matteo, Marco e Luca, infatti, hanno come scopo quello di presentare la figura di Gesù, raccontandone la sua vita, e quello di far conoscere ad ogni uomo il suo messaggio, che è principalmente un messaggio d'amore.

San Giovanni, che è l'autore del *Nuovo Testamento* che più di tutti fa uso del termine, pur condividendo, per ἀγαπάω, i significati attestati nei Sinottici, si sofferma soprattutto sull'amore di Dio per l'uomo, amore che Cristo è venuto a portare nel mondo. Egli parte dal presupposto che se Dio non ci avesse amati per primo noi non potremmo amare ed è quindi l'amore che Dio riversa su di noi che a lui preme soprattutto far conoscere. Si sottolinea spesso il collegamento tra il Figlio e il Padre e il fatto che il cristiano debba prendere Gesù a modello di comportamento, come parametro per capire se egli ama davvero. Questo amore di Dio, dal quale non si può prescindere, si manifesta concretamente nell'amore per l'uomo: se uno conosce l'amore di Dio per lui e Lo ama veramente, deve necessariamente amare il suo fratello.

San Paolo, invece, sostiene che la vera ἀγάπη si manifesti in modo pieno nel momento della Passione, nella croce e cioè quando Cristo arriva a dare la vita per noi, per la salvezza del mondo, nonostante non sia stato né riconosciuto né accolto; questo è il segno più alto e forte dell'amore di Dio per noi, è nella croce che noi possiamo davvero conoscere questo immenso amore. Anche per Paolo, come per Giovanni, Cristo è venuto nel mondo per far conoscere concretamente all'uomo l'amore per Dio ed egli attribuisce inoltre una grandissima importanza all'amore fraterno, facendone una norma di vita; l'imitazione di Cristo e quindi la pratica della carità deve essere la massima aspirazione dell'uomo cristiano; ogni rapporto, anche quello fra marito e moglie, per essere veramente autentico, deve basarsi sull'ἀγάπη reciproca, deve avere sempre come punto di riferimento Dio, perché ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν.

## BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. 2009 AA.VV., *La Bibbia di Gerusalemme*, Trento 2009.
- Balz - Schrage 1978 H. Balz - W. Schrage, *Le lettere cattoliche*, trad. it., Brescia 1978.
- Balz - Schneider 1995 H. Balz - G. Schneider, *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento I*, trad. it., Brescia 1995.
- Balz - Schneider 1998 H. Balz - G. Schneider, *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento II*, trad. it., Brescia 1998.
- Barbaglio 1980 G. Barbaglio, *Le lettere di Paolo I-II*, Roma 1980.
- Basile 1998 N. Basile, *Sintassi storica del greco antico*, Bari 1998.
- Brown 1991 R. E. Brown, *Giovanni*, trad. it., Città di Castello 1991.
- Bultmann 1977 R. Bultmann, *Le lettere di Giovanni*, trad. it., Brescia 1977.
- Chantraine P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque I*, Paris 1970; IV 2, Paris 1980.
- Coenen - Beyreuther - Bietenhard 1976 L. Coenen - E. Beyreuther - H. Bietenhard, *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, trad. it., Bologna 1976.
- Ernst 2000 J. Ernst, *Il Vangelo secondo Luca II*, trad. it., Vago di Lavagno 2000.
- Fausti 2008 S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Giovanni*, Milano 2008.
- Gargano 1994 I. Gargano, *Lectio divina su il Vangelo di Luca*, Bologna 1994.
- Gargano 2002 I. Gargano, *Lectio divina sulla lettera ai Romani*, Bologna 2002.
- Gnilka 1990 J. Gnilka, *Il Vangelo di Matteo*, trad. it., Brescia 1990.
- Kittel - Friedrich 1965 G. Kittel - G. Friedrich, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, trad. it., Brescia 1965.
- Merk 1938 A. Merk, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Roma 1938.
- Milano 2008 A. Milano, *Donna e Amore nella Bibbia*, Bologna 2008.
- Mosetto 2007 F. Mosetto, *Lettere ai Tessalonicesi*, Padova 2007.
- Nygren 1990 A. Nygren, *Eros e Agape*, trad. it., Bologna 1990.
- Penna 1972 A. Penna, *Amore nella Bibbia*, Brescia 1972.
- Rahlfs 1965 A. Rahlfs, *Septuaginta I-II*, Hergestell 1965.

- Reale 1998 G. Reale, *Platone, Alla ricerca della sapienza segreta*, Milano 1998.
- Reynier - Trimaille - Vanhoye 2000 C. Reynier - M. Trimaille - A. Vanhoye, *Lettere di Paolo II*, trad. it., Cinisello Balsamo 2000
- Spicq 1953 C. Spicq, 'Le verbe ἀγαπάω et ses dérivés dans le grec classique', *Rev. bibl.* 60, 1953, pp. 372-397.
- Taylor 1977 V. Taylor, *Marco*, trad. it., Città di Castello 1977.

TORNA ALL'INDICE

## Gianni Montefameglio

### Il sacerdozio e l'episcopato delle donne

Yeshùà ha indubbiamente valorizzato la donna. Tale fatto, documentato biblicamente, acquista maggior peso se ti tiene conto che il rabbi di Nazaret valorizzò la donna al punto di opporsi al diritto giudaico e alla sociologia del tempo. Contro l'uso corrente, Yeshùà conversa con una donna samaritana: “Giunsero i discepoli di Gesù. Videro che parlava con una donna, e si meravigliarono. Nessuno però gli disse: «Che vuoi?» o: «Perché parli con lei?»” (*Gv 4:27, TILC*). Il Nazareno non tiene in alcun conto lo stato di impurità legale dell'emorroissa: “Una donna, affetta da emorragia da ben dodici anni, gli si avvicinò da dietro e gli toccò un lembo del vestito, perché pensava: «Se riesco anche soltanto a toccare il suo vestito, sarò guarita». Gesù, voltandosi, la vide e le disse: «Coraggio figliuola, la tua fede ti ha guarita!». E da quel momento la donna stette bene” (*Mt 9:20-22, BDG*). Yeshùà si lascia accostare da una nota puttana: “In quel villaggio vi era una prostituta. Quando ella seppe che Gesù si trovava a casa di quel fariseo, venne con un vasetto di olio profumato, si fermò dietro a Gesù, si rannicchiò ai suoi piedi piangendo e cominciò a bagnarli con le sue lacrime; poi li asciugava con i suoi capelli e li baciava e li cospargeva di profumo” (*Lc 7:37,38, TILC*). Yeshùà perdona un'adultera, mostrando così che non si deve essere più severi con una donna che con un uomo.

|  |   |
|--|---|
| <p>“Mentre stava parlando, i capi giudei e i Farisei portarono <i>una donna</i>, sorpresa in flagrante adulterio, e <i>la misero bene in vista davanti alla folla</i>. «Maestro», dissero a Gesù, «<i>questa donna</i> è stata sorpresa mentre <i>tradiva suo marito</i>. Secondo la legge di Mosè, dovremmo ucciderla a sassate. Tu che ne pensi?». Così dicendo, cercavano di tendergli una trappola per fargli dire qualcosa di compromettente. Ma Gesù <i>si chinò e cominciò a scrivere col dito per terra</i>. Finalmente, poiché quelli insistevano per avere una risposta, si alzò e disse: «Va bene, uccidetela. Ma solo chi di voi è senza peccato, scagli per primo la pietra!». Poi <i>si chinò di nuovo e continuò a scrivere in terra</i>. Ad uno ad uno, cominciando dai più anziani, i capi giudei se ne andarono tutti via in silenzio, finché là in mezzo non rimase che Gesù con la donna. Allora Gesù si rialzò e le chiese: «Dove sono tutti quelli che ti accusavano? Neppure uno di loro ti ha condannato?». «No, Signore», mormorò la donna. E Gesù disse: «Neppure io ti condanno. Va' e non peccare più». – <i>Gv 8:3-11, BDG</i>.</p> | <p>E l'uomo?!<br/>L'uomo non compare.<br/>Solo lei tradiva?<br/>Lui no? – Cfr. <i>Dt 22:22</i>.</p> <p>Yeshùà li confonde, psicologicamente.</p> <p>Tattica psicologica: dà modo, senza affrontarli, a quei maschilisti di eclissarsi.</p> <p>Comprensione.</p> |
|--|---|

Contro l'uso maschilista del tempo, Yeshùà afferma la totale parità di diritti tra i due coniugi:

“Alcuni che erano del gruppo dei farisei gli si avvicinarono. Essi volevano metterlo in difficoltà, perciò gli domandarono: «Un uomo può divorziare dalla propria moglie?». Gesù rispose con una domanda: «Che cosa vi ha comandato Mosè nella Legge?». I farisei replicarono: «Mosè ha permesso di mandar via la moglie, dopo averle dato una dichiarazione scritta di divorzio». Allora Gesù disse: «Mosè ha scritto questa regola perché voi avete il cuore duro. Ma da principio, al tempo della creazione, come dice la Bibbia, Dio maschio e femmina li creò. Perciò l'uomo lascerà suo padre e sua madre, si unirà alla sua donna e i due saranno una cosa sola. Così essi non sono più due, ma un unico essere. Perciò l'uomo non separi ciò che Dio ha unito». Quando poi furono in casa, i discepoli interrogarono di nuovo Gesù su questo argomento. Ed egli disse: «Chi divorzia da sua moglie e ne

sposa un'altra commette adulterio contro di lei. E anche la donna, se divorzia dal marito e ne sposa un altro, commette adulterio». – *Mr* 10:2-11, *TILC*; cfr. *Mt* 19:3-9.

Yeshùà nota ed elogia la povera vedova, da tutti ignorata, che dona la sua piccola offerta nel tempio: “Venne anche una povera vedova che lasciò cadere nella cassetta soltanto due soldini. Allora Gesù chiamò i discepoli e osservò: «Quella povera vedova ha dato di più di tutti quei ricchi messi insieme! Perché essi hanno dato una parte del loro superfluo, mentre lei ha offerto fino all'ultimo soldo che le serviva per vivere»” (*Mr* 12:43-44, *BDG*). Yeshùà apprezza la donna di Betania che gli mostra il suo affetto cospargendogli il capo con un prezioso profumo e la difende da coloro che trovano da ridire: “Lasciatela in pace! Perché la tormentate? Questa donna ha fatto un'opera buona verso di me” (*Mr* 14:6, *TILC*; cfr. 14:3-9). Fa anzi di più e dichiara: “Per questa azione ella sarà *sempre* ricordata. La storia di ciò che ha fatto sarà raccontata *per tutto il mondo*, ovunque sarà predicato il Vangelo”. – *Mt* 26:13, *BDG*.

L'evangelista Luca – che a ragione viene definito l'evangelista delle donne per la sua propensione verso il gentil sesso<sup>18</sup> – nelle parabole di Yeshùà affianca spesso un parallelo che ha per protagonista una donna. Accanto al pastore che ritrova la pecora smarrita (*Lc* 15:4-7) appare la donna che ritrova la moneta perduta (*Lc* 15:8-10). Di fronte all'amico importuno (*Lc* 11:5-8) si vede la donna vedova che con la sua insistenza ottiene giustizia dal giudice iniquo. - *Lc* 18:1-8.

Nel suo ministero itinerante Yeshùà è accompagnato da diverse donne, come ricorda Luca: “Con lui c'erano . . . alcune donne che egli aveva guarito da malattie e liberato da spiriti maligni. Le donne erano Maria di Màgdala, dalla quale Gesù aveva scacciato sette demòni, Giovanna, moglie di Cusa, amministratore di Erode, Susanna e molte altre. Con i loro beni esse aiutavano Gesù” (*Lc* 9:1c-3, *TILC*). Questo fatto ha un doppio risvolto: se da una parte ci dice che il rabbi nazareno aveva donne al seguito, dall'altra ci mostra quanto quelle donne gli fossero affezionate, il che comporta che esse rispondevano di cuore all'attenzione, al rispetto e alla comprensione che lui mostrava loro.

In *Lc* 24 abbiamo qualcosa di clamoroso e perfino d'inaudito. Dopo la morte e la sepoltura di Yeshùà, “domenica mattina, di buon'ora,” le donne<sup>19</sup> che seguivano Yeshùà “si recarono alla tomba” (*Lc* 24:1, *BDG*), ma la trovarono vuota. *A loro per prime, alle donne*, “due uomini, che indossavano vestiti splendenti, così splendenti che ne restarono abbagliate” (v. 4, *BDG*) annunciano che il loro maestro è stato risuscitato. Esse, allora, “si precipitarono a Gerusalemme per raccontare l'accaduto agli undici discepoli ed a tutti gli altri” (v. 9, *BDG*). Quelle donne furono non solo le prime testimoni della risurrezione di Yeshùà, ma furono *loro* a comunicare la notizia agli apostoli. Il diritto giudaico

---

<sup>18</sup> Tra gli evangelisti sinottici, Luca è quello che presta più attenzione ai rapporti di Yeshùà con le donne. Oltre a *Luca* 1:26-56;2:36-38 si veda 8:1-5;10:38-42;11:27sgg;21:23;23:27-31,49,55;24,8sgg; si veda anche *Atti* 5:1-11;12:12sgg; 16:14.

<sup>19</sup> “Le donne che erano andate alla tomba erano Maria Maddalena, Giovanna e Maria, madre di Giacomo, e molte altre ancora”. – *Lc* 24:10, *BDG*.

non attribuiva alcun valore alla testimonianza di una donna. È quindi più che sbalorditivo che Yeshù stesso abbia scelto di apparire prima di tutti ad una donna: “Maria era rimasta a piangere vicino alla tomba . . . Mentre parlava si voltò e vide Gesù in piedi . . . Gesù le disse: «. . . Va’ e di’ ai miei fratelli che io torno al Padre mio e vostro, al Dio mio e vostro». Allora Maria di Màgdala andò dai discepoli e disse: «Ho visto il Signore!». Poi riferì tutto quel che Gesù le aveva detto”. – *Gv 20:11,14,18,18, TILC*.

Eppure – osservano coloro che rifiutano il sacerdozio femminile –, nonostante la rottura con la posizione subordinata delle donne nell’ambiente a lui contemporaneo, “Gesù” non scelse alcuna donna per il ministero apostolico, ma solo uomini. Per cui – concludono i teologi cattolici –, è sua volontà che non si debbano avere donne nel ministero sacerdotale. C’è in questa impostazione un doppio errore. Prima di tutto non è affatto vero che il ministero sacerdotale sia la successione di quello apostolico, come sostenne il teologo francescano Riccardo di Mediavilla (1249 circa - tra il 1300 e il 1308): “I sacramenti ricevono la loro forza dalla loro istituzione; il Cristo volle che il sacramento dell’ordine si conferisse solo ai maschi e non alle donne” (*Opus Oxoniense*). **Nella prima chiesa non c’erano sacerdoti.** Di un sacerdozio la Bibbia parla, ma è futuro. Pietro, scrivendo agli eletti, dice loro: “Voi siete una stirpe eletta, *un sacerdozio* regale, una gente santa, un popolo che Dio si è acquistato” (*1Pt 2:9, NR*). Sarebbe quantomai assurdo pensare ad un popolo costituito da soli maschi. Lo stesso vale per il precedente v. 5: “Siete edificati per formare una casa spirituale, *un sacerdozio* santo, per offrire sacrifici spirituali, graditi a Dio per mezzo di Gesù Cristo” (*NR*). Nell’ultimo libro della Bibbia è detto in *Ap 1:6* che Yeshù “ha fatto di noi *un regno e dei sacerdoti* del Dio e Padre suo” (*NR*). Tutti gli eletti, uomini e donne, saranno resi “un regno e dei sacerdoti; e regneranno sulla terra”. - *Ap 5:10, NR*.

Dinanzi a Dio la distinzione tra uomo e donna non vale più, nonostante questo ideale – in un mondo concreto – debba aggiungere gradualmente la sua manifestazione più completa: “Non ha più alcuna importanza l’essere Ebreo o pagano, schiavo o libero, uomo o donna”<sup>20</sup>. - *Gal 3:28, TILC*.

**TESTI BIBLICI NON VALORIZZATI.** Il testo di *Gal 3:28*, che abbiamo appena esaminato, è uno di quei testi biblici che non viene valorizzato. Ora ne esamineremo altri. Partiamo dalla distinzione che emerge dal raffronto di un termine paolino che viene specificato in due modi diversi. Confrontiamo i seguenti passi, in cui viene evidenziato il termine originale usato da Paolo.

In *1Cor 3:9* l’apostolo afferma: θεοῦ ἐσμεν συνεργοί (*theù esmen synergòi*), “siamo collaboratori di Dio”. In *Rm 16:3* egli menziona i coniugi Prisca e Aquila (si noti che antepone il nome della moglie

---

<sup>20</sup> “Non c’è [οὐκ ἔνι (*uk èni*)]” (*TNM*), al presente, nel testo.

a quello del marito) e li definisce συνεργούς μου (*synergùs mu*), “collaboratori di me”. Abbiamo così due classi in cui i συνεργοί (*synergòi*), i “collaboratori”, vengono divisi: 1) collaboratori di Dio e 2) collaboratori di Paolo. Per meglio dire, la classe è una, quella dei “collaboratori di Dio”, e all’interno di questa ci sono i collaboratori di Paolo<sup>21</sup>. Ora, tra i *synergòi* di Paolo c’è anche una donna, Priscilla<sup>22</sup> (*Rm* 16:3), la quale – come tutto il sottoinsieme dei collaboratori di Paolo, fa parte dei *synergòi theù*, i “collaboratori di Dio”. Tra parentesi, dire che Priscilla è sempre menzionata nella Bibbia insieme al marito Aquila è un modo maschilista di vedere le cose. Si potrebbe dire, con più ragione, che lui è sempre menzionato insieme a lei<sup>23</sup>. Si notino infatti tutte le loro menzioni<sup>24</sup>:

- Paolo arrivò a Corinto e “li trovò un giudeo di nome Aquila, nativo del Ponto, arrivato di recente dall’Italia insieme a sua moglie Priscilla perché Claudio aveva ordinato che tutti i giudei lasciassero Roma. Paolo andò da loro” (*At* 18:2);
- “Paolo salutò i fratelli e salpò diretto in Siria insieme a Priscilla e Aquila” (*At* 18:18);
- “Priscilla e Aquila, dopo averlo ascoltato, lo presero con loro e gli spiegarono con maggiore accuratezza la via di Dio” (*At* 18:26);
- “Date i miei saluti a Prisca e Aquila” (*Rm* 16:3);
- “Aquila e Prisca, insieme alla congregazione che si riunisce a casa loro, vi salutano calorosamente nel Signore” (*ICor* 16:19);
- “Da’ i miei saluti a Prisca e Aquila” (*2Tm* 4:19).

|  |         |
|--|---------|
| Priscilla                              | Prisca  |
| 3 volte                                | 3 volte |
| Nome di lei anteposto:<br>4 volte su 6 |         |

Il passo più notevole è quello di *At* 18:24-26: “In quel periodo era capitato ad Efeso un Giudeo, un certo Apollo, ottimo parlatore e studioso delle Scritture . . . Questi era stato istruito nella via del Signore e pieno di fervore parlava e insegnava esattamente ciò che si riferiva a Gesù, sebbene conoscesse soltanto il battesimo di Giovanni. Cominciò a parlare coraggiosamente nella Sinagoga. Priscilla ed Aquila erano presenti. Allora, dopo averlo ascoltato, lo presero in disparte e gli spiegarono meglio le cose che riguardavano Gesù” (*BDG*). Si noti che Apollo, nativo alessandrino, è definito al v. 24 δυνατός ὢν ἐν ταῖς γραφαῖς (*dynatòs òn en tàis grafàis*), “potente essente nelle Scritture”. Questo ottimo conoscitore e studioso biblico fu istruito più a fondo da Priscilla ed Aquila (non da Aquila e Priscilla, il cui ordine d’apparizione potrebbe far pensare erroneamente che lei fosse solo presente).

Un passo biblico che viene molto trascurato è quello di *Rm* 16:7, così reso da *NR*: “Salutate Andronico e Giunia, miei parenti e compagni di prigionia, i quali si sono segnalati fra gli apostoli”. La vecchia *TNM* così traduceva: “Salutate Andronico e Giunia miei parenti e compagni di prigionia, che sono *uomini* noti fra gli apostoli” (corsivo aggiunto per enfatizzare); la nuova *TNM* ha la decenza di togliere “uomini”, non presente nel testo biblico originale: “Salutate Andronico e Giunia [Ἰουνιάς

<sup>21</sup> Tra questi Marco, Aristarco, Dema e Luca (*Flm* 1:24), Urbano (*Rm* 16:9), Epafròdito (*Flp* 2:25), Timoteo (*ITs* 3:2) e Tito. - *2Cor* 8:23.

<sup>22</sup> In greco Πρίσκυλλα (*Priskilla*), di cui Πρίσκα (*Priska*) è il diminutivo. La forma lunga è preferita da Luca, mentre Paolo usa il diminutivo.

<sup>23</sup> Che i due vengano sempre menzionati insieme è logico: erano sposati e ambedue erano discepoli di Yeshua.

<sup>24</sup> La versione usata per le citazioni è la nuova *TNM*.

(*Iuniàs*)], miei parenti e compagni di prigionia; sono stimati dagli apostoli”. Tuttavia, alla voce «Giunia» la Watchtower afferma: «Cristiano a cui Paolo invia speciali saluti»<sup>25</sup>.

Il nome “Giunia” è di origine romana; era un nome proprio *femminile* latino molto comune. È ormai accertato come il nome “Giunia” sia stato pregiudizialmente inteso come nome maschile soltanto dall’anno 1298 circa dal Cattolicesimo al tempo di papa Bonifacio VIII<sup>26</sup>. Questo papa emise un decreto per arginare l’attività religiosa delle suore relegandole nei conventi di clausura; lo scopo fu quello di limitare il potere e l’influenza delle donne nella chiesa (*Periculoso, De statu Monachorum in sexto*; cfr. il cap. 5 della sessione 25, *De Regularibus et Monialibus*, del Concilio di Trento). Fu proprio durante questo periodo che venne sostenuto che il nome Iuniàs fosse maschile. Si noti, infatti, che il passo biblico sembra includere Giunia tra gli apostoli: “I quali [Andronico e Giunia] si sono segnalati fra gli apostoli” (*Rm 16:7*). Lo scopo di questo papa era quello di impedire che una donna venisse identificata come apostolo. L’ipotetico nome maschile Iuniàs non è attestato da alcuna iscrizione antica, mai. Ricorre però più di 250 volte come nome di donna, più di 250 volte soltanto fra le iscrizioni dell’antica Roma. Il Crisostomo (344/354 - 407) scrive: “Quanto grande è la devozione di questa donna che essa sia reputata degna dell’appellativo di ‘apostolo” (*Omelia su Rm 16*, in Philip Schaff, *Fathers of the Christian Church*, vol. II, A Select Library of the Nicene and Post-Nicene, B. Eerdmans Pub. Co., 1956, pag. 555). Almeno altri 17 cosiddetti padri latini della Chiesa sostengono che si tratta di una donna (Daniel B. Wallace, *Junia Among the Apostles: The Double Identification Problem in Romans 16:7*). Origène (185 – 253/254) considera Giunia una donna (*Epistolam ad Romanos Commentariorum 10, 23, 29*). Così pure Girolamo, il traduttore della *Vulgata* latina. – *Liver Interpretationis Hebraicorum Nominum 72, 15, 340-419*.

In quanto all’essere Giunia “fra gli apostoli” (*Rm 16:7*), occorre come sempre riferirsi alla Bibbia e non alle traduzioni. Il testo ispirato dice: οἴτινές εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις (*òitinès eisin epìsemoi en tòis apostòlois*), “che sono insigni tra gli inviati [apostoli]”. L’aggettivo greco ἐπίσημος (*epìsemos*) significa “illustre/notorio”. La costruzione ἐν τοῖς ἀποστόλοις (*en tòis apostòlois*), letteralmente: “negli apostoli”, sembra indicare che i due erano ben noti agli apostoli. Si noti la costruzione greca diversa nel passo di *Lc 22:37*, riferito a Yeshù, che dice “è stato contato tra i malfattori”: μετὰ ἀνόμων (*metà anòmon*), “tra malfattori”. Si noti anche, a comprova della possibilità che i due potevano essere ben noti *fra gli apostoli*, che Paolo dice che loro ‘erano in Cristo già prima di lui’ (*Rm 16:7*). Tuttavia, in *At 15:22* si parla di “Giuda, chiamato Barsàbba, e Sila, uomini che

---

<sup>25</sup> Si noti il maschile. – *Perspicacia nelle nello studio delle Scritture*, vol. 1, pag. 1168.

<sup>26</sup> Al secolo, Benedetto Caetani (1230-1303), famoso anche per la fondazione dell’Università La Sapienza di Roma e la costruzione dei duomi di Orvieto e di Perugia, oltre che per essere stato un personaggio cinico e dispotico, gran peccatore, avido di ricchezze e di potere. Dante lo collocò nell’Inferno, riservandogli un posto nella Bolgia dei Simoniaci. - Cfr. Paoli, *Codex Paulinus*.

avevano responsabilità *tra i fratelli* [ἐν τοῖς ἀδελφοῖς (*en tòis adelfòis*)]”, e qui ἐν (*en*) + dativo indica che ne facevano parte. Potrebbe allora essere che Giunia facesse parte degli apostoli essendo lei *en tòis apostòlois*?

Va rimarcato che il termine ἀπόστολος (*apòstolos*), “inviato”, non è impiegato unicamente per i Dodici. Ne è un esempio Paolo stesso, che è chiamato apostolo ma non faceva parte dei Dodici. Nella parte greca della Bibbia il termine è impiegato in senso più largo per altri importanti insegnanti nella prima chiesa.

A far propendere per la traduzione “Andronico e Giunia . . . sono stimati<sup>27</sup> dagli apostoli” (nuova *TNM*) è l’aggettivo ἐπίσημος (*epìsemos*), che viene tradotto col senso di “conosciuto/noto”. Tale aggettivo compare però solo qui in *Rm* 16:7 e in *Mt* 27:16, in cui si parlerebbe di un “noto [ἐπίσημον (*epìsemon*)] carcerato, di nome Barabba”. Ora, se però andiamo a consultare il vocabolario di greco Rocci, troviamo alla voce ἐπίσημος (*epìsemos*) questa spiegazione: «contrassegnato ... insigne, notevole ... distinto; ragguardevole». Viene quindi il dubbio che la figura del criminale Barabba abbia influenzato la traduzione di *epìsemos* (= insigne/autorevole) con “noto”. Prova ne è che Girolamo (347 – 420) tradusse il termine greco con il latino *insignis*: “*Insignem qui dicebatur Barabbas*” (*Vulgata*). In *Rm* 16:7 il monaco traduttore tradusse “*nobiles in apostolis*”; l’aggettivo latino *nōbīlis* può indicare sia una persona eccellente che una nota. Se accogliamo il senso espresso dal termine greco, Giunia era una donna annoverata tra gli apostoli (non i Dodici), i quali erano *synergòì theù*, “collaboratori di Dio”, e non di Paolo.

**Tra i testi biblici non valorizzati ci sono quelli che presentano motivi *relativizzanti*.** Ciò che in questi casi viene sistematicamente trascurato è il fatto che alcuni passi biblici non hanno un valore assoluto, ma solo *relativo alla cultura locale*. Detto diversamente, questi passi presentano dei principi hanno sì valore sempre, ma solo ogni qualvolta sussista il medesimo ambiente culturale. Si prenda quale esempio il passo di *ICor* 11:13-15: “Giudicate voi stessi: è appropriato che una donna preghi Dio con il capo scoperto? Non è la natura stessa a insegnarvi che per l’uomo avere i capelli lunghi è un disonore mentre per la donna avere i capelli lunghi è un onore? Infatti i capelli le sono dati perché le facciano da velo” (nuova *TNM*). La totale mancata comprensione di questo passo biblico ha prodotto e continua a produrre effetti devastanti per la dignità femminile. Intanto, se si accetta questa traduzione, occorrerebbe domandarsi quanti veli o copricapi debba mai portare una donna credente. Infatti, se Paolo già afferma che i capelli lunghi femminili fanno da velo, perché mai dovrebbe imporle di portare un velo? L’apostolo non sta affatto imponendo un copricapo alle donne, ma sta biasimando la moda greca secondo cui le donne portavano capelli corti e gli uomini si facevano crescere i capelli

---

<sup>27</sup> Nella vecchia *TNM* “noti fra gli apostoli”.

fino a portarli lunghi<sup>28</sup>. Ora, i capelli corti femminili e i capelli lunghi maschili sovvertivano la prassi culturale delle chiese del primo secolo. Al tempo, una donna coi capelli corti e un uomo capellone scandalizzavano la prima chiesa. Oggi non è più così (almeno per le donne): una credente può portare i capelli anche molto corti e nessuno nella congregazione trova da ridire (potrebbe invece averne per un confratello capellone). Siamo qui di fronte ad una norma che **vale sempre, ma come principio**. Non per la cosa in sé ma per il principio che contiene. Se Paolo vivesse oggi, con tutta probabilità biasimerebbe le minigonne, gli anelli al naso, gli abiti giovanili da straccioni e i capelli viola o fucsia.

Questa attenta analisi ci porta non solo a dover riconsiderare quei passi biblici che presentano motivi relativizzanti, ma anche a valorizzarli. Si prenda *1Cor 11:4,5*: “Ogni uomo che prega o profetizza con il capo coperto disonora il suo capo; ma ogni donna che prega o profetizza con il capo scoperto disonora il suo capo, perché è esattamente come se fosse rasata” (nuova *TNM*). A parte la non corretta traduzione<sup>29</sup> e a parte l’aspetto relativo agli usi del tempo, ciò che qui va **valorizzata è l’assoluta parità tra uomo e donna**: “Ogni uomo che prega o profetizza . . . ogni donna che prega o profetizza”. Capigliatura a parte, ambedue pregavano e profetizzavano pubblicamente nelle riunioni di culto.

Si tratta quindi di vedere se anche la posizione della donna nei confronti dell’episcopato sia da rivedere valutandola in modo relativo alla cultura del tempo. Naturalmente non è il mutamento sociale che deve stare alla base di questa ricerca, ma l’analisi della Bibbia stessa in tutto il suo insieme. Per capirci, si prenda come esempio la schiavitù. Ai tempi biblici era una realtà. Paolo non era un sovversivo che si ribellava alle istituzioni sociali: la schiavitù non la combatté, ma nelle chiese da lui seguite introdusse la misericordia<sup>30</sup>. Ora, che oggi ci siano rabbini donne e donne pastore nelle chiese cosiddette cristiane può segnare un progresso sociale che può essere accolto con soddisfazione per il venir meno del maschilismo; se la società sta maturando al punto di avere donne a capo di governi e di grandi industrie, di certo va nel verso giusto, ma non è questo il punto per chi affronta la questione dal punto di vista biblico. Si tratta invece di vedere se la non presenza delle donne nell’episcopato sia legata al comportamento socio-culturale del tempo, e quindi caduca, oppure imperitura. È uno studio che va ripreso *ex-novo* e che non è ancora stato compiuto in modo adeguato.

Abbiamo già visto che nella vera chiesa, secondo la Bibbia, tutti i credenti – uomini e donne – sono sacerdoti e sacerdotesse. E abbiamo anche visto che un sacerdozio propriamente ministeriale non esisteva nella chiesa fondata da Yeshù. Il problema di avere o no donne sacerdoti alla maniera

---

<sup>28</sup> Per la trattazione completa si veda [Il velo svelato](#).

<sup>29</sup> Nel testo greco originale, tradotto letteralmente, si legge: “Ogni uomo pregante o profetizzante giù da[l] capo avente [i capelli] disonora il suo capo. Ogni invece donna pregante o profetizzante con non coperto [di capelli] il capo disonora il suo capo; una cosa infatti è anche la stessa di quella rasata”. Si noti che una donna con la testa non coperta dai capelli lunghi equivale per Paolo, paradossalmente, ad una donna con la testa rasata.

<sup>30</sup> Si veda [La lettera a Filemone – La schiavitù al tempo di Paolo](#).

cattolica, quindi, non sussiste, perché neppure i maschi possono essere sacerdoti in quel senso. Se perciò il sommo sacerdozio di Yeshùa e il sacerdozio a lui associato di tutti gli eletti e di tutte le elette riguarda il futuro, cosa rimane oggi nella chiesa? La *diakonìa* (διακονία), il servizio, l'amministrazione della chiesa. Nel primo secolo la *diakonìa* era svolta dai Dodici, dagli apostoli, dai profeti, dagli anziani-sorveglianti, dagli evangelisti, da coloro che provvedevano ai bisogni della congregazione. Dal servizio della *diakonìa* le donne non potevano e non possono essere escluse, perché tutti – uomini e donne – sono immagine di Cristo e “non ha più alcuna importanza l'essere Ebreo o pagano, schiavo o libero, uomo o donna”. - *Gal 3:28, TILC*.

“Voi siete una stirpe eletta, un sacerdozio regale, una gente santa, un popolo che Dio si è acquistato”.  
*IPt 2:9, NR.*  
 “Saranno sacerdoti di Dio e di Cristo”.  
*Ap 20:6, NR.*

Oggi giorno non ci sono più i Dodici (i quali non hanno successori) né i profeti, ma permangono gli anziani-sorveglianti, gli evangelisti, coloro che provvedevano ai bisogni della congregazione e i diaconi in senso stretto. Tra questi, già nel primo secolo figurava una donna: Febe, “diaconessa<sup>31</sup> della chiesa di Cencrea” (*Rm 16:1, NR*), città che faceva da porto a Corinto per i paesi a oriente della Grecia. Quanto al termine ἐπίσκοπος (*pìskopos*), “sorvegliante” (tradotto anche “vescovo”), è un sostantivo che vale sia per il maschile che per il femminile; infatti, nel vocabolario Rocci lo si trova così catalogato: ἐπίσκοπος, ου, ό, ή (*epìskopos, u, o, e*).

|  |
|--|
| <i>Legenda</i>   |
| ἐπίσκοπος, ου, ό, ή<br><i>pìskopos, u, o, e</i><br>sorvegliante, (di s.), il, la |
| Sostantivo al nominativo   |
| Desinenza del genitivo   |
| Articolo indicante il genere<br>(o: maschile; e: femminile)                      |

Le chiese o congregazioni del primo secolo non erano governate da un singolo sorvegliante, ma – come si deduce dai termini usati sempre al plurale – da un corpo di sorveglianti, che nella Scrittura vengono chiamati intercambiabilmente *epìskopoi* (5 occorrenze), *presbýteroi* (66 occorrenze) e *presbýtai* (3 occorrenze)<sup>32</sup>. La sorveglianza<sup>33</sup> delle congregazioni era quindi affidata ad un corpo di anziani-sorveglianti. Per quanto possano essere indicativi i generi dei vocaboli impiegati, in sé non fanno testo (si pensi, ad esempio, al nostro termine “medico”: è maschile, ma vale anche per le donne).

Tra i passi biblici non valorizzati c'è anche *ITm 3:11*, su cui è interessante ragionare: “Allo stesso modo siano le donne dignitose, non maldicenti, sobrie, fedeli in ogni cosa” (*NR*). L'avverbio ὡσαύτως

|   |  |
|---|--|
| πρεσβύτες, ου, ό<br><i>presbýtes, u, o</i><br>anziano | πρεσβύτερος, α, ον<br><i>presbýteros, a, on</i><br>più anziano |
| Sostantivo  | Aggettivo comparativo  |
| Genitivo  | -os maschile<br>-a femminile<br>-on neutro                     |
| o: maschile   |  |

come si deduce dai termini usati sempre al plurale – da un corpo di sorveglianti, che nella Scrittura vengono chiamati intercambiabilmente *epìskopoi* (5 occorrenze), *presbýteroi* (66 occorrenze) e *presbýtai* (3 occorrenze)<sup>32</sup>. La sorveglianza<sup>33</sup> delle congregazioni era quindi affidata ad un

<sup>31</sup> Nel testo greco διάκονος (*diàkonos*), sostantivo che vale sia per il maschile che per il femminile.

<sup>32</sup> Per curiosità: dal greco πρεσβύτερος (*presbýteros*) deriva la parola “prete” e dal greco πρεσβύτες (*presbýtes*) il termine “presbite”.

<sup>33</sup> In greco ἐπισκοπή (*epìskopé*), sostantivo femminile che nella Bibbia compare 4 volte.

(*osàutos*), “similmente / allo stesso modo”, collega le donne ai precedenti diaconi che sono, a loro volta, collegati con un altro *osàutos* (v. 8) ai precedenti sorveglianti:

|  |  |
|--|--|
| <p><sup>1</sup> Fedele [è] la parola. Se qualcuno [alla] <b>sorveglianza</b> aspira, una buona opera desidera. <sup>2</sup> È necessario dunque [che] il <b>sorvegliante</b> irreprensibile sia, di una [sola] moglie marito, sobrio, prudente, decoroso, ospitale, capace di insegnare, <sup>3</sup> non dedito al vino, non violento, ma benevolo, non litigioso, non amante del denaro, <sup>4</sup> della propria casa ben governante, [i] figli avente in sottomissione, con tutta dignità . . . <sup>7</sup> Non [sia] neofita . . . <sup>8</sup> [I] <b>diaconi allo stesso modo</b> [siano] dignitosi, non doppi nel parlare, non a vino molto dediti, non avidi di guadagno disonesto . . . <sup>11</sup> [Le] <b>donne allo stesso modo</b> [siano] oneste, non calunniatrici, sobrie, fedeli in tutto. <sup>12</sup> [I] <b>diaconi</b> siano di una [sola] moglie mariti, [i] figli ben governanti e le proprie case. – <i>ITm</i> 3:1-12, traduzione letterale dal testo greco originale.</p> | <p>ἐπισκοπῆς (<i>episkopès</i>)<sup>A</sup><br/> ἐπίσκοπον (<i>episkoron</i>)<sup>B</sup><br/> διακόνους (<i>diàkonous</i>)<sup>C</sup> - ὡσαύτως (<i>osàutos</i>)<sup>D</sup><br/> γυνᾶϊκας (<i>ghynàikas</i>)<sup>E</sup> - ὡσαύτως (<i>osàutos</i>)<br/> διάκονοι (<i>diàkonoi</i>)<sup>F</sup></p> |
|--|--|

NOTE GRAMMATICALI

- A Il lemma è ἐπισκοπή (*episkopé*). Il genitivo ἐπισκοπῆς (*episkopès*) è richiesto dal verbo ὀρέγομαι (*orègomai*), “aspirare”; per mantenerlo si potrebbe tradurre ‘ha desiderio de[lla] sorveglianza’.
- B Il lemma è ἐπίσκοπος (*episkopos*). L’ accusativo ἐπίσκοπον (*episkoron*) è dovuto alla frase oggettiva “è necessario [che]”.
- C Il lemma è διάκονος (*diàkonos*). L’ accusativo διακόνους (*diàkonous*) è dovuto alla frase oggettiva “è necessario [che]”.
- D Avverbio.
- E Il lemma è γυνή (*ghynè*). L’ accusativo plurale γυνᾶϊκας (*ghynàikas*) è dovuto alla frase oggettiva “è necessario [che]”.
- F Per il lemma si veda la nota C. Qui al nominativo plurale διάκονοι (*diàkonoi*) perché è soggetto.

I maschilisti potrebbero tradurre l’ accusativo plurale γυνᾶϊκας (*ghynàikas*) del v. 11 con “mogli” anziché con “donne”. In tal modo il versetto farebbe riferimento alle *mogli dei diaconi*. Questa manovra è fatta da *BDG*, che traduce “le loro mogli devono essere dignitose, non pettegole, capaci di controllarsi e fedeli in tutto”. Sebbene tale traduzione sia grammaticalmente possibile<sup>34</sup>, il contesto la impedisce. Se infatti si parlasse delle mogli dei diaconi, perché mai nulla viene detto per le mogli dei sorveglianti? Si noti la successione: sorveglianti (vv. 1-7), diaconi (vv. 8-11), donne (v. 11). Vero è che al v. 12 Paolo riprende a parlare dei diaconi, ma è per ribadire che essi devono avere certi requisiti che pure i sorveglianti devono avere. Comunque, la sequenza 1) sorveglianti, 2) allo stesso modo i diaconi, 3) allo stesso modo le donne, non lascia dubbi che non si tratta delle mogli dei diaconi. Come minimo, Paolo menziona al v. 11 i requisiti per le diaconesse.

Il passo di *ITm* 3:11 mostra che le donne possono entrare, alla pari degli uomini, nella classe speciale del diaconato, composta da persone deputate a un particolare servizio nella chiesa. Prova ne

<sup>34</sup> Il termine γυνή (*ghynè*) indica sia una donna che una moglie, ma il contesto aiuta a cogliere la differenza (si pensi all’italiano “la mia donna” per dire “mia moglie”). La stessa considerazione vale per il termine ἀνὴρ (*anèr*) del v. 2, che indica sia un uomo che un marito.

è *Rm* 16:1<sup>35</sup>.

Quanto poi alla elezione di donne all'episcopato, ci può essere maggiore difficoltà. Le Sacre Scritture Greche non ne parlano. Mentre troviamo nella Bibbia una diaconessa nel novero dei diaconi (il che rende possibile avere diaconesse accanto ai diaconi), non troviamo anziane-vescovesse accanto agli anziani-sorveglianti. Ciò potrebbe essere considerato a sfavore dell'episcopato femminile. Tutto però dipende dall'analisi – ancora da effettuare seriamente – se tali dati biblici siano legati al tempo oppure no.

C'è chi si richiama alle differenti psicologie maschile e femminile, consigliando che certe attività siano affidate a chi può espletarle meglio (che sarebbe, ovviamente, il maschio!). Chi fa questa spicciola considerazione psicologica è, manco a dirlo, un uomo. È però ormai provato che la donna è più intelligente dell'uomo. Andrebbe quindi fatta un'indagine più penetrante e acuta.

Va poi sottolineato che l'episcopato non riguarda il rapporto con Dio ma con il prossimo, nella fattispecie le relazioni con i confratelli e le consorelle della congregazione. Il requisito richiesto agli

“Se qualcuno non sa governare la propria casa, come avrà cura della congregazione di Dio?”. – *ITm* 3:5, traduzione dal greco.

anziani-sorveglianti e ai diaconi di governare bene la propria casa (οἶκος, *òikos*; una casa abitata e i suoi componenti) e di tenere i figli nell'obbedienza (*ITm* 3:4,12), molto spesso è

soddisfatto di più e meglio dalle mogli e madri.

D'altra parte, occorre anche tener conto di altri due fattori. Il rapporto di differenza (spesso di sudditanza) della donna al marito risente di una psicologia indotta sin dal primo peccato: “Alla donna [Dio] disse: «. . . i tuoi desideri si volgeranno verso tuo marito ed egli dominerà su di te»” (*Gn* 3:16b, *NR*). Questa *conseguenza* (non conforme al disegno divino originale), che comporta sottomissione femminile e maschilismo, perdura da millenni ed è perfino accettata di buon grado da molte donne credenti. Per contro, all'estremo opposto abbiamo il femminismo, che è la brutta copia del maschilismo. Così oggi, con la tendenza ad una parità incondizionata, si cerca di stravolgere ogni barriera. Nella congregazione dei discepoli di Yeshùa occorre invece un equilibrio che faccia imboccare la via giusta per attuare ciò che Paolo già affermava parlando *al presente*: “Tutti siete [ἐστε (*este*), indicativo presente] figli di Dio . . . non c'è maschio e femmina”. – *Gal* 3:26,28, traduzione dal greco.

---

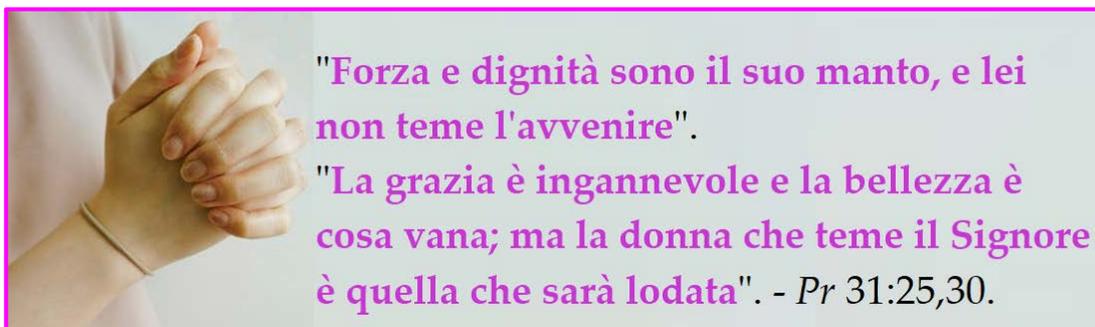
<sup>35</sup> La maschilista *TNM*, sebbene eviti di tradurre l'accusativo διάκονον (*diàkonon*) con “diaconessa” (il sostantivo è maschile/femminile), suo malgrado aggrava, perché traduce “ministro”. Bisogna però sapere che nel gergo della Watchtower tutti i Testimoni di Geova sono considerati ministri in quanto predicatori (obbligo che la casa madre impone a tutti). Ciò nonostante, la Società oltreoceano dichiara: «Poiché tutti i cristiani erano “ministri” (servitori) di Dio, è evidente che il termine *diàkonoi* assume qui [in *ITm* 3:8,12; nota aggiunta] un significato particolare, in relazione alla struttura e all'ordinamento della congregazione. Quindi c'erano due gruppi di uomini che ricoprivano incarichi di responsabilità nella congregazione: i “sorveglianti” o “anziani” e i “servitori di ministero”» (*Perspicacia nello studio delle Scritture*, vol. 2, pag. 287). Peccato però che non riconosca tale qualifica (“responsabilità nella congregazione”) a Febe.

Il grande psicologo olandese Frederik Jacobus Johannes Buytendijk (1887 –1974), nel suo saggio di psicologia esistenziale *La femme: ses modes d'être, de paraître, d'exister* (pubblicato in italiano nel 1967 da Martinelli con il titolo *La donna. I suoi modi di essere, di apparire, di esistere*) bollò il femminismo che non vede altri mezzi per eguagliare la donna all'uomo se non mascolinizandola, come la via più sicura per annientarla.

Anziché prodigarsi per il femminismo, meglio sarebbe esaltare la *femminilità*. A cominciare dalle madri, le quali farebbero bene a smetterla di trattare i maschi come principini e le figlie femmine come piccole casalinghe al servizio dei maschi. Se tutte le madri lo facessero, basterebbe una generazione per cambiare la sorte delle donne e impedire che i maschi crescano come reucci.

Per esaltare il ruolo della donna nella comunità ecclesiale (e nel mondo) occorre valorizzare meglio e sempre più il ruolo e la bellezza unica della femminilità.

TORNA ALL'INDICE



**Claudio Ernesto Gherardi**  
**Amare il prossimo: opzione o adesione all'evangelo?**  
**Una teologia della pace**

“Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio” – Mt 5: 9

La domanda insita nel tema di questo articolo può sembrare banale e scontata. Certo che si deve amare il prossimo! Quando si chiede poi chi è il prossimo la maggior parte dei credenti ricorda la parabola del buon samaritano pronunciata da Yeshùà come risposta alla domanda di un dottore della legge: “E chi è il mio prossimo?” (Lc 10:29-37). Non entriamo nell'esegesi della parabola ma, come sottolineò Yeshùà il prossimo non è solo l'amico, ma anche lo sconosciuto con cui non abbiamo rapporti amicali.

L'importanza di questo comandamento del Salvatore è ben attestata nel vangelo di Giovanni dato che viene riportato per tre volte:

“Io vi do un nuovo comandamento: che vi amiate gli uni gli altri. Come io vi ho amati, anche voi amatevi gli uni gli altri. Da questo conosceranno tutti che siete miei discepoli, se avete amore gli uni per gli altri” – Gv 13:34,35

“Se osservate i miei comandamenti, dimorerete nel mio amore; come io ho osservato i comandamenti del Padre mio e dimoro nel suo amore [...] Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri, come io ho amato voi.” – Gv 15:10-12

“Questo vi comando: che vi amiate gli uni gli altri.” – Gv 15:17

È vero che nel vangelo di Giovanni il comando di amare ha come soggetti i fratelli nel Signore, ma è anche vero che il manifestare amore non avrebbe senso se si limitasse alla sfera di coloro che condividono la stessa fede (cfr. Mt 25:31-43).

Tutti i credenti del primo secolo sapevano come applicare questo precetto nella loro vita: “Siate dunque imitatori di Dio, perché siete figli da lui amati; e camminate nell'amore come anche Cristo vi ha amati e ha dato se stesso per noi *in offerta e sacrificio a Dio quale profumo di odore soave.*” (Ef 5:1,2). Paolo aveva compreso che il comando di amare il prossimo andava oltre ciò che richiedeva la legge. In Levitico si legge: “Amerai il prossimo tuo come te stesso” (19:18). Yeshùà ai suoi discepoli invece disse: “Che vi amiate gli uni gli altri, *come io ho amato voi*”<sup>36</sup> (Gv 15:12). Yeshùà dette la vita per tutto il genere umano; il vero seguace di Yeshùà deve essere disposto a impostare la propria vita al servizio degli altri e, se necessario, offrire se stesso a somiglianza del Maestro. Questo è un dato importante che sarà ulteriormente sviluppato. Per il momento, come disse Paolo, il vero credente

---

<sup>36</sup> Corsivo aggiunto.

“cammina nell’amore” mettendo la propria esistenza al servizio del prossimo in vari modi. Due di questi sono essenziali:

1. Evangelizzare portando la buona notizia del Regno di Dio alle nazioni (Mt 24:14; Mr 13:10; Rm 10:14-18).
2. Venendo incontro alle esigenze dei bisognosi (Mt 25:31-46; Gv 12:8).

Queste due imprescindibili necessità trovano la loro realizzazione nell’essere al seguito di Yeshù: “Da questo sappiamo che l’abbiamo conosciuto: se osserviamo i suoi comandamenti. Chi dice: «Io l’ho conosciuto», e non osserva i suoi comandamenti, è bugiardo e la verità non è in lui; ma chi osserva la sua parola, in lui l’amore di Dio è veramente completo. Da questo conosciamo che siamo in lui: chi dice di rimanere in lui, deve camminare con’egli camminò.” (1Gv 2:3-6). Non si tratta quindi del solo manifestare amore, cosa fatta anche da chi non pretende di essere un seguace di Yeshù, ma di farlo a imitazione del Signore. La maggioranza di coloro che si dicono “cristiani” non si rende conto di cosa veramente implichi la manifestazione di tale amore.

Entrando nel vivo della considerazione c’è un fondamentale terzo punto da evidenziare: che posizione deve assumere chi si ritiene un vero discepolo di Yeshù in relazione alle guerre combattute dalle nazioni? La risposta che diamo a questa domanda fa la differenza tra ciò che è vero e ciò che è falso, tra una spiritualità genuina e una adulterata.

### **La teologia della pace secondo Yeshù**

Certamente Yeshù si aspettava che i suoi discorsi fossero presi sul serio: “Perché mi chiamate: ‘Signore, Signore!’ e non fate quello che dico?” (Lc 6:46). La posizione che prese nei confronti dei conflitti di questo mondo è chiara: “Ed ecco, uno di quelli che erano con lui, stesa la mano, prese la spada, la sfoderò e, colpito il servo del sommo sacerdote, gli recise l’orecchio. Allora Gesù gli disse: «Riponi la tua spada al suo posto, perché tutti quelli che prendono la spada, periranno di spada» (Mt 26:51,52). In questo testo viene rappresentato il principio scritturale che si raccoglie ciò che si semina (Gal 6:7,8). Violenza chiama violenza. Qui Yeshù non dà solo un consiglio personale a Pietro. Il passo dice che tutti (gr. *pantes*, tutti, qui ha senso collettivo) coloro che usano violenza ne pagheranno le conseguenze, per molti di loro la stessa vita. Quindi ammazzare il nemico è una diretta violazione di un’esigenza divina: “Amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano” (Mt 5:44). Anziché fare a pezzi i propri nemici (o ritenuti tali da chi comanda) Yeshù ci dice di amarli. Parole dure! Parole difficili da digerire. D’altronde tutti gli argomenti contrari sono compromessi pericolosi che ostacolano l’obbedienza necessaria per entrare nel Regno di Dio: “Non chiunque mi dice: Signore, Signore! entrerà nel regno dei cieli, ma chi fa la volontà del Padre mio che è nei cieli” (Mt 7:21).

Yeshù prosegue con un detto pesante come un macigno: “Molti mi diranno in quel giorno: "Signore, Signore, non abbiamo noi profetizzato in nome tuo e in nome tuo cacciato demòni e fatto

in nome tuo molte opere potenti? Allora dichiarerò loro: Io non vi ho mai conosciuti; *allontanatevi da me, malfattori!*” (vv. 22,23). La questione quindi è grave. La predicazione dell’evangelo, per quanto sentita, perde di significato se si agisce contrariamente alla volontà di Dio in qualche serio requisito scritturale e, togliere la vita al prossimo, è una cosa più che seria. Alla legge del taglione – occhio per occhio, dente per dente – Yeshù oppone: “Non resistete a chi è malvagio; ma a chi ti schiaffeggia sulla guancia destra, porgi anche l’altra. E se uno vuole farti causa per impossessarsi della tua veste, lascia che ti prenda anche il mantello; e se qualcuno che ha autorità ti costringe a prestare servizio per un miglio, va con lui per due miglia. Dà a chi ti chiede, e non voltare le spalle a chi desidera da te un prestito [senza interesse].” (Mt 5:39-42 - *TNM*).

Coloro che non concordano con questa visione irriducibilmente pacifista amano citare il centurione romano Cornelio noto presso i giudei come un “uomo pio e timorato di Dio” che “faceva molte elemosine al popolo e pregava Dio assiduamente” (At 10:1,2). Ebbene, Cornelio accettò la predicazione di Pietro e lo spirito santo discese su di lui e sulla sua famiglia ancor prima di essere battezzato. Pietro vedendo questo disse: “C’è forse qualcuno che possa negare l’acqua e impedire che siano battezzati questi che hanno ricevuto lo Spirito Santo come noi?” (v. 47). Il racconto prosegue: “E comandò che fossero battezzati nel nome di Gesù Cristo” (v. 48). I sostenitori della “guerra giusta” presentano questi testi per dimostrare che Cornelio fu battezzato mentre era un soldato, addirittura un centurione<sup>37</sup>. Quindi, dicono costoro, un credente può, in quanto militare, uccidere il nemico. La risposta è semplice se ci lasciamo guidare dalla Scrittura. Cornelio fu approvato da Dio ancor prima di essere battezzato come seguace di Yeshù perché era un uomo profondamente buono che già seguiva il giudaismo nella misura in cui glielo consentiva la sua professione (vedi v. 22). Luca riporta solo ciò che è pertinente allo scopo della narrazione sorvolando sui dettagli secondari. In base ai documenti che vedremo nel proseguo nessun credente nei primi due secoli E. V. che accettò la fede mentre era un soldato rimase nell’esercito romano. L’alternativa era evitare di uccidere nei conflitti armati, cosa alquanto difficile, se non impossibile. A Cornelio pertanto si aprirono due strade possibili: 1) abbandonare la carriera militare e 2) rimanere un soldato evitando nella maniera più assoluta di uccidere<sup>38</sup>.

### **La teologia della pace secondo la chiesa dei primi due secoli**

La storia della chiesa primitiva dimostra che nessun credente si arruolò nell’esercito romano, almeno fino alla fine del secondo secolo circa. Da allora in poi chi si macchiava di spargimento di sangue non poteva prendere la Cena del Signore o sottoporsi al battesimo. Giustino Martire (II secolo)

---

<sup>37</sup> Il centurione comandava da 80 a 100 soldati e in alcuni casi fino a 160/300, da Wikipedia.

<sup>38</sup> Immaginiamo Cornelio che comandava una centuria di agguerriti soldati romani. In quanto comandante doveva dare ordini che a sua volta riceveva dai suoi superiori. Come avrebbe potuto “imboscarsi” per eludere gli ordini di massacrare il nemico, ordini che a sua volta doveva trasmettere ai soldati sotto di lui?

in *Apologia Prima* scrive: «E noi, che un tempo ci uccidevamo l'un l'altro, non solo non facciamo guerra ai nemici, ma, per non mentire né ingannare quelli che ci giudicano, volentieri moriamo confessando il Cristo». Nel *Dialogo con Trifone* scrisse: «Noi che eravamo pieni di guerre, assassinii e di ogni malvagità, in ogni angolo della terra abbiamo trasformato ciascuno i propri strumenti di guerra, le spade in aratri, le lance in attrezzi per coltivare, e coltiviamo la pietà, la giustizia, l'amore per il prossimo, la fede, la speranza che ci viene dal Padre stesso per mezzo del crocifisso». Tertulliano (155 – 230 circa) scrive: «Sarà lecito fare della spada il proprio mestiere, quando il Signore dichiara che perirà di spada chi di spada si sarà servito? E prenderà parte alla battaglia il figlio della pace, per il quale sarà sconveniente persino litigare? E si occuperà di arresti e carcere e torture e punizioni, chi non può vendicarsi neppure delle offese ricevute?» (La corona 11,2). «Quanti obblighi militari possono essere riconosciuti illeciti in altro luogo, quanti devono essere ascritti a peccato! Lo stesso passare dall'accampamento della luce a quello delle tenebre è peccato. Evidentemente, diversa è la condizione di coloro che la fede raggiunge più tardi e trova già vincolati all'esercito – come quei soldati che Giovanni ammetteva al battesimo, come i centurioni davvero credenti, quello che Cristo elogia e quello che Pietro istruisce nella fede – mentre tuttavia, una volta ricevuta e suggellata la fede, *o bisogna abbandonare immediatamente l'esercito, come molti hanno fatto, o bisogna ricorrere a ogni sorta di cavillo per evitare di commettere un atto contrario a Dio.*»<sup>39</sup> (La corona 11,4).

Lo studioso E. W. Barnes in *The Rise of Christianity*, 1947, p. 333 riconobbe: «Un'attenta rassegna di tutte le informazioni disponibili mostra che, fino al tempo di Marco Aurelio [121-180 E.V.] nessun cristiano faceva il soldato; e nessun soldato, divenuto cristiano, rimaneva nell'esercito»<sup>40</sup>.

«Si noterà che l'evidenza dell'esistenza di un solo soldato cristiano fra il 60 e il 165 A.D. è minima; . . . almeno fino al tempo di Marco Aurelio, nessun cristiano avrebbe fatto il soldato dopo il battesimo». (C. J. Cadoux, *The Early Church and the World*, 1955, pp. 275, 276)

«Già nel secondo secolo, il Cristianesimo aveva affermato che 'non è lecito [per il cristiano] essere uomo di spada' . . . onde al militare cristiano nessun'altra via rimane, fuorchè quella di 'abbandonare subito l'esercito'. (G. Ferrero e C. Barbagallo, *Roma antica*, 1921-22, vol. III, pp. 154, 155)

«Il comportamento dei cristiani era molto diverso da quello dei romani. . . . Poiché Cristo aveva predicato la pace, essi rifiutavano di fare il soldato». (N. Platt e M. J. Drummond, *Our World Through the Ages*, 1961, p. 125)

---

<sup>39</sup> Corsivo aggiunto.

<sup>40</sup> Citato nell'enciclopedia biblica *Perspicacia nello studio delle Scritture*, vol. 1, pag. 855.

«I primi cristiani pensavano che fosse sbagliato combattere, e non prestavano servizio nell'esercito neanche quando l'Impero aveva bisogno di soldati». (R. e W. M. West, *The New World's Foundations in the Old*, 1929, p. 131)

«I cristiani . . . rifuggivano da cariche pubbliche e dal servizio militare». (F. P. G. Guizot, "Persecuzione dei cristiani in Gallia nel 177 A.D." in *The Great Events by Famous Historians*, a cura di R. Johnson, 1905, vol. III, p. 246)

«Mentre inculcavano le massime dell'ubbidienza passiva, [i cristiani] rifiutavano di prendere parte attiva nell'amministrazione civile o nella difesa militare dell'impero. . . . Era impossibile che i cristiani, senza rinunciare a un dovere più sacro, potessero assumere il ruolo di soldati, di magistrati o di principi». — Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. I, p. 416<sup>41</sup>.

### **Una prima conclusione**

Dal pensiero di Yeshùa e dall'operato della chiesa primitiva è evidente che la partecipazione alle guerre di questo mondo è incompatibile con il carattere del vero credente, almeno così fu per i primi due secoli. Il popolo di Dio comprese che c'è un'autorità superiore a quella dello stato, sia esso ritenuto "cristiano" che pagano. Il detto di Yeshùa: "Rendete a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio" (Mr 12:17) dimostra che l'autorità dello stato nella coscrizione militare non può prevaricare quella infinitamente superiore di Dio. È per questo motivo che Pietro, rispondendo alle autorità superiori del suo tempo, disse: "Bisogna ubbidire a Dio anziché agli uomini" (At 5:29; cfr. 4:19,20)<sup>42</sup>.

Qualcuno potrà obiettare pensando alle guerre combattute da Israele. È chiaro che, come disse il saggio, "Per tutto c'è il suo tempo" (Ec 3:1). Dalla venuta del Messia in poi il tempo della guerra giusta è passato e sepolto dato che "non c'è Greco o Giudeo" poiché "Cristo è tutto e in tutti" (Col 3:11). Il grande mandato, fondato sul patto abramitico, impone la diffusione in tutte le nazioni del vangelo del Regno (Mt 24:14; 28:19,20) e prevede così la formazione di "re e sacerdoti" "comprati a Dio da ogni tribù, lingua, popolo e nazione" (Ap 5:10), che stanno "in pace gli uni con gli altri" (Mr 9:50), per essere "il sale della terra" (Mt 5:13) e "luminari nel mondo" (Flp 2:15). Sarebbe assurdo, dal punto di vista di Dio, che "re e sacerdoti" di una nazione combattessero contro "re e sacerdoti" di un'altra nazione nei conflitti di questo mondo alienato da Dio.

La visione dei profeti di un'aurea età della pace che pervaderà l'intera terra verrebbe irrimediabilmente compromessa se dei credenti "nati di nuovo" "mediante il bagno della rigenerazione e del rinnovamento dello spirito santo" si massacrassero nei conflitti di questo secolo malvagio (cfr. 1Pt 1:3,23; Tit 3:5).

---

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> Una lode va ai governanti che comprendendo la posizione pacifista consento il servizio alternativo come obiettore di coscienza.

“Il lupo abiterà con l'agnello e il leopardo giacerà col capretto; il vitello, il leoncello e il bestiame ingrassato *staranno* insieme e un bambino li guiderà. La vacca pascolerà con l'orsa, i loro piccoli giaceranno insieme, e il leone si nutrirà di paglia come il bue. Il lattante giocherà sulla buca dell'aspide, e il bambino divezzato metterà la sua mano nel covo della vipera. Non si farà né male né distruzione su tutto il mio monte santo, poiché il paese sarà ripieno della conoscenza dell'Eterno, come le acque ricoprono il mare.” – Is 11:6-9, *ND*

I fratricidi commessi nelle guerre del secolo scorso, per non parlare delle guerre in atto ora, dimostrano il fallimento delle religioni organizzate che non hanno saputo instillare il vero spirito dell'insegnamento di Yeshùa. Agli occhi dei critici della Bibbia queste lotte combattute nel seno della cristianità suggeriscono che la via inaugurata dal Salvatore è inutile, priva di valore. Grande è la responsabilità della cristianità che invece di essere maestra a causa del tempo ha ancora bisogno che le si insegni il latte della Parola: “Fratelli, io non ho potuto parlarvi come a spirituali, ma ho dovuto parlarvi come a carnali, come a bambini in Cristo. Vi ho nutriti di latte, non di cibo solido, perché non eravate capaci di sopportarlo; anzi, non lo siete neppure adesso, perché siete ancora carnali. Infatti, dato che ci sono tra di voi gelosie e contese, non siete forse carnali e non vi comportate secondo la natura umana?” (1Cor 3:1-3). I capi religiosi non hanno saputo instillare nel cuore dei loro fedeli l'amore, segno caratteristico del vero credente, mentre l'odio prevale. Non c'è da meravigliarsi se Giacomo protesta contro l'amicizia con il mondo perché conduce inevitabilmente all'inimicizia con Dio (Gc 4:4).

La chiesa è un corpo unito di credenti sparsi in ogni nazione della terra. Collettivamente formano “il corpo di Cristo” (1Cor 12:27). Se le membra del corpo di Cristo si combattono allora Cristo è diviso contro se stesso, la chiesa muore spiritualmente e viene distrutta l'evidenza dello spirito di Dio all'opera tra i credenti di ogni nazione. Questa è la situazione della cristianità apostata. La vera chiesa invece è più viva che mai dato che non si lascia irretire dallo spirito di questo mondo alimentato dal diavolo che ha un obiettivo da raggiungere:

“E vidi uscire dalla bocca del dragone, da quella della bestia e da quella del falso profeta tre spiriti immondi, simili a rane. Essi sono spiriti di demòni capaci di compiere dei miracoli. Essi vanno dai re di tutta la terra per radunarli per la battaglia del gran giorno del Dio onnipotente” – Ap 16:13,14

Il testo, pur essendo scritto secondo lo stile apocalittico, rende chiaro il concetto che i governi di questo mondo, con i loro apparati militari, sono sotto l'influenza dei demòni i quali agiscono tra le quinte spingendoli alla guerra finale “del gran giorno del Dio onnipotente”. In questa ultima guerra<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Questa sì che sarà una guerra giusta perché ristabilirà la giustizia e la pace mondiale mediante il regno di Dio.

i governi – “cristiani” e non – si troveranno nel lato sbagliato del campo di battaglia e non potranno far altro che soccombere: “Ecco, egli viene con le nuvole e ogni occhio lo vedrà; lo vedranno anche quelli che lo trafissero, e tutte le tribù della terra faranno lamenti per lui [Yeshùa]”<sup>44</sup> – Ap 1:7

### **Cosa hanno detto alcuni sinceri credenti<sup>45</sup>**

Se nel suo insieme la cristianità non ha dato una buona testimonianza della potenza del Vangelo non vuol dire che alcuni suoi illustri membri non abbiano compreso il fallimento delle chiese.

«La Chiesa è ulteriormente proclamata dal credo cattolico. . . universale e mondiale. . . non semplicemente internazionale ma sovranazionale. . . . La comunità della Chiesa è qualcosa che non l'ha fatta l'uomo e che l'uomo non deve poter spezzare. [...] Ovviamente, quindi, qualsiasi appartenenza politica o sociale del cristiano deve passare in secondo piano. [...] Tutti gli uomini devono sapere che siamo discepoli di Cristo se ci amiamo gli uni gli altri come Lui ci ha amati (Giovanni 13:34, 35). [...] All'interno della fraternità cristiana ognuno deve essere unito da un amore simile a quello di Cristo per ciascuno di noi. Questo è il nuovo comandamento; e l'obbedienza ad esso deve essere la prova per il mondo del vero discepolato. [...] Tale è la qualità che Cristo ha designato per l'unità della Chiesa. Ma c'è qualcosa che può essere più completamente in contrasto con un tale ideale del fatto che i cristiani debbano andare in guerra contro i cristiani? [...] Qualcuno al di fuori di un manicomio può suggerire che quando, ad esempio, i cristiani britannici e americani hanno accettato la responsabilità di sganciare la bomba atomica che ha ucciso e mutilato nel corpo e nell'anima i loro compagni cristiani a Nagasaki, un tale atto potrebbe essere "prova" che all'interno della comunità cristiana erano legati da un amore come quello di Cristo per ciascuno? Se qualcuno ne dubita ancora, legga *We of Nagasaki*, scritto dai cristiani sopravvissuti ai bombardamenti.» - [War, Communism and the Christian Faith, James Clarke & Co., n.d., 47-49] - Arcidiacono Percy Harthill

«Nel 1945 l'isola di Tinian era il più grande aeroporto del mondo. Tre aerei al minuto potevano decollarvi tutto il giorno. Molti di questi aerei sono andati in Giappone con il preciso scopo di uccidere non un bambino o un civile, ma di massacrare centinaia e migliaia e decine di migliaia di bambini e civili - e io non ho detto nulla. Come cappellano ho dovuto spesso entrare nel mondo dei ragazzi che stavano perdendo la testa per qualcosa che avevano fatto in guerra. [...] Un uomo mi ha detto che era stato impegnato in una missione di bombardamento a bassa quota, volando lungo una delle strade principali della città, quando proprio davanti a lui è apparso un ragazzino, in mezzo alla strada, che guardava l'aereo con stupore infantile. L'uomo sapeva che entro pochi secondi il bambino sarebbe stato bruciato a morte dal napalm che era già stato rilasciato [...] eppure non ho mai predicato un solo

---

<sup>44</sup> O “a motivo suo” (*TNM*).

<sup>45</sup> Citazioni tratte dallo studio *Towards the Cessation of Church Suicide: A Theology of Peace from an Anabaptist Point of View* di ANTHONY F. BUZZARD.

sermone contro l'uccisione di civili agli uomini che lo stavano facendo. [...] Il silenzio su tali questioni, soprattutto da parte di un ente pubblico come i vescovi americani, è un marchio di approvazione. [...] I fatti sono che settantacinquemila persone sono morte bruciate in una sera di bombardamenti su Tokyo. Centinaia di migliaia furono distrutte a Dresda, Amburgo e Coventry dai bombardamenti aerei. Il fatto che quarantacinquemila esseri umani siano stati uccisi da una bomba su Nagasaki era nuovo solo nella misura in cui è stata una bomba a farlo. [...] Mi sembra un segno che millesettecento anni di terrore e massacro cristiano dovevano arrivare al 6 agosto 1945, quando i cattolici sganciarono la bomba atomica sulla cima della più grande e prima città cattolica del Giappone. Si sarebbe pensato che io, come prete cattolico, mi sarei espresso contro il bombardamento atomico delle suore. (Quel giorno tre ordini di suore cattoliche furono distrutti a Nagasaki.) Si sarebbe pensato che avrei suggerito che, come standard minimo di moralità cattolica, i cattolici non dovrebbero bombardare i bambini cattolici. Non l'ho fatto. Io, come il pilota cattolico dell'aereo di Nagasaki, "The Great Artiste", ero l'erede di un cristianesimo che per millesettecento anni si era impegnato nella vendetta, nell'omicidio, nella tortura e nella ricerca del potere e della violenza prerogativa, tutto in nome di nostro Signore. [...] Prego che Dio ci perdoni per come abbiamo distorto l'insegnamento di Cristo e distrutto il suo mondo con la distorsione di quell'insegnamento», ex cappellano militare cattolico romano, George Zabelka.

In un'intervista Zabelka riconobbe coraggiosamente che lui, come altri, aveva subito il lavaggio del cervello. Alla domanda perché non si era opposto alla guerra rispose: «Perché ho subito il lavaggio del cervello! Non mi è mai venuto in mente di protestare pubblicamente contro le conseguenze di questi massicci raid aerei. Mi è stato detto che era necessario; detto apertamente dai militari e detto implicitamente dalla leadership della mia Chiesa. Per quanto ne so, nessun cardinale o vescovo americano si opponeva a questi raid aerei di massa. Il silenzio su tali questioni, soprattutto da parte di un ente pubblico come i vescovi americani, è un marchio di approvazione. L'intera struttura della società laica, religiosa e militare mi diceva chiaramente che era giusto "lasciare che i giapponesi se la prendessero". Dio era dalla parte del mio paese... mi hanno fatto il "lavaggio del cervello" non con la forza o la tortura, ma con il silenzio della mia Chiesa e la sincera cooperazione in migliaia di piccoli modi con la macchina da guerra del paese... A Hiroshima e Nagasaki tutto ciò è accaduto a causa di un mondo e una chiesa che lo aveva chiesto, che aveva preparato la coscienza morale dell'umanità a fare e a giustificare l'impensabile [...]» - Dal libro Peacemakers di Jim Wallis, p. 14-20.

«Affermare che si è membri del Regno di Cristo ora significa che la fedeltà a Cristo e al suo Regno trascende ogni altra fedeltà. Questa posizione va oltre il nazionalismo e ci chiama a identificarci prima di tutto con i nostri condiscipoli di qualsiasi nazione, mentre serviamo Cristo

insieme" [*Christian Pacifism in War: Four Views*, Intervarsity Christian Fellowship of the U.S.A., 1986, 87].»

«Poiché la nostra più alta lealtà è verso il regno di Cristo, e poiché quel regno è globale, un cristiano in una nazione non può partecipare onorevolmente alla guerra, il che significherebbe togliere la vita a un altro fratello o sorella in un'altra nazione." [*ibidem*, 90]»

### **L'illusione o l'alibi della guerra giusta**

Il conflitto ancora in atto tra Russia e Ucraina ha acceso ancora una volta interrogativi su quale dovrebbe essere la risposta del credente alla guerra e all'autodifesa letale in generale. Esiste una guerra giusta? Fu il teologo cattolico Agostino a creare il mito della guerra giusta. Secondo questa dottrina "la guerra non è di per sé spregevole". «Considerazioni morali sulla guerra erano già comparse nel pensiero cristiano delle origini: fare la guerra, tuttavia, era visto come totalmente contrario al messaggio di amore verso i nemici predicato da Gesù Cristo e alla pace interiore che ogni cristiano dovrebbe conservare in sé stesso. Se però i Padri della Chiesa condannavano la guerra in quanto tale, ad ogni condizione, già Agostino d'Ippona elaborò una visione più sfumata ed articolata: egli infatti riteneva giustificabile la guerra a condizione che questa rientrasse nei decreti della divina Provvidenza. Le guerre condotte dall'Impero romano, per esempio, erano da considerarsi moralmente lecite: "Come chiamare una guerra fatta contro popoli inoffensivi, per desiderio di nuocere, per sete di potere, per ingrandire un impero, per ottenere ricchezze e acquistare gloria, se non un brigantaggio in grande stile? [...] Per i malvagi, fare la guerra è una fortuna; per i buoni, tuttavia, la guerra è una necessità. [...] I Romani hanno potuto conquistare un impero così grande combattendo guerre giuste, non empie, non inique"<sup>46</sup>. Tommaso d'Aquino concorda sostanzialmente con Agostino, definendo come guerra giusta quella dichiarata da un'autorità legittimamente costituitasi, per una giusta causa e giusti fini [...]: "Sant'Agostino afferma: 'Quando s'intraprende una guerra giusta, ai fini della giustizia non interessa nulla che uno combatta in campo aperto o con imboscate'. Agostino lo dimostra con l'autorità del Signore, che comandò a Giosuè di preparare un'imboscata agli abitanti di Ai"<sup>47</sup>»<sup>48</sup>.

Agostino in sostanza ammette che la "guerra giusta" trae la sua origine dalle guerre antiche testamentarie combattute dal popolo di Dio e da Roma che, repubblicana prima e imperiale poi, ha costruito un impero massacrando popoli che non minacciavano i suoi confini e si facevano gli affari propri<sup>49</sup>.

«Cicerone, pur dichiarando che la guerra era il mezzo per raggiungere la pace, sottolineava che la legittimità della guerra fosse sancita dal diritto feziale del popolo romano, per cui nessuna guerra

---

<sup>46</sup> Agostino, *De Civitate Dei* IV,6.15.

<sup>47</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 40 art. I

<sup>48</sup> [https://it.wikipedia.org/wiki/Guerra\\_giusta](https://it.wikipedia.org/wiki/Guerra_giusta).

<sup>49</sup> Era l'antico modo di esportare la democrazia!

era legittima se non condotta per chiedere riparazione, o precedentemente denunciata e dichiarata. Secondo Cicerone la “guerra giusta” riguardava i conflitti armati tra i Romani e gli altri popoli nella normativa delle relazioni ‘internazionali’, essendo i Romani provvisti anche di un sistema giuridico sovranazionale. [...] Cicerone, pur dichiarando che la guerra era il mezzo per raggiungere la pace, sottolineava che la legittimità della guerra fosse sancita dal diritto feziale del popolo romano, per cui nessuna guerra era legittima se non condotta per chiedere riparazione, o precedentemente denunciata e dichiarata.»<sup>50</sup>.

### **L’anomalia del quarto secolo E.V.**

Ciò che hanno dimenticato Agostino e i teologi successivi è che Yeshùà non fu mai d’accordo con il concetto della “guerra giusta”: “Voi avete udito che fu detto: *"Occhio per occhio e dente per dente"*. Ma io vi dico: non contrastate il malvagio; anzi, se uno ti percuote sulla guancia destra, porgigli anche l'altra; e a chi vuol litigare con te e prenderti la tunica, lascialgli anche il mantello. Se uno ti costringe a fare un miglio, fanne con lui due.” (Mt 5:38-41). È importante notare che la Scrittura relega l’uso della forza, civile o militare, solo a chi detiene l’autorità che, nel primo secolo, era rappresentata dai magistrati del pagano impero romano. Paolo dice alla chiesa di Roma che Dio ha permesso alle autorità governative si esercitare il potere della spada, ma la chiesa deve ben guardarsi dall’agire come loro (Rm 13:1-5). L’anomalia è sorta quando il potere politico è, per così dire, diventato “cristiano” vale a dire dal regno di Costantino il grande, il primo imperatore cosiddetto “cristiano” (306-337 E.V.)<sup>51</sup>. Dire che lo stato è diventato “cristiano” equivale, scritturalmente parlando, ad un abominio. Ciò che prima era gestito dagli imperatori pagani divenne appannaggio degli imperatori convertiti al “cristianesimo” apostata che non cambiarono strategia di dominio a somiglianza dei loro predecessori pagani. Il mondo rimane mondo e i detti di Yeshùà dicono sempre: “Voi non fate parte del mondo!”<sup>52</sup> (Gv 17:16). I metodi cruenti degli imperatori pagani divennero i metodi degli imperatori “cristiani”. Il papato poi ha continuato a percorrere questa nefasta via. Il fatto invece è che il potere politico è precluso al vero seguace di Yeshùà che, anziché governare il mondo, deve testimoniare al mondo il Regno di Dio (Mt 24:14). Il Signore disse a Pilato che lo stava interrogando sulla sua regalità: “Il mio regno non è di questo mondo” (Gv 18:36). Certamente non intendeva dire che il suo regno non avrebbe esercitato il dominio sulla terra, ma che il suo dominio non ha origine dalle lotte politiche di questo mondo dato che “tutto il mondo giace sotto il potere del maligno” (1Gv 5:19). Vero allora, vero oggi! (cfr. 1Gv 2:15-17).

---

<sup>50</sup> [www.romanoimpero.com](http://www.romanoimpero.com). A differenza di Agostino e compagnia bella, Cicerone non era un credente.

<sup>51</sup> In realtà la cristianizzazione dell’impero subì una breve pausa sotto l’imperatore Giuliano l’apostata (361-363 E.V.).

<sup>52</sup> Mondo traduce il greco *kosmos* che indica anche disposizione, ordine, le cose del mondo. Yeshùà sta dicendo ai suoi seguaci che finché durerà il presente sistema umano di gestire le cose non né faranno mai parte.

Furono i cosiddetti “padri della chiesa” che per primi aprirono la strada all’uso della forza militare da parte dei seguaci di Yeshù influenzati dalla pagana filosofia greca. Non che i concetti filosofici siano del tutto fuorvianti per un sincero credente, ma mai potrebbero essere presi a modello per spiegare, o peggio per piegare, la Scrittura. Non per nulla Paolo avvertì contro il pericolo delle filosofie mondane: “Guardate che nessuno faccia di voi sua preda con la filosofia e con vani raggiri secondo la tradizione degli uomini e gli elementi del mondo e non secondo Cristo” (Col 2:8). Anziché ascoltare questo saggio consiglio, gli eruditi teologi dei primi secoli dell’era volgare hanno modellato il loro pensiero secondo i “vani raggiri” della filosofia. Come risultato, dal secondo secolo in poi, sono stati introdotti nella chiesa insegnamenti che nulla hanno a che fare con la “sana dottrina” della Scrittura (1Tm 1:10; 2Tm 4:3; Tit 2:1)<sup>53</sup>.

Gli insegnamenti di Yeshù sono essenzialmente ebraici e nulla hanno a che vedere con i ragionamenti filosofici greci.

«L'affinità primaria del Nuovo Testamento non è con l'ambiente Gentile, ma piuttosto con la sua eredità e il suo ambiente ebraici. Spesso siamo portati dai nostri credi tradizionali e dalla teologia a pensare in termini dettati dai concetti gentili e soprattutto greci. Sappiamo che non oltre il II secolo iniziò il sistematico sforzo degli Apologisti per dimostrare che la fede cristiana ha perfezionato il meglio nella filosofia greca. . . . Il Nuovo Testamento parla sempre con disapprovazione e di solito con schietta denuncia dei culti e delle filosofie Gentili. Concorda essenzialmente con l'accusa ebraica al mondo pagano.» [*The New Testament Against Its Environment*, London: SCM Press, 1950, 26.]»

Similmente il canonico H. L. Goudge scrisse: «Quando la mente romana e greca giunsero a dominare la chiesa, si verificò un disastro nella dottrina e nella pratica dal quale non ci siamo mai ripresi.» [*The Calling of the Jews*, nella collezione di saggi su Ebraismo e Cristianesimo].

Eberhard Griesebach in una conferenza su “Cristianesimo e Umanesimo” ha osservato: “Nel suo incontro con la filosofia greca, il cristianesimo è diventato teologia. Quella fu la caduta del cristianesimo”. [citato da Robert Friedmann in *The Theology of Anabaptism*, Herald Press, 1973, 50.]

Il professor G.J. Heering nel suo libro, *The Fall of Christianity* (La caduta del cristianesimo) riferendosi alla chiesa cattolica romana nel ventennio fascista, indicò una debolezza sistemica che permise ai credenti di essere ingannati nella disobbedienza al comando dell'amore: «Sebbene sia una chiesa internazionale, il cattolicesimo romano mostra poca disapprovazione per lo Stato nazionalista

---

<sup>53</sup> Vedi l’immortalità dell’anima, la trinità e il concetto deviante della guerra giusta.

e le sue usanze. La straordinaria amicizia del Papa con il pagano dittatore romano d'Italia il cui Dio è lo Stato e il cui culto è la legge, la potenza e la guerra, e l'ovvia totale impotenza del Vicario di Cristo sulle sue congregazioni nazionali i cui membri, anzi i cui "pastori" si sono persino baionettati a vicenda in guerra - queste cose ci dicono più che abbastanza» (pag. 70).

Il riformatore Lutero non prese certamente posizione a favore della non violenza: «Lutero, inoltre, riprendeva all'interno dei suoi scritti la classica visione tripartita medievale, secondo la quale la società si divideva in tre classi distinte: gli orantes (il clero), i milites (i soldati, con funzione difensiva) ed infine i laborantes (la manodopera). Si legge infatti, sempre nell'Appello alla nobiltà tedesca, che "l'autorità secolare è tenuta a difendere le leggi e a proteggere gli innocenti, come si legge in San Paolo (...). Ecco perché al papa e ai suoi si dice: Tu ora; all'imperatore e ai suoi: Tu proteggi; e ai comuni mortali infine: Tu lavora; intendendo non già che spetti a ciascuno pregare proteggere e lavorare, perché se uno esercita il proprio ufficio ciò è già tutta preghiera, protezione e lavoro; tuttavia ciascuno ha il suo compito specifico". Tuttavia in tali scritti emergeva anche, nei confronti delle concezioni più propriamente medievali, un elemento di novità: se infatti il ruolo dei laborantes nella società (in quanto lavoratori semplici) rimaneva per forza di cose invariato, al contrario quello delle altre due classi veniva in un certo senso invertito. Nella teoria scolastica infatti, la casta militare assolveva il ruolo di semplice 'braccio armato' del clero (e la società era dominata - quanto meno teoricamente - dall'autorità morale della Chiesa, alla quale di diritto spettava sempre l'ultima parola in fatto di decisioni). Tutt'al contrario, nella concezione politica di Lutero, era proprio l'autorità civile e militare a dover assumere l'onere - ma anche e soprattutto il privilegio - di comandare sul resto della società.». Dal sito [www.homolaicus.com](http://www.homolaicus.com).

«Quando un cristiano va in guerra o quando siede sul banco di un giudice, punendo il suo vicino, o quando presenta una denuncia ufficiale, non lo fa come cristiano ma come soldato o giudice o avvocato. Allo stesso tempo conserva un cuore cristiano. Non intende fare del male a nessuno e lo addolora che il suo vicino debba soffrire. Così vive contemporaneamente da cristiano verso tutti, soffrendo personalmente ogni sorta di cose del mondo, e da laico, mantenendo, usando e svolgendo tutte le funzioni richieste dalla legge del suo territorio o città, dal diritto civile, e dal diritto interno.»  
[*Luther's Works*, ed. Pelikan, Concordia, Vol. 21, 113]

### **Ciò che dicono i sostenitori della guerra giusta**

«Il Vangelo è una delle norme della nostra vita, ma non l'unica norma. Non tutta la nostra moralità è radicata nel Vangelo, ma solo una parte di esso. Oltre al Vangelo vi sono esigenze di potere e di diritto senza le quali la società umana non può esistere. . . . Lo stato poggia su impulsi e istinti completamente diversi da quelli coltivati da Gesù. . . . Tutte le costruzioni che tentano di spiegare lo stato dell'amore fraterno al prossimo sono, considerate storicamente, tante chiacchiere vuote. . . . Non

ogni compimento del proprio dovere è cristiano. . . . Perciò non consultiamo Gesù, quando ci occupiamo di cose che appartengono al dominio della costruzione dello Stato e dell'Economia Politica.» [Frederick Naumann, ministro luterano scrivendo nel 1917, citato da Ray H. Abrams, *Preachers Present Arms*, Herald Press, 1969, 73]

Il tentativo di mascherare l'orrore della guerra fatto da E.I. Bosworth, decano dell'Oberlin College, difficilmente può essere superato: «Il soldato cristiano in amicizia ferisce il nemico. Nell'amicizia uccide il nemico. Nell'amicizia riceve la ferita del nemico. Mantiene il suo cuore amico mentre il nemico lo sta uccidendo. Il suo cuore non consegna mai il nemico all'inferno. Non odia mai. Dopo aver ferito il nemico, si affretta al suo fianco il più presto possibile con tutta l'amichevole assistenza possibile ...» [Ibid., 67].

L'ammiraglio inglese John Fisher era di tutt'altro avviso: «L'umanizzazione della guerra! Tanto vale parlare di umanizzazione dell'inferno! Quando uno stupido asino [il termine, come usato in Inghilterra, è relativamente inoffensivo] all'Aia si alzò e parlò delle amenità della guerra civile e di mettere i piedi dei tuoi prigionieri nell'acqua bollente e di dar loro la broda, la mia risposta, mi dispiace dirlo, è stata considerata totalmente inadatta alla pubblicazione. Come se la guerra potesse essere civilizzata! Se sarò al comando quando scoppierà la guerra, emetterò il mio ordine: — “L'essenza della guerra è la violenza. La moderazione in guerra è imbecillità. Colpisci per primo, colpisci forte e colpisci tutti”. [Citato da Roland Bainton, *Christian Attitudes to War and Peace*, Abingdon Press, 1960, 247]»

Alla luce dell'unico standard richiesto da Gesù le forme più popolari di “cristianesimo” sono condannate. Ad esempio, la teologia della Moral Majority<sup>54</sup> equipara la politica estera americana alla volontà di Dio. Che Dio venga rappresentato da un governo o da una certa linea politica è certamente un'eresia! Quando Yeshùà ritornerà con il potere del Regno annienterà tutti i governi umani nel giudizio finale di questo mondo malvagio. Non varrà nulla la distinzione tipicamente umana tra governi buoni e cattivi. Tutti lasceranno il passo al dominio diretto di Dio tramite il suo Cristo.

“Guardai di nuovo quando l'Agnello aprì il sesto sigillo; e si fece un gran terremoto; il sole diventò nero come un sacco di crine, e la luna diventò tutta come sangue; le stelle del cielo caddero sulla terra come quando un fico scosso da un forte vento lascia cadere i suoi fichi immaturi. Il cielo si ritirò come una pergamena che si arrotola; e ogni montagna e ogni isola furono rimosse dal loro luogo. I re della terra, i grandi, i generali, i ricchi, i potenti e ogni schiavo e ogni uomo libero si nascosero nelle spelonche e tra le rocce dei monti. E dicevano ai monti e alle rocce: «Cadeteci addosso, nascondeteci

---

<sup>54</sup> Lobby conservatrice statunitense di matrice evangelica. Fondata nel 1979 da J.L. Falwell, si propose di radicare quelli che riteneva i fondamenti del cristianesimo nella politica della nazione, battendosi contro l'aborto, l'omosessualità, la pornografia e la distensione nei rapporti con l'URSS. Trovò il proprio campione in Ronald Reagan, ma dopo due quadrienni di conservatorismo esaurì in parte la propria ragion d'essere e si disgregò alla fine degli anni Ottanta.

dalla presenza di colui che siede sul trono e dall'ira dell'Agnello; perché è venuto il gran giorno della sua ira. Chi può resistere?» – Ap 6:12-17

Gli avvertimenti del libro di Apocalisse vanno presi sul serio dato che sono particolarmente indirizzati a coloro che vivranno in prossimità del “giorno del Signore” (Ap 1:10).

Esiste una differenza, al di là dell'ovvio, tra i sostenitori della guerra giusta e coloro che adeguandosi al messaggio di Yeshù si adoperano per la pace: i primi credono che sia un dovere partecipare alle attività governative dalla propria nazione compreso l'intervento armato, gli altri pensano che le strutture statali non siano riformabili prima della *parusia* del Signore. Quest'ultimi sanno bene che Satana è “il dio di questo mondo” che “ha accecato le menti, affinché non risplenda loro la luce del vangelo della gloria di Cristo, che è l'immagine di Dio” (2Cor 4:4). Dopo la *parusia*, i credenti risuscitati o direttamente traslati in cielo parteciperanno al Regno retto da Yeshù e governeranno su una terra restaurata: “Non sapete che i santi giudicheranno il mondo? [...] Non sapete che giudicheremo gli angeli?” (1Cor 6:2,3; cfr. Ap 5:9,10).

La confusione di voci nella questione della partecipazione dei credenti alla guerra fa sorgere la domanda: che razza di religione si è sviluppata in occidente fino a chiamarla “cristianesimo”? Com'è stato possibile soffocare le chiare parole di Yeshù e dei suoi apostoli preferendo la visione offerta dalle filosofie mondane? In che modo la cristianità può essere accostata alla comunità del primo secolo con la sua totale adesione al messaggio di Yeshù, messaggio basato sul pensiero ebraico delle Sacre Scritture e non su quello pagano dei filosofi greci? La chiesa del primo secolo non si chiedeva se era giusto andare in guerra o difendere i confini dello stato in cui operava. Non vi partecipava, punto. I primi credenti sapevano che la via inaugurata da Yeshù non sarebbe mai diventata né una religione di stato né adottata dalla maggioranza. Essi erano coscienti che, come dice Pietro, erano “stranieri e pellegrini” nei confronti di questo mondo (1Pt 2:11). Mai e poi mai avrebbero pensato che un giorno la chiesa sarebbe diventata una struttura organizzata che avrebbe governato esercitando lo stesso potere temporale dello stato o che si sarebbe servita dello stato per i suoi fini.

Certe volte, quelli che chiedono come regolarsi con chi minaccia i confini della propria nazione tradiscono la loro solidarietà con il mondo o non sono a conoscenza del chiaro messaggio biblico: “Non conformatevi a questo mondo, ma siate trasformati mediante il rinnovamento della vostra mente, affinché conosciate per esperienza quale sia la volontà di Dio, la buona, gradita e perfetta volontà.” (Rm 12:4). A volte, la volontà di Dio risulta contraria al senso comune del bene e del male, ma chi vuol piacere a Dio segue l'esortazione del salmista:

“Allontànati dal male e fa' il bene; cerca la pace e adoperati per essa”

Sl 34:14



## Excursus

### Gli anabattisti

Per amore dell'argomento vi posto un articolo dedicato agli anabattisti dal sito <https://www.peacelink.it/storia/a/2602.html>. Magari non tutte le vedute di questi singolari credenti potranno essere condivise (vedi il rifiuto della modernità), ma la loro posizione come operatori di pace va rispettata e ammirata.

#### L'odissea degli anabattisti

Fra le varie componenti della Riforma protestante, quella formata dagli anabattisti fu senz'altro la meno nota e la più appartata, ma anche la più radicale e la più perseguitata. L'uso di battezzarsi da adulti, la pratica di una vita rigidamente conformata alle Sacre Scritture, ma tollerante nei confronti degli altri credi, il rifiuto di aderire alle istituzioni dello stato e di impugnare le armi, ne fecero, come spiega in questo brano lo storico americano Roland H. Bainton, un movimento temuto da tutte le autorità costituite, sia cattoliche che protestanti, per le sconvolgenti concezioni politiche e religiose professate; e per questo venne ferocemente combattuta ed emarginata.

14 dicembre 2003

Roland H. Bainton

Fonte: Da: R. H. Bainton, *La riforma protestante*, Einaudi, Torino, 1958

La designazione di «rinnovati» sarebbe la più appropriata per indicare coloro che dagli avversari vennero detti anabattisti. La parola cara a loro stessi era «restaurazione». Assai più conseguentemente di tutti i loro contemporanei, essi investigarono le Scritture per riconoscere i lineamenti della Chiesa dei primordi.

Li colpì soprattutto il fatto che la Chiesa primitiva era stata composta solo di credenti convinti; e che, lungi dall'essere unita allo Stato, essa era stata perseguitata, disprezzata e reietta – Chiesa di martiri, insomma. Sempre, dicevano gli anabattisti, la vera Chiesa dev'essere così schernita, respinta e calpestata. A questo i cattolici – e analogamente i luterani e gli zwingliani [i seguaci del riformatore svizzero Ulrico Zwingli] – rispondevano ch'era naturale che la Chiesa fosse perseguitata in un'epoca in cui lo Stato era ostile alla vera fede; ma, una volta convertiti gli imperatori, perché mai questa ostilità si sarebbe dovuta perpetuare? Lo Stato s'era fatto cristiano e la Chiesa, con lo Stato, poteva adottare e comprendere tutta la società. Gli anabattisti replicavano che la conversione ufficiale dell'imperatore non aveva fatto cristiano lo Stato: il mondo rimane mondo, e se i cristiani vengono elogiati da esso, la sola spiegazione legittima è ch'essi hanno tradito la loro testimonianza. [...]

La concezione anabattista si fondava sul pessimismo nei riguardi del mondo e sull'ottimismo nei riguardi della Chiesa. Il mondo – vale a dire la società in genere – sarà sempre complice della carne e del diavolo; ma la Chiesa deve procedere per un'altra via e deve trascrivere nella propria esistenza collettiva la vita e la morte del Signor Gesù. Deve essere una comunità di santi, i cui componenti, pur non essendo perfetti, aspirano tuttavia alla perfezione e vi si esercitano intensamente. [...] Il nerbo dell'anabattismo stava nella sua passione etica. Se il livello morale del cattolicesimo fosse migliorato, forse non sarebbe stato per loro impossibile rientrare nell'ovile; per Lutero invece l'incompatibilità con la Chiesa cattolica non dipendeva principalmente dalla pratica quotidiana della vita, ma dall'insegnamento dottrinale.

Gli anabattisti facevano appello a una vita rigorosamente morale e indubbiamente ne davano essi stessi l'esempio. La testimonianza dei loro avversari è eloquente al riguardo. Zwingli diceva di loro: «Ai primi approcci la loro condotta appare irreprensibile, pia, modesta, attraente ... Anche i più esigenti debbono riconoscere che la loro vita è eccellente». [...]

Ma se la loro vita era così esemplare, come mai la teocrazia zurighese [il governo d'impronta religiosa esercitato a Zurigo da Zwingli e dai suoi seguaci a partire dal 1523], nel 1525, comminò contro di loro, con la piena approvazione di Ulrico Zwingli, la pena di morte per annegamento? Perché mai Felice Manx, uno dei loro primi capi, venne affogato nel lago? Perché si riesumò quella vecchia legge del codice giustiniano [appartenente cioè alla grande raccolta legislativa, il Corpus iuris civilis, pubblicata al tempo dell'imperatore Giustiniano] che sanciva la pena di morte per coloro che reiterassero il battesimo e che negassero la santa Trinità?

È vero che gli anabattisti insistevano sul battesimo dei soli adulti, ma è possibile che questo bastasse a far dimenticare interamente la loro condotta cristiana e ne giustificasse la soppressione, quasi che si fosse trattato di cuccioli superflui? Quell'antica legge del codice giustiniano – sia detto per incidenza – era stata diretta contro il donatismo [dal nome del vescovo africano Donato, vissuto nel IV secolo d.C.], cioè contro un movimento che, ai tempi di sant'Agostino [filosofo, vescovo e padre della Chiesa, nato a Tagaste, in Nordafrica, nel 354 d.C., e morto a Ippona nel 430], aveva cercato di fondare una Chiesa di santi, battezzando da capo tutti quei cattolici che entravano nelle sue file. Ma la ragione vera per cui si era proceduto legalmente contro i donatisti non stava in quest'usanza, ma piuttosto nel fatto che alcuni dei loro proseliti disturbavano la pace civile. Purtroppo l'imputazione contenuta nella legge non era questa, ma bensì la loro pratica battesimale; ed ecco che a Zurigo si riesumava quella disposizione ormai passata in prescrizione per rintuzzare gli attacchi degli anabattisti contro la religione stabilita.

L'analogia fra anabattisti e donatisti va, peraltro, al di là delle apparenze. È vero che i primi anabattisti non erano affatto disturbatori diretti della quiete; ma essi sovvertivano tutta la struttura

della Chiesa, dello Stato, della società. La loro dottrina della Chiesa ne faceva una conventicola e non una Chiesa dell'intera collettività. Il cristianesimo, a loro avviso, esigeva un modo di vita che può e vuole essere attuato solo da credenti convinti che siano veramente morti in Cristo al peccato e risorti con lui a una vita nuova. È assurdo pensare che basti essere stati spruzzati da neonati per dare saggio di quella perfezione che vi fu in Gesù Cristo. Il battesimo non dovrebbe pertanto amministrarsi ai fanciulli perché non è un segno d'appartenenza a una società cristiana, come non è un rito d'iniziazione; esso è l'attestazione visibile di una rigenerazione che deve precedere nell'intimo. Nel battesimo, dichiara l'apostolo Paolo [nell'Epistola ai Colossesi, II, 12], noi moriamo e risorgiamo con il Cristo; ed è, questa, un'esperienza che non può farsi alla nascita, ma solo per una conversione e un impegno maturo. Solo quelli che hanno compiuto questa esperienza costituiscono la Chiesa; tutti gli altri continuerebbero a far parte del mondo anche se venisse loro versato addosso un fiume d'acqua. L'aspersione dei pargoli non è quindi per nulla un battesimo, ma solo «una spruzzatina del bagno papista». Il nomignolo di anabattisti, ossia «ribattezzatori», dato a questa gente, era di per sé un'insinuazione: essi non pretendevano infatti di ripetere il battesimo, in quanto l'aspersione dei pargoli non aveva, per loro, alcun valore. Rivendicavano pertanto il nome di battisti, non di anabattisti: la designazione ch'è divenuta tradizionale venne loro affibbiata per giustificare l'applicazione delle pene comminate dal codice giustiniano contro i donatisti.

La Chiesa, dunque, secondo i cosiddetti anabattisti, dev'essere [...] una comunità convocata [formata cioè da invitati, da eletti]; essa non può coincidere con la collettività, a meno che la collettività consti unicamente di credenti adulti, come talvolta avveniva nelle colonie anabattiste. Era assolutamente impossibile ritenere che una città spiritualmente eterogenea come Zurigo fosse l'Israele di Dio, dal momento che Zwingli non aveva promosso una epurazione sufficiente. La Chiesa deve essere conservata pura per mezzo della disciplina, espellendone tutti coloro che non si conformano al modello della condotta del Cristo. L'esclusione dalla Chiesa deve essere tuttavia l'unica sanzione; il braccio dello Stato non dev'essere mai invocato. La libertà religiosa era pertanto un principio fondamentale degli anabattisti, ed essi furono la prima Chiesa a farne un articolo fondamentale del loro credo.

La Chiesa e lo Stato devono anzi essere separati, in quanto lo Stato comprende tutti gli appartenenti alla collettività, mentre la Chiesa non consiste che dei santi. Lo Stato fu istituito a causa del peccato, ma la Chiesa è stata creata per i salvati. Queste affermazioni implicavano la dissoluzione di tutta la struttura della società medievale. Lutero e Zwingli non si erano mai spinti tanto oltre e si dissociarono tanto più recisamente da queste tesi in quanto gli anabattisti giungevano ad affermare che i cristiani non devono solo ripudiare qualsiasi alleanza con lo Stato, ma devono disinteressarsene completamente; il mondo è mondo, essi dicevano, e non v'è speranza che divenga mai cristiano.

Anche Lutero riconosceva che la società non può essere fatta cristiana, ma credeva tuttavia che i credenti debbano adire alle cariche pubbliche per contenere la violenza degli empi. Gli anabattisti replicavano che lo Stato fu bensì istituito da Dio a causa del peccato e per reprimere il peccato, ma che la sua amministrazione deve essere lasciata ai peccatori.

Questo atteggiamento comportava di per sé il ritiro dalla vita politica. [...]

Era questo, pertanto, un programma che non propugnava soltanto la libertà religiosa e la separazione della Chiesa dallo Stato, ma anche il pacifismo e l'astensione completa dalla vita pubblica. Gli anabattisti generalmente non erano sovvertitori, e non vanno confusi con quei pochi ribaldi che venivano accomunati con loro sol perché non curavano di battezzare i figli; né si deve dar troppo peso al fatto che taluni fra i primi anabattisti non condividevano il principio della rinuncia assoluta alle armi. La grande maggioranza obbediva ai magistrati in materia non incompatibile con i loro principî fondamentali, e disobbediva invece quando la coscienza lo imponeva, sopportando con docilità qualunque punizione.

Questa gente che si considerava come un gregge pronto al macello veniva temuta e sterminata come se si fosse trattato di lupi. Essi sfidavano l'intero modo di vivere della collettività: se fossero divenuti troppo numerosi, i protestanti non sarebbero stati in grado d'impugnare le armi contro i cattolici, e i Tedeschi non avrebbero resistito al Turco. E gli anabattisti diventarono, di fatto, numerosi: essi disperavano della società, ma non disperavano di conquistare proseliti al loro sistema di vita. Ogni membro del gruppo era considerato un missionario: uomini e donne abbandonavano le proprie case per sobbarcarsi a campagne evangelizzatrici. Le Chiese stabilite, fossero cattoliche o protestanti, erano allibite nel vedere che questi ministri religiosi d'ambo i sessi si insinuavano per i borghi e le campagne. In alcuni comuni della Svizzera e della valle del Reno, gli anabattisti cominciarono a prevalere numericamente sui cattolici come sui protestanti. Si temette che il moltiplicarsi di gruppi professanti idee di questo genere divenisse una minaccia per la sicurezza dello Stato, più di quanto non potesse esserlo la demolizione delle mura cittadine. Nel 1529, la dieta imperiale di Spira decretò con l'approvazione concorde dei cattolici e dei luterani che agli anabattisti s'infliggesse la pena di morte. [...]

Pochi di quelli che avevano l'audacia di intervenire a una riunione anabattista potevano sperare di morire nel proprio letto. La maggior parte dei loro capi più moderati vennero eliminati in pochi anni con il fuoco, l'acqua, la spada. Basta solo scorrere un innario anabattista [libro che raccoglie inni ad uso liturgico] per trovare, accanto ai nomi degli autori, indicazioni come queste: «annegato nel 1525, arso nel 1526, decapitato nel 1527, impiccato nel 1528», e via dicendo. Talvolta venivano prese intere comunità; soprattutto i capi erano colpiti, e le moltitudini erano così lasciate senza pastore. [...]

Comunque gli anabattisti sopravvivono tuttora. Essi si sono conservati tenendosi ai confini della civiltà e schivando così la società borghese, l'industrialismo, l'imperialismo, il nazionalismo. Essi si ritrassero in quelle zone marginali ove la tirannia delle strutture sociali dominanti non fosse ancor giunta a imporre il conformismo e dove quindi la comunità dei santi potesse vivere indisturbata. [...]

Tutte le insidie della società moderna – ferrovia, telefono, automobile, cinematografo, giornale, specialmente se a fumetti, e perfino trattore – sono state tenacemente respinte. Naturalmente anche l'istruzione statale è stata considerata un pericolo per la struttura della comunità. La tradizione s'è conservata meglio dove maggiore è l'isolamento e più acuto il contrasto. Una collettività appartata prospera nella persecuzione e ha bisogno di una specie di ghetto per preservare il suo zelo. Il contatto con l'esterno e l'affratellamento sono un insidioso invito al conformismo: i giovani cominciano a vestirsi e a pensare come gli altri e infine si arrendono al mondo.

[TORNA ALL'INDICE](#)

