

I domenica dopo Pentecoste
SOLENNITÀ
DELLA SS. TRINITÀ

Prima lettura: la Sapienza gioca

Pr 8,22-31

Così parla la Sapienza di Dio: ²²«Il Signore mi ha creato come inizio della sua attività, prima di ogni sua opera, all'origine. ²³Dall'eternità sono stata formata, fin dal principio, dagli inizi della terra. ²⁴Quando non esistevano gli abissi, io fui generata, quando ancora non vi erano le sorgenti cariche d'acqua; ²⁵prima che fossero fissate le basi dei monti, prima delle colline, io fui generata, ²⁶quando ancora non aveva fatto la terra e i campi né le prime zolle del mondo.

²⁷Quando egli fissava i cieli, io ero là; quando tracciava un cerchio sull'abisso, ²⁸quando condensava le nubi in alto, quando fissava le sorgenti dell'abisso, ²⁹quando stabiliva al mare i suoi limiti, così che le acque non ne oltrepassassero i confini, quando disponeva le fondamenta della terra, ³⁰io ero con lui come artefice ed ero la sua delizia ogni giorno: giocavo davanti a lui in ogni istante, ³¹giocavo sul globo terrestre, ponendo le mie delizie tra i figli dell'uomo».

La Liturgia traccia il cammino di questa solennità della SS. Trinità a partire dal celebre capitolo ottavo del Libro dei Proverbi, detti *m^ešâlîm*, plurale di *mâšâl*, in greco *paroimiai*, in latino *proverbia*. Sono brevi espressioni letterarie, a volte ironiche o umoristiche, paragoni o immagini per veicolare una verità esistenziale. Il *mâšâl* ebraico richiama un insegnamento, traccia un cammino di vita e una regola di condotta. Siamo davanti a sentenze dal gustoso sapore sapienziale.

Nel testo la Sapienza stessa è personificata (cf. pure Pr 1,20-33 e 9,1-6). Si elogia identificandosi con la sapienza dei monarchi (Pr 8,12-21) e con l'azione creatrice di Dio (Pr 8,22-31). La Sapienza è un architetto, che costruisce una splendida dimora su sette colonne (sette indica la perfetta rifinitura del palazzo) dove accogliere tutti gli uomini, per nutrirli, per farli passare dalla stoltezza alla Sapienza e farli camminare per la via dell'intelligenza. Gli stolti oppure gl'ingenui, cioè gli sprovveduti, sono invitati a mangiare il pane e bere il vino, cioè l'insegnamento della Sapienza (Pr 8,2). Frutto di questo insegnamento è la partecipazione alla vita e tutto quanto la rende gioiosa e feconda (cf. Pr 2,20-21; 3,13-18; 3,21-26; 4,10.22; 6,23; 8,21).

Prima del nostro testo troviamo un pressante invito ad ascoltare la Sapienza (Pr 8,1-11), invito ripetuto ben tre volte nei versetti finali del capitolo (in 8,32-36).

Dove parla la Sapienza? Alle porte della città, cioè nel luogo di maggiore affluenza, laddove si svolge la vita relazionale, economica e sociale della comunità. Il discorso infatti è rivolto a tutti (cf. Pr 1,2-5) e riguarda "cose rilevanti" (8,6), verità pratiche, che sono il contenuto dell'insegnamento della Sapienza: *verità* (v. 7), *giustizia* (v. 8) e *chiarezza* (v. 9). L'ultimo termine in ebraico vuole intendere che l'insegnamento della Sapienza non è per gl'iniziati, ma è per tutti, nella misura in cui sono docili ad essa. L'istruzione da essa impartita vale più dell'oro, dell'argento e delle perle. Nulla può eguagliare il suo valore.

Ecco dunque che la Sapienza intesse il suo stesso elogio, che contiene in una sintesi mirabile la dottrina dei maestri d'Israele. Si presenta enumerando i beni che dona: le virtù umane (*prudenza, scienza, riflessione, consiglio*), tanto vantaggiose per il successo della vita (vv. 12-14); è per mezzo di essa che governano i re e i governanti (vv. 15-16); a tutti quelli che la amano (inclusione del verbo, ripetuto al v. 17 e al v. 21) offre il godimento dei beni materiali. Questi beni della Sapienza sono frutti del suo amore per gli uomini, che devono rispondere all'offerta: "Io amo coloro che mi amano" (v. 17) e l'espressione indica la responsabilità di accogliere e praticare gl'insegnamenti impartiti.

A questo punto l'autore sacro (8,22-31, terza parte del discorso) spiega la relazione della Sapienza con Dio e con il mondo creato, dopo aver descritto i rapporti con gli uomini.

Siamo davanti a un canto solenne, con cui si narra la generazione della Sapienza per indicare

la filiazione da Dio (nel testo ebraico mancano i termini *come* e *all'origine* di 8,22 della traduzione della nuova CEI). Fin dall'eternità la sua esistenza è presso Dio (i rabbini in seguito attribuiranno questa caratteristica anche alla *Torah*), di cui è collaboratrice e consigliera; anzi, precedendo tutte le altre realtà create, è divenuta l'immagine di esse, il progetto di Dio. Per questo è il riflesso e lo specchio del creato e della sua perfezione.

La Sapienza è stata formata dall'eternità, dagli inizi della terra. Essa è confrontata con altre tre opere (8,24-26): gli *abissi* (sui quali riposano la terra e la calotta del cielo, secondo la cosmologia ebraica), *monti e colline* (viste come colonne piantate negli abissi) e, infine, la *terra* e i *campi* (cioè la totalità del cosmo terrestre).

La Sapienza non solo sta davanti alla creazione di tutto l'universo, ma al momento della creazione (*quando fissava i cieli, io ero là*) è presente e attiva accanto a Dio creatore e Signore.

Quando Dio *ha condensato le nubi in alto* (v. 28: il cielo è una distesa di nubi solidificate da Dio), *quando fissava le sorgenti dell'abisso*, da cui sgorgano le acque dei fiumi e dei laghi, *quando stabiliva al mare i suoi limiti*, la Sapienza era con lui, *come artefice* (*ʿamon* indica il *capo-mastro, colui che ordina*). Essa è *inizio delle attività* di Dio (v. 22), dunque Dio si è ispirato alla Sapienza nel creare tutte le cose. In tutte le realtà create c'è un medesimo ordine e bontà: l'impronta della Sapienza, che gioisce e gioca *in ogni istante* (v. 31).

È interessante notare che la Sapienza parte da Dio e sta con lui, poi alla fine gioca ed è in compagnia degli uomini. Che ricadute ha questo tragitto sapienziale? Tutti quelli che giocano con lei saranno sensati, giudiziosi, saggi. D'altra parte la personificazione della Sapienza ha spinto a leggere in modo messianico il testo: il Messia è *Sapienza di Dio* e procede da Dio (1Cor 1,24.30; cf. pure Col 1,15-20: rapporto Cristo-creazione). La riflessione del Nuovo Testamento ravvisa in questo splendido testo la prefigurazione del Verbo incarnato (cf. Gv 1,1-18). La Liturgia per lo stesso motivo sceglie Pr 8 per questa solennità della Trinità nell'anno C.

Mentre ascoltiamo questa Parola, il nostro cuore e la nostra intelligenza debbono porsi davanti al Cristo, Sapienza e Volto del Padre.

Salmo responsoriale: (rit)

Sal 8

È un inno a Dio per la creazione e per l'uomo. La domanda centrale è: "Che cos'è mai l'uomo perché di lui ti ricordi?". Questo interrogativo, così forte e penetrante, è proprio dell'uomo, che conosce e non conosce se stesso, che si domanda ma che è anche la stessa domanda.

Come nasce però questo interrogativo? Il salmista orante innalza lo sguardo sulle realtà create e da questo orizzonte religioso sgorga come fiume la preghiera.

Il salmo ci pone dinanzi alla sublimità del mistero della Trinità; oggi ancora l'uomo solo in Dio può comprendersi e gustare la profondità del proprio essere. All'uomo viene affidato un posto, un'incoronazione di gloria e di onore, un potere e tutto è posto sotto i suoi piedi.

Il vero uomo però è Cristo, che prima di Adamo già è. Egli è la Sapienza in cui si compie la pienezza (cf. Ebrei 2,5-8; 1Cor 15,26).

Seconda lettura: dalla giustificazione alla pace

Rm 5,1-5

Fratelli, ¹giustificati per fede, noi siamo in pace con Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo. ²Per mezzo di lui abbiamo anche, mediante la fede, l'accesso a questa grazia nella quale ci troviamo e ci vantiamo, saldi nella speranza della gloria di Dio.

³E non solo: ci vantiamo anche nelle tribolazioni, sapendo che la tribolazione produce pazienza, la pazienza una virtù provata ⁴e la virtù provata la speranza.

⁵La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato.

Nel testo della Lettera ai Romani S. Paolo afferma che i credenti sono in una nuova condizione e possono vantarsi, perché la giustificazione e la nuova relazione di riconciliazione con Dio ne sono il fondamento. Il nostro testo (5,1-5) esprime la tesi principale nei primi due versetti e poi presenta il paradosso del vanto cristiano (vv. 3-5)

Paolo aveva già accennato al tempo dell'*ira divina* (Rm 1,18-3,20) e ora chiarisce che è il tempo della pace. Aveva escluso ogni vanto e ora invece lo propone con forza. Perché?

In realtà egli introduce una nuova tesi, rispetto all'*ira divina* (presentata in Rm 1,18), perché nel Vangelo si rivela la potenza e la giustizia di Dio (1,16-17), *giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo* (3,21-22). Questo vanto è ora condiviso da tutti i credenti.

La salvezza ha raggiunto l'uomo in Cristo e la giustizia divina è strettamente collegata alla fede (Rm 1,17 *da fede a fede*; 3,22: *per mezzo della fede in Cristo*; 5,1: *per fede*). Paolo considera dunque la giustizia divina mediante la fede in Cristo annunciata in Rm 3,21-22 dal versante dei credenti e non tanto da quello dell'azione divina.

Notiamo l'uso della prima persona plurale: si passa dal "tutti" peccatori (Rm 1,18-3,20) o giustificati (Rm 3,21-4,25), al "noi giustificati": *giustificati per fede siamo in pace... abbiamo mediante la fede... ci troviamo e ci vantiamo*. Tutta questa realtà si riversa nella vita cristiana. Qui per la prima volta nella lettera l'apostolo delle genti sostiene che noi siamo stati giustificati e abbiamo pace con Dio: questo è il punto di partenza per tutta la grande sezione di Rm 5,1-8,39. È questo il fondamento (il passato fontale) della giustificazione dalla fede: l'*ira divina* non vale per tutti coloro che ora sono in Cristo.

Cosa implica allora la *giustificazione*? Il primo effetto è la "pace", non intesa come vuota interiorità né come tregua con Dio. La *pace* piuttosto è rivelazione di salvezza realizzata da Dio. Questa pace è la nuova condizione degli uomini: senza giustificazione "la via della pace non l'hanno conosciuta" (Rm 3,17). Paolo indica la relazione di profonda amicizia con Dio (in 5,1 usa la particella *pros ton Theòn, con Dio*), amicizia operata *per mezzo (di) del Signore nostro Gesù Cristo*. Mediante Cristo *abbiamo avuto* in dono l'*accesso* (*prosagôgê*: Ef 2,18 e 3,12) alla grazia. È interessante il termine *accesso*, che può avere sia una connotazione regale (mediante Cristo abbiamo l'accesso al Re-Dio), sia una valenza liturgica, volendo intendere l'accesso al nuovo santuario che è Cristo. Paolo usa il verbo *avere* al perfetto indicativo (azione passata ma i cui effetti perdurano): la giustificazione raggiunge il presente di ogni uomo credente.

Su questa grazia si fonda il *vanto*. Che vuole dire l'apostolo? *Vantarsi della grazia* significa partire dall'accoglienza dell'azione divina, perché tutto è dono. L'orizzonte poi del vanto è la speranza della gloria di Dio.

Nei versetti 3-4 Paolo spiega la consistenza del vanto cristiano, che si basa sulla coscienza di fede "e non solo ma" (v. 3) "ci vantiamo anche nelle tribolazioni". È una dichiarazione quanto meno "assurda", ma ce ne sono tante in Paolo. In realtà se è insensato il fondamento del vanto, delineato dalla croce di Cristo (cf. Gal 6,14), non può non essere paradossale anche il vanto dei credenti in lui: le sofferenze dei giusti non vengono considerate come castighi divini, ma come delle prove per vagliare la solidità della loro fede, in vista della gloria finale alla quale prenderanno parte.

Paolo poi cita dei termini che sono posti in concatenazione (è la figura retorica del *climax* o *gradatio*) in modo che l'ultimo termine di uno stico (il *verso* in poesia) sia ripreso all'inizio dell'altro, fino ad arrivare a connettere *tribolazioni* e *speranza*. La via tracciata è: *tribolazioni, pazienza, virtù provata, speranza*. La *tribolazione* si dischiude alla *speranza* quando è affrontata con *pazienza* (= *perseveranza*) e *virtù provata* (= *temperanza*).

Questo itinerario però è sempre a partire dal dono divino.

Paolo chiude questo passo con una definizione della speranza in cui usa, in forma negativa, il verbo "vergognarsi" (*kataischynei*), che dalla CEI viene ancora tradotto con il verbo "deludere" ("la speranza non delude"), per quanto sia evidente l'uso retorico della *litote*, che ci consente di leggere:

“la speranza non ci fa vergognare”, quindi “la speranza poi consente di vantarsi”, perché “l’amore di Dio è stato effuso/versato nei nostri cuori”.

Il verbo “effondere/versare (*ekchynei*)” sia nell’AT (Gen 9,6; Gioele 2,28-32; cf. pure At 2,17.18.33: *effondere lo Spirito*) che nell’Ultima Cena indica il *morire* (“Questo è il mio sangue dell’alleanza *versato* per voi”, Mc 14,24 e paralleli). È dalla croce di Cristo che è stato effuso l’amore, in modo paradossale ma decisivo. Solo a partire da essa c’è davvero conversione per l’uomo. Nella Lettera a Tito l’apostolo scrive: “Egli ci ha salvati... con un’acqua che rigenera e rinnova nello Spirito Santo, che Dio *ha effuso* su di noi in abbondanza per mezzo di Gesù Cristo salvatore nostro”.

Il Quarto Vangelo raccoglie questo splendido tema quando in Gv 19,30 il Cristo, nell’ultimo attimo di vita umana, china la testa (morte innaturale, perché in croce si muore di asfissia, dunque con la testa verso l’alto per cercare aria) e consegna lo Spirito. Solo a partire da questa realtà inizia davvero la vita cristiana.

Vangelo: lo Spirito rivela la pienezza di Cristo Gesù

Gv 16,12-15

In quel tempo, disse Gesù ai suoi discepoli: ¹²«Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso.

¹³Quando verrà lui, lo Spirito della verità, vi guiderà a tutta la verità, perché non parlerà da se stesso, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annuncerà le cose future.

¹⁴Egli mi glorificherà, perché prenderà da quel che è mio e ve lo annuncerà. ¹⁵Tutto quello che il Padre possiede è mio; per questo ho detto che prenderà da quel che è mio e ve lo annuncerà».

Il Quarto Vangelo nella seconda parte (la prima è il famoso *libro dei segni*, Gv 1,19-12,50), chiamata *libro della gloria* (Gv 13,1-21,25), riporta tre grandi discorsi di Gesù ai discepoli: i capitoli 13-14, 15-16 e 17 (detto il *testamento* o la *grande preghiera sacerdotale*).

Dopo aver rivelato al cap. 15 che la comunità deve essere legata alla vite/Gesù come i tralci/popolo, Gv 16 riprende il filo rosso iniziato in 13,33-14,31, ma con un diverso orientamento. Gesù annuncia ai discepoli la sua partenza (16,5 e 13,33...) e dopo aver ricordato la reazione che provano in cuore (*tristezza* in 16,6; *turbamento* in 14,1), manifesta il valore positivo del distacco: sta per venire il Paraclito (16,7) ed egli stesso *sta per venire e ci prenderà per sé* (14,2-3).

Segue subito dopo il discorso che sviluppa il tema del Paraclito, lo Spirito della verità (16,8-15 e 14,16-17), che apre anche alla nuova presenza di Gesù stesso: “ancora un poco” e i discepoli lo vedranno (16,16-22 e 14,18-19); “in quel giorno” avranno una conoscenza vera (16,23a.25 e 14,20); il Padre stesso ama i credenti (16,27 e 14,23).

Al termine sia Gv 14 che Gv 16 evocano la Passione ormai vicina (16,32 e 14,30) e come un fiume nel mare sfociano nella realtà della comunione di Gesù con il Padre nella Passione stessa (16,32-33 e 14,31). Lungo il tragitto ritorna solenne il tema della preghiera nel nome di Gesù, sempre esaudita (16,23b-24.26 e 14,27). Riappare pure l’interrogarsi dei discepoli (16,17-18.29-30), assente però in Gv 15.

Che cosa rivela loro Gesù? Annuncia parole illuminanti sul Paraclito e le sue funzioni ed anche accenni a *cose di cui per il momento non sono capaci di portare il peso* (16,12). Sarà lo Spirito a guidare alla verità tutta intera del Vangelo. È lo Spirito che prenderà e annuncerà tutto quello che Gesù ha ricevuto dal Padre.

Giovanni evangelista, com’è suo solito, ripresenta le tematiche, le riapprofondisce allargandole, come cerchi concentrici e progressivi. In questo modo il testo acquista una maggiore profondità di senso e la rivelazione si schiude in panorami sempre più chiari e più ampi.

Ricordiamo pure, mentre accogliamo questa Parola, che il contesto in cui la comunità giovannea riceve questa rivelazione è segnato dalla prova, dalla povertà di frutti della predicazione,

che sembra non avere ricadute sul mondo circostante e perciò genera delusione.

Gesù però non promette interventi sul mondo circostante, piuttosto rivela che il suo ritorno al Padre fonda l'esistenza nuova della comunità e garantisce una presenza-assenza nella forza dello Spirito, l'altro Paraclito, che continua a intercedere, guidare, assistere e illuminare. La passione/glorificazione di Gesù dona alla comunità lo Spirito, il dono più significativo, grazie al quale l'incontro dei discepoli e del Figlio è un reciproco "vedere".

Non si dice più che Gesù "viene" verso i suoi. Ora i verbi indicano sempre *partenza e direzione* verso il Padre. Fanno eccezione le menzioni dell'uscita e della venuta nel mondo, ma esse non si riferiscono al Risorto, e l'accento cade su "lascio il mondo e torno al Padre (16,5)".

Tale ritorno occupa un posto centrale nella testimonianza affidata al Paraclito ed è significativo che, sulla bocca dei discepoli, prenda la forma di una domanda (16,17). Dopo l'evocazione della Passione - il modo del "passaggio" di Gesù -, il grido finale di vittoria esprime nuovamente, in un altro linguaggio, la salita del Figlio e il compimento della sua missione (16,33: "Io ho vinto il mondo").

Il fondamento della nuova esistenza (escatologica) dei discepoli è credere che Gesù si trova in Dio. Tale fede richiede l'azione dello Spirito della Verità. Il passo sul Paraclito è situato dopo l'annuncio della partenza (e anzi, al v. 7 vi si inserisce) e prima dell'annuncio del "vedere".

L'*andare* di Gesù al Padre ha un effetto sull'esistenza dei discepoli: la loro tristezza, fortemente sottolineata e attribuita all'annuncio della partenza di Gesù (16,6) e alla separazione (16,20.21.22), si cambierà in gioia (16,20).

Il testo che la liturgia celebra è solo Gv 16,12-15, che però appartiene all'unità di 16,5-15, nella quale s'illustra il rapporto dello Spirito con il mondo e quello più specifico con il gruppo dei discepoli. Nei versetti 8-11 lo Spirito è presentato come garante di ciò che opera Gesù e *dimostri* la colpa del mondo (v. 8), cioè viene a smascherare coloro che si sono volontariamente rifiutati di credere. La missione dello Spirito è espressa con il verbo *elenchō* (*convincere, dimostrare, esporre, portare alla luce*) e si attua in tre ambiti: *peccato, giustizia e giudizio* (v. 8). Piuttosto che vedere un'opera di giudizio nel senso giuridico-processuale, siamo davanti al compito *formativo* dello Spirito: egli deve persuadere il mondo, cioè coloro che non credono, facendo prendere coscienza dei peccati, della giustizia, cioè del piano di Dio in Cristo e del giudizio, cioè dopo la Pasqua la forza del male è stata annientata e tutti sono invitati a entrare nel tempo definitivo della salvezza.

Gesù ha ancora *molte cose* da dire (16,12). Quali? Il termine greco *pollà* (al neutro plurale) indica tutto ciò che, con segni e parole, Gesù ha operato e rivelato. Non può andare oltre, perché i discepoli non riescono ad aprirsi maggiormente. *Venite e vedrete*, aveva detto Gesù in 1,39, ma devono attraversare la dispersione e perfino il tradimento per rinascere alla nuova esistenza (vedi Nicodemo in Gv 3): *per il momento (arti)* non possono, dunque, perché la forza della Pasqua non li ha ancora investiti nel loro *portarne il peso (bastazō)*. Gesù, nel sottolineare questa loro incapacità, indica non solo l'aspetto soggettivo dei discepoli, ma la profondità della rivelazione, troppo luminosa per essere contemplata.

C'è però il "quando" dello Spirito, definito *della/di verità* (cf. Gv 14,17; 15,26), che trasmetterà il "parlare" del Figlio glorificato, comunicherà ciò che gli appartiene in proprio, nella sua perfetta comunione con il Padre. Tre verbi descrivono qui l'azione postpasquale dello Spirito: *guidare* verso la verità intera, *esprimere* ciò che avrà udito, *comunicare* ai discepoli ciò che è del Figlio. Le parole del salmista "Guidami nella tua verità e istruiscimi" (Sal 25,5) sono ora esaudite. È il desiderio che attraversa tutta la tradizione biblica della *via del Signore*: Dio è la guida del suo popolo (Sap 18,3; 10,10). Lo Spirito conduce i discepoli alla Verità, che nell'interpretazione del Quarto vangelo indica Gesù nella sua missione messianica e rivelativa. È alla verità *tutta intera* che lo Spirito conduce. La *verità intera* è la pienezza di tale mistero. Si tratta della Signoria del Cristo Salvatore, che il Padre ha stabilito "al di sopra di ogni altro nome che possa essere nominato" (Ef

1,20-23; cfr. Fil 2,9-11) e che celebra il cantico di Col 1,15-20. Solo lo Spirito può far comprendere nell'interezza il mistero di Cristo.

Il testo di 16,13 dice: *non parlerà da se stesso, ma dirà...* e il verbo greco è lo stesso: *lalein*. Nel Quarto Vangelo abbiamo sia questo verbo che il verbo *légein*. Il primo esprime l'atto di *parlare/rivelare* e il secondo il contenuto, l'enunciato. Anche se ora Gesù non parlerà più, lo Spirito ascolterà da Gesù come Gesù stesso ascoltava dal Padre (8,26) e lo comunica, arrivando al cuore dei credenti.

Il terzo verbo, *vi annuncerà (an-angellō, riferire, proclamare, annunciare)*, comporta fondamentalmente il senso di rivelare una realtà sconosciuta. Essendo un verbo composto, la particella *anà* vuole sottolineare un *ri-dire*: l'annuncio, nuovo per i destinatari, è stato prima ricevuto da colui che lo trasmette; questi non ne è l'autore. Lo Spirito sarà dunque l'espressione di Gesù stesso. *Annuncerà le cose future (erchomena)*, cioè farà comprendere ai credenti come reagire di fronte agli avvenimenti che sopravvengono.

La glorificazione di Gesù (16,14) non si esaurisce nell'evento della croce/risurrezione, ma si prolunga nell'azione dello Spirito, che *prenderà da quel che è mio e ve lo annuncerà* (di nuovo il verbo *an-angellō*).

Tutto quello (panta hosa) che il Padre possiede è mio (16,15): l'espressione indica che Gesù condivide l'essere divino con il Padre e la comunicazione dello Spirito prende da Gesù, cioè da Dio stesso. La chiesa è legata dall'annuncio dello Spirito alla rivelazione del Cristo, guidata nell'approfondimento della verità, per scoprire ciò che dice la prima Lettera di Giovanni (3,24): *In questo conosciamo* (formula d'identificazione) *che egli (Gesù) rimane in noi: dallo Spirito che ci ha dato*.

Noi credenti siamo diventati il *tempio* dello Spirito e la nostra vita deve annunciare l'Amore del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Oggi è più che mai urgente testimoniare il Dio-Trinità, in un mondo dove l'individualismo è imperante, la pubblicità è normalizzante, il profitto ci assorbe e ci dilania. Il Dio dei cristiani è fonte di vita comunitaria, in Lui è la vita aperta alla solidarietà. Egli è lo sposo che sempre ci viene incontro e che sempre dalla sua sposa si aspetta il grido: *Vieni!*

Rimanere in quest'Amore è garanzia di fecondità. In questa solennità, dunque, la Parola ci apra totalmete all'azione dello Spirito, per gustare, vivere e narrare, ancora e sempre, le meraviglie di Dio.

II domenica dopo Pentecoste
SOLENNITÀ DEL
SS. CORPO E SANGUE DI CRISTO

PRIMA LETTURA

Gen 14,18-20

In quei giorni, ¹⁸Melchisedek, re di Salem, offrì pane e vino: era sacerdote del Dio altissimo ¹⁹e benedisse Abram con queste parole: «Sia benedetto Abram dal Dio altissimo, creatore del cielo e della terra, ²⁰e benedetto sia il Dio altissimo, che ti ha messo in mano i tuoi nemici».

E [Abramo] diede a lui la decima di tutto.

Nella solennità del SS. Corpo e Sangue di Cristo la liturgia inizia l'itinerario di comprensione a partire da una celebre pagina di Genesi, con un personaggio che appare pochissime volte nel testo biblico, ma che ha avuto una risonanza enorme, a motivo della sua enigmaticità.

All'interno di Gen 14 quest'episodio sembra quasi interrompere i vv. 1-17, il racconto di quattro re dell'oriente (con dei nomi che emergono dai millenni carichi di storia) che organizzano una spedizione militare contro una coalizione ribelle di cinque re del sud (i re di Sòdoma, Gomorra, Adma, Seboim e Bela, identificata come Soar). Essi catturano Lot, nipote di Abramo e gli confiscano i beni. Abramo deve intervenire per salvare nipote e beni.

I vv. 21-24 poi descrivono il suo ritorno e l'incontro con il re di Sòdoma "nella valle di Save, cioè la valle del re (v.17)", che secondo Giuseppe Flavio era vicino a Gerusalemme. Nei versetti 13 e 24 troviamo la citazione degli alleati di Abramo e, lungo il racconto, per ben tre volte si cita il re di Sòdoma (14,2.8.10).

Al centro di queste vicende troviamo il nostro testo: *Melchisedek (Malki-zèdek*: "il mio re è giustizia") *offrì pane e vino* (14,18-20). Questo misterioso personaggio ricorre all'interno di Gen 14 solo in questi versetti centrali. A lui il patriarca offre la decima di tutto (14,20), considerando il bottino come suo, mentre al termine del capitolo (14,24) rifiuta ogni cosa.

Dopo la disfatta dei re Abramo attraversa la regione degli altopiani per fare ritorno a Mamre, il suo accampamento. È qui forse che s'incontra con il re di Sòdoma ed è in questo preciso momento che arriva pure il re di Salem, cioè di Gerusalemme (cf. Sal 76,3). Anche il salmo 110 ci offre questa attestazione. Nei secoli XV-XIV la città era chiamata *Urashalim* (come dicono i ritrovamenti a el-Amarna, località archeologica corrispondente ad *Akhetaton*, antica città egizia sul Nilo, costruita durante il regno di Amenofi IV, noto come Akhenaton. *Akhetaton* fu capitale dell'Egitto fino alla morte del faraone). *Urashalim* in ebraico si pronunciava *Jerushalem*, da cui la finale *Salem*. Il testo biblico dice pure che questo re Melchisedek è il sacerdote del *Dio altissimo* (*El Elion*, 14,18: *El* indica il nome comune *dio* ed *Elion*, *altissimo*). Cosa vuole dirci l'autore sacro con quest'espressione? Intende il *vero Dio*. Abramo stesso afferma: "Alzo la mano davanti al Signore, il Dio altissimo, creatore del cielo e della terra" (14,22).

Melchisedek benedice Abramo (anche qui nei vv. 19 e 20 è usata l'espressione *Dio altissimo*) e da lui riceve la decima. È interessante notare che questo personaggio è al tempo stesso *re* e *sacerdote*, come lo erano gli antichi re. È proprio lui a far *portare* (il vocabolo ebraico *hōšî*² letteralmente significa *far uscire*, dunque *apportò*: è un termine non cultuale e non indica l'azione sacrificale, ma il senso profano ed ecco perché la Lettera agli Ebrei 5,6.10 insiste sul suo carattere particolare) pane e vino per accogliere Abramo, riceverne la decima e poi benedirlo nel nome del *Dio creatore del cielo e della terra*. È la tradizione successiva, sia ebraica che cristiana, che legge l'offerta come tipo del sacrificio.

S. Clemente di Alessandria vede il pane e il vino di Melchisedek come figura dell'Eucarista, alimento dell'anima (*Stromata*, 4,25, 3; PG 8,1369). S. Cipriano sarà il primo a vedere nell'offerta di questo re di Salem un vero sacrificio offerto a Dio, figura del sacrificio eucaristico (*Epistola*

63,4; PL 4, 387).

La lettera agli Ebrei (7,1-3) in questa figura misteriosa di Melchisedek vede la prefigurazione di Cristo, sommo sacerdote per sempre. Anche il *Canone romano* nell'anamnesi cita questo re: "Volgi sulla nostra offerta il tuo sguardo sereno e benigno, come hai voluto accettare... l'oblazione pura e santa di Melchisedek, tuo sommo sacerdote".

In un bellissimo mosaico della Chiesa di S. Apollinare in Classe a Ravenna è riprodotto al centro questo re-sacerdote che offre il pane e il vino. Alla sua destra c'è Abele (anch'egli citato dal canone romano) che offre un agnello e a sinistra Abramo che sta per sacrificare il figlio Isacco.

Salmo 109 Rit.:

Il Salmo 109 (110) è frequentemente citato sia nel Nuovo testamento che nella liturgia. È un salmo regale (come i Sal 2; 20-21; 45; 72 e 132), che afferma due uffici del re: amministrare la giustizia e lottare in guerra. Alcuni studiosi pensano che sia stato usato durante una liturgia nella quale il re saliva al trono e vi si sedeva, forse nel palazzo o nel tempio. È interessante nel salmo l'accostamento alla regalità anche del sacerdozio: "Tu sei sacerdote per sempre/ al modo di Melchisedek". Come mai questo accostamento? In genere si danno tre spiegazioni: il re è per se stesso anche sacerdote; il sacerdote governa in luogo del re; il re e il sacerdote sono due figure integrative e coesistenti (2Cr 26,16-18). Melchisedek (cf. commento alla prima lettura) era re e sacerdote. Davide offriva sacrifici (2Sam 6,13.17-18; 24,25) e anche i suoi figli (2Sam 8,18). Salomone, il grande sapiente, addirittura usava benedire (1Re 8). Durante la dominazione persiana il sacerdote ha di fatto governato al posto del re, quando la regalità era ormai scomparsa.

Al centro comunque del Sal 109 resta la promessa riguardante il sacerdozio e la liturgia lo legge riferendolo al Cristo, che nella resurrezione e ascensione è il Signore, sacerdote alla maniera di Melchisedek e soprattutto vincitore sul peccato e sulla morte. A Lui innalziamo questo canto: "accostiamoci con piena fiducia al trono della grazia" (Eb 4,16).

SECONDA LETTURA: Vi trasmetto quello che anch'io ho ricevuto

1Cor 11,23-26

Fratelli, ²³ io ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso: il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito, prese del pane ²⁴e, dopo aver reso grazie, lo spezzò e disse: «Questo è il mio corpo, che è per voi; fate questo in memoria di me».

²⁵Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese anche il calice, dicendo: «Questo calice è la Nuova Alleanza nel mio sangue; fate questo, ogni volta che ne bevete, in memoria di me».

²⁶Ogni volta infatti che mangiate questo pane e bevete al calice, voi annunciate la morte del Signore, finché egli venga.

Nelle Lettere paoline troviamo poche affermazioni dirette di Gesù, tra le quali occupano uno spazio importante quelle che riguardano l'Eucarestia; dello stesso tema si occupano anche i Sinottici (cf. Mc 14,22-25; Mt 26,26-29; Lc 22,19-20), Solo S. Giovanni, nel Quarto Vangelo (Gv 13,1-20), trasmette la tradizione con un'altra visuale, che fonda e motiva il gesto eucaristico compiuto da Gesù con i discepoli. Questi testi, anche se le parole riferite dai vari autori biblici sono diverse, costituiscono per tutte le comunità cristiane la fondamentale tradizione eucaristica.

La tradizione paolina di 1Cor 11,23-25 è particolarmente notevole, perché Paolo non ci offre una trattazione 'a tavolino', bensì un intervento interno alle dinamiche delle relazioni ecclesiali nella comunità cristiana. È lo specchio, direbbe S. Chiara, nel quale ancora oggi le comunità devono leggere il loro rapporto con il sacramento, definito dal Vaticano II *fons et culmen* della Liturgia.

In che contesto si collocano queste parole di Paolo? L'apostolo si rivolge a una comunità divisa intorno a diverse questioni: il rapporto tra sapienza e croce (1Cor 1-4), il problema dell'incesto al

cap. 5, la relazione tra matrimonio e verginità (1Cor 7), il problema degli idolotiti (1Cor 10,14-33) e, infine, le divisioni durante la celebrazione eucaristica (1Cor 11,17-34).

Paolo viene informato di queste divisioni e, proprio per correggere individualismi e disparità, richiama all'unità a motivo di Colui che si è dato per i suoi e che ha convocato l'assemblea santa. È unica la fede che riunisce alla mensa eucaristica e l'apostolo chiede di rispettare il carattere comunitario dell'Eucaristia e il suo valore religioso. Ognuno deve esaminare la propria condotta, sia verso la stessa Eucarestia, sia verso il fratello, perché ogni relazione sia in sintonia con ciò che viene celebrato. In caso contrario "ognuno mangia e beve la propria condanna" (1Cor 11,29).

Perché Paolo reagisce così? I Corinti si credevano degli illuminati e dei sapienti, ma con questo atteggiamento di fatto trascuravano l'evento fondamentale della loro fede: la Croce di Cristo Gesù.

La pagina di 1Cor 11 spinge a riflettere sull'importanza dell'essere Chiesa, soprattutto dal momento che la comunità è davvero in una situazione di divisione e di crisi.

Paolo conosce queste divisioni dei Corinti radunati in assemblea: "il vostro non è più un mangiare la cena del Signore. Ciascuno infatti, quando siede a tavola, comincia a prendere il proprio pasto e così uno ha fame e l'altro è ubriaco" (1Cor 11,20-21). Questa forma di egoismo non solo è contro lo stile del cristiano, ma va contro la stessa Eucaristia. Che senso ha la celebrazione quando sussistono queste disgregazioni ecclesiali? Bisognerebbe avere il coraggio di farne a meno.

È in questo contesto che Paolo allora *trasmette* ciò che a sua volta *ha ricevuto* (sono i due verbi della Tradizione, la *paradosis*). L'Eucaristia fa la Chiesa e la Chiesa fa l'Eucaristia (H. De Lubac): sono in relazione vitale, per cui se c'è lo scandalo di una comunità divisa allora si corre il rischio di celebrare un rito pagano, dove importa maggiormente il rapporto individuale (devozionistico) con Dio, dimenticando che questa relazione deve passare e vivere costantemente nelle comunità.

Paolo allora narra di come il Signore Gesù indirizza il valore del suo gesto rispetto ai suoi discepoli, ponendo in risalto la dimensione del dono per loro: "Questo è il mio corpo che è per voi" (1Cor 11,24; Lc 22,19; Marco e Matteo, invece, dicono "per molti": Mc 14,24; Mt 26,28). Le due tradizioni manifestano un messaggio complementare, che rivela la ricchezza del dono stesso: da una parte l'Eucarestia ha una portata universale, espressa nel "per molti" che, in quanto espressione semitica, ha il valore di "per tutti", senza lasciare spazio a congetture che estromettano alcuni da questo dono; dall'altra, mediante il "per voi", essa riguarda persone concrete, chiamate a un coinvolgimento relazionale profondo. Paolo intende anche sottolineare il valore discendente di questo sacrificio, che resta sempre un dono dall'alto, anzi il dono più grande.

Gesù nell'Eucaristia, inoltre, diventa causa e modello di una vita offerta per gli altri, poiché, scrive Paolo, "mi ha amato e ha consegnato se stesso per me" (cf. Gal 2,20). Che ne deriva da tutto ciò? Non è davvero possibile la relazione ecclesiale se uno rimane chiuso in se stesso e nel proprio individualismo. Nel Quarto Vangelo Gesù afferma che il seme deve morire, altrimenti resta solo e non porta frutto (cf. Gv 12,24-26): la sequela deve avvenire proprio in questa adesione al mistero pasquale. E Paolo (2Cor 5,14) aggiunge: "L'amore del Cristo ci possiede (il verbo *synechō* vuole esprimere che l'Amore avvolge e dona impulso); e noi sappiamo bene che uno è morto per tutti, dunque tutti sono morti".

"Questo è il mio corpo... il mio sangue" (1Cor 11,24-25): siamo al cuore della teologia paolina sull'Eucaristia. Da questo vertice Paolo procede per ribadire che ogni volta che mangiamo questo pane e beviamo questo vino noi annunciamo la morte del Signore, dunque non lo si deve fare "in modo indegno" (v. 27), cioè nella divisione e nell'individualismo (cf. vv. 21 e 29). Non dobbiamo dimenticare che l'apostolo usa la categoria "corpo" anche per definire la comunità ecclesiale: "Ora voi siete il corpo di Cristo e, ognuno secondo la propria parte, sue membra" (1Cor 12,27; cf. pure Col 2,17; Ef 4,12). Paolo sottolinea maggiormente la dimensione della Chiesa come "corpo" rispetto a quella di "popolo" (la relazione di alleanza con Dio), perché rende magnificamente la realtà ecclesiale come visibile e unita, nella quale non c'è spazio per individualismi inconsistenti o giustapposti. Ogni membro è costitutivo per fare in modo che il corpo sia integro e completo.

La categoria del “corpo”, inoltre, permette a Paolo di chiarire anche la relazione tra “unità” e “diversità” nella Chiesa nel capitolo successivo (1Cor 12,1-30): non sono i processi psicosociologici a realizzare la concordia, ma è l’*unità*, dono dell’Eucarestia, a permettere una diversità di carismi, di ministeri e di operazioni. Attenzione però che Paolo non parla di “uniformità”, cioè di appiattimento. È necessario sempre ricondurre a unità le diverse realtà ecclesiali, pur nel riconoscimento autentico di ciascuna di esse.

Non solo, ma c’è da dire anche che è inconcepibile pensare di aderire a Cristo senza la mediazione della Chiesa (*sponsa Verbi*)! Come sono chiare le parole del grande S. Cipriano: “Non può avere Dio per Padre chi non ha la Chiesa per madre” (*De Catholicae Ecclesiae Unitate*, 6).

Siamo invitati da Paolo a considerare, oggi più che mai, che non possiamo credere che basti la celebrazione o l’adorazione eucaristica senza servire, rispettare e amare i fratelli. Correremmo gli stessi rischi del cristiano di Corinto: “mangia e beve la propria condanna” (1Cor 11,29). Questa situazione d’indegnità non s’intende nei confronti della propria coscienza, bensì nei confronti della propria relazione ecclesiale con le altre membra della comunità. Per intendere bene il pensiero dell’apostolo mi permetto di suggerire di estendere la proclamazione anche ai versetti 27-29, che sottolineano con estrema chiarezza l’idea di “unità” espressa in questa pagina e che lo Spirito dovrebbe incidere nel cuore di ogni cristiano.

VANGELO: Date loro voi stessi da mangiare

Lc 9,11b-17

(In quel tempo,) ¹¹Gesù prese a parlare alle folle del regno di Dio e a guarire quanti avevano bisogno di cure.

¹²Il giorno cominciava a declinare e i Dodici gli si avvicinarono dicendo: «Congeda la folla perché vada nei villaggi e nelle campagne dei dintorni, per alloggiare e trovare cibo: qui siamo in una zona deserta».

¹³Gesù disse loro: «Voi stessi date loro da mangiare». Ma essi risposero: «Non abbiamo che cinque pani e due pesci, a meno che non andiamo noi a comprare viveri per tutta questa gente».

¹⁴C’erano infatti circa cinquemila uomini.

¹⁵Egli disse ai suoi discepoli: «Fateli sedere a gruppi di cinquanta circa». Fecero così e li fecero sedere tutti quanti.

¹⁶Egli prese i cinque pani e i due pesci, alzò gli occhi al cielo, recitò su di essi la benedizione, li spezzò e li dava ai discepoli perché li distribuissero alla folla.

¹⁷Tutti mangiarono a sazietà e furono portati via i pezzi loro avanzati: dodici ceste.

La liturgia inizia il testo dal v. 11b (sarebbe meglio prendere dal v. 10), non riportando il verbo “accolse” (*apodèchomai*, che ricorre solo nell’opera lucana: Lc 8,40; 9,11; At 2,41; 18,27; 21,17; 24,3; 28,30), riferito alle folle, che precedentemente lo *hanno accolto* (8,40). Nelle istruzioni date ai Dodici (9,5) Gesù inizia a parlare dell’*accoglienza* (qui il verbo è semplice: *dèchomai*) non offerta a coloro che egli invia, per mostrare la continuità dell’autorità tra lui e i Dodici, che sono mandati ad annunciare il regno di Dio (*kēryssō*) e a guarire gli ammalati (*iàomai*: 9,2), ad annunciare la buona notizia (*euangelizomai*), operando guarigioni (*therapèuō*: 9,6). Il testo dunque della moltiplicazione dei pani appartiene alla missione dei Dodici e andrebbe letto in continuità con esso (Lc 9,1-9.10-17). È interessante che solo l’evangelista Luca usa la combinazione dei verbi del *predicare* e del *guarire* (diversamente da Mc 6,34 e Mt 14,14).

Siamo al tramonto e sono i Dodici ad avvicinarsi a Gesù. Oltre che in Luca, anche in Marco e Matteo sono proprio loro a iniziare il dialogo con il maestro, sollevando il problema del luogo deserto. Solo in Giovanni (Gv 6,5-6) è Gesù che pone il problema, ben sapendo cosa sta facendo.

Luca usa per la seconda volta nel testo il termine “Dodici” e ancora una volta lo fa perché vuole segnalarci che dobbiamo leggere questo episodio con quello precedente sull’istruzione per la missione e, inoltre, per preparare il valore simbolico delle “dodici ceste” nell’ultimo versetto (9,17).

Le folle, dunque, devono essere congedate sia per trovare alloggio per la notte, sia per cercare le cibarie (Luca usa un termine tecnico greco, *episitismòs*, che definisce l’*approvvigionamento*). Ma come potrà una folla di circa cinquemila persone trovare tutto questo? Luca sta preparando la situazione che porta poi all’evento straordinario della moltiplicazione. Il testo ha valore parabolico e rimanda anche alla cena di Emmaus, il banchetto pasquale per eccellenza.

A questo punto abbiamo il dialogo (vv. 13-15), più breve di quello di Marco (da cui attinge), e Gesù propone qualcosa che sembra insensato a prima vista: “Date loro voi stessi da mangiare”, dice il testo alla lettera. E queste parole riecheggiano quelle del profeta Eliseo al suo servo (2Re 4,42-44), espandendo il senso, dal momento che sappiamo cosa successe allora. Il testo è proprio in continuità con il testo di Paolo ai Corinti. I cristiani, da veri discepoli del Signore, sanno bene che non solo celebreranno l’Eucaristia, *spezzando il pane* insieme, ma anche procurando il nutrimento ai poveri, mai esclusi dalla comunità. L’espressione di Gesù pone agli estremi i verbi (*dare e mangiare*) e al centro la loro relazione (*loro-voi stessi*). L’espressione è la stessa anche in Marco (6,37) e in Matteo (14,16), ripresa come il comando dell’ultima Cena: *Fate questo in memoria di me*.

I Dodici però obietano, come hanno fatto anche Mosè (Nm 11,21-22) e il servo Giezi di Eliseo (2Re 4,43). Pensano tutti all’*acquisto*, ma la loro risposta invece mette in evidenza la loro ricaduta nel banale. Da una parte emerge il loro imbarazzo e la loro chiusura e, dall’altra, l’intervento meraviglioso di Gesù, *Pane* dell’umanità: ecco dov’è la risposta.

Luca annota subito (9,14), rispetto a Marco, il numero della gente, premettendo, come suo solito, l’espressione *circa* (*hōsei*) cinquemila uomini (al v. 11 si parlava di *folla*). Da cinque pani Gesù ne ottiene mille, così che il rapporto è di 1 a 1000, la cifra di Dio. Cosa vogliono intendere questi numeri? Veicolano il valore della pienezza e del compimento, facendo, ancora una volta, riferimento a Gesù.

Gesù passa all’opera. Ordina di far sedere la gente “a gruppi di cinquanta circa”. L’evangelista usa il verbo *kataklinō*, *far sedere*, già usato in 7,36, nell’episodio a casa di Simone, dove, mentre è *seduto/adagiato* (si mangiava stando sdraiati su dei divani) a mensa, arriva la peccatrice che gli lava i piedi con le lacrime e glieli asciuga con i propri capelli. Due volte (9,14-15) il verbo è usato nel nostro testo e, soprattutto, ricorre in 24,30: la cena di Emmaus, che è la chiave di lettura della cena pasquale. Luca non riporta né il particolare dell’erba verde, né dei gruppi di cento. I gruppi sono di *circa cinquanta persone*, particolare forse confermato da At 2,42, dove si parla del radunarsi *in casa*, luogo adatto per non più di cinquanta persone. Forse riporta solo le disposizioni di Mosè di Es 18,25 (capi di migliaia, di centinaia, di cinquantine e di decine), ma senza darne particolare risalto.

Un particolare importante è il fatto che Gesù dona, ma non partecipa al convito, e incarica i discepoli (cf. Lc 9,14; non più detti “Dodici”) di “farli sedere a gruppi di cinquanta circa”. Anche a Emmaus (24,30) dona, mentre solo nell’apparizione finale a Gerusalemme (24,42) mangia una porzione di pesce arrostito (così pure in Gv 21,13 mangia pane e pesce) per renderli testimoni della resurrezione. Nelle cene poi celebrate dai cristiani, dette *pasto del Signore*, *dèipnon kyriakòn*, il Risorto si rende presente nelle singole comunità. Luca riporta cinque dei sei verbi usati da Marco: *prese... alzò... recitò... spezzò... dava*. La sequenza di questi verbi fa presagire i gesti eucaristici dell’ultima Cena (22,19), nella quale manca però il secondo verbo: *alzare gli occhi al cielo*, che davvero è denso di significato. Gesù si accorda con il Padre. Il suo “sguardo verso l’alto esprime la libertà e apertura del Figlio verso il Padre” (Grundmann). Gesù benedice e così avviene la mirabile moltiplicazione. Tutto il senso corre verso l’ultimo verbo: *dava ai discepoli*, con il verbo all’imperfetto per indicare il gesto che si ripete. Senza questo gesto non c’è per i discepoli possibilità di dare alla gente. È solo con le azioni di Gesù che è possibile, adesso, il “date loro voi

stessi da mangiare”. Questo gesto però dice anche ciò che avviene nel futuro delle comunità cristiane, quando i discepoli avranno il compito di distribuire questo Pane. Gesù ha voluto che i discepoli partecipassero al gesto, accogliendolo dalle sue stesse mani e porgendolo agli altri. In Lc 9,16b non si citano espressamente i *pesci*, come invece fa Marco (Mc 6,41), perché Luca vuole marcare la somiglianza con il racconto dell’Eucaristia. Questa tendenza è ancor più messa in risalto da Matteo (15,34-39).

Luca al termine del racconto annota e sottolinea il “tutti mangiarono a sazietà”, che ricorda l’essere *saziati* nel deserto (Es 16,8.12), ma nel testo greco ci sono due verbi: *mangiarono e furono saziati*, con il secondo che è al passivo, dunque si sottolinea l’azione di Dio: Gesù dà il pane per tutti. Il particolare delle dodici ceste aggiunge che ci sarà sempre il Pane per ogni apostolo, dunque per ogni chiesa. I discepoli hanno anche per il futuro, anche per gli altri, “un avanzo (*tò perissèusan*, il verbo indica il *tracimare*, l’essere in abbondanza)”.

Il racconto della moltiplicazione viene troncato all’improvviso. Anche in Lc 15 il dialogo tra il padre e il figlio maggiore termina improvvisamente. Cosa vuol dire questo silenzio che cala sulla scena? Credo che Luca voglia farci gustare la *sazietà*, quella che ogni comunità nella storia può sperimentare. L’essere in abbondanza di Gesù per le sue comunità è un invito a vivere l’Eucaristia come Paolo ci dice in 1Cor 11. Cristo, Pane per tutti, è il fondamento della Chiesa, che sempre si offre nella celebrazione del banchetto.

Notiamo anche che Gesù appare in questo racconto come un profeta, del tipo di Elia (o Eliseo) e come quel profeta di cui parlava Mosè. Entrambi appaiono nella trasfigurazione e fanno da corona al Cristo, venuto a predicare e annunciare, guarire e curare, ma, soprattutto, a sfamare quella fame di cui aveva parlato anche Amos (8,11), saziando di sé tutti. Tutto questo indica chiaramente l’aspetto della salvezza.

Dal punto di vista dei discepoli è importante la *collaborazione* che Gesù chiede ai discepoli. Egli anticipa il futuro ministero, da vivere come servizio, e le loro responsabilità (“date loro voi stessi da mangiare”) dopo la Pasqua. Non sono chiamati a dominare, come i grandi della terra, ma ad accogliere dalle mani di Gesù e a distribuire il Pane per la vita del mondo. Luca è discepolo del grande Paolo e da lui ha imparato che il ministero è un dono immenso che ha nel Padre la fonte: è il Padre che chiama, elegge e dona, nella forza del Risorto e nell’opera dello Spirito.

Il servizio dei Dodici/discepoli presenta pure due valori complementari, come la forza centrifuga e centripeta. Adempiono ad un servizio verso l’esterno (9,1-6.10a) come *apostoli*, che devono *annunciare, predicare, guarire, curare*. Servono all’interno della comunità (9,10b-17) come *discepoli*, che solo accogliendo possono distribuire.

Il nostro episodio si chiude così; subito dopo Luca racconterà della professione di fede di Pietro (Lc 9,20: *Tu sei il Cristo di Dio*) e dell’urgenza della sequela. L’Eucarestia è Pane che sazia, certo, ma è anche forza per il cammino di questo “corpo” di Cristo, che, ogni giorno di più, deve imparare a essere popolo della Nuova Alleanza, in una sequela che si snoda fino alla fine della storia.

15 agosto
ASSUNZIONE DELLA
BEATA VERGINE MARIA
Alla Messa del giorno

PRIMA LETTURA: Una Donna vestita di sole

Ap 11,19a; 12,1-6a.10ab

¹⁹Si aprì il tempio di Dio che è nel cielo e apparve nel tempio l'arca della sua alleanza.

12,¹Un segno grandioso apparve nel cielo: una donna vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi e, sul capo, una corona di dodici stelle. ²Era incinta, e gridava per le doglie e il travaglio del parto.

³Allora apparve un altro segno nel cielo: un enorme drago rosso, con sette teste e dieci corna e sulle teste sette diademi; ⁴la sua coda trascinava un terzo delle stelle del cielo e le precipitava sulla terra.

Il drago si pose davanti alla donna, che stava per partorire, in modo da divorare il bambino appena lo avesse partorito.

⁵Essa partorì un figlio maschio, destinato a governare tutte le nazioni con scettro di ferro, e suo figlio fu rapito verso Dio e verso il suo trono. ⁶La donna invece fuggì nel deserto, dove Dio le aveva preparato un rifugio.

¹⁰Allora udii una voce potente nel cielo che diceva: «Ora si è compiuta la salvezza, la forza e il regno del nostro Dio e la potenza del suo Cristo».

Nella grande festa dell'Assunta la liturgia applica questo testo dell'Apocalisse alla Vergine Maria, sulla grande scia della Tradizione che, già con S. Agostino e S. Bernardo, ha letto nella Donna di Ap 12 il simbolo di Maria. Il Vaticano II ha poi inserito il mistero di Maria nel mistero della Chiesa. Ecco perché il testo proclamato inizia con Ap 11,19a: si apre il tempio di Dio e nel tempio appare l'arca dell'alleanza, cioè la presenza di Dio, detta di Maria. È richiamata così la prima lettura della messa vespertina (1Cr 15,3-4.15-16; 16,1-2): il trasporto dell'arca al centro della tenda eretta da Davide.

L'Apocalisse è un libro liturgico, da ascoltare e meditare nell'assemblea (*gli akoùontes, coloro che ascoltano*). S. Giovanni narra innanzitutto di un segno grandioso nel cielo, la zona della trascendenza divina: la donna accompagnata da un altro segno, un enorme drago rosso che, ponendosi davanti alla donna, vuole divorare il bambino appena partorito. Il bambino è però rapito verso Dio e verso il suo trono, in una zona non solo diversa dalla precedente, ma nei pressi di Dio. La donna fugge nel deserto, dunque nell'ambito della terra, dove trova rifugio e nutrimento (v. 6).

Nel più alto dei cieli, invece, avviene la battaglia tra Michele, insieme ai suoi angeli, contro il drago, sconfitto e precipitato assieme ai suoi angeli sulla terra. Davanti a questo evento vittorioso un coro celeste canta la vittoria di Dio, del Cristo e dei martiri cristiani (vv. 10-12). La donna è messa in salvo (vv. 14-16), mentre il drago "s'infuria contro la donna e se ne va a fare guerra contro il resto della sua discendenza, contro quelli che custodiscono i comandamenti di Dio e sono in possesso della testimonianza di Gesù" (v. 17).

L'Apocalisse, ultimo libro del NT e di tutta la Bibbia, è uno splendido sguardo alla storia con gli occhi di Dio. È una sorta di griglia di lettura per leggere l'oggi dell'uomo e il suo divenire nella storia a partire da Dio. La comunità cristiana inizia a vivere i primi disagi e scontri con il mondo pagano. Le varie persecuzioni svigoriscono e svuotano la fede; il ritorno promesso dal Risorto sembra tardare come anche l'intervento di Dio in difesa dei martiri per la fede. Si è sempre tentati di fare nostre le parole del Sal 44: ²³*Risvegliati! Perché dormi, Signore? Dèstati, non respingerci per sempre!* ²⁴*Perché nascondi il tuo volto e dimentichi la nostra miseria e oppressione?*

Come l'assemblea, a cui scrive Giovanni, anche noi dobbiamo decodificare i segni ed entrare nel profondo della comunicazione di Dio.

Siamo dunque - dicevamo all'inizio - nel cielo, la sede di Dio. Il primo segno è definito *grandioso* rispetto all'altro. È una donna, figura che nell'AT contraddistingue il popolo in relazione di alleanza sponsale con Dio (cf. Osea 1-3; Is 62,4-5); anche la comunità giovannea si percepisce in continuità con questo popolo. La donna è *vestita di sole*, espressione unica in tutta la Bibbia. Il sole e la luce indicano sempre appartenenza a Dio, alla sua gloria (Is 60,19-20; Sal 84,12; nel Sal 104,1-2 si dice che Dio è rivestito di maestà e di splendore ed è avvolto di luce; Is 52,2 Gerusalemme è invitata a rivestirsi della gloria di Dio; Is 61,10 Gerusalemme è avvolta da Dio con vesti di salvezza; MI 3,20; nel Ct 6,10 la sposa è *bella come la luna, fulgida come il sole*). Questa espressione, unica, viene a tratteggiare una splendida icona, davvero espressiva nella sua bellezza: Dio, rivestendola di luce, le dimostra tutto il suo amore. Altrove si parla di *vesti bianche* (il bianco è il colore della resurrezione: Ap 3,5; 4,4; 7,9-13; al contrario in 17,4 Babilonia, la grande prostituta, è vestita di porpora e scarlatto). Questa donna ha la luna sotto i suoi piedi e il termine luna evoca in ebraico anche la parola *mese*, dunque il calendario, cioè il tempo. La donna ha il tempo sotto i suoi piedi, dunque lo domina e signoreggia pure sullo svolgersi delle vicende umane.

Sul capo indossa *una corona di dodici stelle*. La *corona* indica nell'Ap il premio donato dopo una lotta, come allo stadio (cf. Ap 1,12; 2,10; 3,11; 4,4.10; 6,2; 14,14), dopo aver compiuto un cammino. La corona è di *dodici stelle*, volendo significare non solo la trascendenza (cfr. Is 14,13) e (Ap 1,16.20; 2,1; 3,1) indicare di Asia, ma anche suggerire l'immagine di una chiesa giunta al compimento del proprio cammino nella storia. Il numero *dodici* indica le 12 tribù (Ap 21,12) e i 12 apostoli dell'Agnello (Ap 21,14), cioè la continuità e l'unità del popolo dell'Antico Testamento e del Nuovo Testamento.

È davvero un'immagine abbagliante, nuova, densa di significati.

La donna (12,2) è incinta e *gridava per le doglie e il travaglio del parto*. Il testo greco però riporta due participi (*ōdinousa, partorendo* e *basanizomēnē, tormentata*), importanti nella Bibbia (cf. Mi 4,12; Is 26,17-18; 66,7-9). In Is 26,17 il verbo si riferisce alla situazione storica di Israele, che vive in mezzo ad altri popoli ed è immaginata dal profeta come una donna incinta che soffre i dolori del parto per dare alla luce i suoi figli e realizzare la promessa della discendenza fatta da Dio ad Abramo. Il verbo *partorire* è usato anche da Paolo in Gal 4,19 per indicare il suo travaglio nel partorire Cristo nei suoi cristiani e in Gal 4,27 (cita Is 54,1) a proposito del tema delle due alleanze. In altri testi abbiamo il riferimento ai *dolori escatologici* nel giorno del Signore (cfr. Mc 13,8; 1Ts 5,3). L'immagine della donna dunque mostrata al positivo nel v. 1, lo è al negativo al v. 2: qui essa è il popolo che sta per partorire e il gridare per le doglie durante il travaglio vuole esprimere la difficoltà della crescita di Cristo nella storia.

Ora appare anche *l'altro segno*, il male, presentato in tutta la sua crudele realtà. Siamo sempre sul livello di Dio, il cielo. Il drago è definito *enorme*. È *rosso*, il colore dei sanguinari (cf. Ap 6,4) e certamente è l'immagine del demonio. Ha *sette teste*, cioè grande vitalità e *dieci corna*, una grande potenza. Le corna del drago e delle bestie (Ap 12,3; 13,1.11; 17,12-13) rappresentano la potenza umana contrapposta alla potenza divina, rappresentata dalle sette corna dell'Agnello (5,6). I *sette diademi* sono il simbolo del potere dei re e ne indicano la presunta dignità regale. L'accumulo di tutti questi segni, il colore rosso e la sproporzione numerica vengono a delineare una *mostruosità* aberrante, davanti alla quale avvertiamo riluttanza. È una riuscitissima rappresentazione della crudeltà del potere. È idolatria, perché l'imperatore pretendeva di farsi onorare come dio. Siamo in una terra piena di culti pagani. Ad es. a Efeso (una delle sette chiese dell'Apocalisse) c'era il culto di Artemide Polimaste (dalle molte mammelle) dea della fecondità, e il suo grande tempio, l'Artemision, una delle sette meraviglie del mondo antico. A Pergamo (altra chiesa dell'Apocalisse) c'era l'altare di Zeus, oggi a Berlino, imponente per la sua grandezza (era alto 4m e il fregio misurava 110m di lunghezza).

La coda del drago *trascinava* (nel testo greco c'è il presente *syrei*) un terzo delle stelle e le precipitò (il verbo è un aoristo) sulla terra. Certamente il nostro autore, che conosce benissimo l'AT, sta rievocando il testo del profeta Daniele (8,10.24) per indicare i fedeli strappati dalle imprese sataniche alla loro dimora celeste. Potrebbe però anche voler indicare l'apostasia di una parte degli angeli, ribelli insieme a satana e scesi in lotta contro Dio. Il testo evoca, tratteggia e vuole in ogni caso indicare il potere soprannaturale del drago, che però riesce a trascinare solo un terzo delle stelle. Le frazioni non piacciono a S. Giovanni (e agli Ebrei) e vogliono dire sempre *limite*. Il male dunque opera, certamente, ma il suo è un potere circoscritto.

Il testo di Ap dev'essere anche ascoltato e decodificato: in ciò risiede tutta la sua bellezza. Nei vv. 4b-5 l'autore gioca sui verbi, passando dal perfetto (*si pose/si era messo in piedi*: è il verbo che spesso indica lo *stare in piedi* del Risorto, dunque uno scimmiettamento da parte del male) all'aoristo (*partorì*), alla costruzione *sta per pascere* (CEI: *destinato a governare*) per conferire così al testo movimento e dinamicità. Il drago con la sua forza si oppone al parto della donna/popolo, cioè la chiesa. Anche il figlio partorito ha un significato collettivo e designa coloro che seguono l'Agnello (cf. Ap 14,1.4) e lo testimoniano con la vita. La Chiesa, nel dolore della passione, dà alla luce uomini nuovi, risorti, che, sottratti alla ferocia del drago, sono portati verso Dio e il suo trono.

La donna *fuggì nel deserto* (due volte, 12,6.14 Giovanni menziona la fuga: il richiamo è all'Esodo; cf. pure cfr. Es 19,4; Dt 32,11: le ali di aquila, la maternità di Dio, che salvano Israele), il luogo dove forte si è espressa la ribellione del popolo, ma che è anche il luogo del primo amore, il luogo e il tempo della relazione vera con Dio. La donna, nel cammino verso il suo essere sposa celeste dell'Agnello (Ap 21,9), deve superare la trafila della fedeltà a Dio. Pur combattuta da forze ostili, ma soltanto per 1260 giorni, tre anni e mezzo, cioè un tempo provvisorio, ne uscirà vincitrice, perché avvolta dalla custodia amorevole di Dio.

C'è un rapporto tra questa donna di Ap e la Donna a Cana di Galilea (Gv 2,4) e sotto la Croce (Gv 19,26)? È possibile anche un confronto con la donna che partorisce in Gv 16,21?

Nel Quarto Vangelo Maria è sempre detta *Donna* e *Madre*. La madre di Gesù è madre anche del discepolo che Gesù amava (19,26) e la Chiesa è madre dei veri seguaci di Gesù (Ap 12,17). La maternità della Chiesa prolunga nel tempo la maternità di Maria e si salda con essa. In Ap 12 la Chiesa, in continuità con la maternità di Maria, nella sofferenza genera i cristiani, che il drago cerca di combattere, sedurre e far cadere. La Chiesa vive lo stesso travaglio di Maria. Anche la donna con le doglie del parto (Gv 16,21) rinvia a Maria sotto la croce. C'è una relazione di eccezionale intensità tra Maria e la Chiesa e l'ottavo capitolo della *Lumen Gentium* (*la costituzione sulla Chiesa*) ne esplicita il valore.

“La beata Vergine, per il dono e l'ufficio della divina maternità che la unisce col Figlio redentore e per le sue singolari grazie e funzioni, è pure intimamente congiunta con la Chiesa: la madre di Dio è figura della Chiesa nell'ordine cioè della fede, della carità e della perfetta unione con Cristo” (*Lumen Gentium* 63).

Salmo 44. Rit.:

È un salmo regale, dal quale la liturgia estrapola i vv. 10-12 e 15b-16 come risposta alla splendida lettura di Ap 12, la donna rivestita di sole. È un canto di nozze, ambientato in splendide sale, dove donne, figlie di re, cioè principesse, fanno corona alla fidanzata/sposa. Verso quest'ultima si rivolge il cantore, che richiama il viaggio di Abramo: ora però è la sposa che deve lasciare la casa del padre, perché il suo destino è legato a quello del re e del suo popolo. Al suo sposo deve rendere omaggio, accompagnata da altre vergini, in un corteo gioioso ed esultante: tutte insieme entrano nel palazzo reale. La sposa è Maria, che con il suo “sì” ha suggellato le nozze di Cristo con l'umanità. Madre-sposa è Maria, è colei che ci pone in relazione forte con Cristo, perché

il suo essere discepolo della Parola è luce più abbagliante del suo stesso essere Madre di Dio.

SECONDA LETTURA: In Cristo tutti riceveranno la vita

1Cor 15,20-27a

Fratelli, ²⁰Cristo è risorto dai morti, primizia di coloro che sono morti. ²¹Perché, se per mezzo di un uomo venne la morte, per mezzo di un uomo verrà anche la risurrezione dei morti. ²²Come infatti in Adamo tutti muoiono, così in Cristo tutti riceveranno la vita.

²³Ognuno però al suo posto: prima Cristo, che è la primizia; poi, alla sua venuta, quelli che sono di Cristo. ²⁴Poi sarà la fine, quando egli consegnerà il regno a Dio Padre, dopo avere ridotto al nulla ogni Principato e ogni Potenza e Forza.

²⁵È necessario infatti che egli regni finché non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi. ²⁶L'ultimo nemico a essere annientato sarà la morte, ²⁷perché ogni cosa ha posto sotto i suoi piedi.

Questo famoso capitolo contiene la presentazione che Paolo fa della Pasqua, con la quale Cristo Gesù compie il mistero della redenzione attraverso la passione, la morte e la resurrezione. Essa ha una ricaduta su tutta l'umanità, inserita in questo meraviglioso mistero.

L'apostolo introduce il tema della resurrezione, tanto osteggiata dai Sadducei, che anzi la escludevano del tutto, ma anche dalla cultura greca (vedi episodio ad Atene, quando Paolo è stato irriso), che piuttosto amava parlare di immortalità dell'anima. Forse ha risposto a questioni poste a lui dai Corinti o è sollecitato da un suo personale desiderio di trattare il tema cardine della fede in Cristo Gesù. In ogni caso ci è conservato qui, a chiare lettere, una pagina di inestimabile valore.

Paolo illustra come non ci si possa esimere dal confronto con questo tema, perché se Cristo non è risorto, allora è addirittura vana la fede. Anzi risultano vani i due poli essenziali della fede cristiana: la predicazione dei missionari e l'accettazione dei credenti. Entrambe sarebbero vuote (*kenòs*), vuote di contenuto salvifico. Non si può assolutamente nemmeno pensare che Cristo non sia risorto, dunque Egli è *risorto dai morti*, e – aggiunge – *è primizia di coloro che sono morti*.

Che cosa vuol dire l'apostolo? Esiste un nesso essenziale tra la resurrezione di Cristo e la futura resurrezione dei credenti. Gesù è il primo di una moltitudine di fratelli; la sua resurrezione non è unica, sporadica ed eccezionale, avrà una ricaduta su tutti i credenti. Potremmo dire, in una parola, che "in forza di Cristo" gli altri avranno accesso alla resurrezione, il Risorto è 'principio attivo' di resurrezione degli altri morti.

Per dimostrare tutto ciò, l'apostolo porta avanti un ragionamento teologico molto serrato. Si riferisce ad Adamo, nel quale *tutti muoiono, in Cristo invece tutti riceveranno la vita* (v. 22; cf. pure Rm 6,12-18). Come nell'uno tutti sono morti, nell'Uno del Padre tutti riceveranno la vita definitiva.

Ora, nei vv. 23-28, Paolo amplia l'orizzonte teologico per rendere più chiara questa verità. Introduce allora la realtà del regno di Cristo e del regno di Dio. Negare la resurrezione di Cristo significa negare la sua signoria su tutte le potenze avverse, tra le quali ovviamente c'è la morte (Sap 2,24; Rm 5,10.12.14.17). Conseguentemente, se Cristo non è il vincitore della morte, allora anche Dio non può vantare la sua vittoria finale nel regno che viene. A partire dal richiamo di un articolo del credo, Paolo procede per deduzione teologica circa la resurrezione dei credenti e nel distendersi del suo ragionamento cita il Sal 110,1 (nel v. 25) e il Sal 8 (nel v. 27). Sono esempi biblici con cui offre il dato incontrovertibile: il regno di Cristo Signore.

Da tutto questo ne consegue la resurrezione da morte dei credenti che, in forza della vittoria di Cristo sulla croce, Gli appartengono e sono messi in condizione di superare anche il nemico più tremendo, oltre il peccato: la morte. Il suo pungiglione è spezzato (cf. 1Cor 15,55).

Ancora una volta l'argomentazione del grande Paolo è a partire dal Cristo: la speranza cristiana è la proiezione futura della fede in Cristo Gesù. Tutto però viene a confluire nel regno di Dio (v. 28, per cui sarebbe meglio includerlo nella proclamazione), "perché Dio sia tutto in tutti". Che cosa

indica questa espressione così sintetica e tracciante? In realtà si tratta del compimento pieno del disegno del Padre nella storia e nel mondo.

Maria, redenta prima ancora di essere stata generata (è la *kecharitōmenē*, è colei che è stata trasformata dalla grazia), è la creatura sicuramente più inserita in questo mistero pasquale. Ella è anche associata in modo singolare alla passione e alla gloria del suo Figlio. L'Assunzione al cielo della Vergine Madre di Dio è, pertanto, il mistero della Pasqua pienamente realizzato in lei. Fin dal VI sec. la festa della Madre di Dio (*Theotòkos*), nata grazie al Concilio di Efeso del 431, a Gerusalemme prese il nome di *dormizione* (*dormitio Mariae*), *passaggio* (*transitus*), *assunzione*, con le caratteristiche di un *dies natalis*, il giorno della nascita al cielo. Il 15 agosto, fin d'allora, è stato il giorno in cui i cristiani hanno contemplato questo passaggio e verso il 600 l'imperatore Maurizio estese questa solennità a tutto l'impero. Ecco come nasce questa festa e perché trova proprio in 1Cor un testo fondamentale.

“Al termine della sua vita terrena, l'immacolata Madre di Dio, Maria sempre vergine, è stata assunta in cielo corpo e anima nella gloria celeste”, recita la definizione data da Papa Pio XII (1 novembre 1950) nel relativo dogma. Questa definizione prescinde dal *dove*, dal *quando* e da *come* e neppure afferma che sia un privilegio esclusivo. S'intende dichiarare che la Vergine Madre di Dio non solo con l'anima, ma integralmente, cioè anima e corpo, è nella gloria. L'Immacolata, preparata e salvata prima ancora di nascere, che ha conservato la verginità, non è stata avvolta dai legami della morte: Ella vive la sua corporeità in maniera completamente nuova con suo Figlio, il Cristo Risorto, conformata più pienamente a Lui e, grazie a Lui, vincitore della morte e del peccato.

In Maria Assunta tutta la comunità cristiana può rinnovarsi nella speranza, perché anche noi parteciperemo, per pura grazia e dono immenso, a questa condizione, alla fine dei tempi.

VANGELO: Beata Colei che è la vera credente

Lc 1,39-56

³⁹In quei giorni Maria si alzò e andò in fretta verso la regione montuosa, in una città di Giuda.

⁴⁰Entrata nella casa di Zaccaria, salutò Elisabetta. ⁴¹Appena Elisabetta ebbe udito il saluto di Maria, il bambino sussultò nel suo grembo.

Elisabetta fu colmata di Spirito Santo ⁴²ed esclamò a gran voce: «Benedetta tu fra le donne e benedetto il frutto del tuo grembo! ⁴³A che cosa devo che la madre del mio Signore venga da me? ⁴⁴Ecco, appena il tuo saluto è giunto ai miei orecchi, il bambino ha sussultato di gioia nel mio grembo. ⁴⁵E beata colei che ha creduto nell'adempimento di ciò che il Signore le ha detto».

⁴⁶Allora Maria disse: «L'anima mia magnifica il Signore ⁴⁷e il mio spirito esulta in Dio, mio salvatore, ⁴⁸perché ha guardato l'umiltà della sua serva. D'ora in poi tutte le generazioni mi chiameranno beata. ⁴⁹Grandi cose ha fatto per me l'Onnipotente e Santo è il suo nome; ⁵⁰di generazione in generazione la sua misericordia per quelli che lo temono. ⁵¹Ha spiegato la potenza del suo braccio, ha disperso i superbi nei pensieri del loro cuore; ⁵²ha rovesciato i potenti dai troni, ha innalzato gli umili; ⁵³ha ricolmato di beni gli affamati, ha rimandato i ricchi a mani vuote. ⁵⁴Ha soccorso Israele, suo servo, ricordandosi della sua misericordia,

⁵⁵come aveva detto ai nostri padri, per Abramo e la sua discendenza, per sempre».

⁵⁶Maria rimase con lei circa tre mesi, poi tornò a casa sua.

A partire dal Concilio Vaticano II, dopo la riforma liturgica, nella solennità dell'Assunzione di Maria si proclama e si medita il vangelo della cosiddetta “visitazione di Maria ad Elisabetta”; in oriente l'episodio è definito *aspasmòs*, cioè *saluto*. Queste parole di Elisabetta e della stessa Maria sono rilette e messe in bocca alla comunità, oggi, per cantare la bellezza della Madre del Signore, l'Assunta in cielo.

Luca tesse i due capitoli del 'Vangelo dell'Infanzia' usando la tecnica letteraria della *synkrisis*, cioè due pannelli posti a confronto, ma il secondo (Gesù) è sempre una ripresa e un compimento del primo (Giovanni Battista). In questo modo l'evangelista intreccia e confronta la tradizione sul Battista, e tutti i relativi personaggi che la riguardano, con quella del Signore Gesù e i relativi co-protagonisti. La scena del saluto tra Maria ed Elisabetta è la continuazione di quella dell'Annunciazione (1,26-38). Il testo infatti inizia con un verbo al participio, *anastàsa, rialzatasi*, usato moltissime volte da Luca (27 volte). Questo verbo spesso ha il senso di *rialzarsi*, ma, riguardo a Gesù, indica pure l'evento della resurrezione.

A Maria è stata indicata la gravidanza della cugina come segno (non richiesto, rispetto a Zaccaria, che è punito per questo) e il conoscere reciproco della gravidanza dell'altra conferisce alle due cugine una maggiore dignità. Entrambe sono sotto la potente protezione di Dio (lo stesso angelo Gabriele è intervenuto con Zaccaria e poi con Maria). Il testo inizia con l'attenzione al viaggio verso la Giudea, verso questa coppia di stirpe sacerdotale, a cui è stato fatto il dono immenso di un figlio. La presenza di Maria e in lei del Verbo della Vita porta Elisabetta ad essere piena di Spirito Santo e a sciogliere in canto e professione di fede questa scena del saluto. Le parole di Elisabetta, infatti, mettono al centro il Signore e sua Madre. Il *Magnificat* poi porta l'attenzione ancora più in alto, a Dio-Padre, che tutto trasforma e conduce a compimento. Quest'inno, che ancora oggi segna il canto vespertino della comunità cristiana, è una meravigliosa lode a Dio, interpellato alla terza persona, perché escluso il v. 48b (*d'ora in poi tutte le generazioni mi chiameranno beata*), Egli è il soggetto di tutti i verbi, sempre all'aoristo, al passato, per indicare il compimento di ciò che viene espresso. Poco importa se l'inno sia una rielaborazione di una lode più antica; ora acquista un valore ermeneutico all'interno del racconto. Certamente Luca conosce il cantico di Anna (1Sam 2,1-10) e se ne serve, ma attinge anche da altre fonti: basti pensare che quasi ogni parola trasuda citazioni dell'AT.

Il testo greco descrive questo movimento iniziale di Maria (v. 39: *si alzò e andò in fretta*), ma il verbo *anastasa* potrebbe anche indicare la preparazione o l'inizio dell'azione (cf. Lc 4,16.29.38; 10,25; 11,7.8; 15,18.20; 17,19; 22,45.46; 23,1), confermato dalla *sollecitudine* con cui si mette in viaggio. Altre volte il verbo dice riferimento all'esperienza di guarigione e di resurrezione (4,39; 5,25.28; 6,8; 8,55; 9,8.19; 16,31; 17,19; 18,33; 24,7.12.33.46). Anche il verbo *andare, porèuomai*, nel terzo Vangelo assume il senso di compiere la volontà del Padre. In Luca il tempo e lo spazio sono assiologicamente pregnanti, dunque sono portatori di valori teologici. L'espressione *in fretta* non vuole sottolineare l'ansia del fare il viaggio, piuttosto indica lo *zelo*, la *sollecitudine*, cioè un serio atteggiamento mentale con cui Maria vive il *mettersi in cammino*, dopo aver accolto (v. 38: *desidero che si compia di me quello che hai detto*) l'azione di Dio nelle parole di Gabriele. Luca sta tracciando una *direzione* nel testo attraverso il triplice *verso (eis): verso la montagna, verso la città di Giuda, verso la casa di Zaccaria* (vv. 39-40a; nella traduzione italiana non sono più evidenti). È notevole l'argomentare di Luca, fatto di esagerazione e di accumulo, proprio per creare e comunicare tensione verso quello che è molto più che una banale visita tra donne. È piuttosto l'incontro tra l'ultimo dei profeti dell'AT e la novità del NT.

Maria è ora nella casa di Zaccaria e saluta Elisabetta. Molti incontri e molti saluti (1,40.41.44), che non hanno un senso comune, ma sono l'espressione dell'intrecciarsi delle vicende umane attraverso le quali Dio tesse la trama del suo progetto. Il 'saluto' è perciò segno dell'amore che avvolge questi uomini e donne. Due vite stanno per nascere e sono proprie quelle che completano l'Antica alleanza e dischiudono la Nuova. A quel tempo il *salutare* non era ancora diventato atto formale, ma racchiudeva un valore performativo: realizzava ciò che esprimeva.

Appena Elisabetta ode il saluto di Maria, il suo bambino *sussultò* (verbo *skirtàō*, nella LXX nel Sal 113,4.6 e in MI 4,2 fa pensare a un riconoscimento escatologico) *nel grembo* (v. 41). Forse Luca vuole alludere all'episodio dei due gemelli (Esaù e Giacobbe) che *si urtano* (in Gen 25,22 c'è lo stesso verbo) nel grembo di Rebecca (moglie di Isacco), che, presagendo il loro futuro destino, si

reca a consultare Dio. In questo modo ribadisce che il nascituro di Elisabetta è profeta, fin dal grembo materno. Dio non solo comunica con le parole, ma – non dimentichiamolo – anche con i gesti, con il linguaggio del corpo. L’episodio acquista maggior valore anche perché subito dopo Luca annota che Elisabetta *fu colmata di Spirito Santo* (v. 41): pronuncia una vera e propria profezia. Il gesto del bambino e le parole di Elisabetta illuminano l’alba della salvezza che è già in Maria. Gabriele l’ha definita *piena di grazia* e l’ha salutata come *figlia di Sion* con quel *gioisci* che ha aperto in lei il grande progetto del Padre. Ora le parole profetiche di Elisabetta vengono a completare quelle dell’angelo: *Benedetta tu fra le donne*. Luca usa di nuovo (cf. 1,28: *kecharitōmenē, trasformata dalla grazia*) un participio perfetto passivo: l’azione è stata compiuta da Dio e gli effetti permangono. La *benedizione divina* è innanzitutto parola (*dice il bene*), ma proprio perché parola di Dio è potenza, è evento. Luca apre il messaggio del suo vangelo con questa benedizione su Maria, che nel suo utero porta Gesù, e si completa a Betania, quando il Risorto benedice i suoi discepoli. Maria è *benedetta fra le donne*: un semitismo per dire che è la *più benedetta di tutte le donne*.

Elisabetta si chiede: *A che cosa devo che (pòthen... toùto)?* La sua è una dichiarazione solenne, che gioca sulla differenza di condizione tra Giovanni e il Signore. Da notare che il dialogo si snoda con parole affettuose e stupite, che erompono dall’anima di costei, che aveva conosciuto l’amarezza della sterilità del suo grembo.

Anche la struttura rende ragione di questo intarsio mirabile realizzato dall’evangelista. Nei versetti 43-45 siamo davanti a un piccolo trittico: al centro l’*aspasmòs*, l’incontro delle due madri, ma insieme a loro sono il Battista e il Signore: il fiume che entra nel mare, l’AT che si completa nel NT. Questa scena è preceduta dal v. 42, con cui conosciamo il progetto di Dio e, infine, chiude il trittico il v. 45, una splendida beatitudine sulla fede di Maria, che ancora una volta riceve un nome nuovo (Gabriele l’ha chiamata *piena di grazia*): *colei che ha creduto nell’adempimento* (letteralmente *perfezione*, nel senso di completamento) *di ciò che ha detto il Signore*. Ecco perché Maria è beata. In contrasto con Zaccaria (1,20), Maria è la vera credente.

La domanda di Elisabetta è rimasta inesausta, perché la Vergine, figlia di Sion, è ora immersa nella gioia: le parole di Gabriele sono vere e questa certezza, calda come il sole che attraversa il corpo, l’avvolge e la pone in un grande atteggiamento di preghiera. Erompe da lei l’inno più alto che una creatura abbia mai elevato a Dio: è il canto della Chiesa, di ogni luogo e di ogni tempo, con il quale testimoniamo che Dio è il Signore della nostra vita e della storia.

La preghiera di Maria (1,46-55) è meglio conosciuta come *Magnificat* a motivo della traduzione latina della prima parola. L’inno è nello stile ebraico, con parallelismi (*L’anima mia/il mio spirito*) e immagine terse e a forti tinte. Certamente in trasparenza si vede il cantico di Anna, la mamma di Samuele (1Sam 2,1-10), ma c’è tanta ricchezza, attinta dai salmi e da altre citazioni. Quasi ogni parola ha un parallelo nell’Antico Testamento. L’anima di Maria (il suo io cosciente e la sua intima affettività) *esalta la grandezza del Signore e ha gioito* (è così il termine greco all’oristo; cf. 1,14.44). La lode, al presente (*esulta*), si nutre della gioia provata nel passato. È un Dio che immette la sua potenza per la salvezza dell’umanità. Dio *ha portato il suo sguardo sull’umiltà della sua schiava* (*doulē*, così pure al v. 38), cioè non ha dimenticato le sue creature. Il suo sguardo esprime giudizio o salvezza ed elezione (come in questo caso), rende umile Maria, che è cosciente però della distanza che la separa dal suo Dio e della sua appartenenza ai “poveri di Dio”. L’atteggiamento della vergine è proprio l’opposto di quello dell’arrogante. Ha ragione Elisabetta a chiamarla *beata*. Maria stessa ne è cosciente. La CEI traduce: *ha fatto grandi cose per me*. Così tradotto il testo dice allusione a Dt 10,21: Mosè richiama Israele ad essere fedele a Dio, *che ha fatto per te quelle cose grandi e tremende che i tuoi occhi hanno visto*. La vecchia traduzione recitava: *Grandi cose ha fatto in me*, volendo sottolineare piuttosto il concepimento del Messia.

Cosa vuole dire Luca? Credo che entrambe le sfumature siano presenti nel testo. Forse l’evangelista riprende il v. 37 (*Nulla è impossibile a Dio*, dice la CEI, oppure *nessuna parola/evento*

da parte di Dio rimarrà inefficace). Questa realtà è una caratteristica dell'AT (cf. Gen 18,14; Gb 42,2; Zc 8,6; Ger 32,17) e del NT (Lc 18,27; Mt 18,26; Mc 10,27; 14,36). Le opere di Dio manifestano il suo essere: Egli non rimane chiuso in se stesso, ma su tutte le creature riversa la sua misericordia, che è amore che purifica e unisce. Nei versetti 51-54 Luca usa sette tempi al passato (aoristi indicativi) per indicare che, come precedentemente, anche nel presente Egli continua a operare come salvatore. Dio *ha preso per mano Israele suo figlio* (è così letteralmente il v. 54) *facendo memoria della sua bontà*. Quest'ultima espressione, all'infinito, introduce ora la conclusione e il messaggio fondamentale: Dio porta sempre a compimento le sue promesse, perché non è come l'uomo, che sceglie ciò che ama. No! Dio ama ciò che ha scelto. Non ci dimentica. *Il nostro volto è tatuato sulle palme delle sue mani* (cf. Is 49,16; la CEI ha ancora *disegnare*, ma l'immagine è forte e indica il tatuaggio, lo scrivere incidendo la pelle e introducendo sostanze coloranti nelle ferite. Nell'antichità esso era permanente).

La Chiesa, oggi, facendo proprie le parole di Elisabetta proclama Maria, la *Theotòkos*, la *Madre di Dio*, la *benedetta tra le donne* e la *beata*, perché ha creduto al compimento di tutti gli eventi annunciati dall'angelo. La stessa Chiesa poi fa suo il cantico del *Magnificat*, perché vive e proclama nell'oggi della liturgia e della storia che Dio è fedele e compie ciò che ha promesso. L'umile situazione umana di Maria si coniuga con la sua grandezza di fede, che la cristianità tutta è chiamata a vivere e incarnare nei nostri giorni.

Il prefazio recita: *In lei, primizia e immagine della Chiesa, hai rivelato (o Dio) il compimento del mistero di salvezza e hai fatto risplendere per il tuo popolo, pellegrino sulla terra, un segno di consolazione e di sicura speranza*.

Facciamo nostra questa preghiera a Colei che nel V secolo era chiamata *Chōra achōritou*, *spazio dell'Incontenibile* (Dio).

1 novembre TUTTI I SANTI

PRIMA LETTURA: La Chiesa è il popolo di Dio, in bianche vesti, perché lavato dal sangue di Cristo

Ap 7,2-4.9-14

Io, Giovanni, ²vidi salire dall'oriente un altro angelo, con il sigillo del Dio vivente. E gridò a gran voce ai quattro angeli, ai quali era stato concesso di devastare la terra e il mare: ³«Non devastate la terra né il mare né le piante, finché non avremo impresso il sigillo sulla fronte dei servi del nostro Dio».

⁴E udii il numero di coloro che furono segnati con il sigillo: centoquarantaquattromila segnati, provenienti da ogni tribù dei figli d'Israele.

⁹Dopo queste cose vidi: ecco, una moltitudine immensa, che nessuno poteva contare, di ogni nazione, tribù, popolo e lingua. Tutti stavano in piedi davanti al trono e davanti all'Agnello, avvolti in vesti candide, e tenevano rami di palma nelle loro mani. ¹⁰E gridavano a gran voce: «La salvezza appartiene al nostro Dio, seduto sul trono, e all'Agnello».

¹¹E tutti gli angeli stavano attorno al trono e agli anziani e ai quattro esseri viventi, e si inchinarono con la faccia a terra davanti al trono e adorarono Dio dicendo: ¹²«Amen! Lode, gloria, sapienza, azione di grazie, onore, potenza e forza al nostro Dio nei secoli dei secoli. Amen».

¹³Uno degli anziani allora si rivolse a me e disse: «Questi, che sono vestiti di bianco, chi sono e da dove vengono?». ¹⁴Gli risposi: «Signore mio, tu lo sai». E lui: «Sono quelli che vengono dalla grande tribolazione e che hanno lavato le loro vesti, rendendole candide nel sangue dell'Agnello».

La liturgia del capitolo sette dell'Apocalisse è preparata dai capp. 5-6, nei quali Giovanni, il veggente, vede Dio sul trono, con in mano il rotolo del libro, scritto dentro e fuori (indica totalità), che contiene il piano di Dio sulla vita e sulla storia dell'uomo. Nessuno però può aprire i sette sigilli del rotolo e Giovanni piange. Uno degli Anziani gli comunica che il leone della tribù di Giuda ha vinto e potrà togliere i sigilli. In Ap 5,6 è stupenda la scena della presentazione del Cristo risorto, presentato come agnello/ariete (*arnion*) ritto in piedi (la resurrezione), come immolato (la passione e la morte), con sette corna (la totalità della potenza) e sette occhi (la pienezza dello Spirito). L'Agnello si reca presso il trono di Dio e prende il libro. Segue una solenne liturgia, nella quale tutte le creature (*in cielo, in terra, sotto terra e nel mare*: ancora una volta indica totalità) lodano Dio, seduto sul trono, e l'Agnello: a loro *lode, onore, gloria e potenza*.

Il nostro testo, il capitolo sette, si colloca tra il sesto e il settimo sigillo e contiene due visioni: la prima visione in Ap 7,1-8 e la seconda visione in Ap 7,9-17. Nella prima sono presentati coloro che ricevono il sigillo del Dio vivente sulla fronte. Nella seconda si parla di coloro che *hanno lavato le vesti nel sangue dell'Agnello*. Nella prima gli eletti sono giudeo-cristiani, il resto proveniente dalle dodici tribù di Israele. Nella seconda i prescelti sono *una moltitudine immensa* e provengono da tutti i popoli pagani.

La scena si apre in Ap 7,1 (ma il versetto è omesso) con i quattro angeli, che sono in piedi ai quattro angoli della terra con l'ordine di trattenerne i venti, perché non soffino. La pausa permette all'angelo, che tiene il sigillo del Dio vivente, di segnare la fronte dei servi, i quali saranno preservati dal male. Il sigillo è il segno con cui Cristo custodisce i suoi eletti (cfr. Ap 3,10; il sigillo in Ez 9 è un marchio di salvezza: il *tau*). Segue la lista dei segnati provenienti dalle tribù dei figli di Israele (i vv. 5-8 sono omessi), nella quale è importante notare al primo posto la tribù di Giuda, perché Cristo è il "leone della tribù di Giuda" (5,5). Chi sono questi 144.000 (12x12x1000: le 12 tribù per i 12 apostoli, per il numero di Dio: è la cifra della pienezza)? Sono coloro che hanno già superato la prova. Sono i giudei-cristiani.

Nella seconda visione si parla di *una moltitudine immensa, che nessuno poteva contare, di ogni nazione, tribù, popolo e lingua*. Si tratta del popolo cristiano, proveniente dal paganesimo: *Tutti stavano in piedi davanti al trono e davanti all'Agnello, avvolti in vesti candide, e tenevano rami di palma nelle loro mani. E gridavano a gran voce: «La salvezza appartiene al nostro Dio, seduto sul trono, e all'Agnello»*. Per la prima volta a degli uomini è concesso di stare davanti al trono di Dio, per celebrare la liturgia della vittoria (le palme sono il simbolo della vittoria; cf. 1Mac 13,51). Essi *gridano* (il verbo è al presente, il presente della vita definitiva): la salvezza appartiene a Dio e all'Agnello. Il termine *salvezza* (qui e anche in 12,10 e 19,1) nell'Apocalisse è sempre all'interno di dossologie (dare lode) e sottolinea la vittoria di Dio.

E gli angeli (7,11-12) in piedi intorno al trono insieme agli Anziani e ai quattro esseri viventi (la corte celeste) si prostrano e lodano Dio con 7 termini (ancora indicazione di totalità), racchiusi da un *Amen* iniziale e uno finale. Essi riprendono l'acclamazione dell'immensa moltitudine dei redenti e confermano la loro salvezza, operata da Dio e dall'Agnello.

Uno degli Anziani chiede a Giovanni chi siano queste persone vestite di bianco. E Giovanni non sa rispondere, rimandando a colui che lo ha interrogato. Ed egli: «Sono quelli che vengono dalla grande tribolazione e che hanno lavato le loro vesti, rendendole candide nel sangue dell'Agnello».

Chi sono costoro? Sono quelli che, attraverso il martirio, hanno lavato le vesti nel sangue dell'Agnello e hanno dimostrato estrema fedeltà a Cristo. L'immagine è non solo forte, ma paradossale. Come può il sangue lavare le vesti, rendendole bianche? In modo splendido Giovanni di Patmos ci comunica la forza della passione di Cristo e la partecipazione alla sua resurrezione (vesti bianche, come nella lettera a Sardi in Ap 3,5). Risorti in Cristo, possono ora prestare il servizio liturgico davanti a Dio, non solo, ma Dio è in loro ed essi in Dio (è una ripresa del tema dell'alleanza e della presenza di Dio tra il suo popolo: cf. Lev 26,11-12; Es 25,8.22; Ez 37,26-28; Gv 1,14; Ap 21,3).

In questa meravigliosa pagina siamo posti, oggi, nella festa di tutti i santi, davanti alla mèta della nostra vita: la comunione piena e definitiva con Colui che per amore si è dato a noi fino all'estremo.

SECONDA LETTURA: Noi saremo simili a Lui

IGv 3,1-3

Carissimi, vedete ¹quale grande amore ci ha dato il Padre per essere chiamati figli di Dio, e lo siamo realmente! Per questo il mondo non ci conosce: perché non ha conosciuto lui.

²Carissimi, noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è. ³Chiunque ha questa speranza in lui, purifica se stesso, come egli è puro.

La prima lettera di S. Giovanni apostolo continua l'itinerario iniziato dall'Apocalisse. Più che una lettera siamo davanti a un appello o un'omelia (cf. le seguenti espressioni: *carissimi, figlioli*). Qualcuno la definisce un *manifesto*, nel quale l'autore biblico cerca di stabilire una relazione stretta con i lettori (la locuzione "Vi scrivo" è usata 13 volte nei 5 capitoli). Il messaggio però va oltre la comunità di riferimento, perché l'intento di Giovanni è di preservare il messaggio di Cristo e la vita cristiana dai cattivi influssi del mondo ostile. Forse è proprio questo il motivo per cui non troviamo i tipici elementi formali delle lettere, che avrebbero potuto ridimensionare il valore del contenuto. Già Dionigi d'Alessandria chiamava appunto questa lettera "cattolica", cioè indirizzata alla chiesa tutta.

A livello stilistico la 1Gv presenta molte ripetizioni, che determinano l'uniformità di alcune espressioni. La lettera quasi al termine (1Gv 5,13) dichiara lo scopo dello scritto: "Queste cose ho scritto a voi, perché sappiate che (già adesso) avete la vita eterna (definitiva), voi che continuate a credere nel nome del Figlio di Dio". Giovanni non ha nessuna intenzione di rivolgere esortazioni morali, piuttosto desidera comunicare e trasmettere contenuti sulla fede. Afferma inoltre: "Non vi ho scritto perché non conoscete la verità, ma perché la conoscete e perché nessuna menzogna è dalla verità" (1Gv 2,21). L'autore scrive a persone che già hanno iniziato il cammino della fede nel nome (= persona) del Figlio di Dio, ma che devono e possono ancor più approfondire la consistenza della vocazione cristiana. Usa alcune formule importanti: *essere da Dio*; *essere nati da Lui*; *conoscere Lui*; *rimanere in Lui*. L'etica di Giovanni è tutta fondata sull'*essere in Cristo e in Dio*. Proprio nella sezione seguente al nostro testo, in 1Gv 3,6-9, offre dei cardini dottrinali (*rimanere in lui*, v. 6; *chi pratica la giustizia*, v.7; *chiunque è nato da Dio*, v. 9), che rendono il cristiano impeccabile. È questa la vera conoscenza che insegna Giovanni, che tiene insieme la conoscenza di Dio e la comunione con Lui, il vivere in Lui e la fedeltà ai comandamenti, l'intima comunione con Dio e l'amore vero verso i fratelli.

La lettera mette soprattutto in evidenza la *koinonìa* (la *comunione*) con Dio: *essere o rimanere in Dio* (cf. 1Gv 2,5.6.24.27.28; 3,6.9; 4,16); *noi siamo in Dio e Dio è in noi*: la formula di reciprocità (cf. 1Gv 3,24; 4,13.15.16). Che realtà descrive qui il grande apostolo dell'Amore? Giovanni vuole insegnarci che la vita cristiana, un dono immenso già avuto in dono, in realtà non ha ancora manifestato la sua pienezza, che invece si rivelerà definitivamente nella vita futura, cioè quando i credenti *saranno simili a Lui* (1Gv 3,2).

I tre versetti del capitolo tre della lettera mettono in luce proprio questa realtà: davvero siamo figli di Dio, grazie all'Amore, non solo, ma siamo anche certi della sua vicinanza (cf. Gv 1,12). L'affermazione *lo siamo realmente* (*kai esmèn*) ricalca questa realtà già presente e sperimentabile nella chiesa a motivo della fede e della prassi sacramentale. *Per questo il mondo non ci conosce: perché non ha conosciuto lui*: i figli di Dio sono ignorati dal mondo, perché non appartengono al mondo (cf. 1Gv 3,13; Gv 15,19), che, ignorando Cristo e non credendo in Lui (*non conoscere = ignorare e odiare*), hanno anche verso i credenti la stessa radicale chiusura. I *figli di Dio* inoltre, pur possedendo già questo dono, lo vivono nelle condizioni storiche, cioè sotto il segno del compimento non ancora definitivo e completo.

Giovanni riprende nel v. 2 il tema della figliolanza e lo confronta con la realtà futura, affermando che i credenti ne hanno sì una conoscenza, ma non è ancora compiuta e sperimentabile (cf. pure Rm 8,19-21). Per il momento la conoscenza deriva dalla Parola ascoltata e accolta.

Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato (v. 2c): la CEI esplicita il soggetto (sottolineato), ma il verbo greco è privo di soggetto esplicito, per cui il testo offre almeno due possibili traduzioni: *quando Egli (Cristo) si sarà manifestato*, dunque dice riferimento al suo ritorno (come in 1Gv 2,28) ed è la scelta della CEI; oppure *quando (ciò) sarà manifestato* e in questo caso la proposizione è concisa, sottolineando la manifestazione di quello che saremo. Quale delle due? Il testo è vago sotto il profilo linguistico e ha motivi per la prima (il rapporto con 1Gv 2,28) e per la seconda (in 1Gv 3,1-2 si parla di Dio, non di Cristo). *Noi saremo simili a lui* intende dichiarare la similitudine e non l'uguaglianza con Dio. Il termine *hòmoios* indica sia la *somiglianza* sia l'*uguaglianza*, ma nel NT in nessun testo si afferma l'uguaglianza tra Dio e i credenti. Giovanni, dunque, si distanzia dal linguaggio misterico e gnostico, che tendeva a parlare di essere divinizzati.

Lo vedremo così come Egli è: Giovanni si riferisce a Dio, dal momento che tutto il versetto 2 ha un solo asse intorno a cui gira: *siamo figli di Dio*. Ora nella fede c'è differenza nel *vedere Dio* rispetto a quando *Lo vedremo nella gloria*. C'è cioè tensione dinamica e progressiva tra l'essere qui nella fede e l'essere con Dio nella gloria. Essa è la dimensione del nostro pellegrinaggio. Giovanni ci sta comunicando i cardine della sua etica: in Cristo siamo figli di Dio; il dono dello Spirito (di cui

parla in tutta la sua opera), che è l'Amore; la tensione tra la vita in Dio già qui nella fede e quella completa e sperimentabile nella gloria ci spinge verso l'essere come Lui.

Cosa aggiunge il versetto 3? È la conferma di tutto ciò che è stato detto finora: Abbiamo "questa speranza in Lui (Dio)", cioè fondata su Dio, che ci sottrae (il verbo *hagnizein*) da ciò che è profano, dunque ci purifica, cioè ci santifica. Giovanni sposta il senso del verbo dalla valenza culturale a quella etica (cf. Gc 4,8; 1Pt 1,22). In quanto *figli di Dio* i credenti sono stati resi liberi dal peccato e sono anche nella condizione (*purifica se stesso*: il verbo è al presente indicativo) di conservare questa libertà, conquistata da Cristo (*come Egli è puro*; cf. pure 1Gv 2,6 e 1Pt 2,21).

La santità cristiana ha una relazione radicale e profonda al Mistero pasquale di Gesù Cristo, come ha ribadito il Concilio Vaticano II nella *Sacrosantum Concilium* (cf. n° 104): la Chiesa nelle feste dei santi celebra sempre il Mistero pasquale di Cristo, rivissuto nelle membra del suo Corpo.

I santi - continua sempre il Concilio - "giunti alla perfezione con l'aiuto della multiforme grazia di Dio e già in possesso della salvezza eterna, in cielo cantano a Dio la lode perfetta e intercedono per noi".

È questa la mèta verso cui siamo in cammino.

VANGELO:

Mt 5,1-12a

In quel tempo, ¹vedendo le folle, Gesù salì sul monte: si pose a sedere e si avvicinarono a lui i suoi discepoli. ²Si mise a parlare e insegnava loro dicendo: ³«Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli. ⁴Beati quelli che sono nel pianto, perché saranno consolati. ⁵Beati i miti, perché avranno in eredità la terra. ⁶Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia, perché saranno saziati. ⁷Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia. ⁸Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio. ⁹Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio. ¹⁰Beati i perseguitati per la giustizia, perché di essi è il regno dei cieli.

¹¹Beati voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e, mentendo, diranno ogni sorta di male contro di voi per causa mia. ¹²Rallegratevi ed esultate, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli».

Il Vangelo secondo Matteo ha una struttura abbastanza semplice, in tre grandi parti: il vangelo dell'Infanzia di Gesù (fino a 4,16), poi l'attività di Gesù (da 4,17 a 16,20, cioè alla confessione di fede di Cesarea di Filippo) e, infine, il mistero di passione, morte e resurrezione (da 16,21 a 28,20).

Nella liturgia di tutti i santi la chiesa proclama la prima pagina del discorso della montagna, che rappresenta la prima grande azione di Gesù. È una pagina tra le più conosciute e incisive di tutto il vangelo e costituisce l'insegnamento esemplare di Gesù.

Dopo le Beatitudini fanno seguito le antitesi (5,21-48); il giusto comportamento verso Dio (6,1-18); il giusto comportamento verso le cose materiali (6,19-34) e le conclusioni (7,1-29), tra cui la Regola d'oro (7,12): "Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro".

Il discorso della montagna ha una struttura concentrica e il centro (6,1-18, con la preghiera del *Padre nostro*) è rappresentato dal rapporto con Dio.

Il testo inizia al versetto 1, ma in realtà già al termine del precedente capitolo (Mt 4,25) abbiamo una notazione importante: "Grandi folle lo seguirono dalla Galilea, dalla Decapoli, da Gerusalemme, dalla Giudea e da oltre il Giordano". Quest'indicazione (in Mt 9,36, il discorso missionario, è quasi simile) indica che da tutti i punti cardinali (manca solo l'ovest, dove c'è il mare) accorre gente. Gesù è il messia che salva innanzitutto insegnando e istruendo le folle.

Gesù sale sul monte (notiamo la presenza dell'articolo, dunque l'indicazione è precisa; in seguito sarà chiamata proprio il 'monte delle Beatitudini') non per allontanarsi dalla gente, anzi

proprio per rivolgersi a loro e ai primi discepoli che ha appena chiamato (Mt 4,18-22). Rispetto a Mosè, che salì sul monte Sinai per ricevere le Tavole della Legge, Gesù sale sul monte per parlare. Egli stesso, come Dio ha parlato al Sinai.

La montagna costituisce non solo il luogo dell'attività di Gesù, ma anche quello della sua preghiera (14,23). Sulla montagna compie le sue opere (15,29-31). Sul monte degli Ulivi Gesù vive intensamente la sua passione (Mt 26,36). Alla fine proprio dalla montagna (Mt 28,16: inclusione) dà il mandato ai suoi discepoli: dal monte era cominciata la sua missione e dal monte inizia la missione dei suoi discepoli.

Gesù si pone a sedere (cf. Mt 13,2; 24,3): assume questa posizione ogni volta che insegna, quando riferisce del giudizio del Figlio dell'Uomo, quando guarisce. Nella posizione in cui si trova non sta lottando a motivo del riconoscimento della sua autorità, anzi il mettersi a sedere esprime e sottolinea come egli sia cosciente del suo tranquillo, sicuro ed indiscusso possesso di autorità e dignità. In Mt 23,2 Gesù parla anche della autorevole *cattedra di Mosè*, su cui sono seduti *gli scribi e i farisei*, che invece di aiutare la gente, pongono sulle loro spalle pesanti fardelli. Il Cristo è il vero liberatore e la sua parola salva.

Per la prima volta in Matteo è usato il termine *i discepoli (hoi mathētài)*, che *si avvicinano (prosèrchesthai)*: Gesù e la mèta dell'avvicinamento ed appare come il punto di riferimento verso cui si dirigono gli altri. Solo nell'episodio della Trasfigurazione e del Getsemani è Gesù stesso invece che si avvicina. Inoltre solo qui in Mt 5,1 il verbo *avvicinarsi* ha un senso tutto speciale, quasi assoluto: i discepoli non si avvicinano per fare una qualche domanda, ma *l'avvicinarsi* ha il suo senso in sé. Essi formano un uditorio più vicino al Maestro rispetto alle folle.

Gesù *apre la bocca* (è proprio così l'espressione greca di sapore semitico: cf. Gb 3,1-2; Sal 78,2; Gdc 11,35-36) e l'espressione è solenne. Si può pensare a una connessione con la risposta di Gesù nella prima tentazione: "Non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio" (4,4; cf. Dt 8,3). Ora dalla *bocca di Gesù*, come da quella di Dio, provengono le parole che mostrano la via alla vita (cf. Mt 7,14; 19,16-30; 25,45-46). Molto efficace è la riflessione di S. Giovanni Crisostomo: "Perché il Vangelo aggiunge 'aprendo la bocca'? L'evangelista così si esprime per indicare che Gesù Cristo educava i suoi discepoli non soltanto con la parola, ma anche con il suo silenzio".

Matteo annota che *Gesù iniziò a insegnare* (oppure *insegnava*: c'è un imperfetto successivo) ed è l'unico discorso che inizia così e, ancora più notevole, termina con la stessa indicazione: "Egli insegnava loro come uno che ha autorità (*exousìa*) e non come gli scribi" (Mt 7,29). Si sottolinea la diversità di tale insegnamento rispetto a quello degli scribi e dei farisei.

Matteo ricorda 8 beatitudini ed ognuna di esse consta di 3 parti: l'elemento *beati (makàrioi)*: usato decine di volte nei libri sapienziali, ad es. Pr 3,13; 28,14), che indica lo stato umano dell'essere totalmente felici (il risultato); i *destinatari*, definiti mediante atteggiamenti e situazioni umane del gruppo di persone, a cui è rivolta la proclamazione (la condizione); la *promessa*: le differenti forme in cui gli uomini sono raggiunti dall'azione di Dio (la causa; notiamo 4 passivi teologici: Dio è il soggetto). La beatitudine non è frutto dello sforzo umano, ma l'essere raggiunti dal dono di Dio. Dio ci raggiunge con la sua Grazia e gli uomini devono realizzare in se stessi questi atteggiamenti delle seconde parti (*poveri, afflitti, miti*, ecc.). Nel mondo greco *i beati (hoi màkàres)* erano gli dèi, perché non avevano premure, né lavoravano, né conoscevano la morte. Così pure erano chiamati gli eroi. Gesù invece insegna a lasciarci raggiungere dalla Grazia e a dare una risposta chiara e forte. Le Beatitudini sono Vangelo, annunciano cioè la Buona Novella; proclamano la gioia per l'azione di Dio in noi; rivelano la pienezza e la completezza della gioia. Esse costituiscono l'inizio dell'insegnamento di Gesù e ad esso danno il tono e il carattere di Buona Novella. Compiono soprattutto l'annuncio di Is 61,1: "Il Signore mi ha mandato a portare il lieto annuncio ai poveri". Nelle singole beatitudini Gesù indica le condizioni, insegna il cammino, la preparazione necessaria da parte dell'uomo e rivela le azioni divine che sono la causa di questa

gioia. Solo accogliendo questa piena e completa gioia, annunciata da Gesù, ogni uomo si apre alla vera umanità.

Beati i poveri in spirito. L'espressione *poveri in spirito* non ricorre altrove nella Sacra Scrittura. Il termine *povero* (*ptōchōs*) nel greco profano designa la totale povertà economica; è usato in riferimento ad un uomo che non possiede niente ed è costretto a mendicare e, per la pura sopravvivenza, dipende dagli altri. La corrispondenza tra *poveri in spirito* (Mt 5,3) e *puri di cuore* (Mt 5,8), dove *cuore* designa una realtà umana, può indicare il senso dello 'spirito umano'. L'espressione è abbastanza singolare. Matteo usa la parola '*in spirito*' invece di parlare di *povero di cuore*, forse proprio per lasciare aperta l'identificazione: sia *spirito* umano sia *Spirito di Dio*. C'è uno stato umano di povertà, ma è lo stesso Spirito a farci riconoscere nel Regno di Dio un dono, che non può essere forzato. Anche la lettera a Laodicea (Ap 3,14-22) mette in risalto che i cristiani, sotto l'azione dello Spirito, devono riconoscere la loro vera povertà, la loro totale dipendenza da Gesù Risorto, senza il cui aiuto non possono vivere. Nei salmi non troviamo mai l'espressione mattea, piuttosto si trova l'atteggiamento della 'povertà di spirito': il salmista ha coscienza di avere una reale necessità; ha la consapevolezza della propria povertà (Sal 70,6: "io sono povero e bisognoso: Dio affrettati verso di me"); questa coscienza della propria incapacità di rimedio viene espressa nella preghiera (il suo esatto contrario è l'autarchia o l'autonomia). I *poveri* inoltre nella tradizione biblica sono oggetto della cura speciale di Dio (cf. Es 22,25-27; 23,11; Lv 19,9-10; Dt 15,7-11; Is 61,1): ad essi viene annunciato e promesso un totale sconvolgimento della loro situazione da parte di Dio. Questi diversi aspetti sono presenti nella beatitudine di Matteo. I poveri in spirito, che conoscono e ri-conoscono la loro povertà, vengono proclamati felici a causa della loro appartenenza al dominio potente di Dio: essi hanno ora tutte le ragioni per essere felici. La vera povertà dice relazione di vita a Colui che tutto è e tutto dona. Chiunque fosse povero di mezzi, ma pone tutta la sua speranza sui mezzi materiali e non riconosce la sua totale dipendenza da Dio, non appartiene ai poveri in spirito. Questa accettata consapevolezza della propria povertà e, quindi, della propria dipendenza non alimenta l'orgoglio, ma l'umiltà, altra virtù compagna della povertà. Riconoscere questa relazione, che offre vita, è l'atteggiamento più giusto e fondamentale della creatura intelligente di fronte al suo Creatore.

L'espressione "di essi è il Regno dei Cieli" è poi un'affermazione paradossale: i poveri in spirito, che sono caratterizzati proprio dalla mancanza di beni e che sono consapevoli di ciò, vengono dichiarati proprietari del più grande bene possibile: la sovranità regale di Dio. E questa realtà si ripete al presente anche all'ottava Beatitudine, formando così un'inclusione, nella quale le altre sei Beatitudini sembrano esplicitare e concretizzare gli effetti di questo dono: il Regno già ora è dei poveri in spirito e dei perseguitati a causa della giustizia (sono eredi).

La seconda beatitudine (cf. Is 61,1-3: dopo i poveri si parla di afflitti) indica le persone che continuano ad affliggersi (c'è un participio presente) o sono colpite da situazioni di lutto. È Luca che parla piuttosto di *piangere* (*klàiein*), mentre Matteo usa il verbo *affliggersi*, *addolorarsi* (*penthèin*). L'afflizione, che è interna, si manifesta attraverso il pianto. Nel NT sono 3 le cause di afflizione: la morte, la distruzione e il peccato (cf. ad es. Gc 4,8-10). Babilonia (Ap 18,7), che incarna il vivere nel lusso e nella gloria, dichiara: "Seggo come regina, vedova non sono e lutto non vedrò". Essa rappresenta proprio l'opposto atteggiamento spiegato dalla seconda Beatitudine. E nell'AT troviamo pure l'afflizione come partecipazione alle disgrazie altrui: "Ma io, quand'erano malati, vestivo di sacco,/ mi affliggevo col digiuno,/ la mia preghiera riecheggiava nel mio petto./ Accorrevo come per un amico, come per mio fratello,/ mi prostravo nel dolore come in lutto per la madre" (Sal 35,13-14). Qui viene espresso la categoria del lutto come un'espressione di una viva ed intensa partecipazione. L'esperienza dell'impotenza umana di fronte alla necessità ed il desiderio di aiutare il prossimo sofferente conduce alla preghiera, intensificata con la penitenza (espressa dal termine 'sacco') e con il digiuno (cf. Mt 6,16-17). È specialmente l'afflizione in occasione della

morte e del peccato che fa vedere un tratto essenziale del lutto. Il lutto non solo si riferisce a se stessi, ma è causato anche da un danno, che va a colpire un rapporto personale: si soffre per l'altro! La comunione con l'altro può anzi essere interrotta dalla morte.

Chi sono dunque *gli afflitti*? Quelli che vivono una relazione d'intima comunione con Dio e con i fratelli e si fanno raggiungere a motivo dell'amicizia. La condivisione è figlia dell'amore. Proprio costoro *saranno consolati*. È Dio che trasformerà questa situazione (cf. Sap 9,10) di miseria e di lutto: "Dio ci consola in ogni nostra tribolazione, perché possiamo anche noi consolare quelli che si trovano in ogni genere di afflizioni con la consolazione con cui noi stessi siamo consolati da Dio" (2Cor 1,4).

Beati i miti, perché avranno in eredità la terra. Il termine *pràus* significa *mite, benigno, dolce, placido*. Il suo antonimo è *iracondo, violento, duro*. Descrive un certo modo di comportarsi verso il prossimo. Presuppone un atteggiamento interno e descrive piuttosto un atteggiamento attivo nella vita. Nel Sal 37,11 troviamo la stessa espressione: "I miti (la CEI porta *poveri*) invece avranno in eredità la terra". Qui il mite non si lascia trascinare dalle sue emozioni d'avversione, quando è confrontato con i malfattori e il loro successo, quando evita sia l'ira che l'invidia. Anzi nel Salmo i miti sono messi in parallelo con *quelli che sperano nel Signore* (v. 9). L'atteggiamento di questi uomini è definito da 8 imperativi positivi molto importanti: *confida nel Signore, fa' il bene, abita la terra, cerca la gioia nel Signore, affida al Signore la tua via, confida in Lui, sta' in silenzio davanti al Signore, spera in Lui!* Questi imperativi sono più numerosi dei 6 divieti (*non irritarti*: usato tre volte; *non invidiare, desisti dall'ira, deponi lo sdegno*), anzi sono il loro reale fondamento. Solo una forte e globale direzione verso Dio rende possibile la mitezza. L'uomo che non sia diretto verso Dio, da solo, di fronte ai malfattori e alle ingiustizie, non può evitare l'ira e l'invidia. La mitezza è un frutto dello Spirito (Gal 5,23; cf. pure Gal 6,1). Il mite è conscio della propria debolezza, non si sente e non si presenta come migliore e superiore rispetto agli altri e corregge colui che ha mancato da pari a pari, da fratello a fratello (cf. Gc 3,13; Mt 12,29). La mitezza comprende e determina le relazioni essenziali, cioè quelle con sé, con Dio e con il prossimo: dominio delle proprie emozioni, libertà ed apertura riguardo alla volontà di Dio ed amore rispettoso del prossimo.

Essi avranno in eredità la terra. Dalla Bibbia (ad es. Dt 1,8; 8,1; Sal 37,9.11.22.29.34) si ricava che questa espressione non indica il "conquistare il paese di Canaan", ma vuol dire, invece, entrare nel possesso della parte essenziale della proprietà, cioè del suolo, non la terra in sé e come tale, ma come fondamento saldo e necessario della vita, a motivo dei suoi frutti e dello spazio che porge. Questa terra, base della vita, non è comprata né conquistata, ma avuta da Dio in dono come eredità.

I miti è libero da ogni paura, perché ha coscienza che il fondamento della vita non è fondato su se stesso, ma su Dio-Padre, fonte di ogni dono.

Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia, perché saranno saziati. La quarta e l'ottava beatitudine contengono il termine *giustizia* e sono l'ultima di due quadri paralleli. I due verbi, *avere fame e avere sete*, spesso insieme, quando sono collegati, designano un bisogno naturale e un desiderio elementare molto forte, che afferra l'uomo. In Mt 5,6 vengono proclamati beati coloro che sono internamente e radicalmente presi dal bisogno e dal desiderio della giustizia. Ma di quale giustizia si tratta? È quella di Dio o quella dell'uomo? Nell'ultima beatitudine la giustizia è il motivo della persecuzione. Essa deve essere qualcosa di visibile nei perseguitati, in quanto ha attirato l'attenzione dei persecutori. Ora questa giustizia non può essere qui quella di Dio, cioè quella della sua azione salvifica, ma deve trattarsi della giustizia che si riferisce alle azioni giuste dei perseguitati, azioni conformi alla volontà di Dio. Nel discorso della montagna (in Mt 5-7) ci sono 5 citazioni di *giustizia*, in forma concentrica (abcb'a'): 5,6 (la IV beatitudine: forte impegno per la giustizia); 5,10 (l'ottava beatitudine: pratica assoluta della giustizia); 5,20 (il principio cardine); 6,1 (pratica assoluta della giustizia) e 6,33 (forte impegno per la giustizia). Al centro c'è l'affermazione perentoria di Gesù: "Se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli". Il termine *giustizia* comprende tutto ciò che Gesù insegna

nel Discorso della montagna sul giusto comportamento verso Dio e verso gli uomini. Egli richiede un giusto ed amorevole comportamento verso gli altri ed esclude che, nel rapporto con le cose materiali, ci si vincoli con esse in modo assoluto. Coloro che vivono così *saranno saziati*: la sazietà garantisce il proseguimento della vita (cf. Tb 12,9). Dio, in quanto è Colui che sazia, è garante della vita.

Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia. Solo Matteo e la lettera agli Ebrei (2,17) usano l'aggettivo *misericordioso* (*eleēmōn*). In quest'ultima è uno dei due termini fondamentali del sommo sacerdozio di Cristo ("sommo sacerdote misericordioso e degno di fede"). Ed Eb 2,18 ne offre la spiegazione: "Infatti proprio per essere stato messo alla prova e avere sofferto personalmente, egli è in grado di venire in aiuto a quelli che subiscono la prova". Matteo poi descrive anche la reciprocità tra il perdono e la misericordia (cf. Mt 18,21-34: la parabola del servo spietato; cf. pure Lc 10,37: *colui che fece misericordia con lui*). La quinta beatitudine è l'unica che designa sia l'atteggiamento umano che l'azione divina con un termine della stessa radice (lo sfondo è Pr 14,21; 19,17). Dipendiamo dalla misericordia del Padre. Abbiamo il dovere di perdonare, perché siamo stati perdonati, non affinché possiamo ottenere il perdono (cf. Ef 4,23-5,1). Offrire misericordia ai fratelli è il segno che siamo stati realmente raggiunti dall'azione e dal dono di Dio. Il suo aiuto diviene definitivamente efficace allorché anche noi abbiamo avuto misericordia del prossimo (cf. il *Pater*). Si riprende quasi la prima beatitudine: la povertà di spirito significa il riconoscimento della propria totale dipendenza da Dio.

Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio. In Matteo il *cuore* è la sede dei pensieri (Mt 9,4; 24,48) e della comprensione (13,15), della valutazione dei valori e dei legami emozionali che ne derivano (6,21), delle aspirazioni e delle attività (15,19), degli atteggiamenti verso gli uomini (11,29; 18,35) e del rapporto con Dio (15,8; 22,37). Il *cuore* dunque è il centro della vita intellettuale, volitiva ed emozionale dell'uomo, il luogo d'origine, di riferimento e d'unità di tutti i rapporti con Dio e con gli uomini. Esso deve essere puro. In Mt 15,10-20 è importante l'insegnamento di Gesù sul *puro* e sull'*impuro*, nell'ambito delle discussioni con i farisei. Gesù qui afferma che è dal cuore dell'uomo che esce ciò che rende impuro, non ciò che è fuori. La purezza dunque dipende dal cuore, dal fatto che l'uomo appartiene alla sfera di Dio e piace a Dio. I *propositi malvagi, gli omicidi, gli adulteri, i furti, le false testimonianze e le bestemmie* (quasi riprendono il Decalogo) rendono impuro l'uomo. Il cuore puro è il cuore che è libero (puro) da tendenze e impulsi che spingono ad azioni contrarie alla volontà di Dio.

I *puri di cuore* sono quegli uomini che, proprio in questo centro intellettuale-volitivo-emozionale, sono pervasi dalla conformità alla volontà di Dio.

Il Sal 24,4 è l'unico passo della Bibbia dove appare la stessa espressione della nostra sesta beatitudine. Il salmista si chiede: "Chi può salire al monte del Signore?/ Chi potrà stare nel suo luogo santo? (v. 3)". Risponde: "Chi ha mani innocenti e cuore puro (i due aggettivi sono sinonimi)", cioè purezza esterna e interna. È l'uomo che compie azioni coerenti con le proprie intenzioni: questa è l'integrità morale (cf. pure 1Tm 1,5; 2Tm 2,22; 1Pt 1,22; Sal 51,12: "Crea in me, o Dio, un cuore puro").

Dio concederà a questi *puri di cuore* di vederlo. La conformità alla volontà di Dio sarà portata al culmine e terminerà in quella comunione che consiste nell'immediata e mutua presenza di Dio e dell'uomo.

Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio. Solo in Mt 10,13.34 (rispettivamente 2 volte) ritroviamo il termine *pace* (*eirēnē*). Siamo all'interno del discorso missionario: i discepoli di Gesù portano la pace con sé e la ricevono coloro che l'accolgono. Nel secondo testo (Gesù non è venuto a portare la pace, ma la guerra) il Cristo conferisce assoluta priorità all'amore della sua persona e, a causa di questo, prevede dei contrasti fra gli uomini. La fedeltà all'amore di Gesù può creare delle divergenze anche con le persone che più ci sono vicine. Essere operatori di pace dunque non vuol dire cercare la pace ad ogni costo, anche a costo di

abbandonare Gesù (cf. l'ultima beatitudine in Mt 5,10). La *shalòm* denomina la qualità delle relazioni fra gli uomini ed esprime la salvezza onnicomprensiva: la totalità dei beni messianici. L'espressione usata da Matteo è unica in tutta la Bibbia (ad es. Col 1,20 definisce "Cristo nostra pace"). La pace è innanzitutto un dono di Dio, ma è anche necessario che gli uomini facciano (*poièin*) la pace, cioè facciano le cose giuste per conservare e conquistare la pace. Sull'esempio di Gesù Cristo gli *operatori di pace* sono coloro che realizzano la pace, la promuovono attivamente, e per essa s'impegnano, creando rapporti di concordia. Ovviamente il discorso inizia da se stessi, dai propri rapporti con gli altri, per poi aiutare infine la comunione tra gli altri uomini. Costoro *saranno chiamati figli di Dio*.

Beati i perseguitati per la giustizia, perché di essi è il regno dei cieli. L'ultima beatitudine è l'unica al passivo: non si parla più di un'agire, ma di un patire. Insieme alla seconda sembra la più paradossale. Matteo usa il verbo *perseguitare* (*diôkô*: 5,11-12; 5,44; 10,23; 23,34; cf. pure 13,21), che ha un senso molto pregnante. La persecuzione avviene sempre a causa della Parola, cioè a causa dell'accettazione e della pratica di quanto Gesù insegna. Questa ultima beatitudine in posizione finale si spiega con il fatto che essa presuppone la messa in pratica delle prime sette. I versetti finali (vv. 11-12) riprendono l'ultima beatitudine alla seconda persona plurale e invitano a non far rimanere dottrina astratta queste virtù, verso le quali ci dirigono le otto splendide beatitudini matteane. Sono queste le caratteristiche di coloro che entreranno nel regno dei cieli: i santi. Vanno accolte nel loro insieme, senza fanatismi nazionalistici o falsi spiritualismi. Non si accede al regno per l'appartenenza a un determinato popolo o a una certa cultura o ad un altro criterio. Né serve la violenza. Gesù non parla di programmi politici o di riforme sociali ed economiche. Il Messia è preoccupato non di come si debba stabilire il regno dei cieli, ma di *come* il popolo dei credenti possa ereditarlo ed entrarci. "Cercate il regno e la sua giustizia" (cf. Mt 6,33). "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" (Mt 7,13).

Se vogliamo, in Gesù Cristo e solo in Lui, possiamo essere uomini nuovi e veri: siamo chiamati tutti a essere santi, già qui.