

«IL REGNO DEI CIELI
È SIMILE A UN TESORO NASCOSTO» (MT 13,44).
LA SINGOLARITÀ DELL'IMMAGINAZIONE DI GESÙ

Accende lumen sensibus!

SOMMARIO: 1. COME IN TERRA, COSÌ IN CIELO – 2. SOSPENSIONE DEL REALE? – 3. IMMAGINAZIONE: SENSI E SENSO – 4. IMMAGINAZIONE DI GESÙ – 5. «IL REGNO DEI CIELI È SIMILE A...»; 5.1. *Similitudine di rapporti o rapporto di similitudini?* 5.2. *Immaginazione di Gesù e chiasmo delle analogie* – 6. SINGOLARITÀ DELL'IMMAGINAZIONE E SINGOLARITÀ DEL LEGAME; 6.1. *Gesù «estrae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche»*; 6.2. *Il Padre, il Figlio e il regno* – 7. GESÙ IMMAGINA L'INVISIBILE, VEDENDOSI VISTO – 8. TESORO NASCOSTO?

1. COME IN TERRA, COSÌ IN CIELO

Il regno dei cieli è simile a un tesoro nascosto nel campo; dopo averlo trovato, un uomo [lo] nasconde; e, dalla gioia, va e vende tutto quello che ha e compra quel campo (Mt 13,44).

Non smette di destare stupore la sproporzione tra le due entità paragonate (sempre che di un semplice paragone si tratti): «il regno dei cieli» e un «campo». È vero: si parla di un campo che nasconde un «tesoro». Tuttavia, quel terreno è pur sempre un ambito in cui si affaccendano gli uomini, svolgendo azioni del tutto ordinarie: rimuovere la terra, riposizionarla, vendere e comprare. Non solo: nel racconto di Gesù, il terreno ha una certa rilevanza; tant'è vero che il suo acquisto non appare puramente funzionale al conseguimento del tesoro. Quel campo, ambito feriale e ordinario che evoca la fatica della coltura e della cultura, la gioia del raccolto e della prosperità, diviene luogo di ri-velazione – ossia di «s-coperta» e di nuovo interrimento – di ciò che era nascosto, non nell'alto dei cieli, ma, appunto, «nel campo» (ἐν τῷ ἀγρῷ).

Sembra paradossale: per parlare del «regno dei cieli», Gesù narra del tesoro ri-velato in un appezzamento di terra. Spontaneamente,

allora, può nascere, la domanda: questo tipo di predicazione di Gesù si riduce a mera tattica per suscitare l'interesse dei principianti uditori o è parte determinante della sua mistagogia? In altri termini: la parabola rappresenta solo un provvisorio dispositivo – sia esso didattico o retorico – abilmente utilizzato da Gesù oppure è una traccia indelebile del suo modo singolare di entrare nel mistero del regno e d'introdurvi anche noi? Questo interrogativo poi si ripresenta in maniera più precisa, se viene considerato il senso di quella «facoltà» che sembra essere protagonista nei racconti parabolici: la fantasia. La fantasia è solo un'utile e dilettevole «attrezzatura» per facilitare la comprensione di un ottuso uditorio oppure è un requisito necessario per la ri-velazione del regno dei cieli?

Le pagine che seguono, lasciandosi provocare da queste domande, offrono una chiave di lettura delle parabole mattee sul regno dei cieli a partire dalla singolare immaginazione di Gesù.

2. SOSPENSIONE DEL REALE?

Senza dubbio, Paul Ricoeur va annoverato tra gli studiosi a cui spetta il merito di una serrata critica alla riduzione della parabola a mero strumento didattico¹ e a semplice figura stilistica dell'arte retorica². Come è noto, secondo il pensatore francese, la parabola rappresenterebbe l'unione di una forma narrativa (un breve racconto) e di un processo metaforico³. Il processo metaforico sarebbe

uno strumento privilegiato per sospendere il reale con lo spostamento del significato ordinario delle parole. Se una pretesa descrittiva è legata a un

¹ Ad es., si può prendere visione della seguente definizione di «Parabole» proposta da G. NOLL, *Lessico biblico*, Roma, Studium, 1970, p. 70: «Si tratta di un paragone concreto, destinato a far comprendere un insegnamento astratto. [...] Dato che la parabola produce sempre l'effetto di insegnare qualche cosa, si comprende come essa divenne per Gesù il mezzo principale nella predicazione e anche per gli Apostoli fu il mezzo più intuitivo di insegnamento». Nella stessa direzione va A. ROLLA, «Parabola», in *Dizionario biblico*, a cura di F. SPADAFORA, Roma, Studium, 1955, 438-439: 438, per il quale la parabola è un paragone tra due termini: «un racconto completo, preso dal normale corso della vita umana» e «una verità (soprannaturale per le parabole evangeliche), da inculcare».

² Si consulti, ad es., H. LAUSBERG, *Elementi di retorica* (= *Linguistica e critica letteraria* s.n.), Bologna, Il Mulino, 1969 (orig.: *Elemente der literarischen Rhetorik. Eine Einführung für Studierende der klassischen, romanischen, englischen und deutschen Philologie*, München, M. Hueber, 1949 [1990]), 235, § 423, 2.

³ Cf P. Ricoeur, *Ermeneutica biblica. Linguaggio e simbolo nelle parabole di Gesù* (= *Ermeneutica biblica* s.n.), Brescia, Morcelliana, 1978, 37.83 (orig.: «Biblical Hermeneutics», *Semeia* 4 [1975] 29-148).

significato ordinario, l'abolizione della referenza è legata parimenti all'abolizione del significato ordinario⁴.

Togliendo la referenza ordinaria del linguaggio, la metafora darebbe via libera ad un'altra possibilità di parlare del mondo, su un altro livello della realtà, tant'è che la realtà stessa ne risulterebbe ridescritta. Perciò, la metafora sarebbe quella strategia del discorso per cui «il linguaggio si spoglia della sua funzione ordinaria di descrizione per servire alla sua funzione straordinaria di ridescrizione»⁵. Ricoeur arriva a intravedere un'analogia tra il processo metaforico e l'*epoché* husserliana. Infatti l'«quanto discussa operazione fenomenologica

è un eclissarsi del mondo oggettivo, manipolabile, un illuminarsi del mondo-della-vita, di un essere-nel-mondo non manipolabile»⁶.

Come l'*epoché* husserliana, così anche la metafora permetterebbe il transito dall'«ordinarietà» del mondo – trasmessa dalle normali referenze di una narrazione – alla sua «straordinarietà».

Proprio a motivo della sua indole metaforica, anche la parabola evangelica costituirebbe un'*innovazione semantica* non coerente con il normale stato del linguaggio ordinario, tanto da creare una «tensione» all'interno della stessa struttura narrativa del racconto in cui viene a trovarsi. Si produrrebbe in questo modo un racconto «strano», «singolare» che finirebbe per «mescolare» lo «straordinario» con l'«ordinario», sicché l'«ordinario» ne risulterebbe ridescritto. Nel caso della parabola di Mt 13,44, «il regno» sarebbe l'elemento di qualificazione metaforica che sospenderebbe il normale senso della compravendita di un campo per trasferirlo in un «oltre»⁷.

Una quasi impercettibile interapedine nel ragionamento di Ricoeur lascia intravedere il «non detto» del suo pensiero; un «non detto», però, che esercita un'importante forza di gravità sulla sua teoria della parabola. Infatti, risulta per lo meno discutibile l'interpretazione che Ricoeur dà dell'*epoché* di Edmund Husserl. A suo dire, l'*epoché* metterebbe tra parentesi il mondo «oggettivo», quello del culto positivistico del fatto, perché possa apparire il mondo-della-vita. Il passo metodico di Husserl realizza ciò che pure la metafora attua: la sospensione del linguaggio

⁴ *Ivi*, 92.

⁵ *Ivi*, 97.

⁶ *Ivi*, 96.

⁷ Cf *Ivi*, 109.126.129. Il legame che Ricoeur riconosce tra l'immaginazione e l'innovazione semantica, tipica della metafora, è studiato in M. CHIODI, *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di Paul Ricoeur* (= Ricerche di Scienze Teologiche 28), Brescia, Morcelliana, 1990, 368-377.

«oggettivo» e «ordinario». Ma è proprio questa identificazione di «oggettivo» e «ordinario» a suscitare qualche perplessità. Husserl non intende mettere tra parentesi – o addirittura «eclissare» – l'ordinarietà del mondo, ma la presunzione che tale ordinarietà costituisca qualcosa di «ovvio», di «certo», di *déjà vu*⁸. Il mondo oggettivo non è il mondo ordinario, ma la riduzione dell'ordinario allo scontato.

Riferendoci alla parabola di Mt 13,44, potremmo dire che il senso dell'acquisto del campo non dev'essere né messo tra parentesi né «eclissato», per potersi *trasferire* nell'«oltre» del «regno dei cieli». Semmai, dev'essere sospesa la pretesa di «sapere già» cosa mostra questo fenomeno ordinario. Invece, se il tesoro e il campo avessero significato rivelativo (parabolico) solo in quanto trasferiti metaforicamente nell'area straordinaria del «regno dei cieli», sarebbe lecito chiedersi: potrebbe verificarsi davvero il caso in cui in un campo si trovi un tesoro? E quel campo sarebbe realmente acquistabile? In altre parole: non si capisce perché sia necessario «sospendere il reale» per pronunciare una parola sul regno dei cieli! Si ha l'impressione di essere di fronte ad una specie di «soprannaturalismo linguistico», che finisce per mantenere separati due ordini di realtà – il naturale e il soprannaturale, o l'immanenza e la trascendenza, oppure ancora l'umano e il divino –, anche se questi due ordini arrivano a mescolarsi all'interno della metafora⁹.

Oltre a questo aspetto, nella proposta di Ricoeur pare riemergere l'uso strumentale della parabola, anche se la strumentalizzazione risulta essere di segno diverso rispetto a quelle cui si accennava. Sintomatica è, infatti, la mancata considerazione del legame tra colui che produce la parabola e la parabola stessa. Pare che la parabola rappresenti il dispiegamento della capacità di Gesù di trasformare in metafora un racconto inventato, quasi che questo processo non lasci trasparire nulla del modo unico di essere al mondo di Gesù stesso. Se così fosse, la parabola risulterebbe solo accostata al mistero del Figlio; sarebbe semplicemente un esercizio poetico, un espediente retorico, didattico o omiletico, che non avrebbe nulla a che vedere con la sua persona e che, quindi, diventerebbe alla fin fine – come la metafora – solo uno «strumento privilegiato per sospendere il reale».

⁸ Cf E. FRANZINI, *Filosofia dei sentimenti* (= Testi e pretesti s.n.), Milano, B. Mondadori, 1997, 27-29.

⁹ In questa direzione interpretativa sembra procedere la seguente definizione di «parabola» offerta da H. LESÈTRE, «Parabole», in *Dictionnaire de la Bible*, publié par F. VIGOUROUX, Paris, Letouzey et Ané, 1908, coll. 2106-2118; col. 2106: «petit récit dont les divers traits représentent, par comparaison, des réalités d'un ordre supérieur».

3. IMMAGINAZIONE: SENSI E SENSO

Se Ricoeur si dilunga a mostrare come, all'interno della parabola, l'elemento metaforico sospenda il linguaggio ordinario del racconto, non senza fretta liquida come «fittizio» o «immaginario» il racconto stesso. Gesù avrebbe inventato, costruito e «messo in scena» un racconto, usandone la struttura – e non solo le singole frasi e parole – come metafora¹⁰. Anche in questo caso appare con chiarezza il carattere strumentale del racconto, *immaginato* in vista della costruzione della metafora. Non è improbabile che siffatta lettura del racconto parabolico – come artificio fantasioso dell'immaginazione di Gesù – risenta di un certo modo d'interpretare la stessa immaginazione.

È opportuno, dunque, accennare a qualche tratto di teoria dell'immaginazione nella vicenda del pensiero occidentale, per individuare lo sfondo sul quale può essere collocata l'ipotesi di Ricoeur¹¹.

Nel lessico delle lingue neolatine, si riscontra una relativa omogeneità semantica: per «immaginazione» s'intende la capacità di ritenere ciò che è assente, la sua rielaborazione, oppure la fantasia. Significativa, a questo riguardo, è la storia delle traduzioni del campo semantico greco della φαντασία, perché in tale vicenda si radica il binomio concettuale della «fantasia» e dell'«immaginazione». Il verbo φαντάζεσθαι significa genericamente «apparire» e non implica un intervento dell'invenzione volontaria. Tant'è che fino all'età ellenistica, il verbo non si trova in forma attiva, ma solo in quella media e passiva: qualcosa appare a qualcuno. Per Aristotele, l'immaginazione è complessivamente la facoltà per cui è possibile avere un'immagine, anche di un oggetto presente¹². Le diverse traduzioni latine del termine greco rivelano alcune delle accezioni presenti nelle lingue neolatine. La prima versione è *visio* che assimila φαντασία a «percezione» e a «sensazione». In un secondo tempo, a *visio* è preferito il sostantivo *imaginatio*, che designa la capacità di ritenzione di ciò che è assente. Infine, s'impone il calco greco *phantasia*, inteso come «fantastico». In questo ultimo senso, *phantasia* può essere *somnialis*, *diabolica* oppure *poetica*. Dalla considerazione del legame tra l'immaginazione e la percezione/sensazione espresso dal sostantivo *visio*, caduto presto in disuso, si passa ad alternare *imaginatio* e *phantasia*. Tale alternanza porta di frequente ad un'inversione di polarità, sicché *imaginatio* può designare a volte la vana invenzione o la chimera poetica e

¹⁰ Cf P. RICOEUR, *Ermeneutica biblica*, 104-105.

¹¹ Siamo debitori di gran parte delle considerazioni che seguono a M. FERRARIS, *L'immaginazione* (= Lessico dell'estetica 5), Bologna, Il Mulino, 1996.

¹² Cf ARISTOTELE, *De anima*, 428b, 20-25.

phantasia finisce per essere assimilata alla ritenzione obiettiva dell'assente, caratteristica della memoria¹³.

Probabilmente, quando Ricoeur qualifica il racconto parabolico come «immaginario» e «fittizio» ha alle spalle un'idea di immaginazione che si avvicina all'invenzione poetica, alla fantasia compositiva, ad una sorta di *creatio ex nihilo* artistica¹⁴. Di per sé l'idea coerisce con una buona parte della tradizione occidentale, ma ne condivide anche lo scarso riconoscimento del carattere stratificato e complesso dell'immaginazione. In realtà – come l'originario vocabolo greco e la sua prima versione latina evidenziano –, l'immaginazione ha sempre a che fare con la percezione di qualcosa che appare. L'immaginazione, insomma, non è affatto riducibile né alla magica invenzione di una coscienza autonoma dal mondo, né ad una provvisoria mediazione mimetico-rappresentativa del reale, in vista dell'elaborazione di un concetto o di una metafora. Essa è l'impronta dell'originaria e fondamentale determinazione visiva (percettiva/sensoriale) del pensiero. Perciò, se è vero che l'anima pensa sempre, è altrettanto vero che essa non pensa mai senza immagine, sia essa visiva, acustica, tattile, olfattiva e gustativa. L'immaginazione non è né un fatto, né una facoltà accostata alle altre, ma il modo originario in cui, attraverso la sensazione, anima e mondo nascono nello stesso momento: *co-nascono*. Essa testimonia che il *co-noscere* è il *co-nascere* dell'anima e del mondo e mostra come la coscienza sia già da sempre un legame sensibile (*cum-scientia*) con il mondo, *con-tatto*, *con-senso* dato al mondo¹⁵.

¹³ Cf M. FERRARIS, *Estetica razionale* (= Saggi 4), Milano, R. Cortina, 1997, 70; Id., *L'immaginazione*, 2-10.

¹⁴ In altri studi, la teoria dell'immagine/immaginazione del filosofo francese si riduce alla critica della comprensione «psicologista» di essa. Cf P. RICOEUR, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione* (= di fronte e attraverso 69), Milano, Jaca Book (orig.: *La métaphore vive* [= L'ordre philosophique], Paris, Seuil, 1975), 198.273-284. Di fatto, ancorché la teoria dell'immaginazione ritorni costantemente nelle differenti svolte del pensiero ricoeuriano, non pare mai staccarsi dall'ambito della filosofia della finitudine. Così si esprime M. GERVASONI, *La «poetica» nell'ermeneutica teologica di Paul Ricoeur* (= Ricerche di Scienze Teologiche 25), Brescia, Morcelliana, 1985, 243 (cf anche le pp. 244-247) in una lucida sintesi sulla teoria dell'immaginazione di Ricoeur: essa «è funzione della limitatezza dell'uomo, in quanto l'uomo conosce secondo le sue strutture finite che manifestano però la sua partecipazione all'infinito, partecipazione che, alla fine, viene affermata come riconoscimento. L'immaginazione, con la sua valenza pratico-affettiva, fa sì che ogni conoscenza dipenda da una decisione anticipativa (scommessa) sul valore che poi sarà riconosciuto come sensato». Per questo motivo, il filosofo francese non lega la questione dell'immaginazione alla percezione, da lui considerata come qualcosa di puramente passivo, ma al linguaggio, sicché essa diventa funzione primariamente produttiva e critica del reale.

¹⁵ Sull'originaria complicazione dell'«Io» e del mondo, si veda F. Manzi - G.C. Pagazzi,

Evocativa, sotto questo profilo, è l'equivalenza tra le espressioni: «perdere coscienza»/«riprendere coscienza» e «perdere i sensi»/«riprendere i sensi». L'immaginazione non è né l'effetto del mondo sull'anima, né il prodotto di una coscienza rappresentatrice, ma è il segno del loro nativo *col-legamento*, della loro originaria *co-im-plicazione*, è una «piega» di un unico tessuto¹⁶. «La sensazione è alla lettera una comunione», come amava esprimersi Merleau-Ponty¹⁷. La questione del «senso» non può, quindi, essere posta senza la questione dei «sensi», perché non si dà senso senza sensi!

Sintomatica, a questo riguardo, è la relazione che le lingue neolatine colgono tra il «sapere» e l'«avere sapore»¹⁸. Questo nesso linguistico suggerisce la connessione tra la conoscenza e il senso del gusto e indica il significativo scambio e la reversibilità che il verbo «sapere» permette in alcuni casi, essendo riferibile sia al soggetto che «sa qualcosa», sia al mondo che «sa di qualcosa».

D'altro canto, in ambito biblico, si potrebbe ricordare l'espressione di Gb 6,30: stretto dalla morsa tenace delle argomentazioni dei suoi amici, che lo rimproverano di non comprendere il senso della disgrazia abbattutasi su di lui, Giobbe replica dicendo di avere ancora «palato» (כֶּסֶל, *bikkē*, «il mio palato») per sentire e capire gli oscuri avvenimenti della sua vita¹⁹. Del resto, Gesù stesso, per indicare la genuina ed efficace testimonianza evangelica dei suoi discepoli²⁰, evoca il sapore del sale: «Voi siete il sale della terra. Ma se il sale diventa insi-

Il Pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio (= Studi cristologici s.n.), Assisi, Cittadella, 2001, 83-88.

¹⁶ Circa la lettura dell'immaginazione come «piega» del reale, cf P. GAMBAZZI, *L'occhio e il suo inconscio* (= Saggi 16), Milano, R. Cortina, 1999, 170. Pur rimanendo vincolato ad un'antropologia «delle facoltà», anche Schelling aveva già interpretato l'immaginazione come la facoltà estetica di «collegamento» tra l'esperienza sensibile e il senso intelligibile del tutto. A questo proposito, si veda l'ottimo studio di G. BOFFI, *Estetica e ontologia dell'immaginazione. Una lettura di Schelling* (= Schellingiana 3), Milano, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Guerini e Associati, 1997, soprattutto pp. 31-39.104-120.

¹⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione* (= Biblioteca di filosofia e metodo scientifico 34), Il Saggiatore, Milano, 1980 (orig.: *La phénoménologie de la perception* [Tel 4], Paris, Gallimard, 1945 [2001]), 289. A questa conclusione sembra giungere anche la breve, ma perspicace «analitica del sentire» reperibile in D. CORNATI, «Postilla conclusiva non scientifica. L'ascolto della voce. La visione del testo. Il contatto affettivo con la parola. Appunti per un'estetica dell'attestazione», *ScCatt* 129 (2001) 53-101 e, in particolare, pp. 62-72.

¹⁸ Cf la voce «Sapere» in M. CORTELLAZZO - P. ZOLLI, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna, Zanichelli, 1988, 1128.

¹⁹ Si legga il commento di S.R. DRIVER - G.B. GRAY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job together with a New Translation* (= The International Critical Commentary s.n.), Edinburgh, T. & T. Clark, 1986, 67.

²⁰ Cf R. FABRIS, *Matteo* (Commenti biblici s.n.), Roma, Borla, 1982 [1996], 133.

pido (μωρανθῆναι), con che cosa si darà sapore? [...]»²¹. L'alternativa negativa di «diventare insipidi», prospettata da Gesù ai suoi, è espressa con il verbo μωραίνεσθαι²², il cui senso usuale è «diventare stolti»²³, perdendo la sapienza²⁴. Gesù si colloca così nell'alveo della tradizione sia biblica che giudaica²⁵, secondo cui il sapore del sale è legato in qualche modo alla sapienza. Si comprende, allora, la duplice esortazione che la Lettera ai Colossesi rivolge ai cristiani. I discepoli di Cristo sono invitati, anzitutto, a camminare «nella sapienza» (ἐν σοφίᾳ), cioè a comportarsi saggiamente in maniera conforme al vangelo²⁶ e alla volontà di Dio²⁷, soprattutto nei rapporti con i non credenti. In significativa connessione con questo primo richiamo, viene rivolta loro anche la raccomandazione di utilizzare una parola

²¹ Mt 5,13; cf i paralleli Mc 9,50 e Lc 14,34-35.

²² Si leggano: M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Matthieu* (= Études Bibliques s.n.), Paris, Gabalda, 1923 [1927], 88; e anche W.D. DAVIES - D.C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Volume I. Introduction and Commentary on Matthew I-VII* (= The International Critical Commentary s.n.), Edinburgh, T. & T. Clark, 1988, 474; R. FABRIS, *Matteo*, 132, n. 3.

²³ Nel greco classico, l'aggettivo μωρός designa, a seconda dei contesti, lo «stupido», «idiota», «insipiente» oppure l'«insipido». Nelle versioni greche dell'Antico Testamento, il termine è utilizzato nel primo significato, che assume spesso un'accezione religiosa. Cf specialmente G. BERTRAM, «μωρός, μωραίνω, μωρία, μωρολογία», in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Vierter Band*, herausgegeben von G. KITTEL, Stuttgart, Kohlhammer, 1942, 837-852 e, in particolare, pp. 837-841.

²⁴ Cf Rm 1,22: «Ritenendo di essere sapienti (σοφοί), divennero stolti (ἐμωράνθησαν)»; cf anche 1 Cor 1,20. Si consulti soprattutto G. BERTRAM, «μωρός», 837-852 e, in particolare, pp. 850-852.

²⁵ Altre espressioni giudaiche e rabbiniche sul nesso tra il sale e la sapienza, che – come sottolineano alcuni testi – è stata rivelata da Dio nella legge mosaica, sono riportate da: W.D. DAVIES - D.C. ALLISON, *Matthew*, I, 473; R. FABRIS, *Matteo*, 132, n. 3; W. NAUCK, «Salt as a Metaphor in Instructions for Discipleship», *StTh* 6 (1952) 165-178; H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. I. Band: Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch*, München, C.H. Beck, 1922, 232-236; Id., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. III. Band: Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis erläutert aus Talmud und Midrasch*, München, C.H. Beck, 1926, 631. Si veda, infine, F. HAUCK, «ἄλας», in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Erster Band*, herausgegeben von G. KITTEL, Stuttgart, Kohlhammer, 1933 [1949], 229, n. 2.

²⁶ Cf Mt 10,16. Si veda T.K. ABBOTT, «The Epistle to the Colossians», in Id., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to Colossians* (= The International Critical Commentary s.n.), Edinburgh, T. & T. Clark, 1968, 193-308 e, in particolare, p. 298.

²⁷ Cf Col 1,9-10. Si legga P.T. O'BRIEN, *Colossians*, in Id., *Colossians, Philemon* (= Word Biblical Commentary 44), Waco, Texas, Word Books, 1982, xxv-261 e, in particolare, p. 241.

«condita con [il] sale» (ἄλατι ἡρτυμένος) della sapienza e della prudenza²⁸, «per sapere» (εἰδέναι) come rispondere adeguatamente in ogni occasione (4,5-6; cf 1 Pt 3,15).

In sintesi: da che mondo è mondo, la sensazione non investe solo l'ambito della conoscenza, ma riguarda tutto l'agire e il giudizio su di esso, come evocano modi di dire quali: «una persona di *buon senso*», «una persona dotata di *sensibilità*».

S'intuisce perché una trattazione della parabola evangelica, strettamente radicata in una teoria dell'immaginazione di Gesù, non può che essere una teoria estetica, se per «estetica» non s'intende – come d'abitudine – la scienza dell'arte o una generica meditazione sul bello, ma una riflessione sull'ἁίσθησις, cioè sulla *sensazione*²⁹. È evidente che non si propone qui né di esaltare l'immaginazione come una sorta di ingenuo sensualismo lirico o romantico né di ritornare nostalgicamente alle certezze dell'empirismo. Si suggerisce, invece, di scorgere nell'immaginazione stessa – che, nella sua immediatezza, agisce a partire dal carattere estetico dei fenomeni – un giudizio complesso sull'esperienza. Il giudizio originario sull'esperienza è sempre un giudizio estetico, una connessione sensibile, stratificata e complessa – per certi aspetti, «labirintica» – tra la qualità espressiva dei fenomeni e la loro qualificazione affettivo-sentimentale. Il primo giudizio è sempre «di pelle» ed esprime felicità, piacere, dolore, dispiacere, interesse, disinteresse, rabbia, gelosia... Questa qualificazione affettivo-sentimentale, ben diversa dall'intimistica e incomunicabile esperienza del singolo, a sua volta ha da sempre a che fare con il mondo. Infatti, essa non può che essere vissuta, in maniera più o meno diretta, a partire dalle forme del *senso comune*³⁰.

Non poche voci del pensiero moderno – tra le quali spiccano Cartesio e Kant –, si sentono a disagio di fronte a siffatte riflessioni. Infatti, per il filosofo francese i sentimenti sarebbero utili al sapere, dato che sarebbero in grado di favorire la conoscenza, predisponendola. Tuttavia, non potrebbero assolutamente conoscere. Anzi: essi manterrebbero un carattere perturbante, che obnubilerebbe la conoscenza³¹. D'altra parte, per il filosofo tedesco, i sensi non sareb-

²⁸ Cf Pro 12,25; 15,23.25; 25,11; Qo 10,12. Si leggano: S. CIPRIANI, *Lettera ai Colossesi*, in Id., *Le Lettere di Paolo* (= Commenti e Studi Biblici s.n.), Assisi, Cittadella, 1962 [1991], pp. 506-537 e, in particolare, p. 534; E. PERETTO, *Lettera ai Colossesi*, in *Lettere di San Paolo* (= Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 47), a cura di P. ROSSANO, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1985 [1994], 396-442 e, in particolare, p. 440.

²⁹ Cf M. FERRARIS, *Estetica razionale*, 2.

³⁰ Davvero illuminanti le riflessioni sulla qualità estetica del «senso comune» in E. FRANZINI, *Filosofia dei sentimenti*, 201-280.

³¹ Cf R. CARTESIO, *Passioni dell'anima*, a. 28, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. GA-

bero in grado di giudicare, visto che non potrebbero pensare³².

Una comprensione estetica riconosce, invece, al plesso sensoriale-sentimentale la possibilità di una conoscenza e di un giudizio che, pur essendo extrateorici, non sono extraconoscitivi. Proprio per la sua *co-im-plicazione*, il giudizio estetico non è riducibile né alla chiarezza e distinzione della ragione cartesiana, né a qualcosa di immediatamente comprensibile, come invece sembra far credere una certa retorica delle «ragioni del cuore»³³. In realtà, il giudizio estetico implica il vigile attraversamento dell'opacità dell'essere-con-il-mondo. Immediatezza e dedalo sono il *testo* dell'essere-con-il-mondo, che viene letto dall'immaginazione umana. In effetti, l'immaginazione è la traccia e il giudizio sensoriale, sensuale e sentimentale di questo legame complicato (perché co-im-plicato) dell'«Io» con il mondo³⁴.

4. IMMAGINAZIONE DI GESÙ

Se l'immaginazione è una traccia sensoriale-sentimentale della complicata immediatezza di essere-con-il-mondo e, nello stesso tempo, un giudizio estetico su questo medesimo legame, risulta davvero riduttivo considerare le parabole di Gesù come emergenze di una «facoltà» in lui particolarmente sviluppata³⁵. Più che artificio provvisorio in vista di un nuovo linguaggio, proporzionato alla «straordinarietà» del regno, le parabole di Gesù sono un evento estetico³⁶. In altri termini: le parabole di Gesù sono orme del suo essere nel mondo o – meglio – del suo essere-con-il-mondo, legato al mondo. Ma nello stesso tempo, esse sono pure il suo giudizio estetico sul suo partico-

RIN, Roma - Bari, Laterza, 1986, vol. IV, p. 21; a. 45, in *Ivi*, p. 30; a. 139, in *Ivi*, p. 46.

³² Cf I. KANT, *Critica del Giudizio*, a cura di A. Bosi, Milano, Tea, 1995, pp. 167-171.192-204. Un'attenta indagine storica sull'interpretazione della capacità giudicante dei sensi e dei sentimenti è reperibile in E. FRANZINI, *Filosofia dei sentimenti*, 57-264.

³³ Cf E. FRANZINI, *Filosofia dei sentimenti*, 1-3.

³⁴ Cf *Ivi*, 21.34-51.

³⁵ È l'impressione che si ha leggendo rilievi come quello di H. LESÈTRE, «Parabole», col. 2110, secondo cui «Les Apôtres, malgré l'exemple donné par le divin Maître, n'ont pas eu l'idée de composer des paraboles; ils se sont contentés de reproduire celles qu'ils avaient entendues, se reconnaissant impuissants à exploiter ce genre d'enseignement après celui en qui ils l'avaient admiré. Pour composer ces récits paraboliques, [...] il fallait une aptitude merveilleuse. Aucun homme n'a jamais abordé ce genre d'enseignement d'une manière aussi parfaite [...]».

³⁶ G. RAVASI, «Caratteristiche generali del linguaggio biblico», in *Introduzione generale alla Bibbia* (= Logos. Corso di Studi Biblici 1), a cura di R. FABRIS ET ALII, Leumann, Elle Di Ci, 1994, 281-290: 289 arriva ad affermare che la parabola rappresenta «la forma estetica dominante del kérygma e del linguaggio di Gesù».

lare legame con il mondo; un legame, evidente ed immediato, eppure così intrecciato da renderne difficile la decifrazione. In virtù di questo legame, le parabole rispecchiano eventi quotidiani e sperimentabili da tutti gli uomini. Limitandoci al Vangelo secondo Matteo, possiamo ricordare: la semina di un contadino (13,3-9); la progettata disinfestazione di un'erbaccia che minaccia il raccolto (13,24-30); la crescita di una pianta (13,31-32); l'impasto della farina (13,33); il commercio di preziosi (13,44-46); la cernita dei pesci da vendere (13,47-50); un caso di mancata riconoscenza (18,23-35); l'assunzione di operai in diverse ore del giorno (20,1-16); un banchetto nuziale (22,1-14); l'incarico dato da un padre ai due figli sfaccendati (21,28-32); dei fatti di cronaca nera (21,33-43); la vicenda di dieci ragazze che devono accompagnare uno sposo ritardatario (25,1-13); la gestione del patrimonio di un facoltoso possidente in viaggio (25,14-30).

A questo punto, si potrebbe riprendere l'affermazione di Ricoeur che, evidenziando il peso che l'azione di immaginare comporta, qualifica come «immaginario» il racconto parabolico. A nostro parere, non è affatto inverosimile – anche a partire da alcuni cenni evangelici³⁷ – ipotizzare che Gesù abbia «immaginato» determinate scene delle parabole non perché le ha inventate di sana pianta, ma perché le ha «viste».

È significativa, a questo proposito, la tonalità estetica della risposta di Gesù alla domanda dei discepoli: «Perché parli loro in parabole?» (13,10). Gesù motiva la parabola a partire dall'incapacità di «vedere» e di «udire» dei suoi interlocutori. Costoro, «pur ascoltando, non ascoltano»; «pur guardando, non guardano» (v. 13). I loro orecchi sono diventati duri e il loro occhi sono chiusi (v. 15). La posizione singolare dei discepoli è data dal fatto che a loro è stato concesso di conoscere il mistero del regno dei cieli (v. 11), il che equivale ad avere «occhi che vedono» e «orecchi che ascoltano» (v. 16). Davvero improbabile risulta allora la lettura della posizione dei discepoli nell'ottica dei privilegi; come se essi fossero esenti dal carattere *estetico* – ossia sensoriale e affettivo – della rivelazione del regno, in forza di chissà quale esclusivo e iniziatico insegnamento. È vero: alla folla Gesù «non diceva nulla fuor di parabola (χωρίς παραβολῆς)»³⁸ e, in un secondo momento, egli spiegava ai discepoli ogni cosa. Tuttavia, non è irrilevante notare che i contenuti di questa spiegazione esclusiva, che sembrerebbe essere avvenuta «fuor di parabola», spesso non

³⁷ Emblematica è l'attestazione di Lc 14,7-11 sul fatto che Gesù, invitato a pranzo da uno dei capi dei farisei, si metta a raccontare una parabola che riguarda gli ospiti di un banchetto di nozze (vv. 8-11), «rimarcando» (ἐπέχων, v. 7) come gli invitati stiano gareggiando in quel momento nella scelta dei posti a tavola.

³⁸ Cf Mt 13,34 (e il parallelo Mc 4,34).

vengono neppure a far parte dell'attestazione evangelica. E, in qualsiasi caso, sia per i discepoli sia per coloro che discepoli non sono, la visione del regno dei cieli, dono del Padre³⁹ (cf 16,17), è accessibile solo attraverso lo sguardo di Gesù (cf 11,25-27)⁴⁰.

Sui comuni eventi del suo mondo, lo sguardo di Gesù non si posa saccente come su cose risapute e scontate, ma percorre questi ordinari paesaggi della vita e dell'animo umano con l'attenzione di chi presagisce la presenza di un tesoro. Il presagio, il pre-sentimento, incoraggia lo sforzo di scavare, ma non evita la fatica del tentativo e non garantisce la riuscita: lo scavo porterà alla luce un tesoro oppure finirà per coincidere con la fossa profonda di un'illusione? Il tentativo rende vulnerabile chi tenta e lo espone alla tentazione⁴¹. Dall'inizio alla fine, la vita di Gesù ben mostra questo fatto, come il racconto evangelico lascia presumere, includendo significativamente il ministero di Gesù tra la tentazione nel deserto⁴² e quella sulla croce⁴³.

³⁹ Lo si evince dal duplice passivo teologico di Mt 13,11: [...] δέδοται [...] οὐ δέδοται («[...] è stato dato [...] non è stato dato»). Cf W.F. ALBRIGHT - C.S. MANN, *Matthew* (= The Anchor Bible 26), New York, Doubleday, 1971, 167; R. FABRIS, *Matteo*, 308; J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium. I. Teil. Kommentar zu Kap. 1,1 – 13,58* (= Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament I/1), Freiburg im Breisgau, Herder, 1986 [1993], 482; G. NOLLI, *Evangelo secondo Matteo*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1988, 346.

⁴⁰ Cf anche il parallelo Lc 10,21-22. Si legga, ad es., W.D. DAVIES - D.C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Volume II. Commentary on Matthew VIII-XVIII* (= The International Critical Commentary s.n.), Edinburgh, T. & T. Clark, 1994, 389-390.

⁴¹ Una conferma neotestamentaria proviene soprattutto dall'uso che Eb 2,18 e 4,15 fa del verbo πειράζειν («provare», «tentare») per evocare contemporaneamente le «prove» e le «tentazioni» di Cristo. «In maniera del tutto simile» (κατὰ πάντα καὶ ὁμοιότητά) agli uomini, egli è stato provato (4,15). Le prove della vita e, in particolare, quella della passione (cf 2,18) hanno rappresentato per Gesù delle tentazioni a misconoscere la volontà salvifica del Padre (cf 5,8; 10,7,9). Ma il superamento delle prove, senza cedere al peccato, ha fatto di Gesù un uomo «provato» (πεπειρασμένον), capace, proprio perché ha patito, di compatire gli altri uomini (4,15). Cf A. VANHOYE, *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament* (= Parole de Dieu s.n.), Paris, Seuil, 1980, 132-133; e anche F. MANZI, *Lettera agli Ebrei* (= Nuovo Testamento. Commento esegetico e spirituale s.n.), Roma, Città Nuova, 2001, 76-77.

⁴² Mt 4,1-11 e il parallelo Lc 4,1-13; cf anche Mc 1,12-13.

⁴³ Mt 27,39-44 e i paralleli Mc 15,29-32 e Lc 23,35-39. Il nesso evidente tra la tentazione di Mt 4,6 («Se sei Figlio di Dio, gettati di sotto!») e 27,40 («Se sei Figlio di Dio, scendi dalla croce!») è individuato anche da: J. GNILKA, *Matthäusevangelium*, I, 92; A. LANCELOTTI, *Matteo* (= Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 33), Cinisello Balsamo, San Paolo, 1986 [1991], 389; J. MATEOS - F. CAMACHO, *El Evangelio de Mateo. Lectura comentada* (= Lectura del Nuevo Testamento s.n.), Madrid, Cristiandad, 1981, 274; A. SAND, *Das Evangelium nach Matthäus* (= Regensburger Neues Testament s.n.), Regensburg, F. Pustet, 1986, 561; C. TASSIN, *L'évangile de Matthieu. Commentaire pastoral*, Paris - Outremont, Canada, Centurion - Novalis, 1991, 294.

Davvero diverse da indovinelli che il maestro di Galilea si divertirebbe a comporre per stupire impreparati uditori con la sua capacità di risolverli, le parabole narrano gli eventi che appaiono agli occhi di Gesù come veri e propri enigmi da sciogliere non senza averne attraversata la complicata ambivalenza⁴⁴. Le scene che Gesù vede e che educa a vedere – «Guardate gli uccelli del cielo [...]» (6,26) – non sembrano, quindi, artifici funzionali alla rivelazione del regno, ma sono rivelazione stessa del regno. Essa è colta da chi – come Gesù – ha i sensi ben attenti e il *tatto* così delicato, da vivere in costante *contatto* con il suo mondo, in modo da intuirne il *senso*, anche quando esso è nascosto dall'irrelevanza sociale⁴⁵ dei bambini⁴⁶, dalla sofferenza della malattia⁴⁷ e persino dall'intoccabilità legalmente sancita di un malato di lebbra⁴⁸. Raccontando una parabola, Gesù non esprime

⁴⁴ Abbiamo accennato all'atteggiamento di Gesù di fronte all'ambivalenza della creazione, cioè all'ambiguità dell'originaria complicazione dell'«Io» e del mondo, in F. MANZI - G.C. PAGAZZI, *Pastore*, 78-83.98-100. Sulla riduttiva interpretazione dell'enigma a semplice indovinello, si può leggere con profitto R. OTTONE, *Il tragico come domanda. Una chiave di volta nella cultura occidentale* (= Dissertatio. Series romana 21), Milano, Glossa, 1998, 256-261.

⁴⁵ Al di là della discussione esegetica su quale sia la caratteristica specifica dei bambini che Gesù richiede ai suoi discepoli, in vista della loro appartenenza al regno dei cieli (Mt 18,3; Mc 10,15; Lc 18,17; cf, ad es., S. FOWL, «Receiving the Kingdom of God as a Child: Children and Riches in Luke 18.15ff.», *NTS* 39 [1993] 153-158), è indubbio che, nel contesto socio-culturale di Gesù, i bambini fossero una categoria di «poveri» (cf, ad es., R. FABRIS, *Matteo*, 423; J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium. II. Teil. Kommentar zu Kap. 14, 1 – 28, 20* [= Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament I/2], Freiburg im Breisgau, Herder, 1988 [1992], 159-161; C. TASSIN, *Matthieu*, 190.202-203), come già appare dai rimproveri rivolti loro dai discepoli di Gesù (cf Mt 19,13 e i paralleli Mc 10,13 e Lc 18,15). Ma, allo sguardo di Gesù, la loro irrilevanza sociale, dovuta anche al fatto che non conoscevano la legge mosaica (cf A. LANCELLOTTI, *Matteo*, 264; e anche H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament*, I, 786), è risolta nella sua ambiguità interpretativa, nel senso che l'essere «bambini» non è, per lui, un ostacolo per l'ingresso nel regno dei cieli; anzi, ne costituisce una condizione necessaria.

⁴⁶ Imponendo le mani su dei bambini (Mt 19,13-15), accarezzandoli (Lc 18,15-17), abbracciandoli e benedicendoli (Mc 10,13-16), Gesù riconosce che il regno dei cieli appartiene a loro (Mt) e a coloro che sono come loro (Mc e Lc).

⁴⁷ Stando alla testimonianza evangelica, è proprio attraverso il contatto fisico che Gesù guarì la suocera febbricitante di Pietro (Mt 8,15 e il parallelo Mc 1,31), dei ciechi (Mt 9,29; 20,34; Mc 8,22-25), un sordomuto (Mc 7,33), il soldato dall'orecchio mozzato (Lc 22,51) ed è toccando la bara che risuscitò il figlio della vedova di Nain (Lc 7,14). Altre guarigioni avvenivano perché i malati stessi prendevano l'iniziativa di toccare Gesù (Mt 14,36 e il parallelo Lc 6,56; Mc 3,10 e il parallelo Lc 6,19; Mc 6,56), come si ricorda soprattutto di quella donna che soffriva di emorragia (Mt 9,20-21 e i paralleli Mc 5,27-28.30-31 e Lc 8,44-47).

⁴⁸ Nonostante la legge mosaica stabilisse che chi toccava un lebbroso ne contraeva la stessa impurità (cf soprattutto Lv 5,3 e anche 13,1-14,57), Gesù per guarire i lebbrosi, talvolta li tocca. Cf Mt 8,3 (ἥψατο αὐτοῦ, «lo toccò»; cf anche i paralleli Mc

solo l'*intenzione* di annunciare il regno, ma mostra anche – e, forse, prima di tutto – la sofferta e faticosa *attenzione* che gli permette di scorgerlo e decifrarlo negli eventi quotidiani del suo mondo. Le parabole sono segni dell'immaginazione attenta di Gesù che non coglie il regno sopra, sotto, dietro, oltre, al di là degli eventi che vede e narra, ma nell'ambivalente ferialità degli eventi stessi che il suo sguardo libera dall'ovvietà.

5. «IL REGNO DEI CIELI È SIMILE A... »

Considerare l'immaginazione di Gesù come traccia della sua relazione con il mondo e come giudizio estetico su questa stessa relazione permette di reinterpretare un altro aspetto della parabola. È degno di nota il fatto che il Gesù di Matteo non introduca mai il suo discorso sul regno proponendo un'identificazione che ne definisca la realtà. In nessuna occasione, infatti, egli afferma che «il regno di Dio è [...]», ma ricorre ad espressioni che richiamano una similitudine: «il regno di Dio è reso simile a [...]». Più precisamente: le parabole di Gesù sul regno, quando non iniziano con un nominativo senza alcun sintagma introduttorio⁴⁹, si aprono con un dativo greco, corrispondente all'aramaico ܠܐ (ܠ). Questa formula, utilizzata di frequente nelle parabole rabbiniche, è l'abbreviazione di un sintagma introduttorio più ampio:

Voglio raccontarti una parabola. A che paragonerò la cosa? [Somiglia] a (ܠܐ, ܠ) [...] ⁵⁰.

Domande retoriche simili a questa si ritrovano anche nell'*incipit* delle parabole di Gesù sul regno:

[...] Come rassomiglieremo il regno di Dio o in quale parabola lo metteremo? Come (ὥς) a un granello di senape [...] ⁵¹.

1,41 e Lc 5,13). Si leggano i rilievi di: P. BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu* (= Commentaire du Nouveau Testament 1), Genève, Labor et Fides, 1963 [1992], 113; A. DURAND, *Évangile selon Saint Matthieu* (= Verbum Salutis 1), Paris, Beauchesne, 1924 [1968], 140; R. FABRIS, *Matteo*, 204-205; A. LANCELOTTI, *Matteo*, 116.

⁴⁹ Per le parabole del regno prive di una formula introduttoria, cf Mt 13,3 (e i paralleli Mc 4,3 e Lc 8,4); Mt 21,33 (e i paralleli Mc 12,1 e Lc 20,9). Per le altre parabole non esplicitamente riferite al regno di Dio, cf Lc 7,41; 10,30; 12,16; 13,6; 14,16; 15,11; 16,1.19; 18,2.10; 19,12.

⁵⁰ Cf J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1947 [1998], 99-100.

⁵¹ Mc 4,30-31: [...] Πῶς ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν; ὥς κόκκῳ σινάπεως [...]. Cf il parallelo di Lc 13,18-19: Τίνι ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ καὶ τίνι ὁμοιώσω αὐτήν; ὁμοία ἐστὶν

[...] A cosa rassomiglierò il regno di Dio? È simile (ὁμοία) a del lievito [...]»⁵².

Come appare già da questi due esempi, la formula abbreviata con il dativo iniziale⁵³, corrispondente all'aramaico ܠ (l), è spesso accompagnata da espressioni quali: ὡς («come»)»⁵⁴, ὥσπερ («come»)»⁵⁵, ὁμοιωθήσεται («sarà reso simile»)»⁵⁶, ὁμοιώθη («è stato reso simile»)»⁵⁷ e ὁμοιός ἐστιν («è simile»)»⁵⁸. A preferire il dativo iniziale è soprattutto l'evangelista Matteo⁵⁹, che usa dieci volte i sintagmi introduttori ὁμοιωθήσεται – ο ὁμοιώθη oppure ὁμοία ἐστιν – («è simile») ἢ βασιλεία τῶν οὐρανῶν⁶⁰.

Siffatto linguaggio di similitudine muove verso la temibile corrente dell'analogia, che passa tra lo Scilla e Cariddi dell'«attribuzione» e della «proporzionalità» e solleva le secolari domande circa il modello da preferire.

κόκκῳ σινάπεως [...] («[...] A cosa è simile il regno di Dio e a che cosa lo rassomiglierò? È simile ad un granello di senape [...]). Il parallelo di Mt 13,31 elimina la domanda e introduce più semplicemente la parabola con la formula: [...] Ὅμοια ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν κόκκῳ σινάπεως [...] («[...] Il regno dei cieli è simile ad un granello di senape [...]). Cf, infine, Lc 7,31-32 e 13,18-19.

⁵² Lc 13,21: [...] Τί νι ὁμοιώσω τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ; ὁμοία ἐστὶν ζύμῃ [...]. Il parallelo di Mt 13,33 inizia direttamente con: [...] Ὅμοια ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ζύμῃ [...] («[...] Il regno dei cieli è simile a del lievito [...]). Cf, poi, Mt 11,16: [...] Τί νι δὲ ὁμοιώσω τὴν γενεάν ταύτην; ὁμοία ἐστὶν παιδί οἰς [...] («[...] Ora, a chi rassomiglierò questa generazione? È simile a dei bambini [...]). Si veda, infine, Lc 6,47, in cui l'interrogazione indiretta sostituisce quella diretta.

⁵³ In Mt, il dativo che introduce le parabole ricorre quindici volte, retto da: ὥσπερ (25,14); ὁμοιωθήσεται (7,24.26; 25,1); ὁμοιώθη (13,24; 18,23; 22,2); da ὁμοιός ἐστιν (11,16; 13,31.33.44.45.47.52; 20,1). In Mc, invece, questo dativo compare soltanto, sempre retto da ὡς (4,26.31; 13,34). Infine, nelle sei ricorrenze in Lc (6,48.49; 7,32; 12,36; 13,19.21), il dativo è sempre retto dall'espressione ὁμοιός ἐστιν (in cui ἐστιν può rimanere sottinteso).

⁵⁴ Tra le parabole del regno, inizia così quella del granello di senape (cf Mc 4,31). Si legga anche Mc 13,34. In Mc 4,26 ricorre, invece, l'espressione più grecizzata οὕτως ἐστὶν («così è»).

⁵⁵ Cf Mt 25,14.

⁵⁶ Cf 7,24.26; 25,1.

⁵⁷ Cf Mt 13,24; 18,23; 22,2.

⁵⁸ Cf Mt 13,31.33.44-45.47.52; 20,1; Lc 6,49; 12,36.

⁵⁹ In Mc questi sintagmi introducono la parabola del seme che cresce da solo (4,26) e quella del chicco di senape (4,30). In Lc, invece, ricorrono nell'*incipit* della parabola del chicco di senape (13,18) e di quella del lievito (13,20).

⁶⁰ Più esattamente, le dieci ricorrenze matteane di questi sintagmi introduttori si trovano nelle parabole della zizzania (13,24), del chicco di senape (v. 31), del lievito (v. 33), del tesoro nascosto (v. 44), della perla (v. 45), della rete (v. 47), del debitore spietato (18,23), degli operai della vigna (19,30), del banchetto nuziale (22,2) e delle dieci vergini (25,1).

5.1. *Similitudine di rapporti o rapporto di similitudini?*

Per intuire meglio la portata della similitudine che Gesù riconosce, è conveniente, quindi, accennare alle diverse interpretazioni dell'analogia.

La maggior parte degli studiosi è unanime nell'accordare alla nozione di *analogia* un retroterra originariamente matematico che, successivamente, ha subito un'estensione dei suoi confini – per opera di Platone e soprattutto di Aristotele⁶¹ – fino a raggiungere le discipline filosofiche, in particolare la logica e la metafisica. In greco il sostantivo *ἀναλογία* significa «proporzione», cioè un tipo di rapporto che lega tra loro quattro termini dei quali il primo sta al secondo come il terzo sta al quarto. Proprio da questa definizione scaturiscono i problemi dal punto di vista della storia delle interpretazioni: la proporzione che l'analogia esprime, afferma prima di tutto o solamente una *similitudine di rapporti* che riguardano termini diversi, oppure manifesta un *rapporto di similitudini* fra gli elementi che la compongono?⁶² Diciamolo altrimenti, prendendo come esempio la proporzione matematica: asserire che $A : B = C : D$ significa affermare solamente che le due coppie di termini, pur essendo *tra loro diverse*, sono costituite da uno stesso (« = ») modello di rapporto (« : »), oppure ciò significa che tale similitudine di rapporto è possibile perché esiste *una similitudine di essere* tra i vari elementi della proporzione? Tentando maggiore chiarezza, ci serviamo della ormai classica metafora aristotelica, che suona in questi termini: «la vecchiaia è la sera della vita». Ci si può chiedere se tale proporzione esprime solamente la similitudine dei rapporti che intercorrono tra il «giorno» e la «sera» e tra la «vita» e la «vecchiaia», o annuncia pure una similitudine *ontologica*, una parentela nell'essere tra «giorno», «sera», «vita» e «vecchiaia», un vincolo dato dall'«è» che si trova al centro della metafora e che lega tra loro cose differenti: «la vecchiaia è la sera della vita»⁶³.

⁶¹ Cf P. SEQUERI, «Analogia», in *Dizionario Teologico interdisciplinare. Volume primo*, a cura di L. PACOMIO, Casale Monferrato, Marietti, 1977, 341-351 e, in particolare, p. 343.

⁶² Cf V. MELCHIORRE, *L'analogia come chiave di lettura per la creazione*, RdT 33 (1992) 445-455 e, in particolare, p. 455.

⁶³ In questa prospettiva pare collocarsi la proposta di V. Melchiorre che, attraverso l'analisi di alcune figure retoriche quali la metonimia, la sinecdoche e la metafora, elabora una teoria dell'*analogia entis* che trova proprio nel carattere analogico dell'essere, e quindi nel *rapporto di similitudini*, la condizione di possibilità della *similitudine di rapporti*. Si vedano in proposito: *L'immaginazione simbolica*, Bologna, Il Mulino, 1972, 40-42; Id., *Essere e parola. Idee per una antropologia metafisica* (= Metafisica e storia della metafisica 2), Milano, Vita e Pensiero, 1982, 3-5.31-35; Id., *La differenza e l'origine: alle sorgenti dell'analogia*, in *La differenza e*

Questo problema interpretativo sembra trovare il suo punto cruciale al momento del passaggio della questione dell'analogia dal pensiero greco, attraversando la mediazione araba⁶⁴, all'evento intellettuale rappresentato dall'opera di Tommaso d'Aquino. La *crux interpretum* è data dal fatto che, mentre Aristotele considera l'analogia anzitutto come una *similitudine di rapporti* e non come un *rapporto di similitudini*, l'Aquinate, nello sviluppo della sua opera, chiama «analogia» entrambe le modalità d'interpretazione – sia la *proporzione di rapporti* che la *proporzione di essere* –, dando ragione, quasi alternativamente, ora all'una ora all'altra prospettiva. E questo avviene non solo quando l'analogia è utilizzata nell'ambito dell'ontologia, ma anche quando essa si riferisce alla problematica più propriamente teologica.

Proprio a questo punto la questione diventa spinosa. Infatti, se si afferma che «Dio sta al mondo come il papà sta al bambino» e quindi si dice che «Dio è il papà del mondo», che significato assume questo «è»? I commentatori tomisti del secolo XVI – che hanno chiamato la «similitudine di rapporti» *analogia proportionalitatis* e hanno nominato il «rapporto di similitudini» *analogia attributionis* – si trovano su questo punto chiaramente in disaccordo. In effetti, il Gaetano, nel suo commento al *De ente et essentia* e nella sua opera *De nominum analogia*, afferma che la vera analogia tomista è rappresentata dalla *proportionalitatis*, cioè dalla similitudine di rapporti tra esseri diversi. Infatti, se così non fosse, se cioè esistesse un rapporto di similitudini, nell'attribuzione del concetto di *essere* a Dio e ai vari enti mondani risulterebbe che, appunto, l'*essere* di Dio e quello degli enti apparirebbe *simile*, pur essendo di grado diverso, anche se Dio rappresentasse la massima forma d'essere, il suo *analogatum princeps*.

Su una posizione semplicemente opposta si trova F. Suárez per il quale la condizione di possibilità dell'*analogia proportionalitatis* è

l'origine (= Metafisica e storia della metafisica 3), a cura di V. MELCHIORRE, Milano, Vita e Pensiero, 1987, 3-19 e, in particolare, pp. 7-19; ID., *Le analogie dell'uno in Kant*, in ID., *L'uno e i molti* (= Metafisica e storia della metafisica 8), Milano, Vita e Pensiero, 1990, pp. 319-335 e, in particolare, p. 335. Cf, inoltre, F. RIVA, *L'analogia metaforica: una questione logico-metafisica nel tomismo* (= Scienze filosofiche 46), Milano, Vita e pensiero, 1989, pp. 167-174; S. CAVACIUTI, «Analogia e metafora», in *Metafore dell'invisibile. Ricerche sull'analogia. Contributi al XXXVIII Convegno del Centro di studi filosofici di Gallarate, aprile 1983*, Brescia, Morcelliana, 1984, 234-239 e, in particolare, pp. 236-237; E. SALMANN, *L'ispirazione come caso fondamentale dell'analogia*, in *Studi di filosofia trascendentale* (= Metafisica e storia della metafisica 10), a cura di V. MELCHIORRE, Milano, Vita e Pensiero, 1993, 305-325 e, in particolare, p. 305; M. GIORDANO, «Analogia e "ordine" epistemologico dei modelli teorici», in *Metafore dell'invisibile*, 240-252 e, in particolare, pp. 240-246.

⁶⁴ Cf E. BERTI, «L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomista», in *Metafore dell'invisibile*, 13-33 e, in particolare, pp. 16-17.

rappresentata proprio dall'*analogia attributionis*, perché questa seconda sintetizzerebbe la dottrina tomista della partecipazione dell'essere⁶⁵.

In realtà, pare che a dare adito a questa duplice interpretazione della teoria di Tommaso d'Aquino sull'analogia sia la successione cronologica delle sue opere. Difatti, mentre nelle prime opere (*De principiis naturae*, *De ente et essentia*, *Commento alle Sentenze*) egli sembra sposare l'*analogia attributionis* sullo sfondo di un'idea della partecipazione dell'essere per gradi diversi a tutto ciò che esiste, nel *De veritate* sembra dar credito quasi unicamente all'*analogia proportionalitatis*, che, negando qualsiasi distribuzione graduale dell'essere, nega anche una similitudine tra l'essere di Dio e l'essere degli enti e, in questo modo, sottolinea la trascendenza di Dio. Ma nelle ultime opere – le due *Summae* e il *Commento alla Metafisica* –, Tommaso sembra dar credito di nuovo all'*analogia attributionis*; anzi, si ha la netta impressione che egli riconosca il primato di questa sull'altra⁶⁶.

Ora, è decisivo osservare – nonostante i sostenitori della *analogia proportionalitatis*, da Gaetano a Przywara⁶⁷, l'abbiano dimenticato – come tra le prime e le ultime opere dell'Aquinate si sia verificato un notevole cambiamento da parte sua in ciò che concerne l'idea di essere. Difatti, nelle opere giovanili, l'essere viene considerato nella prospettiva della sua partecipazione per gradi, di cui Dio rappresenta la forma più alta. Questo modo di vedere le cose, effettivamente, può favorire l'interpretazione dell'essere stesso come un «genere», del quale fanno parte sia Dio che gli enti mondani. Ma, nelle ultime opere, Tommaso interpreta la partecipazione dell'essere come un *atto*. La causalità divina, che dona l'essere agli enti, non è più letta alla luce della *forma* suprema dell'essere divino (causalità esemplare o formale), ma è vista anzitutto come causalità efficiente, cioè creatrice⁶⁸. Non

⁶⁵ Cf J. COURTINE, «Difference ontologique et analogie de l'être. Le tournant suarézien», *BSFP* 83 (1989) 43-67 e, in particolare, pp. 65-67. Un altro esempio di incertezza interpretativa, precedente a Gaetano e Suárez, circa il significato dell'analogia tomista è rappresentato dall'opera di Cusano. Cf, a questo proposito, G. SANTINELLO, «Riflessioni sul concetto di analogia», in *Metafore dell'invisibile* 34-58, pp. 36-46.

⁶⁶ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Sententiae*, II, d. 19,9,5, a. 2 ad I; ID., *De veritate*, q. 2, a. 11; ID., *Summa Theologiae*, Ia, q. 13, a. 5. Si veda l'attenta ricostruzione dell'evoluzione in E. NICOLETTI, «L'analogia in S. Tommaso», in *Origini e sviluppi dell'analogia da Parmenide a S. Tommaso*, a cura di G. CASETTA, Roma, Edizioni Vallombrosa, 1987, 116-175 e, in particolare, pp. 120-146.

⁶⁷ Cf E. PRZYWARA, *Analogia entis. I. Prinzip*, München, Kösel - Pustet, 1932, pp. 97-99, 149-151.

⁶⁸ Questo passaggio è stato documentato e lucidamente spiegato dallo studio, diventato ormai un classico, di B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas D'Aquin*, Louvain, Publications Universitaires, 1963. Si veda, in particolare, le pp. 81-114.

si verifica, quindi, nessuna emanazione dell'essere per gradi – da quello supremo ed esemplare (Dio) all'infimo –, ma si dà una posizione in essere per atto creativo da parte di Dio⁶⁹. In questo senso, l'«è» che si attribuisce ai diversi enti (*analogata*) può essere effettivamente attribuito a Dio come *analogatum princeps*, perché il suo primato non deriva dal fatto di rappresentare l'esempio massimo dell'essere, ma consegue dal suo essere il Creatore⁷⁰. Per Tommaso, l'essere di Dio non è l'*esse commune*, del quale partecipano tutte le creature, ma è l'essere in sé sussistente⁷¹. Inoltre, l'*esse commune* non sta in relazione di *partecipazione* rispetto all'essere di Dio, ma di dipendenza. Più esplicitamente: tale dipendenza non è nell'ordine formale dell'essenza, ma in quello della causalità⁷².

Il timore che l'*analogia attributionis* possa condurre all'univocità della comprensione dell'essere⁷³ e, quindi, ad una sorta di panteismo irrispettoso della distanza tra l'essere mondano e Dio, sembra essere messo in fuga proprio dall'interpretazione dell'essere come *actus essendi*, la quale rende ragione dell'idea di creazione. Si può anzi affermare che Tommaso ricorre all'analogia di attribuzione, proprio per evitare il panteismo a cui può esporsi l'analogia di proporzionalità⁷⁴.

⁶⁹ Cf C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, SEI, 1960, 499.507-517. Allo stato attuale degli studi, la maggior parte degli studiosi si trova d'accordo nel riconoscere il primato conferito da Tommaso d'Aquino all'analogia di attribuzione. Si vedano: S. LANTIER, «Principio di persona e analogia entis», in *Metafore dell'invisibile*, 174-194 e, in particolare, p. 193; A. TOGNOLO, «L'analogia dell'ente in Tommaso d'Aquino», in *Metafore dell'invisibile*, 103-109; A. MARCHESI, «Trascendentalità dell'essere e sua compostibilità con la dottrina dell'analogia entis», in *Metafore dell'invisibile*, 128-136 e, in particolare, pp. 134-135. Per una rassegna degli studi recenti sul tema dell'analogia, cf P. GIUSTINIANI, «I volti dell'essere: rassegna di studi recenti sul tema dell'analogia», *Asp.* 39 (1992) 67-84 e, in particolare, pp. 67-84.

⁷⁰ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 5, a. 2 *Sed contra*.

⁷¹ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 4, a. 2 ad III; Ia, q. 12, a. 7.

⁷² Cf J. MOREAU, «La tradizione aristotelica dell'analogia entis», in *Metafore dell'invisibile*, 91-96 e, in particolare, pp. 94-95.

⁷³ Questi timori sono stati del Gaetano e di Przywara, ma sembrano trovarsi anche nelle conclusioni delle acute analisi di E. BERTI, «Analogia dell'essere», 21-31. A. THOMPSON, «Francisco Suárez Theory of Analogy and the Metaphysics of St. Thomas Aquinas», *Ang.* 72 (1995) 353-362 e, in particolare, pp. 357-362 condivide queste perplessità nei confronti della lettura suareziana che pare pervenire all'univocità dell'essere. Di diverso parere è E.J. ASHWORTH, «Suárez on the Analogy of Being. Some Historical Background», *Vivarium* 33 (1995) 50-75 e, in particolare, pp. 73-75, che, dopo un'attenta ricostruzione storica e dopo aver dichiarata ancora aperta la questione, riconosce nell'interpretazione suareziana la più corretta lettura del pensiero di Tommaso.

⁷⁴ Questo rischio si è verificato nell'aristotelismo averroista; si veda in proposito U. PELLEGRINO, «Analogia e cristianesimo», in *Metafore dell'invisibile*, 195-212 e, in particolare, pp. 200-205.

Prendendo per esempio la proporzione $4 : 8 = 10 : 20$, gli elementi diversi delle differenti coppie possono essere *unificati* dal concetto di «doppio»: 8 è doppio di 4 e 20 è doppio di 10. L'analogia di proporzionalità, da sola, non pare esente dal pericolo dell'univocità. Forse, è per questo che Tommaso tenta di articolare le due forme di analogia nel concetto di essere, implicante sia l'*actus essendi* (nella linea dell'*analogia attributionis*) che l'*essentia* (nella linea dell'*analogia proportionalitatis*). Certo, l'essere di Dio è *essenzialmente* diverso da quello delle creature. Tuttavia, Dio *è*, e in questo essere di Dio trovano la loro ragion d'essere le diverse e molteplici realtà create. Il tentativo tomano di correlare le due forme di analogia è realizzato, secondo il parere di alcuni studiosi, in forza del fatto che entrambe le forme di analogia – e non solo l'*analogia attributionis* – ruotano attorno ad una somiglianza tra causa ed effetto. Anche l'*analogia proportionalitatis* riconoscerebbe una *causalità* alla sua similitudine di rapporti⁷⁵.

5.2. Immaginazione di Gesù e chiasmo delle analogie

Alla luce della sintetica panoramica storica sulle varie interpretazioni del concetto di «analogia», ci chiediamo: l'analogia che Gesù riconosce fra il regno dei cieli e i comuni eventi della vita da lui narrati indica un *rapporto di similitudini*, una relazione tra realtà simili, come l'analogia di attribuzione pare indicare? Il tesoro sarebbe simile al regno di Dio – e a Dio stesso – e, a motivo di questa somiglianza, lo rivelerebbe? E ciò varrebbe anche per la crescita di una pianta (13,31-32), per una porzione di lievito che una donna aggiunge alla pasta (Mt 13,33) e per il banchetto nuziale di un principe (22,2-14)? Oppure il maestro di Galilea immagina una *similitudine di rapporti* (analogia di proporzionalità), vale a dire: il tesoro nascosto *nel* campo sarebbe simile alla presenza di Dio *nella* storia?

La comprensione estetica dell'immaginazione di Gesù evita siffatta alternativa, rivelando una specie di chiasmo che articola singolarmente le due forme di analogia, ossia il *rapporto di similitudini* e la *similitudine di rapporti*. La prima forma di analogia, costituita dal rapporto di similitudini, dà risalto all'immanenza creaturale della trascendenza della rivelazione: un tesoro non è segno rudimentale e

⁷⁵ Al dire di C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, 397-410.416-418.507-522, Tommaso d'Aquino, riuscendo ad articolare la «causalità verticale platonica» e la «causalità orizzontale aristotelica», correlerebbe le due forme di analogia, proprio in forza dell'idea di causalità (sia formale che efficiente). Si veda anche l'ottimo studio H. CHAVANNES, *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas et selon Karl Barth* (= *Cogitatio Fidei* 42), Paris, Cerf, 1969, 134-138.

provvisorio in vista di una più evoluta, definitiva e trascendente rivelazione, ma possiede veramente qualcosa *di Dio*, gli somiglia. Come pure, a rendere simile a Dio quel tesoro è il fatto di essere «nel campo e di non potersi s-coprire senza il campo»⁷⁶. La seconda forma di analogia, coincidente con la similitudine di rapporti, segnala che le realtà – e, in primo luogo, Dio – sono riconoscibili in forza e in ragione dei loro rapporti, cioè dei loro legami e delle loro appartenenze.

Il chiasmo tra le due forme di analogia indica l'intreccio che caratterizza l'immaginazione di Gesù. Essa è legame sensibile e sentimentale con il suo mondo, ma anche giudizio estetico su questo legame. Il giudizio estetico di Gesù è il presagio e il presentimento della presenza effettiva e felice del regno dei cieli *nel* proprio essere-con-il-mondo, cioè *nella* creazione. Allo sguardo del Figlio, infatti, la creazione appare come segno di rivelazione del legame di Dio con il mondo, più che come la prova di un'assoluta onnipotenza divina.

Riconoscere il *senso* del proprio essere legato al mondo – anche nella sua originaria forma estetica –, alla luce della somiglianza con il vincolo creativo che originariamente il Padre ha stretto con il mondo stesso, permette a Gesù di vedere la similitudine tra il mondo e Dio; gli consente cioè di accorgersi che ogni evento del mondo assomiglia a Dio, manifesta Dio, è segno di ri-rivelazione di Dio. Per questo motivo, agli occhi di Gesù, anche animali e piante mostrano «il Padre»; egli infatti, creandoli, si è a tal punto legato ad essi, da preoccuparsi del loro nutrimento e del loro «vestito» (cf 6,25-34)⁷⁷. *Dio, creando, si è tanto legato con il mondo che, per poterlo vedere, non solo è impossibile slegarsi da esso, ma è doveroso riconoscere il senso di questo legame.* Coerentemente, Gesù, si lega alla terra – fino a morirci come il seme⁷⁸ – e riconosce il volto del Padre nella cura che egli ha per le creature. Solo così, può sciogliere, una volta per tutte, l'ambivalenza e l'ovvietà del mondo. Ma, nel contempo, Gesù ci consente anche di accantonare una certa idea pregiudiziale dell'assolutezza di Dio, che richiama l'*Ab-solutus* (sciolto, slegato) di alcuni pensatori. Illudendosi di essere «difensori» della trascendenza di Dio, costoro finiscono per offendere il volto del Dio di Gesù, che,

⁷⁶ Cf F. MANZI - G.C. PAGAZZI, *Pastore*, 88-92.95-97.

⁷⁷ Cf anche il parallelo di Lc 12,22-32.

⁷⁸ Emblematica, da questo punto di vista, è l'affermazione di Gesù in Gv 12,24, chiaramente riferita alla sua morte salvifica. Cf R.E. BROWN, *The Gospel according to John (I-XII)* (= The Anchor Bible 29), New York, Doubleday, 1966, 471; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil. Kommentar zu Kap. 5 - 12* (= Herder theologischer Kommentar zum Neuen Testament IV/2), Freiburg im Breisgau, Herder, 1985, 480; e anche F. MANZI - G.C. PAGAZZI, *Pastore*, 67.

pur rimanendo il trascendente «Padre celeste»⁷⁹, è capace – da Dio e non da uomo (cf Os 11,9) – di vestire l'erba del campo (Mt 6,30) e di nutrire gli uccelli del cielo e anche gli uomini, che valgono ben più di loro (v. 26).

6. SINGULARITÀ DELL'IMMAGINAZIONE E SINGULARITÀ DEL LEGAME

6.1. *Gesù «estrae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche»*

È molto probabile che Matteo si riferisca ai discepoli di Cristo⁸⁰ – se stesso incluso⁸¹ –, quando schizza il ritratto dello «scriba, divenuto discepolo del regno dei cieli» (13,52). Ma, per essere applicabile al discepolo, la parabola dello scriba dev'essere originariamente valida anche per il maestro, dato che «un discepolo non è al di sopra del maestro» (10,24). Anzi, un discepolo è tale proprio in quanto diventa «come (ὡς) il suo maestro», nella realistica consapevolezza che «se chiamarono Beelzebul il padrone di casa (οἰκοδεσπότην)», cioè Gesù stesso, «quanto più i suoi familiari!», ossia i suoi discepoli (v. 25). Se

⁷⁹ I titoli divini «il Padre vostro celeste» (ὁ Πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος, Mt 5,48; 6,14.26.32; cf 23,9), «il Padre mio celeste» (ὁ Πατήρ μου ὁ οὐράνιος, 15,13; 18,35), «il Padre vostro che [è] nei cieli» (ὁ Πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, 5,16.45; 6,1; 7,11), «il Padre nostro che [è] nei cieli» (ὁ Πατήρ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, 6,9), «il Padre mio che [è] nei cieli» (ὁ Πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, 7,21; 10,32.33; 12,50; 16,17; 18,10.14) e «il Padre, Signore del cielo e della terra» (ὁ Πατήρ, Κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, 11,25) sono cari al Gesù secondo Matteo, che, attraverso queste espressioni semitiche, sottolinea primariamente la trascendenza di Dio (cf 3,17; 5,34; e anche 1 Re 8,30.32.34.36.39.43.45.49; 2 Cr 6,21.23.25.27.30.33.34.39; Ne 9,27-28; Sal 2,4; 11,4; 33,13; 53,3; 103,19; 115,16; Qo 5,1; Is 66,1, citato da At 7,49; Is 63,15; ecc.), il quale rimane sempre legato a Gesù e agli uomini dalla relazione paterna. Si leggano soprattutto i rilievi di: J. CARMIGNAC, *Recherches sur le «Notre Père»*, Paris, Letouzey & Ané, 1969, 70-77; W. MARCEL, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens. Étude exégétique sur les origines et la signification de l'invocation à la divinité comme père, avant et dans le Nouveau Testament* (= *Analecta Biblica* 19A), Rome, Biblical Institute Press, 1961 [²1971], 92-97.145.185-189. Cf anche J. GNILKA, *Matthäusevangelium*, I, 137-138.217-218.

⁸⁰ Ad identificare il protagonista della parabola con il cristiano in quanto tale sono numerosi esegeti, tra cui ricordiamo: W.F. ALBRIGHT - C.S. MANN, *Matthew*, 171; A.W. ARGYLE, *The Gospel according to Matthew*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963, Reprinted 1999, 108; M.-J. LAGRANGE, *Matthieu*, 281; A. LANCELLOTTI, *Matteo*, 202; J. MATEOS - F. CAMACHO, *Mateo*, 142; A. SAND, *Matthäus*, 293-294; S. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo* (= *Collana Biblica* s.n.), Roma, Dehoniane, 1995, 365.

⁸¹ Che in Mt 13,52 l'evangelista si stia riferendo specialmente a se stesso è sostenuto, ad es., da: *La Bible de Jérusalem. Traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem*, Paris, Cerf, nouvelle édition entièrement revue et augmentée, 1973 [²1988], 1434, nota «f»; P. BONNARD, *Matthieu*, 210; J. GNILKA, *Matthäusevangelium*, I, 511. Per alcuni biblisti – come, ad es., *La Bible. Traduction œcuménique. Édition intégrale*, Paris – Villiers-le-Bel, Cerf – Société Biblique Française, 1988 [²1991], 2342, nota «a»; R. FABRIS, *Matteo*, 328-329 –, il protagonista della parabola potrebbe identificarsi sia con l'evangelista sia con ogni cristiano.

sta questa dinamica pedagogica che porta il discepolo ad assomigliare al suo maestro⁸², si può attribuire anche – e originariamente – a Gesù⁸³ l'attività «ermeneutica»⁸⁴ compiuta dal «padrone di casa» (ἄνθρωπος οἰκοδεσπότης) della parabola di Mt 13,52⁸⁵. Del resto, già Origene, commentando questo passo, distingueva tra «lo scriba divenuto discepolo del regno dei cieli», ossia il cristiano, e «il padrone di casa», cioè Gesù⁸⁶, e concludeva:

[...] Gesù, il padrone di casa, può estrarre dal suo tesoro cose nuove, l'insegnamento evangelico, e cose antiche, il confronto con dei testi presi dalla legge e [dai] profeti, di cui è [possibile] trovare testimonianza nei vangeli⁸⁷.

In particolare, anche il ricorso di Gesù a immagini, a tematiche e

⁸² Questa dinamica pedagogica è delineata in modo più essenziale e più nitido dal parallelo di Lc 6,40 ed è confermata anche da Gv 13,16. Si leggano le osservazioni di commento di A. SAND, *Matthäus*, 225.

⁸³ Ad interpretare Mt 12,53 in riferimento a Gesù e ai suoi discepoli è E. KLOSTERMANN, *Das Matthäusevangelium* (= Handbuch zum Neuen Testament 4), Tübingen, J.C.B. MOHR, 1926 [1971], 125. Per W.D. DAVIES - D.C. ALLISON, *Matthew*, II, 445, Matteo intenderebbe parlare di Gesù, di se stesso, dei dodici discepoli e di ogni scriba o dottore cristiano.

⁸⁴ Cf A. SAND, *Matthäus*, 294; e anche R. FABRIS, *Matteo*, 329; J. MATEOS - F. CAMACHO, *Mateo*, 142.

⁸⁵ Del resto, al di fuori di Mt 13,52, il sostantivo οἰκοδεσπότης («padrone di casa»), utilizzato sempre in senso parabolico da Mt, è attribuito di solito a Gesù (10,25; 13,27) o a Dio (20,1.11; 21,33) e una volta sola al cristiano (21,33, parallelo a Lc 12,39). Anche nel resto delle ricorrenze paraboliche del sostantivo nel NT – escluso, quindi, l'uso realistico di Mc 14,14 e del parallelo Lc 22,11) –, esso si riferisce o a Gesù (Lc 13,25) o a Dio (14,21).

⁸⁶ Cf ORIGENE D'ALESSANDRIA, *EK ΤΩΝ ΕΙΣ ΤΟ ΚΑΤΑ ΜΑΤΘΑΙΟΝ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΩΝ* 10, 15, in Origène, *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu. Tome I (Livres X et XI)* (= Sources Chrétiennes 162), édité par R. GIROD, Paris, Cerf, 1970, 204: Ἐπεὶ δὲ ὁ ὁμοιούμενος τινὶ ἕτερός ἐστι παρ' ἐκεῖνον ὃ ὁμοιοῦται, ἔσται ὁ μὲν μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν γραμματεὺς ὁ ὁμοιούμενος, ἕτερος δὲ παρὰ τοῦτον ὁ οἰκοδεσπότης, ὃς προφέρει ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ καινὰ καὶ παλαιὰ ὁ δὲ ὁμοιούμενος αὐτῷ, ὡς τοῦτον μιμούμενος, τὸ παραπλήσιον ποιεῖν βούλεται. Μήποτε οὖν ὁ μὲν οἰκοδεσπότης ἄνθρωπος αὐτός ἐστιν ὁ Ἰησοῦς [...] («E siccome colui che viene reso simile ad un altro è diverso da colui al quale è reso simile, lo scriba divenuto discepolo del regno dei cieli sarà quello che è reso simile, ma [è] diverso da quel padrone di casa, che estrae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche, colui che gli è reso simile, vuole, imitandolo, agire allo stesso modo. Dunque, il padrone di casa non è forse Gesù [...]?). La traduzione è nostra; cf anche la traduzione italiana di Origene, *Commento al Vangelo di Matteo/1 [Libri X-XII]* [= Collana di testi patristici 145], a cura di M.I. DANIELI e R. SCOGNAMIGLIO, Roma, Città Nuova, 1998, 123).

⁸⁷ Δύναται [...] Ἰησοῦς ὁ οἰκοδεσπότης προφέρειν ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ καινὰ μὲν τὴν εὐαγγελικὴν διδασκαλίαν, παλαιὰ δὲ τὴν σύγκρισιν τῶν ἀπὸ νόμου καὶ προφητῶν παραλαμβανομένων ῥητῶν, ὧν παραδείγματα ἔστιν ἐν τοῖς εὐαγγελίοις εὐρεῖν (ORIGENE D'ALESSANDRIA, *EK ΤΩΝ ΕΙΣ ΤΟ ΚΑΤΑ ΜΑΤΘΑΙΟΝ*

a espressioni⁸⁸ presenti nelle parabole anticotestamentarie, mostra come egli sia cresciuto alla scuola della sacra Scrittura⁸⁹, abbia meditato soprattutto sulle vicende dei profeti⁹⁰, ma abbia attinto anche alla ricca tradizione narrativa del popolo d'Israele⁹¹. Perciò, anche quando racconta le parabole del regno, Gesù stesso «è simile a un uomo [...], che estrae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche», perseguendo così l'intento fondamentale di portare a compimento l'intera rivelazione anticotestamentaria (cf 5,17-19).

In termini più generali: si registra, senza dubbio, una notevole continuità tra lo stile di vita e di predicazione del maestro di Galilea e quello dei profeti anticotestamentari⁹². È evidente la somiglianza tra il suo modo di annunciare il regno dei cieli attraverso segni verbali e fattuali e la predicazione profetica, anch'essa costituita non solo da oracoli, ma anche da azioni simboliche⁹³. Inoltre, Gesù non si limita

ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΕΞΗΗΤΙΚΩΝ, 10, 15, in *Origène, Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*, édité par R. GIROD, I, 206). La traduzione è nostra (cf la traduzione italiana di *Origene, Commento al Vangelo di Matteo/1*, a cura di M.I. DANIELI e R. SCOGNAMILGIO, 125).

⁸⁸ Si veda V. FUSCO, *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù* (= Kyrios s.n.), Roma, Borla, 1983, 148.

⁸⁹ Cf, ad es., le parabole di Gdc 9,7-21; 2 Re 14,9-10; Pro 9,1-6.

⁹⁰ Cf, ad es., le parabole di 2 Sam 12,1-14; 1 Re 20,39-42; Is 5,1-7; 28,23-29; Ez 15; 17,2-10; 23; 24,2-14; 31,2-18; 32,2-8.

⁹¹ Ad es., J. JEREMIAS, *Gleichnisse*, 28 individua un influsso dei racconti popolari su Mt 22,7.

⁹² Cf F. MANZI, «Il discernimento profetico dei segni di Dio. Spunti teologico-biblici alla luce di Isaia 7,1-17 e del Vangelo secondo Luca», *ScCatt* 129 (2001) 213-271 e, in particolare, pp. 234-241.

⁹³ Si ricordino emblematicamente le azioni simboliche di Samuele (1 Sam 15,27-28), di Achia di Silo (1 Re 11,29-33) e anche del falso profeta Sedecia (1 Re 22,11-12). Indimenticabile è la vicenda di Osea, la cui triste esperienza matrimoniale tende ad identificarsi integralmente con un'azione simbolica (Os 1,2-3,5). Isaia profetizza attraverso i suoi figli, che, a motivo dei loro nomi simbolici, diventano essi stessi segni di Dio (7,3; 8,1-4.18; 10,21). Ma il profeta in persona va anche nudo e scalzo «come segno e simbolo» per indicare il futuro esilio degli Egiziani e degli Etiopi (20,3). Geremia compie numerose azioni simboliche e interpreta molti segni di Dio, come: il ramo di mandorlo e la caldaia (Ger 1,11-14), la cintura nascosta presso l'Eufrate (13,1-11), il lavoro al tornio del vasaio (18,1-12), la brocca di terracotta spezzata (19,1-13), i due canestri di fichi (24,1-10), il giogo (27,1-28,17), il campo acquistato (32,1-44). Anche Ezechiele compie gesti simbolici, quali: il disegno della città assediata (Ez 4,1-3); il razionamento dei viveri (4,9-17); il taglio dei capelli e della barba (5,1-17); il mimo del deportato (12,1-20); la cottura della carne nella pentola (24,3-14); il congiungimento dei due pezzi di legno (37,15-28). D'altronde, anche Ezechiele – sulla scia di Osea – interpreterà le sue prove personali come eventi simbolici: la malattia (4,4-8), la morte della moglie (24,15-24), il mutismo e la guarigione (24,27; 33,22). A questo riguardo, si può utilmente leggere G. FOHRER, *Die symbolischen Handlungen der Propheten* (= Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 54), Zürich, Zwingli, 1953 [1968]. Si vedano anche: J.M. ABREGO DE LACY,

ad offrire dei segni del regno⁹⁴, ma – sulle orme di Isaia, Geremia ed Ezechiele⁹⁵ –, diventa egli stesso un segno vivente di esso⁹⁶.

Tale continuità, però, non può far dimenticare gli aspetti di originalità della predicazione parabolica di Gesù. In particolare, va segnalato che le formule introduttorie delle parabole evangeliche rappresentano degli *hapax* biblici. In tutta la sacra Scrittura, l'espressione «il regno dei cieli è reso simile a» (ὁμοιωθή ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) ricorre soltanto in Mt 13,24; 18,23 e 22,2. Certo, il giudizio sull'originalità di Gesù potrebbe essere ridimensionato, se si risalisse – come fa soprattutto Joachim Jeremias⁹⁷ – al probabile originale aramaico e qualora si confrontassero le parabole di Gesù con quelle rabbiniche. Tuttavia, da un lato, le testimonianze scritte delle parabole rabbiniche sono posteriori a quelle di Gesù, anche se le loro tradizioni orali possono essere a lui coeve⁹⁸. Dall'altro, se ci si attiene alla testimonianza dei testi evangelici greci – l'unica in nostro possesso sulle parabole di Gesù – non può non apparire la novità delle introduzioni alle parabole di Gesù sul regno rispetto all'intero Antico Testamento greco. L'originalità di Gesù nell'introdurre le sue parabole è ulteriormente confermata dal sintagma formato da un nominativo all'interno di una proposizione interrogativa⁹⁹ retta da τίς ἐξ ὑμῶν («chi di voi»)¹⁰⁰. Lo stesso Jeremias non può non riconoscere l'assenza di paralleli nella letteratura contemporanea a Gesù. D'altro canto, se è vero che τίς ἐξ ὑμῶν ricorre negli scritti profetici, è altrettanto vero che questa espressione non vi svolge il ruolo di formula introduttoria di una

I libri profetici (= Introduzione allo studio della Bibbia 4), Brescia, Paideia, 1996, 36; B. MARCONCINI, «Profeta e parola profetica», in *Profeti e apocalittici* (= Logos. Corso di studi biblici 3), a cura di B. MARCONCINI ET ALII, Leumann, Elle Di Ci, 1995, 25-42 e, in particolare, pp. 41-42; A. SPREAFICO, *I profeti. Introduzione e saggi di lettura* (= Lettura pastorale della Bibbia 27), Bologna, EDB, 1993, 14-16.

⁹⁴ Cf specialmente Lc 23,8; Gv 2,11.23; 3,2; 4,48.54; 6,2.14.26; 7,31; 9,16; 11,47; 12,18.37; 20,30; At 2,22.

⁹⁵ Cf Is 8,18; Ger 16,1-13; Ez 12,11; 24,24.

⁹⁶ Cf Mt 12,38-40; 16,4 (parallelo a Lc 11,16.29-30); e anche Mt 24,30.

⁹⁷ Cf J. JEREMIAS, *Gleichnisse*, 99-102, che recepisce i dati raccolti da: H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. II. Band: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte erläutert aus Talmud und Midrasch*, München, C.H. Beck, 1924, 7-9; P. FIEBIG, *Rabbinische Gleichnisse. Vokalisierte hebräische und aramäische Texte, dargeboten für das Studium der Gleichnisse Jesu; mit Verzeichnis der nichtbiblischen Wörter*, Leipzig, Hinrichs, 1929, 3-4.9-10 14.17 20-23.27.38-39.

⁹⁸ Difatti, l'analisi di J. JEREMIAS, *Gleichnisse*, 99 inizia con il presupposto – che, in realtà, sarebbe da verificare per ciascun testo – della contemporaneità delle parabole di Gesù con quelle rabbiniche.

⁹⁹ Si consulti J. JEREMIAS, *Gleichnisse*, 102.

¹⁰⁰ Mt 6,27 (e il parallelo Lc 12,25); Mt 7,9 (e il parallelo Lc 11,11); Mt 12,11 (e il parallelo Lc 14,5); Lc 11,5; 14,28; 15,4; 17,7.

parabola. In forza di queste considerazioni terminologiche non è infondato affermare che il maestro di Galilea, ricorrendo alla formula «il regno di Dio è come [...]» e ad altre simili lasci trasparire un'autorità singolare nell'immaginazione del regno stesso. Senza dubbio, Gesù si colloca sulla scia dello stile parabolico degli antichi profeti e delle loro azioni simboliche. Tuttavia, nessun profeta ha mai rivendicato un'autorità simile a quella di Gesù. I sintagmi introduttori delle parabole di Gesù sul regno lasciano emergere la stessa autorità che traspare in espressioni come «ma io vi dico [...]» – tipica del Gesù secondo Matteo (5,21-48) – o come «in verità, vi dico [...]»¹⁰¹. Ben diverso è l'atteggiamento dei profeti, come risulta da alcune espressioni ricorrenti nei loro oracoli: «la parola di Dio fu rivolta a [...]»; «così dice il Signore [...]»; «oracolo del Signore»¹⁰². Esse presentano il profeta come un mediatore transitorio, anche se autorevole, di una parola che comunque deve unicamente a Dio la sua eterna efficacia salvifica. Insomma: i profeti anticotestamentari proclamavano degli oracoli di YHWH; Gesù, invece, parla a proprio nome¹⁰³.

6.2. *Il Padre, il Figlio e il regno*

Significativa, sotto questo profilo, è la parabola dei vignaioli omicidi¹⁰⁴, che numerosi biblisti ritengono che possa risalire – almeno in parte – allo stesso Gesù storico¹⁰⁵, ormai diventato consapevole, al

¹⁰¹ L'espressione Ἀμὴν λέγω ed altre simili ricorrono in: Mt 5,18.26; 6,2.5.16; 8,10; 10,15.23.42; 11; 13,17; 16,28; 17,20; 18,3.13.18.19; 19,23.28; 21,21.31; 23,36; 24,2.34.47; 25,12.40.45; 26,13.21.34; Mc 3,28; 8,12; 9,1.41; 10,15.29; 11,23; 12,43; 13,30; 14,9.18.25.30; Lc 4,24; 12,37; 18,17.29; 21,32; 23,43; Gv 1,51; 3,3.5.11; 5,19.24.25; 6,26.32.47.53; 8,34.51.58; 10,1.7; 12,24; 13,16.20.21.38; 14,12; 16,20.23; 21,18. A riguardo di questa espressione, si legga E. JÜNGEL, «La rilevanza dogmatica del problema del Gesù storico», in *Il «Gesù storico». Problema della modernità*, a cura di G. PIROLA e F. COPPELLOTTI, Casale Monferrato, Piemme, 1988, 161-185 e, in particolare, p. 180.

¹⁰² Si legga, ad es., V. MANNUCCI, «Il mistero delle Scritture», in *Introduzione*, a cura di R. FABRIS ET ALII, 397-421 e, in particolare, p. 401.

¹⁰³ Cf P. GRECH, «Il problema cristologico e l'ermeneutica», in Id., *Ermeneutica e teologia biblica*, Roma, Borla, 1986, 135-172 e, in particolare, p. 167; R. VIGNOLO, «Amen, io vi dico!». Una formula originale del «profeta» Gesù, *PSV* 41 (2000) 121-134.

¹⁰⁴ Mt 21,33-45 e i paralleli Mc 12,1-12 e Lc 20,9-19.

¹⁰⁵ Cf, ad es., R. FABRIS, *Matteo*, 458; J. JEREMIAS, *Gleichnisse*, 70-71.74-75; X. LÉON-DUFOUR, *La parabole des vignerons homicides*, in Id., *Études d'Évangile* (= Parole de Dieu s.n.), Paris, Seuil, 1965, 308-344 e, in particolare, p. 327; H. WEIDER, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen* (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 120), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978 [1990], 150.153 (con la nota n. 34).156.159 (con la nota n. 55). Sono in pochi gli esegeti che suppongono che la parabola non sia attribuibile neppure parzialmente a Gesù. Tra costoro,

termine del suo ministero pubblico, dei complotti orditi contro di lui dai detentori del potere religioso gerosolimitano¹⁰⁶. Senza dubbio, la sentenza conclusiva del racconto riecheggia l'oracolo finale del canto della vigna di Is 5,1-7. L'eco del testo profetico nelle parole di Gesù offre già ai destinatari della parabola¹⁰⁷ una chiave di lettura, consentendo loro di ricordare che «la vigna del Signore degli eserciti è la casa d'Israele» (Is 5,7a)¹⁰⁸. Tuttavia, l'originalità delle parole di Gesù rispetto alla pericope isaiana sta nella stretta e inaudita connessione da lui riconosciuta tra il figlio del padrone e la vigna, ossia tra Gesù stesso e il regno di Dio. È precisamente questo nesso il motivo per cui, nella parabola, i vignaioli omicidi del «figlio» saranno definitivamente privati della «vigna» (Mt 21,41). Ed è sempre per questo nesso che, nella realtà, agli avversari di Gesù – a cui implicitamente egli attribuisce la responsabilità del rifiuto violento opposto alla sua persona – verrà tolto il «regno di Dio»: «Perciò (Διὰ τοῦτο), vi dico che sarà tolto a voi il regno di Dio [...]» (v. 43).

Intuendo il legame istituito da Gesù tra il regno di Dio e la sua persona, i sommi sacerdoti e i farisei (v. 45; cf v. 23) comprendono che la parabola è un annuncio – scandaloso a motivo della loro incredulità – dell'identità di Gesù non solo come l'inviato definitivo di Dio, ma addirittura come «il Figlio» suo¹⁰⁹. In effetti, ascoltando la parabola, essi non possono non rendersi conto della differenza sostanziale esistente tra il figlio del proprietario e i servi inviati prima di

ricordiamo, ad es.: E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen* (= Sammlung Töpelmann II/6), Berlin, Töpelmann, 1966, 402; A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu. II. Auslegung der Gleichnisse der drei Evangelien*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1899, 405-406.

¹⁰⁶ R. FABRIS, *Matteo*, 458; M. HENGEL, «Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12,1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse», *ZNW* 59 (1968) 1-39 e, in particolare, p. 37; H. WEDER, *Gleichnisse*, 157.

¹⁰⁷ Che già gli ascoltatori di Gesù potessero rendersi conto, grazie all'accento alla vigna, che la parabola si riferisse a Dio e ad Israele è supposto, ad es., da: J. BLANK, «Die Sendung des Sohnes. Zur christologischen Bedeutung des Gleichnisses von den bösen Winzern Mk 12,1-12», in *Neues Testament und Kirche. Für Rudolf Schnackenburg zum 60. Geburtstag am 5. Jan. 1974 von Freunden und Kollegen gewidmet*, herausgegeben von J. GNILKA, Freiburg im Breisgau, Herder, 1974, 11-41 e, in particolare, p. 15; J. JEREMIAS, *Gleichnisse*, 74-75; X. LÉON-DUFOUR, *Vignerons*, 318; H. WEDER, *Gleichnisse*, 155.

¹⁰⁸ Del resto, numerosi testi scritturistici utilizzano l'immagine della vigna in riferimento ad Israele. Cf soprattutto Sal 80,9-17; Ger 2,21; Ez 15,2-8; 19,10-14; Os 10,1.

¹⁰⁹ «*Ils respecteront mon Fils*» fait clairement entendre que des Prophètes au Fils il y a une gradation, et gradation sans commune mesure. Ce Fils de Dieu est Jésus, qui de la sorte se distingue lui-même des Prophètes. [...] Cette filiation transcendante et unique est l'expression très réelle de la divinité de Jésus-Christ» (A. DURAND, *Matthieu*, 391). Cf anche B. MAGGIONI, *Le parabole evangeliche* (= Sestante 3), Milano, Vita e Pensiero, 1992, Terza ristampa 1995, 56-57.

lui¹¹⁰, sottolineata soprattutto dalle parole del proprietario: «Avranno riguardo per mio figlio» (v. 37). Tant'è vero che, alla fine, gli avversari di Gesù giungono alla certezza che egli parli proprio di loro (v. 45) e che, in modo abilissimo, li abbia spinti ad emettere inavvertitamente una sentenza di condanna su se stessi (cf v. 41). A questo punto, si comportano proprio come i protagonisti della parabola, cercando – invano, per ora – di catturare e di eliminare il Figlio (v. 46). Così facendo, però, finiscono per attestare paradossalmente la veridicità della parabola stessa.

Dal nostro punto di vista, è decisivo notare che questo stretto nesso che Gesù riconosce tra la sua persona e il regno di Dio da lui definitivamente mediato non è reperibile in alcun oracolo degli antichi profeti e costituisce un aspetto fondamentale della missione originale di Gesù: egli non si limita ad annunciare il regno di Dio come una realtà ormai prossima¹¹¹, ma lo rende effettivamente presente: «Quando si avvicinò (ἤγγισεν) il tempo dei frutti» (21,34), Dio mandò dei mediatori salvifici transitori; ma, «alla fine» (ὅσπερον, v. 37)¹¹², inviò il Figlio, suo inviato definitivo¹¹³, che annuncia: «È giunto (ἔφθασεν) a voi il regno di Dio!» (12,28b)¹¹⁴. Questa realizzazione definitiva del regno dei cieli nella storia umana, incipiente e promettente come «il più piccolo di tutti i semi»¹¹⁵, è attuata e resa manifesta da Gesù, soprattutto attraverso la liberazione degli uomini da qualsiasi forma di male: «Se poi, in [virtù dello] Spirito di Dio, io scaccio i demoni, allora è giunto a voi il regno di Dio» (12,28). E una delle forme del male, sconfitte dalle parole e dai gesti di misericordia di Gesù, consiste proprio nell'incapacità di sciogliere l'ambivalenza del mondo, la cui permanenza provoca estraneità, affanno e angoscia (cf 6,25.28.31.34). Anche in questo senso, dunque, agli increduli che rifiu-

¹¹⁰ Cf H. WEDER, *Gleichnisse*, 156, n. 44.

¹¹¹ Cf soprattutto Mt 4,17 (parallelo a Mc 1,15) e 10,7 (parallelo a Lc 10,9). Si leggano anche Lc 10,11; 21,31.

¹¹² Sul valore superlativo dell'avverbio ὅσπερον («alla fine», «finalmente», «da ultimo» Mt 21,37), si consulti M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci* (= Scripta Pontificii Instituti Biblici 107), Romae, Pontificium Institutum Biblicum, 1953 [1984], 55 (cf anche p. 54).

¹¹³ A sottolineare come da questa parabola traspaia la coscienza di Gesù circa la definitività della sua missione sono in particolare: X. LÉON-DUFOUR, *Vignerons*, 323; H. WEDER, *Gleichnisse*, 156-157.

¹¹⁴ Cf il parallelo Lc 11,20; e anche 17,21. A questo riguardo, si legga il commento di P. BONNARD, *Matthieu*, 315 (cf anche p. 181). Si vedano poi i rilievi di più ampio respiro di: R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (= Neue theologische Grundrisse s.n.), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1948 [1984], 6; A. Cozzi, *Dio ha molti nomi. Dire oggi il nome eterno del Padre di tutti* (= Percorsi teologici 5), Milano, Paoline, 1999, 234.

¹¹⁵ Mt 13,32 (parallelo a Mc 4,31).

tano il Figlio, «sarà tolto il regno» (21,43): a causa della loro mancanza di fede, costoro non avranno la possibilità d'intravedere la cura del Padre «nella» vita delle sue creature (6,25-32), il regno dei cieli «nel» mondo, il tesoro «nel» campo (13,44) e piomberanno così nell'affanno delle interpretazioni ambigue della creazione¹¹⁶. Anche in questo senso, ai non credenti «il regno sarà tolto» (21,43) e a toglierlo loro è ovviamente Dio, come lascia intendere il passivo teologico ἀρτήσεται¹¹⁷. O meglio: allo sguardo incredulo, Dio semplicemente scompare!

In sintesi: l'originalità delle formule introduttive delle parabole sul regno dei cieli e soprattutto l'inscindibile legame annunciato attraverso le stesse parabole tra la persona di Gesù e il regno sono orme del singolarissimo rapporto che Gesù intrattiene con il Padre. Con stupore, Gesù si accorge che il Padre «ha nascosto» cose (ἐκρυψας ταῦτα) a chi presume di conoscerne il senso in forza della propria arrogante sapienza e intelligenza e le ha *ri-velate* (ἀπεκάλυψας) ai piccoli (11,25). Tuttavia, il primo e decisivo destinatario di questa rivelazione del Padre è il Figlio:

Tutto fu consegnato a me dal Padre mio; e nessuno conosce il Figlio, se non il Padre; né alcuno conosce il Padre, se non il Figlio e colui al quale il Figlio [lo] voglia rivelare (ἀποκαλύψει)¹¹⁸.

Riemerge con forza qui il «chiasmo delle analogie» sopra illustrato: la singolarità di un legame – quello del Figlio con il Padre – permette e qualifica la singolarità della visione di realtà nascoste: il Padre è rivelato nel mondo!

7. GESÙ IMMAGINA L'INVISIBILE, VEDENDOSI VISTO

Certo, il Padre è (s-)coperto nel mondo. In effetti, anche agli occhi di Gesù, il Padre è l'invisibile del mondo. Ma, a differenza dell'irrepresentabile, l'invisibile implica necessariamente una rappresentazione che sia riconoscibile¹¹⁹. L'Invisibile è la condizione di possibilità del vedere e del percepire e non il loro limite o divieto. Proprio come il

¹¹⁶ Cf Rm 1,21-23: «[...] pur avendo conosciuto Dio, non [lo] glorificarono né ringraziarono come Dio; ma si resero vani nei loro ragionamenti e si ottennebrò il loro cuore insipiente. Ritenendo di essere saggi, diventarono stolti e cambiarono la gloria dell'incorruttibile Dio con un'immagine, cioè [con] una figura dell'uomo corruttibile e di uccelli e di quadrupedi e di rettili».

¹¹⁷ A sottolineare in Mt 21,43 la funzione del passivo teologico ἀρτήσεται («sarà tolto»), confermata soprattutto dal v. 41, è anche B. MAGGIONI, *Parabole*, 132-133.

¹¹⁸ Mt 11,27; cf il parallelo di Lc 10,22.

¹¹⁹ Si veda E. FRANZINI, *Fenomenologia dell'invisibile*, 209. Cf, inoltre, P. GAMBazzi, *L'occhio e il suo inconscio*, 150.

silenzio non è l'intervallo tra una parola e un'altra, o il comando di azzittire, ma l'asilo che permette alle parole di risuonare e di essere udite. L'Invisibile è simile alla luce che consente di vedere tutto ciò che sfiora, senza mai far vedere se stessa¹²⁰. Senza luce, nulla è percepibile dall'occhio. Eppure, il suo prodigio è così discreto, che l'occhio riesce a coglierla solo sulle forme e i colori che essa lascia apparire. Essa rimane inafferrabile nella sua immanenza, eppure immanente nella sua inafferrabilità. «Padre» è il nome che Gesù riconosce all'Invisibile, a colui cioè che consente quello sguardo capace d'intravedere il «regno dei cieli» negli eventi – anche i più feriali – che capitano sulla faccia della terra. Ecco perché perfino una pianta che cresce o il lavoro di un contadino ri-velano l'Invisibile. L'Invisibile *nel* mondo e *del* mondo è un mistero così delicato e mite, che le varie oggettivazioni della trascendenza sono al suo riguardo infelici caricature¹²¹. Solo lo sguardo di Gesù, singolarmente pieno di affetto, può s-coprirlo.

La lettura che abbiamo proposto dell'immaginazione di Gesù lascia poco spazio al modo d'interpretare la sua visione – e, più in

¹²⁰ Vale la pena riportare la suggestiva pagina di F. ULRICH, *Atheismus und Menschwerdung* (Horizonte s.n.), Johannes Verlag, Einsiedeln, 1966, 236, che commentando un passo di Tommaso d'Aquino (*Enarrationes in Psalmos*, 7, 19) tratteggia una fenomenologia/ontologia della luce: «Con la luce del giorno le cose del mondo emergono dalla notte del loro nascondimento e si rendono manifeste a se stesse. Alla luce fisica del sole entrano nel processo della loro apparizione. Dalla muta riservatezza dell'oscurità, procedono verso il non nascondimento della loro autoesibizione. Dalla notte del loro uniforme e indiscriminato ritirarsi in se stesse, dal non essere della loro apparizione, la luce suscita, per così dire, il mondo nell'atto del suo apparire. Allora le cose si distinguono bene l'una dall'altra nella loro figura particolare e nella luce subito si differenziano dall'interno. Non spariscono più indifferenziate l'una nell'altra come nell'indeterminatezza del loro apparire; bensì si dilatano l'una accanto all'altra nei molteplici rapporti del giorno presente. Si rivelano a loro stesse e divengono distinguibili. La loro natura si esterna nel gioco variegato dell'apparizione che non esaurisce l'interiorità della figura sensibile che in essa si attesta, bensì ad un tempo la svela e vela, dischiude il fondamento della loro natura e, nell'evidenziarsi, lo nasconde. Così l'apparizione delle cose, rispetto alla luce, è in radicale dipendenza: senza la luce non appare nulla; senza la luce non si dà tra le cose un rapporto di alterità e di comunicazione. Rispetto ad esse la luce ha quindi un rapporto non costrittivo, bensì liberante, promozionale. Essa "vuole" che le cose siano, le "lascia essere", le fa vedere una per una, avvolgendole tutte, manifestandole nella loro universalità, e senza comprimerle nella sua universalità. La luce esercita quindi una sorta di onnipotenza sulle cose, che è ad un tempo un servizio umile ad esse: è un mistero di pienezza e di povertà». La traduzione è nostra.

¹²¹ Qualche cenno sulla (s)comparizione di Dio nella creazione è reperibile in E. SALMANN *Contro Severino. Incanto e incubo di credere* (= Saggi s.n.), Piemme, Casale Monferrato, 1996, 263-264 e in F. MANZI - G.C. PAGAZZI, *Pastore*, 80-82.

genere, la sua sensazione – come un movimento unidirezionale che andrebbe dal soggetto vedente all'oggetto (mondo) veduto, nel quale si ri-velerebbe il regno. Siffatta comprensione finisce per contrarre il vedere nello sguardo «ottico», che misura solo in base alla correttezza e all'esattezza. Il suo oggettivismo non solo non renderebbe ragione dell'originarietà del plesso sensoriale-sentimentale, ma smarrirebbe pure la natura stessa di esso: il legame-con-il-mondo.

Se la parabola, come emergenza dell'immaginazione di Gesù, è traccia del suo legame-con-il-mondo, come ogni legame, essa invoca e richiede la reciprocità¹²². Insomma: l'immaginazione di Gesù, che opera nella parabola non si esaurisce nel suo sguardo attento sul mondo – capace di scorgere il tesoro nel campo – ma comporta pure l'accoglienza dello *sguardo del mondo* su di lui: vedere e vedersi visto. Gesù ha riguardo per il mondo anche perché il mondo lo *ri-guarda*: non solo in quanto è il *suo* mondo, ma anche perché si vede visto dal mondo. Gesù s-copre il regno dei cieli – il tesoro – «nel» campo del suo mondo; ma, nel contempo, è egli pure s-coperto dal tesoro nascosto nel campo. Egli scorge il mistero del Padre che, in qualche modo, «abita» la semina o il lievito nella pasta; ma la semina e il lievito illuminano anche il suo mistero. Anche grazie alle sue parabole, Gesù è il rivelatore *del* mistero del mondo e, nel contempo, il rivelatore è rivelato *nel* mistero e *dal* mistero del mondo¹²³.

8. TESORO NASCOSTO?

Le considerazioni fin qui fatte, conducono verso una lettura della parabola – emergenza dell'immaginazione di Gesù – che si scosta da quella che la interpreta in modo meramente strumentale. La parabola non rappresenta soltanto un congegno abilmente utilizzato per rive-

¹²² Un'acuta fenomenologia della *reversibilità* della visione si trova in P. GAMBazzi, *L'occhio e il suo inconscio*, pp. 113-127.168-168.

¹²³ Da questo punto di vista, prendiamo parzialmente le distanze dal giudizio piuttosto unilaterale di E. JUNGEL, «La rilevanza dogmatica del problema del Gesù storico», in *Il «Gesù storico». Problema della modernità*, a cura di G. PIROLA e F. COPPELLOTTI, Casale Monferrato, Piemme, 1988, 161-185 e, in particolare, p. 174, il quale, citando R. OTTO, *Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Versuch*, München, Beck 1933 [1964], 75, sostiene: «Non è stato lui [= Gesù; *n.d.A.*] a mettersi in relazione con la βασιλεία, ma egli conosce se stesso come colui col quale la βασιλεία si è messa in relazione. Rudolf Otto ha colto nel segno dicendo: «Non è Gesù a portare il Regno – un'idea del tutto estranea a Gesù stesso – ma il Regno lo porta con sé». Manca ai due grandi studiosi la consapevolezza del carattere «reversibile» della visione. Più che di un limite «dogmatico», sembra trattarsi di un limite fenomenologico.

lare il regno, ossia l'accessorio di cui Gesù si servirebbe a seconda del tipo di ascoltatori che ha di fronte. La parabola è primariamente una singolare e insostituibile espressione della coscienza stessa di Gesù, che – potremmo dire con un'ardita reinterpretazione di Eb 11,27 – ha vissuto «come vedendo l'Invisibile» (τὸν Ἀόρατον ὡς ὁρῶν).

L'idea d'immaginazione che è stata offerta ha fatto trapelare un aspetto sorprendente del mistero di Gesù. Essa infatti mostra fino a che punto egli sia legato al mondo; tant'è vero che la sua immaginazione del regno – ben lungi dalla «disinfettata» attività di uno spirito autopoietico e autonomo – si presenta come originaria e singolare manifestazione del suo essere-con-il-mondo. In questo modo, le parabole rivelano un'irridescenza poco indagata del titolo attribuito a Gesù dal Vangelo secondo Matteo: «Emmanuele», ossia «Dio-con-noi» (Μεθ' ἡμῶν ὁ Θεός, 1,23). In effetti, quasi fosse una cifra sintetica dell'intero primo Vangelo, questo titolo cristologico ritorna, in maniera inclusiva¹²⁴, al termine dell'opera sotto forma di promessa del Crocifisso risorto agli undici discepoli: «Ecco, io sono con voi (ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι) tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (28,20).

La relazione con il mondo, che accomuna Gesù a tutti gli uomini diventa il luogo in cui affiora un altro rapporto, cioè la relazione che vincola singolarmente il Figlio al Padre e il Padre al Figlio. Il consenso che Gesù accorda a questi due legami, che lo costituiscono come il Figlio, gli permette di scorgere il legame che il Padre ha voluto stringere con il mondo: un vincolo così stretto e discreto da consentire al Padre di (s-)comparire nel mondo. La pesante ambivalenza dell'essere-con-il-mondo, in cui l'«invisibile (ἀόρατος) e unico Dio» (1 Tm 1,17) (s-)compare, viene sciolta – non senza la fatica del tentativo e della *cruciale* tentazione¹²⁵ – dall'immaginazione attenta di Gesù che s-copre il Padre in ogni evento del mondo. «Infatti, le sue [= di Dio; *n.d.A.*] realtà invisibili (τὰ ἀόρατα) – ossia la sua eterna potenza e divinità –, dalla creazione del mondo, sono visibili (καθορᾶται) nelle [sue] opere all'intelletto» (Rm 1,20). In questo senso, il frutto dell'immaginazione di Gesù diventa vangelo. Pro-

¹²⁴ Il nesso letterario di Mt 28,20 con 1,23 (cf anche 18,20: εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν) è rilevato da numerosi biblisti, tra cui ricordiamo, ad es.: W.F. ALBRIGHT - C.S. MANN, *Matthew*, 363; A.W. ARGYLE, *Matthew*, 222; W.D. DAVIES - D.C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Volume III. Commentary on Matthew XIX-XXVIII* (= The International Critical Commentary s.n.), Edinburgh, T. & T. Clark, 1997, 688; R. FABRIS, *Matteo*, 589; J.C. FENTON, *The Gospel of St Matthew* (= The Penguin New Testament Commentaries s.n.), Penguin Books, London, 1963, Reprinted 1991, 453; J. MATEOS - F. CAMACHO, *Matteo*, 287; A. SAND, *Matthäus*, 597.

¹²⁵ Cf Mt 4,1-11 e 27,39-44.

prio qui sta la ragione per la quale il Vangelo secondo Matteo riconosce nelle parabole di Gesù sul regno la realizzazione dell'antica promessa di «proclamare cose nascoste fin dalla fondazione del mondo» (13,35).

Quanto l'immaginazione di Gesù produce nelle parabole sul regno dei cieli può essere illustrato in maniera evocativa anche dalla misteriosa scena dell'Apocalisse di Giovanni: il libro della storia/creazione¹²⁶ è «scritto dentro e sul retro» (5,1). Quindi, è del tutto sensato¹²⁷, senza spazio alcuno lasciato al caso e al non-senso; e il suo senso è «nella destra» di Dio Padre. Eppure, quel libro rimane illeggibile allo sguardo degli uomini, perché è chiuso e «sigillato con sette sigilli». Nessuno al mondo è in grado di aprirlo, di leggerlo (v. 3) e di dischiudere il senso della storia umana, se non l'Agnello con i suoi «sette occhi» (v. 6): Gesù Cristo, «in piedi come ucciso», ossia crocifisso e risorto (cf Gv 20,19-22.24-28)¹²⁸.

L'immaginazione parabolica di Gesù ha rapidamente illustrato pure l'altro movimento del legame che essa realizza. Il maestro di Galilea, infatti, non solo vede il mondo, s-coprendone il mistero, ma si vede visto da esso. Il mistero del Padre, (s-)comparso nel mondo, Invisibile del mondo, lo *ri-guarda* e lo s-copre come «immagine del Dio invisibile» (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, Col 1,15)¹²⁹. Questo intreccio estetico, che in modo speciale riluce nelle parabole sul regno dei cieli, diventa il luogo nel quale Gesù evangelizza i sensi, ri-velando l'εὐαγγέλιον della «sensazione»: il legame del Padre con il mondo e

¹²⁶ Tra le molteplici interpretazioni del «libro» di Ap 5,1 – l'Antico Testamento, la sacra Scrittura, il piano divino sulla fine del mondo, la lista dei debiti dell'umanità nei confronti di Dio, i decreti divini di sterminio contro le nazioni –, l'interpretazione da noi proposta, che vede nel libro un simbolo del senso della storia umana, è sostenuta, ad es., da: X. PIKAZA IBARRONDO, *Apocalipsis* (= Guías de lectura del Nuevo Testamento 17), Estella, Navarra, Verbo Divino, 1999 [2001], 85; G. RAVASI, *Apocalisse*, Casale Monferrato, Piemme, 1999 [2000], 56; G. TANSINI, *Alpha e Omega. Meditazioni sull'Apocalisse. Parte prima (Capitoli 1-13)* (= Verba Vitae 23), Treviso, Editrice Trevigiana, 1967, 71-73; U. VANNI, *L'apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia* (= Supplementi alla Rivista Biblica 17), Bologna, EDB, 1988, [Ristampa 1991], 166; Id., *Apocalisse. Una assemblea liturgica interpreta la storia* (= Leggere oggi la Bibbia 2.15), Brescia, Queriniana, 1979 [1990], 36.38.

¹²⁷ Cf U. VANNI, *Apocalisse*, 166.

¹²⁸ Per una lettura sinottica di Ap 5,6 con Gv 20,19-20.24-28, cf U. VANNI, *Apocalisse*, 183. Si leggano pure: D. MOLLAT, *Una lettura per oggi: l'Apocalisse* (= Letture bibliche s.n.), Roma, Borla, 1985 (orig.: *Une lecture pour aujourd'hui: l'Apocalypse* [= Lire la Bible 58], Paris, Cerf, 1982 [1984]), 68; K. STOCK, *L'ultima parola è di Dio. L'Apocalisse come Buona Notizia* (= Bibbia e Preghiera 21), Roma, ADP, 1995 [1998], 77.

¹²⁹ Cf 2 Cor 4,4; e anche Gv 12,12; 14,9; Eb 1,3.

il legame del Figlio con il Padre. E questo vangelo è un tesoro. Un tesoro nascosto in un campo, fin dalla fondazione del mondo.

FRANCO MANZI
Via Pio XI, 32
Seminario Arcivescovile
21040 Venegono Inf. (Va)

GIOVANNI CESARE PAGAZZI
Seminario Vescovile
26900 Lodi