

## COMANDAMENTO DELL'AMORE E VERO VOLTO DI DIO IN UNA LETTURA CANONICA DELLA BIBBIA (I)

*Ubi caritas et amor,  
Deus ibi est*

SOMMARIO: I. INTERROGATIVI SUL COMPIMENTO CRISTOLOGICO: 1. *Dio biblico o Giano bifronte?*; 2. «Cose imperfette e temporanee» nell'Antico Testamento; 3. *Scopo dell'indagine* - II. CHI È IL MIO PROSSIMO?: 1. *Aspetti di continuità e di gradualità*; 2. *Aspetti di discontinuità e d'imperfezione*; 3. *Aspetti di progressione e di singolarità* - III. CHI È IL MIO DIO?: 1. *Aspetti di continuità e di gradualità*; 2. *Aspetti di discontinuità e d'imperfezione*; 3. *Aspetti di progressione e di singolarità*

### I. INTERROGATIVI SUL COMPIMENTO CRISTOLOGICO

#### 1. *Dio biblico o Giano bifronte?*

«L'economia dell'Antico Testamento – insegna autorevolmente la costituzione conciliare *Dei Verbum* – era soprattutto ordinata a preparare, a annunziare profeticamente (cf Lc 24,44; Gv 5,39; 1 Pt 1,10) e a significare con varie figure (cf 1 Cor 10,11) l'avvento di Cristo, redentore dell'universo, e del regno messianico. D'altronde, i libri dell'Antico Testamento, tenuto conto della condizione del genere umano prima dei tempi della salvezza instaurata da Cristo, manifestano a tutti la conoscenza di Dio e dell'uomo e il modo in cui Dio giusto e misericordioso agisce con gli uomini. Questi libri, benché contengano cose imperfette e temporanee (*imperfecta et temporaria*), dimostrano tuttavia una vera pedagogia divina (*paedagogiam divinam*). Quindi i cristiani devono ricevere devotamente

questi libri, i quali esprimono un vivo senso di Dio; in essi sono racchiusi insegnamenti sublimi su Dio, una sapienza salvifica per la vita dell'uomo e mirabili tesori di preghiere; in essi infine è nascosto il mistero della nostra salvezza»<sup>1</sup>.

Rileggendo, alla luce di questo limpido testo conciliare, certe pagine teologicamente «scandalose», reperibili soprattutto – ma non solo – nell'Antico Testamento, possono sorgere nel lettore cristiano vari *interrogativi*, incentrati, in ultima istanza, *sull'ispirazione divina*<sup>2</sup> di questi passi e dunque *sul loro valore veritativo*: come si è attuata in concreto la «pedagogia» di Dio nel suo rivelarsi al «genere umano, prima dei tempi della salvezza instaurata da Cristo»? Se è vero – come spiega la costituzione dogmatica sulla rivelazione divina – che «i libri dell'Antico Testamento [...] manifestano [...] il modo in cui Dio giusto e misericordioso agisce con gli uomini», come coniugare questa immagine anticotestamentaria di Dio con quella del Dio trinitario e incondizionatamente misericordioso manifestatosi attraverso Cristo, suo Figlio?

Il Dio paterno e univocamente buono rivelatosi in modo definitivo da Cristo coincide davvero con il Dio di Mosè, «che conserva il suo favore per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato, ma [...] che castiga la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli, fino alla terza e alla quarta generazione»<sup>3</sup>?

Il Dio dell'Antico Testamento, benevolo con chi osserva i suoi comandamenti e incollerito con i peccatori, non sembra piuttosto il Giano bifronte dell'antica religione romana?

Il Padre «ricco di misericordia» (Ef 2,4) proclamato da Cristo è davvero lo stesso Dio, in nome del quale Mosè incitava Israele allo «sterminio» (חֶרֶם, *hērem*) dei popoli circostanti, ordinandogli: «Soltanto nelle città di questi popoli che il Signore tuo Dio ti dà in eredità, non lascerai in vita alcun essere che respiri; ma li voterai allo sterminio [...], come il Signore tuo Dio ti ha comandato di fare» (Dt 20,16-17)?

Considerato il fatto inoppugnabile che, in più di cento altri passi dell'Antico Testamento, «Jahvè ordini espressamente di uccidere de-

<sup>1</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Rivelazione divina, *Dei Verbum*, n. 15, in SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM II, *Constitutiones, Decreta, Declarationes, cura et studio Secretariae Generalis Concilii Oecumenici Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis, [In Civitate Vaticana] 1966, 423-455: 437-438. La traduzione è nostra, come in tutte le altre citazioni, salvo quelle in cui indicheremo la fonte della traduzione.

<sup>2</sup> Cf 2 Pt 1,20-21; 2 Tm 3,15-16.

<sup>3</sup> Es 34,7; cf 20,5-6, parallelo a Dt 5,9-10.

gli uomini»<sup>4</sup>, non si dovrebbe forse dare ragione all'eretico Marcione (85-160 circa), il quale – secondo quanto gli avrebbe poi rimproverato Tertulliano (160-220 circa) – riteneva che l'Antico e il Nuovo Testamento parlassero di «due divinità differenti, l'una giudice, feroce, guerriera, l'altra mite, pacifica e solamente buona e ottima»<sup>5</sup>?

Oppure non si potrebbe avanzare l'ipotesi secondo cui il Signore si sarebbe rivelato da sempre come un Dio incondizionatamente buono, ma gli agiografi, obnubilati anch'essi – almeno in parte – dal peccato, avrebbero finito per fraintendere, in alcuni casi, la rivelazione divina? Ma se così fosse, avrebbe ancora senso continuare a credere quanto insegna la *Dei Verbum* sul valore veritativo della Bibbia:

«Poiché tutto ciò (*omne id*) che gli autori ispirati o agiografi asseriscono deve ritenersi asserito dallo Spirito santo, si deve dichiarare per conseguenza che i libri della Scrittura insegnano fermamente, fedelmente e senza errore (*sine errore*) la verità che Dio, per la nostra salvezza (*nostrae salutis causā*), volle fosse consegnata nelle sacre lettere?»<sup>6</sup>.

D'altra parte, come rileva il biblista Giuseppe Barbaglio (1934-2007) in un suo saggio sul rapporto tra la violenza e il Dio della rivelazione ebraico-cristiana,

«l'infallibilità del testo biblico scaturisce logicamente e necessariamente dalla sua natura ispirata. Così, se lo sterminio di ogni essere vivente è detto dall'autore del Deuteronomio un comandamento divino comunicato sul Sinai mediante la voce di Mosè, ciò appare garantito dall'ispirazione dello Spirito che attesta, insieme con l'autore umano, che si tratta infallibilmente di comandamento divino. E siccome Dio non può volere che il bene, sembra inevitabile concludere che lo sterminio di persone e di animali è un comportamento umano buono e addirittura encomiabile. Il problema etico si conferma e si aggrava»<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> R. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Kösel, München 1978, 70.

<sup>5</sup> TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem*, I, 6, 1, in E. KROYMANN (ed.), *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Adversus Marcionem*, in E. DEKKERS ET ALII (edd.), *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera. Pars I: Opera Catholica. Adversus Marcionem* (= Corpus Christianorum; Series Latina 1), Brepols, Turnhout 1954, 437-726: 447.

<sup>6</sup> *Dei Verbum*, n. 11, in SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM II, *Constitutiones*, 434.

<sup>7</sup> G. BARBAGLIO, *Dio violento? Lettura delle Scritture ebraiche e cristiane* (= Commenti e Studi Biblici; Nuova Serie s.n.), Cittadella, Assisi 1991, 14-15.

## 2. «Cose imperfette e temporanee» nell'Antico Testamento

Senza misconoscere la rilevanza non puramente accademica di interrogativi di questo tipo, non possiamo rinunciare, *in quanto cristiani*, a custodire il carattere ultimativo e completo della rivelazione di Cristo sul Dio incondizionatamente buono. È questa attenta custodia della rivelazione neotestamentaria che spinge, per esempio, il teologo milanese Pierangelo Sequeri (1944-) a determinare – con il suo abituale stile evocativo – una funzione essenziale della mediazione salvifica di Cristo come manifestazione non solo del «senso» dell'Antico Testamento, ma anche del «non-senso» del suo «frintendimento»<sup>8</sup>.

Tuttavia, *come teologi e biblisti*, abbiamo il dovere di tentare di spiegare – testi scritturistici alla mano – come si rapporti con il carattere veritativo della rivelazione anticotestamentaria il fatto che

«Gesù legga [...] le Sacre Scritture della tradizione ebraica interpretandole *cristo-centricamente* in rapporto alla scena originaria della rivelazione. E nello stesso movimento di valorizzazione e di attualizzazione è inclusa l'opposizione della parola di Dio alla glossa della tradizione difforme, quale essa sia: suggestione del satana, tradizione degli antichi, lievito dei farisei»<sup>9</sup>.

Tenuto conto dei rilievi precedenti, ci sembra di poter formulare la *questione decisiva* in questi termini: è rintracciabile nella storia della salvezza, attestata nella sacra Scrittura, un cammino pedagogico unitario che dalla manifestazione anticotestamentaria di Dio pervenga alla sua rivelazione neotestamentaria? È corretto intendere questo itinerario come una progressione lineare? O si deve piuttosto rintracciare un sentiero tortuoso e intricato, non privo – come precisa la *Dei Verbum* per la rivelazione dell'Antico Testamento – di «cose imperfette e temporanee» (*imperfecta et temporaria*)?

<sup>8</sup> «Come attingeremo, privi della autorevole fermezza con la quale Gesù ci indica il senso delle antiche Scritture, e il non-senso del loro frintendimento, alla indicibile rivelazione che pure esse contengono: come un filo rosso che percorre la memoria dei figli di Adamo (il frintendimento peccaminoso della cura di Dio e l'inclusione del sospetto nell'esercizio della religione, da Adamo a Caino [...])?» (P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale* [= Biblioteca di Teologia Contemporanea 85], Queriniana, Brescia 1996, 228).

<sup>9</sup> P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 628.

### 3. *Scopo dell'indagine*

Per tentare di rispondere a questa serie d'interrogativi, occorrerebbe elaborare un vero e proprio trattato di teologia biblica, in grado d'illustrare in maniera sistematica come la rivelazione del Dio trinitario, offerta da Cristo, abbia rinnovato sostanzialmente l'«immagine» del Dio anticotestamentario e, di conseguenza, anche il modo d'intendere la sua relazione d'amore con l'umanità e con l'intero creato. Non potendo tentare qui l'impresa, ci limitiamo a rintracciare, *a latere* di questo articolato percorso biblico, un sentiero, che però possa confluire nella trattazione della suddetta questione decisiva: si tratta del sentiero pedagogico che dalla legge mosaica del taglione giunge gradualmente al comandamento di Cristo sull'amore del prossimo, nemico incluso. *Di questo «comandamento nuovo» intendiamo mettere in luce i risvolti diretti sul vero volto di Dio*, mediante una *lettura canonica*, che – sulla scia della *Dei Verbum* (n. 12)<sup>10</sup> – cerchi «di situare ogni testo [biblico] all'interno dell'unico disegno di Dio, allo scopo di arrivare a un'attualizzazione della Scrittura per il nostro tempo»<sup>11</sup>. Più esattamente: prendendo le mosse dai passi giovannei sul «comandamento nuovo»<sup>12</sup> e dai passi sinottici sul duplice comandamento dell'amore per Dio e per il prossimo<sup>13</sup>, intendiamo ripercorrere, sia pure in maniera sintetica, l'uno e l'altro Testamento, evidenziando come Dio abbia educato i credenti, con efficace discrezione e sapiente gradualità, a amare «come» Cristo, suo Figlio.

<sup>10</sup> «Poiché la sacra Scrittura deve essere letta e interpretata mediante lo stesso Spirito per mezzo del quale è stata scritta, per ricavare con esattezza il senso dei sacri testi, si deve badare non meno diligentemente al contenuto e all'unità di tutta la Scrittura, avendo tenuto in debito conto la viva tradizione di tutta la Chiesa e l'analogia della fede» (*Dei Verbum*, n. 12, in SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM II, *Constitutiones*, 435).

<sup>11</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, I.C., § 1, in IDEM, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II e Documento della Pontificia Commissione Biblica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, 19-121: 45.

<sup>12</sup> Gv 13,34; 1 Gv 2,7-8; 2 Gv 5; cf anche Gv 15,12; 1 Gv 3,23; 4,21; 5,2-3.

<sup>13</sup> Mc 12,28-34, parallelo a Mt 22,34-40 e a Lc 10,25-28.

## II. CHI È IL MIO PROSSIMO?

### 1. *Aspetti di continuità e di gradualità*

#### 1.1. Contesto ecclesiale del «comandamento nuovo»

Spesso, pensando alla Chiesa delle origini, immaginiamo spontaneamente piccole comunità costantemente animate dall'amore fraterno e dalla condivisione dei beni, dalla preghiera e dalla catechesi, dalla gioia e dal desiderio di testimoniare Cristo persino con il martirio. Alla formazione di questo immaginario hanno contribuito specialmente i «sommari» degli Atti degli Apostoli<sup>14</sup>, come pure alcuni passi della Prima Lettera di Giovanni.

Per molti aspetti, la testimonianza di questi e altri scritti neotestamentari corrisponde ai dati storici. Per altri, è innervata da una notevole carica ideale. Tant'è vero che, nelle comunità cristiane di Efeso e dintorni, alle quali erano originariamente indirizzate le tre lettere di Giovanni, sorsero, negli ultimi decenni del I secolo, forti tensioni interne, incoerenti mancanze di carità e di ospitalità<sup>15</sup>, scismi scandalosi<sup>16</sup> e vere e proprie eresie<sup>17</sup>. Per di più, questa grave crisi ecclesiale era acuita dalle violente persecuzioni scatenate di frequente contro i cristiani dall'impero romano e anche dalle comunità giudaiche.

Considerate in quest'ottica, le lettere di Giovanni lasciano venire allo scoperto dati inquietanti, che mandano in frantumi il suddetto immaginario idilliaco, mostrando l'incidenza negativa del peccato persino sul cristianesimo primitivo.

In effetti, i tre scritti giovannei, reagendo a concezioni cristologiche docetiste di probabile carattere gnosticeggiante<sup>18</sup>, che sconfes-

<sup>14</sup> At 2,42-48; 4,32-35; 5,12-16.

<sup>15</sup> Cf 3 Gv 9-10.

<sup>16</sup> Cf 1 Gv 2,18-19.

<sup>17</sup> Si leggano specialmente 1 Gv 2,22-23.26; 3,7; 4,1-6 (cf 3,23; 4,15; 5,1.5.13); 2 Gv 7-11. Sulle tendenze scismatiche e eretiche cui si riferisce la Prima Lettera di Giovanni, rimandiamo specialmente a: R.E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple*, Paulist Press, New York 1979, 103-144; IDEM, *The Epistles of John* (= The Anchor Bible 30), Doubleday, Garden City (New York) 1983, 83-112.116-136; K. GRAYSTON, *The Johannine Epistles* (= The New Century Bible Commentary s.n.), Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 1984, 14-22; I.H. MARSHALL, *The Epistles of John* (= The New International Commentary on the New Testament s.n.), Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 1978, 14-22.

<sup>18</sup> Così sostengono, per es., A. DALBESIO, *Quello che abbiamo udito e veduto. L'esperienza cristiana nella Prima Lettera di Giovanni* (= Associazione Biblica Italiana;

savano l'incarnazione di Cristo e la sua vera umanità, ribadiscono con vigore che il Λόγος di Dio si è fatto carne in Gesù di Nazareth (1 Gv 4,1-2). In particolare, la Prima Lettera di Giovanni, restando nell'alveo del prologo del quarto Vangelo (cf Gv 1,14), proclama la vera umanità del Verbo di Dio incarnato e, radicandosi saldamente nell'esperienza di vita degli apostoli (1 Gv 1,1-4), invita i cristiani a comportarsi da figli di Dio, obbedienti al comandamento dell'amore reciproco: «Questo è il suo comandamento: che crediamo nel nome del Figlio suo, Gesù Cristo, e ci amiamo gli uni gli altri, secondo il comandamento che ci ha dato» (1 Gv 3,23-24).

Se si crede che il Figlio di Dio si sia davvero fatto uomo e che sia lui l'uomo autentico, allora, per essere uomini veri, si deve vivere come lui (1 Gv 2,6), obbedendo al comandamento di amarsi reciprocamente come fece lui (Gv 15,12).

La Prima Lettera di Giovanni delinea così il nesso indissolubile tra la fede in Cristo (ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ) e l'amore reciproco (ἀγαπῶμεν ἀλλήλους), individuando la radice dei multiformi problemi di quelle antiche comunità cristiane dell'Asia Minore in un allarmante raffreddamento dell'amore per Dio e per il prossimo.

Per esortare i suoi interlocutori a vivere in maniera più autentica l'amore evangelico, l'autore della Prima Lettera di Giovanni inizia a spiegare – procedendo quasi «a ondate» di pensiero – che il comandamento dell'ἀγάπη lasciatici da Cristo è contemporaneamente «nuovo» e «antico»: «Carissimi, non vi scrivo un comandamento nuovo (καινήν), ma un comandamento antico (παλαιάν), che avete ricevuto fin da principio. Il comandamento antico (παλαιά) è la parola che avete udito. E tuttavia, è un comandamento nuovo (καινήν) quello di cui vi scrivo [...]» (1 Gv 2,7-8).

Queste affermazioni, al di là di una certa loro paradossalità giocata sull'antitesi tra «nuovo» e «antico», lasciano evincere che ai cristiani di quelle comunità il comandamento dell'amore evangelico suonasse come «antico», perché lo avevano appreso anni prima, quando si erano convertiti alla fede cristiana<sup>19</sup>. Tuttavia, pur ripropo-

Supplementi alla Rivista Biblica 22), EDB, Bologna 1990, 95-96; P. GRECH, «Fede e sacramenti in Giov 19,34 e 1 Giov 5,6-12», in P.-R. TRAGAN (ed.), *Fede e sacramenti negli scritti giovannei. Atti del VI convegno di teologia sacramentaria, Roma, 23-25 maggio 1983* (= Studia Anselmiana 90), Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma 1985, 149-163: 155-156.161-162.

<sup>19</sup> Cf 1 Gv 2,7.24; 3,11; 2 Gv 5. Dati ulteriori che confermano questa interpretazione sono offerti da: I. DE LA POTTERIE, «La notion de "commencement" dans les écrites

nendo questo dato fondamentale della genuina tradizione ecclesiale primitiva contro le pericolose interpretazioni innovatrici diffuse dagli eretici, l'autore dello scritto tiene a dire che il comandamento dell'amore evangelico è e rimane sempre «nuovo»: è fondato, infatti, sulla stessa novità di vita<sup>20</sup> rivelata e condivisa da Cristo con coloro che avevano creduto in lui (cf 1 Gv 1,1-4). Effettivamente – come subito tiene a precisare l'agiografo –, nella comunità cristiana «già risplende la vera luce» di Cristo risorto, che ha sconfitto il dominio ottenebrante del peccato (2,8).

## 1.2. Lamech, Mosè e Gesù

Ci si può chiedere: rispetto a ciò che aveva prescritto la legge di Mosè e, più in genere, l'Antico Testamento, il comandamento insegnato da Gesù era davvero «nuovo»? E se sì, in che senso lo era?

È innegabile, in effetti, una notevole *continuità* del «comandamento nuovo» di Cristo rispetto alla legge di Mosè: già negli antichi testi legali è attestato «il più importante dei comandamenti secondo la Scrittura»<sup>21</sup> – «Ama il prossimo tuo come te stesso» (Lv 19,18) –, sempre saldamente fondato sul comandamento *princeps* dell'amore verso Dio: «Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze» (Dt 6,5)<sup>22</sup>.

Prescrivendo di amare il prossimo come se stessi, la legge di Mosè, frutto della paziente pedagogia di Dio, vietava agli Israeliti di abbandonarsi a una vendetta sproporzionata e spietata, di cui, emblematicamente, si vantava Lamech nel libro della Genesi: «[...] Ho ucciso un uomo per una mia scalfittura / e un ragazzo per un mio livi-

johanniques», in R. SCHNACKENBURG - J. ERNST - J. WANKE (edd.), *Die Kirche des Anfangs. Festschrift für Heinz Schürmann zum 65. Geburtstag*, St. Benno-Verlag, Leipzig 1977, 379-403: 396-401; W. NAUCK, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes. Zugleich ein Beitrag zur Taufe im Urchristentum und in der alten Kirche* (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 3), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1957, 84-86. Cf anche J. BONSIRVEN, *Épîtres de Saint Jean* (= Verbum Salutis 9), Beauchesne et ses fils, Paris 1954<sup>2</sup> [1936<sup>1</sup>], 107; R. BULTMANN, *Die drei Johannesbriefe* (= Meyers Kommentar 14), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969<sup>2</sup> [1967<sup>1</sup>], 33; A. DALBESIO, *Quello che abbiamo udito e veduto*, 88-89.

<sup>20</sup> Cf Mt 19,28; Gv 3,3; Rm 6,4; 7,6; 2 Cor 5,17; Gal 6,15; Ef 2,15; 4,20-24; Col 3,9-10; 2 Pt 3,13; Ap 3,12; 21,1.2.5.

<sup>21</sup> Gc 2,8.

<sup>22</sup> Altre esortazioni a amare il Signore Dio si trovano in: Dt 11,1; 30,16; Gs 22,5; 23,11.

do. / Sette volte sarà vendicato Caino, / ma Lamech settantasette!» (4,23-24).

Ma osservando retrospettivamente la legge mosaica alla luce di Cristo, notiamo come, rispetto al comandamento divino dell'amore per il prossimo, essa contenesse una restrizione, insita nella clausola implicita del giusto contraccambio: «Ama il prossimo tuo come te stesso», ma – pare sottinteso – «*solo se non ti danneggia*». A esplicitare la condizione sottintesa interveniva il ferreo precetto del taglione, sancito dalla medesima legge di Mosè in termini quanto mai dettagliati: «[...] vita per vita, occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede, bruciatura per bruciatura, ferita per ferita, livido per livido» (Es 21,23-25).

### 1.3. Condizionamenti socio-culturali dell'antico Vicino Oriente

È probabile che su questo precetto – come su molti altri – della legge mosaica abbia esercitato un influsso determinante il più antico codice di Hammurrabi (1750 circa a.C.)<sup>23</sup>. Più generalmente, è da tempo fuori discussione la dipendenza, più o meno diretta, del diritto israelitico da quello dei popoli dell'antico Vicino Oriente<sup>24</sup>.

In positivo, si può riconoscere che l'attività pedagogica di Dio, volta a iniziare a plasmare la coscienza filiale d'Israele e a prepararlo a accogliere la venuta del Figlio suo e la conformazione «spirituale» a lui<sup>25</sup>, non impedì che questo popolo «si sviluppasse armonicamente secondo le leggi storiche, traendo vantaggio dal contatto con altri popoli culturalmente più progrediti e da tutte le proprie esperienze e vicende»<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Cf C. VALENTINO (ed.), *L'Antico Testamento e le culture del tempo. Testi scelti. Presentazione di Gianfranco Ravasi* (= Studi e Ricerca Bibliche s.n.), Borla, Roma 1990 (originale: *Cahiers Évangile Supplément*, nn. 27-34-38-40-46-56, Cerf, Paris 1980-1986), 562-565.

<sup>24</sup> Per una trattazione più particolareggiata del diritto d'Israele a confronto con quello dell'antico Vicino Oriente, rimandiamo a R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament. I. Le nomadisme et ses survivances - Institutions familiales - Institutions civiles*, Cerf, Paris, 1989<sup>5</sup> [1960<sup>1</sup>], 221-250.

<sup>25</sup> Cf Rm 8,29-30; Fil 3,10-11.20-21; e anche Rm 12,2.

<sup>26</sup> A. ROLLA, «Le «cose imperfette e temporanee» dell'A.T. alla luce dell'antico vicino Oriente», in G. CANFORA (ed.), *Costituzione conciliare "Dei Verbum"* (= Associazione Biblica Italiana; Atti della XX Settimana Biblica), Paideia, Brescia 1970, 388-398: 389. Come esemplificazioni delle «cose imperfette e temporanee» che Israele avrebbe assunto dai popoli dell'antico Vicino Oriente, il biblista passa in rassegna, in maniera piuttosto rapida, la legge del taglione (389-391), lo sterminio o *hērem* (391-394), la poligamia (394-396), il divorzio (396-397) e l'oltretomba (397-398).

Anzi, si può rilevare *a posteriori* che l'opera educativa di Dio si sia attuata attraverso una *praeparatio evangelica* anche di altri popoli, conformemente al progetto divino di condurre alla salvezza l'intera umanità<sup>27</sup>.

In negativo, però, queste dinamiche storico-salvifiche implicano anche influssi socio-culturali e religiosi contrari alla rivelazione divina, rispetto ai quali essa ha dovuto operare una «purificazione». È estremamente significativa, da questo punto di vista, la profonda riflessione storico-salvifica, che, in base al vangelo di Cristo, l'apostolo Paolo fa sulle conseguenze nefande abbattutesi sui popoli pagani, a causa dell'idolatria che aveva loro obnubilato il cuore, ossia il centro affettivo, volitivo e intellettuale della persona<sup>28</sup>: benché Dio, attraverso le sue opere, avesse manifestato anche ai pagani «la sua eterna potenza e divinità», essi cedettero al peccato dell'idolatria (Rm 1,22-23), che rese vani i loro ragionamenti e ottennebrò il loro cuore insipiente (v. 21).

A ogni buon conto, è fuori di dubbio che il precetto del taglione, fondato sulla giustizia retributiva, fosse più equo della feroce «logica» vendicativa di Lamech. Peraltro, dalla severa applicazione del taglione ci si attendeva un effetto positivo pure sotto il profilo della prevenzione e dell'educazione sociale. Ne parla lo stesso libro del Deuteronomio: «Così estirperai il male di mezzo a te. Gli altri lo verranno a sapere e ne avranno paura e non commetteranno più in mezzo a te una tale azione malvagia» (19,19-20).

Ma con un colpo d'occhio retrospettivo, il lettore cristiano della Bibbia può chiedersi: non è che Dio, già allora, volesse condurre l'umanità verso un amore del prossimo più ampio e più profondo rispetto alla mera giustizia retributiva, pur salvaguardata dal taglione? Per rispondere a questa domanda, dobbiamo lasciarci illuminare dalla presa di distanza di Gesù dalle comprensioni «imperfette» (*imperfecta Dei Verbum*, n. 15) del duplice comandamento anticotestamentario dell'amore.

<sup>27</sup> Cf *Dei Verbum*, n. 14.

<sup>28</sup> Rm 1,18-32; cf anche Ef 4,17-18.

## 2. Aspetti di discontinuità e d'imperfezione

### 2.1. Determinazione etnica dell'idea di «prossimo»

Nella legge di Mosè, il concetto di «prossimo» era determinato sostanzialmente in senso etnico, in maniera coerente con la coscienza socio-religiosa d'Israele di essere il popolo eletto dal Signore<sup>29</sup>: «Non ti vendicherai – sanciva il Levitico – e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il tuo prossimo come te stesso [...]» (19,18).

Il «prossimo» (רֵעִי, *rēa'*) era identificato con il «figlio del popolo» d'Israele<sup>2</sup>, ben distinto dal pagano e dal forestiero. In sostanza, gli Israeliti dovevano amare come se stessi i propri compatrioti. Per lo meno, era con costoro che non dovevano serbare rancore o vendicarsi, qualora avessero subito qualche torto.

Al massimo, il concetto di «prossimo» avrebbe potuto includere il «forestiero» (גֵּר, *gēr*) che si fosse stanziato nella terra d'Israele, assumendone la legge, gli usi e i costumi.

Un importante indizio di continuità con la rivelazione cristologica su Dio è la motivazione dell'inclusione nel concetto di «prossimo» del non israelita stabilitosi tra gli Israeliti: costoro non avrebbero dovuto fargli torto, anzi avrebbero dovuto amarlo «come se stessi», non soltanto perché anch'essi erano stati «forestieri nel paese d'Egitto»<sup>31</sup>, ma primariamente perché il Signore «ama il forestiero e gli dà pane e vestito» (Dt 10,18).

Guarendo miracolosamente il servo morente del centurione romano<sup>32</sup>, la figliuola indemoniata della donna greca, di stirpe sirfenicia (Mc 7,26) – definita dall'evangelista Matteo (15,22) «cananea»<sup>33</sup> –, e il lebbroso samaritano, assieme agli altri nove giudei<sup>34</sup>, Gesù lascerà risplendere in modo nitido l'amorevole provvidenza con cui Dio si prende cura anche dei «cagnolini»<sup>35</sup> non appartenenti alle «pe-

<sup>29</sup> Cf Es 4,22-23; 11,7; 19,5; Lv 20,26; Dt 4,7.20; 7,6; 10,15; 14,2; 1 Sam 12,22; 2 Sam 7,23; 1 Re 8,53; 2 Mac 1,25-26; Sir 17,14.

<sup>30</sup> Cf Es 2,13; Lv 19,15.17.

<sup>31</sup> Lv 19,33-34; Dt 10,19.

<sup>32</sup> Mt 8,5-13, parallelo a Lc 7,1-10 e a Gv 4,46-54.

<sup>33</sup> Mt 15,21-28, parallelo a Mc 7,24-30.

<sup>34</sup> Lc 17,17-19.

<sup>35</sup> Come risulta da varie testimonianze rabbiniche (cf H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. I. Band: Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch*, C.H. Beck, München 1922, 722-726), il titolo «cane» (κύων, Mt 7,6) – attenuato sia in Mt 15,26-27 sia in Mc

core perdute della casa d'Israele»<sup>36</sup>. Come poi capirà – non senza iniziali incomprensioni, resistenze e tensioni – la Chiesa apostolica, «Dio non fa preferenze di persone, ma chi lo teme e pratica la giustizia, a qualunque popolo appartenga, è a lui accetto»<sup>37</sup>.

## 2.2. Samaritani e altri «non-prossimi»

È innegabile, però, che la formulazione di Levitico 19,18, istituendo un parallelismo tra «i figli del tuo popolo» e «il prossimo», consentisse di escludere i figli degli altri popoli dalla categoria di «prossimo». I non Israeliti potevano anzi essere ritenuti nemici, da combattere e eventualmente da votare allo sterminio... E tutto ciò, in maniera conforme alla volontà del Dio d'Israele, il quale proteggeva gli Israeliti che intraprendessero guerre in suo nome. Così, per lo meno, risulta da numerose pagine dell'Antico Testamento, pesantemente intrise di antropomorfismi<sup>38</sup>.

Di certo, poi, non erano considerabili come appartenenti alla cerchia della «prossimità» i Samaritani. Lo annota in maniera eufemistica l'evangelista Giovanni, rilevando lo stupore suscitato in una samaritana da Gesù, nel momento in cui decise d'intrattenersi con lei: i Giudei non mantenevano buone relazioni con gli abitanti della Samaria (Gv 4,9).

Già all'inizio del II secolo a.C., il saggio Siracide riferiva un proverbio numerico, da cui trapela un indubbio disprezzo per lo «stolto popolo che abita in Sichem», che «non è neppure un popolo»<sup>39</sup>. Difatti, nelle vene dei Samaritani scorreva anche sangue pagano: nel 721 a.C., le armate assire di Sargon II avevano deportato una parte consistente degli abitanti del regno settentrionale d'Israele, rimpiazzandoli con pagani. Costoro poi si erano fusi con i superstiti, dando origine a un'etnia composita.

7,27-28 con il diminutivo «cagnolini» (κυνάρια) – designava con disprezzo i pagani o gli empi. Si leggano anche: M.D. DAVIES - D.C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew* (= The International Critical Commentary s.n.), T & T Clark, Edinburg 1988, Volume I, 675-676; Volume II, 553; É. TROCMÉ, *L'Évangile de Marc* (= Commentaire du Nouveau Testament 2), Labor et Fides, Genève 2000, 206.

<sup>36</sup> Mt 15,24.26-27, parallelo a Mc 7,27-28.

<sup>37</sup> At 10,34-35; cf Rm 3,21-24; 10,11-13; 1 Cor 12,13; Gal 3,28-29; Ef 6,9; Col 3,11.

<sup>38</sup> Cf Es 17,16; Nm 10,9; 21,2-3.14; 31,1-3; Dt 20,1-5; Gs 24,5-13; 1 Sam 15,14-29; ecc.

<sup>39</sup> Sir 50,25-26; cf Dt 32,21.

Inoltre, nel IV secolo a.C., questa comunità mista aveva edificato un proprio tempio sul monte Garizim. Aveva così sigillato lo scisma religioso con i Giudei, i quali, tornati dall'esilio babilonese nel 538 a.C., avevano ricostruito il tempio di Gerusalemme, ritenendo che soltanto in quel luogo sacro si dovesse rendere culto al Signore<sup>40</sup>. Ma, poco dopo il 129 a.C., l'asmoneo Giovanni Ircano, che regnò sui Giudei dal 134 al 104 a.C., era riuscito a conquistare Sichem, capitale della Samaria, e a distruggere il tempio sul Garizim<sup>41</sup>.

L'odio tra Giudei e Samaritani era tale che – come ricordano le *Antichità Giudaiche*<sup>42</sup> dello storico giudeo-romano Flavio Giuseppe (37-100 d.C. circa) –, tra il 6 e il 9 d.C., alcuni Samaritani avevano osato contaminare il tempio di Gerusalemme, disseminando, proprio durante la notte di Pasqua, ossa umane sotto i portici e addirittura nel santuario. Dissacratori scismatici di sangue misto come i Samaritani non potevano essere trattati dai Giudei come «prossimi»<sup>43</sup>!

In quest'ordine d'idee, neanche i farisei consideravano «prossimo» chi non fosse fariseo<sup>44</sup>. Infine, era chiaro – stando a un detto rabbinico – che l'orizzonte della «prossimità» non comprendesse né eretici né delatori né apostati<sup>45</sup>.

### 2.3. Resistenze a Dio che condizionano l'idea di «prossimo»

Così era inteso da molti Giudei contemporanei di Gesù l'antico comandamento mosaico dell'amore del prossimo.

Che dire, *da cristiani*, su queste discriminazioni «incrostate» intorno al comandamento divino dell'amore del prossimo? Non è che il popolo d'Israele, resistendo in varie maniere alla rivelazione di

<sup>40</sup> Cf 2 Cr 36,23; Esd 1; 6,3-5; Sir 49,11-12; Ag 1,14-15; 2,3-9; Zc 8,9; Gv 4,20.

<sup>41</sup> FLAVIO GIUSEPPE, *Antichità Giudaiche*, XIII, 9, 1, §§ 255-256.

<sup>42</sup> FLAVIO GIUSEPPE, *Antichità Giudaiche*, XVIII, 2, 2, §§ 29-30.

<sup>43</sup> Altri dati sulla questione sono reperibili in J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962<sup>3</sup> [1923-1937<sup>1</sup>], 387-391; IDEM, «Σαμαρείται, Σαμαρίτης, Σαμαρίτις», in G. KITTEL - G. FRIEDRICH (edd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Siebenter Band Σ*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1964, 88-94.

<sup>44</sup> 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*, C.H. Beck, München 1924, 515-519.

<sup>45</sup> Talmud babilonese, *'Avoda Zara*, p. 26a (*Baraita*); cf *'Abôt de Rabbi Natan*, cap. 16, passo 7, ricordato da J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998<sup>11</sup> (1947<sup>1</sup>), 201 e nota 4.

Dio, fosse giunto a interpretare a modo suo le esigenze di vita, molto più ampie e radicali, insegnate e prescritte dalla legge di Mosè, ispirata da Dio?

A riguardo di alcune forme di resistenza peccaminosa alla volontà di Dio, la Prima Lettera di Giovanni avverte: «Chi odia suo fratello è nelle tenebre, cammina nelle tenebre e non sa dove va, perché le tenebre hanno accecato i suoi occhi» (2,11). Effettivamente, da che mondo è mondo, il peccato è riuscito a velare lo sguardo degli uomini sui loro «vicini». A causa di questo condizionamento ottenebrante del peccato, determinati esseri umani, pur vivendo spazialmente «vicini» a altri, finiscono per trovarsi relegati da costoro nella cerchia di chi – paradossalmente – non è loro «prossimo».

In questo senso si può comprendere il fatto che, ai tempi di Gesù, quei Giudei che non avessero amato le suddette categorie di persone, anzi le avessero odiate, avrebbero potuto anche ritenersi giusti al cospetto di Dio, finendo in realtà per osservare soltanto la «lettera» della legge mosaica<sup>46</sup>. Emblematicamente così pregava il fariseo della nota parabola di Gesù: «O Dio, ti ringrazio che non sono come gli altri uomini, ladri, ingiusti, adùlteri, e neppure come questo pubblicano. Digiuno due volte la settimana e pago le decime di quanto possiedo» (Lc 18,11-12).

### 3. *Aspetti di progressione e di singolarità*

#### 3.1. Gesù supera ogni interpretazione riduttiva dell'idea di «prossimo»

Era necessario Gesù Cristo per mettere in luce l'interpretazione autentica del comandamento dell'amore per il prossimo, pur riproposto da lui nella medesima formulazione di Levitico 19,18<sup>47</sup>. In questa continuità di fondo con la rivelazione anticotestamentaria, la *discontinuità* della predicazione di Gesù, ma più ancora del suo comportamento<sup>48</sup>, sta nel fatto che egli rifiutasse qualsiasi interpretazione riduttiva della categoria di «prossimo».

In particolare, la parabola del buon samaritano (Lc 10,25-37), replica alla domanda – non priva di precomprensioni – di un dottore della legge che «voleva giustificarsi» dinnanzi all'invito disarmante di

<sup>46</sup> Cf Rm 2,27-29; 7,6; 2 Cor 3,6; e anche Ger 8,8.

<sup>47</sup> Mc 12,28-31 (parallelo a Mt 22,34-39 e a Lc 10,25-27); cf anche Mt 19,19.

<sup>48</sup> Cf specialmente Mc 10,45 (parallelo a Mt 20,28 e a Lc 22,27); Gv 13,15-16.

Gesù di mettere in pratica il duplice comandamento dell'amore (v. 29). Con essa, Gesù insegna che «*prossimo*» *non si nasce, ma si diventa*. Cristo capovolge lo scaltro interrogativo «scolastico» dello scriba circa l'oggetto dell'amore – «Chi è il mio prossimo?» (v. 29) – con una domanda più fondamentale e autentica sul soggetto dell'amore: «Chi di questi tre ti sembra sia stato il prossimo di colui che è incappato nei briganti?» (v. 36).

### 3.2. Gesù universalizza l'idea di «prossimo»

Dilatando illimitatamente i confini dell'ἀγάπη, Gesù insegna all'interlocutore che una persona non è suo prossimo soltanto perché è nata all'interno dello stesso popolo d'Israele. Può diventare suo prossimo persino un samaritano, cioè uno scismatico di razza mista. Anzi, un laico meticcio, come il protagonista della parabola, può essergli più prossimo di un levita o di un sacerdote del popolo eletto, che servono lo stesso suo Dio e che forse proprio per rimanere fedeli alla prescrizione divina di non contaminarsi, si guardano bene dall'avvicinarsi a chi, privo di conoscenza, sembra ormai morto ai bordi della strada<sup>49</sup>.

Quel samaritano, invece, pur avendo incontrato il malcapitato «per caso» (cf Lc 10,31), si è commosso nel vederlo soffrire. Ha avuto per lui «viscere di misericordia» (ἐσπλαγχνίσθη, v. 33); ossia ha sentito per lui una compassione simile a quella provata da Gesù, quando incrociò il corteo funebre del figlio della vedova di Nain<sup>50</sup>; ha sentito per lui un affetto viscerale materno analogo a quello che ha da sempre legato Dio al suo popolo<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> A sostenere l'allusione di Lc 10,30 alla prescrizione sadducea che vietava ai sacerdoti di contaminarsi avvicinandosi a un «morto lungo la via» è J. MANN, «Jesus and the Sadducean Priests. Luke 10,25-37», *Jewish Quarterly Review - New Series* 6 (1915-1916) 415-422. Ma per diversi motivi – elencati da J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, 202 –, l'ipotesi resta discutibile.

<sup>50</sup> Cf Lc 10,33 con 7,13 (ἐσπλαγχνίσθη, «ebbe compassione»).

<sup>51</sup> Il verbo σπλαγχνίζεσθαι traduce la radice ebraica נחם (*nhm*), che ricorre nell'Antico Testamento per alludere all'affetto viscerale materno di Dio (cf Is 49,15; e anche Dt 13,18; Sal 102,14; Is 54,8; 60,10; Ger 12,15; 30,18; Zc 10,6; ecc.). A questo proposito, si consultino: H. KÖSTER, «σπλάγχνον, σπλαγχνίζομαι, εὐσπλαγχνος, πολὺσπλαγχνος, ἄσπλαγχνος», in G. KITTEL - G. FRIEDRICH (edd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Siebenter Band*, 548-559: 553-555; H.J. STOEBE, «נחם *nhm* pi. sich erbarmen», in E. JENNI - C. WESTERMANN (edd.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Band II*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1995 [1975], coll. 761-768: 766-768.

### 3.3. Gesù si fa concretamente prossimo

Gesù universalizza il concetto di «prossimo»: ogni persona può essere identificata come tale. Non per questo però il «prossimo» è da lui ridotto a una pura idea... astratta, generica, esangue. Tutt'altro il «prossimo» è per Gesù una *realtà estremamente concreta*, appunto perché coincide con ogni essere umano incontrabile «per caso» sulle strade della vita (cf v. 31). Tant'è vero che, passandogli accanto, si vede bene<sup>52</sup> chi sia colui al quale ci si potrebbe «approssimare» ancora di più per soccorrerlo. Anzi, per passare oltre senza fermarsi, si è obbligati a fingere di non vederlo, come hanno dovuto fare il sacerdote e il levita della parabola.

Del resto, questa parabola di Gesù diventa ancora più toccante se si considera che Gesù stesso era stato rifiutato – come si racconta nel capitolo precedente del Vangelo secondo Luca – da un villaggio di Samaritani, che «non avevano voluto riceverlo, perché era diretto a Gerusalemme» (Lc 9,53). Ciò nonostante, Gesù aveva rimproverato i discepoli Giacomo e Giovanni, pronti a pregare Dio – o, meglio, un loro «fantasma di Dio», creato a immagine e somiglianza dei propri deliri di onnipotenza – di bruciare i Samaritani inospitali con un «fuoco dal cielo» (vv. 54-55).

Non solo: ma a dispetto del rifiuto oppostogli da quel villaggio, quando Gesù ha dovuto inventare il protagonista positivo per una parabola sull'amore sconfinato del prossimo, ha scelto proprio un samaritano. Si ha qui un segno significativo dell'amore di Cristo, capace di dimenticare un torto subito e, in un'altra occasione, di *farsi concretamente prossimo* proprio di una donna samaritana (Gv 4,1-42), come di tante altre persone, come lei assetate – più o meno consapevolmente – di Dio (cf v. 15).

<sup>52</sup> L'evangelista insiste particolarmente sul verbo ἰδών («avendo visto»), ripetuto per il sacerdote (Lc 10,31), per il levita (v. 32) e per il samaritano (v. 33).

### III. CHI È IL MIO DIO?

#### 1. *Aspetti di continuità e di gradualità*

##### 1.1. L'amore per Dio attraverso l'amore per il prossimo nell'insegnamento di Gesù

Questo carattere concreto e universale del concetto di «prossimo» è custodito dalla Prima Lettera di Giovanni. Sintetizzando una convinzione profonda della Chiesa delle origini, essa sottolinea che entrare o meno in una relazione di amorevole prossimità con le persone ha implicazioni essenziali in vista di un autentico rapporto con Dio: si ama Dio, amando il prossimo. Tant'è vero che «se uno dicesse: «Io amo Dio», e odiasse il suo fratello, è un mentitore! Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede. Questo è il comandamento che abbiamo da lui: chi ama Dio, ami anche il suo fratello» (4,20-21).

*L'intreccio indisciungibile* sancito in questo scritto apostolico *tra la relazione di prossimità caritatevole con le persone e il rapporto d'amore con Dio* si radica nell'insegnamento di Cristo, venuto a far riscoprire, specialmente a questo riguardo, le istanze genuine della legge, dei profeti e, più in genere, della rivelazione anticotestamentaria dell'unico vero Dio.

##### 1.2. L'amore per Dio attraverso l'amore per il prossimo nell'Antico Testamento

In effetti, Cristo ha dato l'interpretazione autentica del comandamento dell'amore per il prossimo (Lv 19,18), proprio riproponendolo unitariamente al comandamento dell'amore verso Dio (Dt 6,5):

«Allora si accostò uno degli scribi [...] e [...] gli [= a Gesù] domandò: «Qual è il primo di tutti i comandamenti?». Gesù rispose: «Il primo è: «Ascolta, Israele. Il Signore Dio nostro è l'unico Signore. Amerai dunque il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua mente e con tutta la tua forza». E il secondo è questo: «Amerai il prossimo tuo come te stesso». Non c'è altro comandamento più importante di questi»<sup>53</sup>.

<sup>53</sup> Mc 12,28-31, parallelo a Mt 22,34-39 e a Lc 10,25-27.

Citando in maniera unitaria i due comandamenti divini, Gesù si pone, senza dubbio, in *continuità* con «la legge e i profeti» che, specialmente da questo punto di vista, non è venuto a abolire (Mt 5,17).

In primo luogo, *Gesù mostra così di voler portare a compimento la legge di Mosè*, perché in essa le numerosissime norme sulle multiformi relazioni personali sono essenzialmente fondate sulla fede nel Signore. A conferma di ciò, basti ricordare come il decalogo – sia nella redazione dell'Esodo (20,2-17) sia in quella del Deuteronomio (5,6-21) – prenda avvio dalla considerazione del rapporto con Dio, per giungere subito a trattare le relazioni con il prossimo. Più esattamente, la dimensione teologale si trasfonde ben presto in quella morale. La menzione, all'inizio del decalogo, del nome del Signore introduce la prospettiva religiosa fondamentale in cui comprendere il senso salvifico della serie di prescrizioni successive. La legge ha il suo «principio e fondamento» nella fede in «colui che è» attivamente presente nella storia dell'umanità<sup>54</sup>, dirigendola «da Signore»<sup>55</sup> verso la salvezza eterna. La legge non è quindi un congegno divino di asservimento tirannico, ma è una parola di rivelazione che il Signore liberatore rivolge al popolo da lui gratuitamente liberato e – ancor più radicalmente – creato come popolo libero. I precetti della legge si radicano in questa autoconsapevolezza specificamente religiosa del popolo di Dio. Ma si dispiegano poi nel variegato orizzonte propriamente morale della vita familiare, sociale e giuridica, garantendo che tutti questi ambiti dell'esistenza siano spazi della piena realizzazione umana dei credenti.

In secondo luogo, considerando in modo unitario i due comandamenti dell'amore, *Gesù porta a compimento anche i «profeti»* (Mt 5,17). Difatti, uno dei cardini della letteratura profetica<sup>56</sup> – condiviso pure da altri scritti anticotestamentari<sup>57</sup> – è costituito dalla tenace affermazione della necessaria coerenza tra il culto divino e la vita complessivamente intesa.

<sup>54</sup> Cf Es 3,14 («io sono colui che sono»); Ap 1,4.8; 4,8 («colui che era, che è e che viene»; cf Eb 13,8; e anche Is 41,4).

<sup>55</sup> Cf Es 20,2 e Dt 5,6: «Io sono il Signore».

<sup>56</sup> Cf specialmente Is 1,10-20; 58,5-7; 66,3-4; Os 6,6; Am 5,21-25; Mi 6,6-8.

<sup>57</sup> Cf soprattutto Sal 40,7-9; 50,7-23; 51,18-19; Pro 15,8; 21,3.27; Sir 34,18-35,24.

### 1.3. L'amore per Dio attraverso l'amore per il nemico nell'insegnamento di Gesù

Oltre ai numerosi aspetti di fondamentale continuità tra la rivelazione anticotestamentaria di Dio e quella neotestamentaria<sup>58</sup>, degno di nota per la nostra indagine è il fatto che *Gesù abbia insistito sul nesso tra l'amore per Dio e l'amore per il prossimo*, soprattutto quando si è spinto a radicalizzare – in maniera originale rispetto alla tradizione giudaica – il comandamento dell'amore per il prossimo *nel senso dell'amore per il nemico*:

Avete inteso che fu detto: «Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico». Ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, *perché siate figli del Padre vostro celeste*, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti. Infatti, se amate quelli che vi amano, quale merito ne avete? Non fanno così anche i pubblicani? E se date il saluto soltanto ai vostri fratelli, che cosa fate di straordinario? Non fanno così anche i pagani? Siate voi dunque perfetti *come è perfetto il Padre vostro celeste* (Mt 5,43-48).

Queste parole determinano il nesso tra l'amore per Dio e quello per il prossimo nel senso che dall'amore dei cristiani persino per i nemici si sprigiona, in maniera ancora più vivida, una «scintilla» di rivelazione dell'unico vero Dio, definito nel Vangelo secondo Matteo in termini di «perfezione» e nel parallelo lucano in termini di «misericordia»: «Siate misericordiosi, *come è misericordioso il Padre vostro*» (Lc 6,36).

## 2. Aspetti di discontinuità e d'imperfezione

### 2.1. Implicazioni teologiche del comandamento dell'amore per il nemico

La versione matteana dell'insegnamento di Gesù sull'amore per gli avversari corrisponde sostanzialmente a quella del Vangelo secondo Luca (6,27-36). Ma, a differenza di Luca, l'evangelista Matteo riferisce come precetto antico quello di odiare l'avversario, marcando maggiormente la *discontinuità* della dottrina di Cristo in rappor-

<sup>58</sup> Per una trattazione precisa e essenziale di questi elementi di continuità specificamente teologici tra i due Testamenti, si veda PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue sacre Scritture*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, II.B.1, §§ 23-26, pp. 56-63.

to alla tradizione giudaica: «Avete inteso che fu detto: “Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico”» (Mt 5,43).

In realtà, la legge mosaica non aveva mai comandato esplicitamente di odiare il nemico<sup>59</sup>. Pur tuttavia, è innegabile che, ai tempi di Cristo, ci fosse chi «glossasse» la legge in questo senso, immaginando, a ogni buon conto, di darne un'interpretazione fedele.

Sono emblematiche, in quest'ottica, varie prese di posizione attestate nei manoscritti scoperti, a metà del secolo scorso, sulla riva nord-occidentale del Mar Morto: i «figli della luce», ossia i «monaci» giudei della comunità di Qumran – l'espressione più settaria della più ampia corrente essenica –, ritenevano giusto e doveroso odiare i «figli delle tenebre», loro nemici. La stessa *Regola della comunità* raccomandava «di amare tutti i figli della luce, ciascuno secondo la sua parte nel piano di Dio, e di *odiare* tutti i figli delle tenebre, ciascuno secondo la sua colpa nella vendetta di Dio»<sup>60</sup>.

Un altro manoscritto qumranico, composto intorno alla seconda metà del I secolo a.C., è stato denominato dagli studiosi *Rotolo della guerra* (1QM), proprio perché contiene le istruzioni per la «guerra santa»<sup>61</sup>, che, alla fine dei tempi, i membri della comunità, guidati da Dio e dai suoi angeli, avrebbero combattuto contro gli odiati «figli delle tenebre» e, in specie, contro i *kittîm* (o *kittî'im*), cioè i Romani. Vi «emana un'atmosfera di esaltazione e di odio» tale «che nei seguaci della setta creò certo un'illusione di realtà, per cui non è improbabile che lo scritto, dai capi della resistenza ebraica, sia stato considerato un ottimo strumento di propaganda bellica contro i romani e contro tutti i *go'im*»<sup>62</sup>.

Prova ulteriore di quanto andasse controcorrente, in quel contesto, l'esortazione di Gesù a amare non solo il prossimo ma anche il nemico è la domanda affiorata spontaneamente sulle labbra di Simon Pietro: «“Signore, quante volte dovrò perdonare al mio fratello, se pecca contro di me? Fino a sette volte?”. E Gesù gli rispose: “Non ti dico fino a sette, ma fino a settanta volte sette”»<sup>63</sup>. Altro che Lamech!

<sup>59</sup> Così R. FABRIS, *Matteo* (= Commenti Biblici s.n.), Borla, Roma 1996<sup>2</sup> [1982<sup>1</sup>], 156.

<sup>60</sup> *Regola della comunità* (1QS), I, 9-11, in F. GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), *Testi di Qumran. Traduzione italiana dai testi originali con note di Corrado Martone* (= Biblica; Testi e Studi 4), Paideia, Brescia 1996 (originale: *Textos de Qumrán* [= Estructuras y Procesos; Serie Religión s.n.], Editorial Trotta, Madrid 1993<sup>4</sup> [1992<sup>1</sup>]), 71. Cf anche 1QS IX, 16.21-22; X, 21; ecc.

<sup>61</sup> Cf 1QM I, 2.3.6.9.12, ecc.

<sup>62</sup> L. MORALDI (ed.), *I manoscritti di Qumrân* (= Classici dell Religioni; La Religione Ebraica s.n.), Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1986<sup>2</sup> [1971<sup>1</sup>], 277-278.

<sup>63</sup> Mt 18,21-22, parallelo a Lc 17,4.

Gesù esige che i suoi discepoli perdonino «settanta volte sette», cioè sempre.

Considerato pure il fatto che, «a detta dei critici anche più rigorosi», abbiamo qui «se non proprio le *ipsissima verba* di Gesù, certo la sua *ipsissima intentio*»<sup>64</sup>, non possiamo non evidenziare un'indiscutibile presa di distanza di Gesù dai propositi vendicativi di Lamech, ma anche dalla pur giusta legge mosaica del taglione. Anzi, ampliando i confini dell'amore e del perdono fino a coinvolgervi addirittura i nemici, Gesù marca una netta discontinuità anche nei confronti dell'interpretazione riduttiva del concetto di «prossimo» e dunque dello stesso comandamento dell'amore per il prossimo attestato nell'Antico Testamento e nella letteratura giudaica. Tutto sommato, si potrebbe dire che pure a proposito dell'identificazione riduttiva del prossimo con il compatriota o con lo straniero residente oppure con altre categorie di persone ancora più ristrette, Gesù avrebbe potuto concludere con parole identiche a quelle da lui dette per dissentire dalla prescrizione mosaica sul divorzio (Dt 24,1): «Per la durezza del vostro cuore, [Mosè] scrisse per voi questo comandamento (ἐν-τολήν)<sup>65</sup>. [...] Ma da principio non è stato così»<sup>66</sup>.

«Da principio»<sup>67</sup>, il «Dio dell'amore»<sup>68</sup> desiderava ben di più (cf Ef 1,4-5). Gesù Cristo, venuto a darci «l'intelligenza per conoscere il vero» Dio<sup>69</sup>, che, in quanto Figlio unigenito<sup>70</sup>, solo lui conosceva in maniera singolare, esclusiva e intima<sup>71</sup>, ci ha essenzialmente riportati a quel «principio».

## 2.2. Resistenze a Dio che condizionano la concezione di Dio

Il cristiano che legge retrospettivamente la Bibbia alla luce della vita di Cristo, ha l'impressione che – per così dire – *della polvere si fosse depositata sulla stessa «immagine» di Dio*.

L'impressione viene ulteriormente confermata dalla considerazione attenta della continuità esistente tra la suddetta aggressività emer-

<sup>64</sup> G. BARBAGLIO, *Dio violento?*, 165-166.

<sup>65</sup> Mc 10,5.

<sup>66</sup> Mt 19,8; cf 5,31-32.

<sup>67</sup> Cf i passi di Gn 1,27 e 2,24, citati sia da Mt 19,4-5 sia da Mc 10,6-7.

<sup>68</sup> 2 Cor 13,11.

<sup>69</sup> 1 Gv 5,20.

<sup>70</sup> Gv 1,14.18; 3,16.18; 1 Gv 4,9.

<sup>71</sup> Cf specialmente Mt 11,27, parallelo a Lc 10,22.

gente da vari manoscritti qumranici e la violenza attestata in diverse pagine dell'Antico Testamento, intrise del sangue dei nemici d'Israele, sterminati, con donne e bambini<sup>72</sup>, nel nome del Signore degli eserciti<sup>73</sup>, anzi, per il suo intervento diretto<sup>74</sup>. In quest'ottica, agli occhi di non pochi Giudei prima di Cristo o a lui contemporanei, i bagliori della «guerra santa» (Gl 4,9) verosimilmente si riflettevano sul volto stesso del «Signore degli eserciti», immaginabile quasi come un Giano bifronte, sia nella letteratura anticotestamentaria sia soprattutto negli apocrifi giudaici di matrice apocalittica.

A questo riguardo, si potrebbe ripetere quanto sentenziò sul Dio d'Israele il noto anticotestamentarista tedesco Julius Wellhausen (1844-1918): «Il campo di battaglia, la culla della nazione, fu anche il suo più antico santuario. Lì era Israele e lì era Jahvè»<sup>75</sup>.

Ma, tenendo conto delle acquisizioni esegetiche e magisteriali sui generi letterari della Bibbia<sup>76</sup> e, più radicalmente, del fatto che Dio, per comunicare con gli uomini, abbia dovuto rivelarsi con un «linguaggio» umano<sup>77</sup>, ci si potrebbe chiedere: se Israele *era giunto lì* nella sua visione di Dio, è proprio vero che il Signore *fosse lì*, ossia agisse nel modo in cui gli Israeliti lo percepivano e lo proclamavano, prima oralmente e poi per iscritto? In altre parole: il linguaggio analogico, pur necessario per «dire Dio» in categorie umane, non risultava – *lì* come altrove – parzialmente inadeguato a fronte del mistero di Dio stesso, dei suoi attributi, atteggiamenti, sentimenti, modi di fare o di dire<sup>78</sup>?

Per iniziare a rispondere a questo interrogativo sul rapporto tra la rivelazione divina e la limitata capacità di comprensione dei creden-

<sup>72</sup> Cf Nm 31,1.17; 1 Sam 15,3.

<sup>73</sup> Cf 2 Cr 14,10; Sal 20,8; 118,10; ecc.

<sup>74</sup> Cf Es 15,1-21; Nm 21,2-3; Dt 20,1-4; Gs 11,8; 24,5; 1 Cr 5,19-22; ecc.

<sup>75</sup> J. WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*, G. Reimer, Berlin 1895<sup>2</sup> [1984<sup>1</sup>], 26.

<sup>76</sup> Cf *Dei Verbum*, n. 12.

<sup>77</sup> «Se infatti alla nostra capacità umana dev'essere riconosciuta la possibilità di accogliere Dio e quindi di riconoscerlo; d'altro lato però, Dio per incontrare l'uomo e farsi riconoscere non ha altra possibilità che di «umanizzarsi». In altri termini, non esiste un linguaggio e quindi un'azione e quindi una rivelazione che abbia «forma» divina. La rivelazione è avvenuta e può avvenire solo «in forma umana» (G. COLOMBO, «Intorno all'«esegesi scientifica»», in L. PACOMIO [ed.], *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato [Alessandria] 1991, 169-214: 202).

<sup>78</sup> Cf, per es., G.E. WRIGHT, *God who acts. Biblical Theology as Recital* (= *Studies in Biblical Theology* 8), SCM Press, London 1952, 85, che elenca una serie di passi biblici particolarmente interessanti in quest'ottica.

ti durante la fase anticotestamentaria della salvezza, in prima battuta vale la pena ricordare – testi biblici alla mano – che il popolo d'Israele ha continuato a mortificare la relazione d'amore con Dio, sancita dal comandamento fondamentale: «Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze» (Dt 6,5). Disobbedendo cocciutamente a questo comandamento, gli Israeliti, come «figli testardi dal cuore indurito»<sup>79</sup>, «procedettero secondo l'ostinazione del loro cuore malvagio»<sup>80</sup>. «Si ribellarono e contristarono lo Spirito santo»<sup>81</sup>. «Indurirono il cuore come un diamante per non udire la legge e le parole che il Signore degli eserciti rivolgeva loro mediante il suo Spirito, per mezzo dei profeti del passato»<sup>82</sup>. Queste continue e variegate resistenze opposte da Israele al Dio dell'alleanza, i cui effetti peccaminosi sono di frequente denunciati dall'Antico Testamento, non potevano che esercitare un condizionamento ottenebrante sulla coscienza degli Israeliti e anche sul loro modo di percepire Dio stesso e la sua rivelazione.

### 2.3. Ambiguità della presentazione retributiva di Dio

Come avranno interpretato tanti Israeliti, specialmente a causa del loro «cuore di pietra»<sup>83</sup>, i numerosi passi dell'Antico Testamento, in cui il comandamento dell'amore di Dio – come, del resto, tutti gli altri comandi di Dio – sono presentati secondo una logica retributiva?

Ora, *se obbedirete* diligentemente ai comandi che oggi vi do, amando il Signore vostro Dio e servendolo con tutto il cuore e con tutta l'anima, io darò al vostro paese la pioggia al suo tempo: la pioggia d'autunno e la pioggia di primavera, perché tu possa raccogliere il tuo frumento, il tuo vino e il tuo olio [...]. State in guardia perché il vostro cuore non si lasci sedurre e voi vi allontaniate, servendo dei stranieri o prostrandovi davanti a loro. *Allora* si accenderebbe contro di voi l'ira del Signore ed *egli chiuderebbe i cieli e non vi sarebbe più pioggia* e la terra non darebbe più i prodotti e voi perireste ben presto, scomparendo dalla terra fertile che il Signore sta per darvi (Dt 11,13-14.16-17).

In fondo, queste e altre esortazioni espresse in forma «condizionale» erano animate da un sapiente *intento pedagogico di Dio* – ben noto a genitori e a educatori di ogni tempo – di dissuadere le perso-

<sup>79</sup> Ez 2,4.

<sup>80</sup> Ger 7,24.

<sup>81</sup> Is 63,10. Cf anche At 7,51; Eb 10,29.

<sup>82</sup> Zc 7,12.

<sup>83</sup> Ez 11,19; 36,26.

ne amate dall'intraprendere comportamenti peccaminosi, carichi di conseguenze negative per gli stessi peccatori. Anche attraverso questi espedienti educativi, il Signore voleva far maturare gradualmente la consapevolezza del «giovinetto» Israele (Os 11,1) sul fatto che «il salario del peccato è la morte» (Rm 6,23), ossia la «seconda morte»<sup>84</sup> o la «dannazione eterna»<sup>85</sup>. Perciò, se è vero che «il peccato, quand'è consumato, produce la morte» (Gc 1,15), ossia causa sempre effetti deleteri che si abbattano non solo su tante vittime innocenti, ma anche su chi lo ha commesso, allora è altrettanto vero che, prima o poi, «l'empio è travolto dalla propria malvagità» (Pro 14,32). In definitiva, era questo insegnamento sugli effetti mortiferi del peccato il nucleo veritativo espresso dalla dottrina retributiva, che, in forme più o meno ingenuie – e, talvolta, anche «scandalose» –, percorre, da un capo all'altro, l'intera Bibbia: «Gli empi invocano su di sé la morte con gesti e con parole, ritenendola amica si consumano per essa e con essa concludono alleanza, perché sono degni di appartenerle» (Sap 1,16). Se Dio è l'unica fonte della vita e della beatitudine, lontani da lui c'è solo «la tristezza del mondo» che «produce la morte» (2 Cor 7,10).

Dunque, un'attenta considerazione dell'efficacia della pedagogia divina insita nel mettere in guardia le persone amate dalle conseguenze per loro stesse nocive di determinate loro azioni peccaminose, è in grado di spiegare gli innumerevoli passi anticotestamentari – ma anche neotestamentari – da cui sembra emergere la rappresentazione di un Dio che castiga *direttamente* i peccatori con giustizia (Ger 30,11).

Ma come avranno inteso questi testi «coloro che resistevano alla verità»<sup>86</sup> o che per lo meno erano ancora «bisognosi di latte e non di cibo solido»<sup>87</sup>? Verosimilmente avranno immaginato il Signore quasi soltanto come un giusto giudice. Similmente al fariseo della parabola di Lc 18,9-14, costoro avranno recepito questo espediente educativo di Dio come un incitamento a stabilire un rapporto con lui regolato da un *do ut des* «salariale», già durante la vita terrena<sup>88</sup> o in vista di quella ultraterrena<sup>89</sup>.

<sup>84</sup> Ap 2,11; 20,6.14; 21,8; cf anche Rm 1,32; 6,16.21; 7,5; 2 Cor 2,16.

<sup>85</sup> Cf, per es., Mc 9,43.47.48; Mt 3,10.12; 5,29-30; 8,12; 10,28; 13,30.41-42.50; 18,8-9; 22,13; 23,33; 24,51; 25,30.41.46; Lc 3,17; 13,28; 16,22-31; Gv 15,6; 1 Ts 5,3; 2 Ts 1,9; Eb 10,27; Gc 4,12; 2 Pt 2,3-4.9-10.17; Gd 7,13; Ap 14,11; 19,3; 20,10.

<sup>86</sup> Rm 2,8.

<sup>87</sup> Eb 5,12; cf 1 Cor 3,2-3.

<sup>88</sup> Cf Es 32,33; Dt 32,35; Gdc 9,56; 1 Re 2,32; Sal 75,9; Zc 1,6; ecc.

<sup>89</sup> Cf Sal 34,17.

### 3. Aspetti di progressione e di singolarità

#### 3.1. Gesù supera le ambiguità della presentazione retributiva di Dio

Ciò nonostante – secondo la concorde attestazione dei vangeli<sup>90</sup> –, è proprio con questo intento educativo che anche Gesù ha utilizzato, specialmente in discorsi di taglio escatologico, categorie giudiziarie e retributive, in sostanza assunte dalla rivelazione anticotestamentaria.

Ma – come hanno esplicitato specialmente il quarto Vangelo e la Prima Lettera di Giovanni<sup>91</sup> –, queste categorie possono essere interpretate in maniera adeguata nel senso di un *auto-giudizio* o di un'*auto-esclusione* colpevole dell'uomo dall'unica salvezza divina mediata da Cristo, al di fuori della quale non c'è altro che perdizione eterna. Alla fine dei tempi, Dio non muta per nulla nella sua ἀ-γάπη: pur rifiutando con disgusto il peccato, rimane sempre pronto a perdonare il peccatore pentito. Ma l'uomo che, fino alla morte, si ostina irriducibilmente nel proprio peccato, non potrà che percepire Dio come «fuoco divorante»<sup>92</sup>. Anzi, prima di essere ratificato da Cristo in modo definitivo e pubblico alla fine della storia (cf Gv 5,29), l'auto-giudizio di chi, «con piena avvertenza e deliberato consenso», rifiuta Cristo e la salvezza da lui mediata<sup>93</sup>, commettendo peccati che conducono alla morte<sup>94</sup>, è *già in atto* nella sua esistenza terrena.

In continuità soprattutto con la critica, sofferta ma implacabile, di Giobbe alle tradizionali e semplicistiche spiegazioni retribuzioniste dei suoi «amici», Gesù ha messo allo scoperto come le categorie giudiziarie e retributive fossero piuttosto inadeguate per illuminare – per quanto umanamente possibile – il mistero del rapporto di Dio con la creatura umana. A questo scopo, ha narrato la parabola di

<sup>90</sup> Cf specialmente Mt 5,22; 7,2 (parallelo a Mc 4,24 e a Lc 6,37-38); Mt 7,22-23 (parallelo a Lc 13,26-28); Mt 8,12 (parallelo a Lc 13,28); Mt 11,22-23 (parallelo a Lc 10,14-15); Mt 13,30; 13,39-43; 13,47-50; 16,27 (parallelo a Mc 8,38 e a Lc 9,26); Mt 21,43-44 (parallelo a Lc 20,18); Mt 22,13; 25,30 (parallelo a Lc 19,27); Mt 25,31-46; Lc 13,1-5; Gv 3,36; 5,27-29; 15,6.

<sup>91</sup> Cf specialmente Gv 3,16-21; 12,47-48; 1 Gv 3,14-15; 5,12; cf anche 1 Gv 4,17.

<sup>92</sup> Cf specialmente Eb 12,29; e anche Dt 4,24; Is 33,14.

<sup>93</sup> Cf specialmente Gv 1,5,9-11; 3,19-20; 9,39-41; 12,46-48; 1 Gv 1,6. Per l'analisi particolareggiata di questi e altri passi giovannei concernenti il tema dell'auto-giudizio, cf la monografia di J. BLANK, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Lambertus-Verlag, Freiburg im Breisgau 1964.

<sup>94</sup> 1 Gv 5,16; cf Rm 6,16.21.23; 1 Cor 15,56; Gc 1,14-15; Eb 6,4-6; 10,26-27.29.

quel padrone di una vigna – «buono» come Dio stesso<sup>95</sup> –, il quale dà un salario giornaliero completo anche a chi ha lavorato soltanto un'ora (Mt 20,1-16). Già da questo racconto parabolico appare come Cristo abbia inteso snidare e criticare l'ingenuità d'impostare una relazione meramente «salariale» con Dio.

Ma il rischio di cedere alla subdola tentazione dell'«auto-salvezza», che s'insinua con facilità in questa superficiale visione retributiva del rapporto con Dio, è stanato soprattutto nella parabola del fariseo e del pubblicano (Lc 18,9-14). Difatti, essa è indirizzata a coloro «che ponevano la propria fiducia in se stessi», invece che in Dio, «perché credevano di essere giusti», finendo così per disprezzare gli altri (v. 9). Con questo racconto, Gesù sostiene in sostanza che, per mezzo di lui, Dio Padre ha infranto la mera logica retributiva, presupposta nella preghiera orgogliosa del fariseo e di quanti ne condividono lo sguardo «offuscato» su Dio. Svelando il volto incondizionatamente misericordioso di Dio, probabilmente «dimenticato» da persone come il fariseo della parabola, Gesù mostra come il Padre suo preferisca agire con i peccatori in modo conforme a quanto lo Spirito santo aveva già ispirato nel Salmo 51, evocato nella giaculatoria dal pubblicano pentito<sup>96</sup>: «Uno spirito contrito è sacrificio a Dio, / un cuore affranto e umiliato, tu, o Dio, non disprezzi» (v. 19).

Del resto, la parabola è del tutto coerente con quanto Gesù già da tempo insegnava esplicitamente sul Padre celeste, che «fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti» (Mt 5,45). Con questi e altri insegnamenti, dati con un'autorevolezza singolare<sup>97</sup> – sconosciuta agli scribi

<sup>95</sup> Si veda la corrispondenza significativa tra l'affermazione del padrone della parabola in Mt 20,15 (ἐγὼ ἀγαθὸς εἰμι, «io sono buono») e l'allusione a Dio Padre in Mt 19,17 (εἷς ἐστὶν ὁ ἀγαθός, «uno solo è il buono»), esplicitata dai passi paralleli di Mc 10,18 e di Lc 18,19 (οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ Θεός, «nessuno è buono se non Dio solo»).

<sup>96</sup> Cf Lc 18,13 (Ὁ Θεός, ἰλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ, «O Dio, abbi pietà di me, per quanto peccatore») con il Sal 51(50),3 (Testo Massoretico: הַאֲנִי־נִי־חַיִּים, *hānnēnī 'ēlōhīm k'hasdekā* «Fammi grazia, o Dio, secondo la tua misericordia»; Settanta: Ἐλέησόν με, ὁ Θεός, κατὰ τὸ μέγα ἔλεός σου, «Abbi misericordia, o Dio, secondo la tua grande misericordia»). Si legga J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, 143.

<sup>97</sup> L'autorevolezza di Gesù traspare in espressioni come «ma io vi dico [...]» (ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν [...]) – tipica del Gesù secondo Matteo (5,21-48) – o come «in verità, vi dico [...]» (ἀμὴν λέγω ὑμῖν [...]). Questa seconda espressione (o altre simili) ricorre 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 questo proposito, si può leggere con frutto E. JÜNGEL, «La ri-

suoi contemporanei<sup>98</sup>, ma persino agli antichi profeti<sup>99</sup> –, Gesù prende le distanze da numerosi passi dell'Antico Testamento. Senza dubbio, essi consentivano d'immaginare che il Signore «castigasse» *direttamente* «la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e alla quarta generazione»<sup>100</sup> o che, per lo meno, nel suo intervento punitivo si attenesse alla giustizia retributiva del taglione.

Ma l'esito nocivo cui potevano condurre queste immagini di Dio era, prima di tutto, un angosciante timore di lui e del suo giudizio escatologico, ben diverso dall'amore filiale nei confronti del «Padre della luce, nel quale non c'è variazione né ombra di cambiamento», dal quale cioè discende sempre e soltanto «ogni buon regalo e ogni dono perfetto» (Gc 1,17). Soltanto credendo in questo Dio «invariabilmente» buono, «abbiamo fiducia nel giorno del giudizio [...]». Nell'amore non c'è timore, al contrario l'amore perfetto scaccia il timore, perché il timore suppone un castigo e chi teme non è perfetto nell'amore. Noi amiamo, perché egli ci ha amati per primo» (1 Gv 4,17-19).

Secondariamente, rappresentarsi la giustizia di Dio in modo «umano, troppo umano», non poteva che avere conseguenze deleterie anche sulla maniera d'intendere i rapporti con gli altri. Per esempio, il salmista esprime la propria completa adesione al Signore, riconoscendo di dividerne persino lo stesso odio per i peccatori:

levanza dogmatica del problema del Gesù storico», in G. PIROLA - F. COPPELLOTTI (edd.), *Il «Gesù storico». Problema della modernità*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1988, 161-185: 180.

<sup>98</sup> Cf Mt 7,28-29 (parallelo a Mc 1,21-22 e a Lc 4,31-32); e anche Mt 21,23-27 (parallelo a Mc 11,27-33 e a Lc 20,1-8).

<sup>99</sup> L'autocoscienza dei profeti traspare da alcune espressioni ricorrenti nei loro oracoli: «la parola di Dio fu rivolta a [...]»; «così dice il Signore [...]»; «oracolo del Signore». Esse mostrano che il profeta è un mediatore transitorio, anche se autorevole, di una parola che comunque deve la propria eterna efficacia salvifica unicamente a Dio. La singolarità di Gesù emerge dal fatto che, a differenza dei profeti dell'Antico Testamento, che proclamavano oracoli del Signore, Gesù parla a proprio nome. Cf, per es., P. GRECH, «Il problema cristologico e l'ermeneutica», in IDEM, *Ermeneutica e teologia biblica*, Borla, Roma 1986, 135-172: 167; V. MANNUCCI, «Il mistero delle Scritture», in R. FABRIS ET ALII (edd.), *Introduzione generale alla Bibbia* (= Logos; Corso di Studi Biblici 1), Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1994, 397-421: 401; R. VIGNOLO, «“Amen, io vi dico!”». Una formula originale del “profeta” Gesù», *Parola Spirito e Vita* 41 (2000) 121-134.

<sup>100</sup> Es 34,7; cf 20,5-6, parallelo a Dt 5,9-10.

Se Dio sopprimesse i peccatori!  
 Allontanatevi da me, uomini sanguinari!  
 Essi parlano contro di te con inganno:  
 contro di te insorgono con frode.  
 Non odio, forse, Signore, quelli che ti odiano  
 e non detesto i tuoi nemici?  
 Li detesto con odio implacabile  
 come se fossero miei nemici (Sal 139,19-22).

Di fronte a certe preghiere che, alla luce della rivelazione di Cristo, ci paiono così «ingenuamente» venate d'odio o, per lo meno, di spirito di rivalsa, può risorgere spontaneamente l'interrogativo iniziale della nostra indagine: l'orante ha assunto davvero il punto di vista di Dio sul prossimo, benché costui fosse effettivamente un malvagio? Oppure, in realtà, il salmista ha proiettato sul Signore il *proprio* modo di vedere i *propri* «nemici»? Più in radice: era teologicamente corretta l'immagine di Dio che aveva il salmista?

Ma questi e altri interrogativi, non privi di una certa impulsiva ingenuità, dovrebbero esser fatti maturare verso una domanda più corretta: *in quella fase della storia della salvezza*, il credente ispirato *avrebbe potuto avere* un'altra immagine di Dio? Più esattamente ancora: *avrebbe potuto avere* l'immagine del Dio rivelatoci da Cristo? Inoltre: che cosa stava *formalmente* rivelando Dio nella «materia» – per certi aspetti – così «grezza» di quel Salmo? In definitiva: *soltanto tenendo conto del carattere storico della rivelazione biblica, siamo in grado di valutare adeguatamente fino a che punto il Dio condiscendente abbia proporzionato all'interlocutore la rivelazione di se stesso*, lasciandosi attribuire persino certi atteggiamenti così pesantemente intrisi di umanità.

### 3.2. Gesù rivela la preoccupazione di Dio per i peccatori

Un altro esempio paradigmatico di una visione di Dio, che, alla luce della rivelazione di Cristo, percepiamo come ambigualmente retributiva, può essere rintracciato nel libro del Siracide (190-180 a.C.). Del resto, i suoi insegnamenti, saldamente radicati nella legge mosaica e nella tradizione giudaica, erano ben noti nel giudaismo dei tempi di Gesù. Sui rapporti con il prossimo, il saggio Siracide così istruisce il suo discepolo:

«Fa' il bene al pio e ne avrai il *contraccambio*, se non da lui, certo *dall'Altissimo*. Nessun beneficio a chi si ostina nel male né a chi rifiuta di fare l'elemosina. Da' al pio e non aiutare il peccatore. Benefica il misero e non dare all'empio, im-

pedisci che gli diano il pane e tu non dargliene, perché egli non ne usi per dominarti. Difatti, tu riceverai il male in doppia misura per tutti i benefici che gli avrai fatto. *Poiché anche l'Altissimo odia i peccatori e farà giustizia degli empi* (Sir 12,2-6).

Per evidenziare di nuovo il carattere storico della rivelazione biblica, si potrebbe ripetere la domanda: questo sapiente dell'Antico Testamento non finisce per attribuire al Signore uno sguardo sul prossimo troppo «annebbiato» da una certa concezione umana della giustizia, per essere davvero uno sguardo «da Dio» e non «da uomo» (cf Os 11,9)?

Certo è che, dalla rivelazione di Gesù Cristo noi sappiamo che Dio non odia nessuno, neppure i peccatori. Al contrario, nelle parole e nei gesti misericordiosi di suo Figlio, mostra di essere particolarmente preoccupato per la loro salvezza, come per la pecora smarrita, per il bene della quale il pastore di un'altra parabola di Gesù si sente in dovere di lasciare le novantanove pecore, già al sicuro, per affrettarsi a cercarla<sup>101</sup>.

Con una glossa quasi impercettibile al limpido – ma controcorrente – insegnamento di Gesù, il Vangelo gnostico di Tommaso ha reintrodotto la logica meritocratica: il pastore prediligerebbe la pecora perduta soltanto perché è «la più grande»<sup>102</sup>. Basta poco e il volto *incondizionatamente buono* di Dio viene inesorabilmente sfregiato!

Invece, sulle labbra di Gesù, «la parabola [...] fa appello alla legge psicologica per cui un oggetto perduto acquista per il suo proprietario un'importanza molto superiore al valore reale, semplicemente e precisamente perché è perduto. È così che agli occhi di Dio un peccatore per il fatto di essere un uomo perduto, può contare più di novantanove giusti»<sup>103</sup>.

<sup>101</sup> Mt 18,12-14, parallelo a Lc 15,3-7.

<sup>102</sup> «Gesù disse: "Il Regno è simile a un pastore che ha cento pecore. Una, la più grande, si smarrì. Egli lasciò le novantanove e cercò quell'una fino a quando la trovò. Dopo che si era affaticato disse alla pecora: "Ti amo più delle novantanove!"» (*Vangelo copto di Tomaso*, n. 107, in L. MORALDI [ed.], *Vangeli apocrifi*, Piemme, Casale Monferrato [Alessandria] 1996<sup>2</sup> [1994<sup>1</sup>], 547-572: 571).

<sup>103</sup> J. DUPONT, *Il metodo parabolico di Gesù* (= Biblioteca Minima di Cultura Religiosa 28), Paideia, Brescia 1990<sup>2</sup> [1978<sup>1</sup>] (originale: *Pourquoi des paraboles? La méthode parabolique de Jésus* [= Lire la Bible 46], Cerf, Paris 1977), 49. Cf IDEM, «Les implications christologiques de la parabole de la brebis perdue», in IDEM, *Études sur les Évangiles synoptiques. Présentées par F. Neirynck. Tome II* (= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 70-B), Leuven University Press, Leuven 1985, 647-666: 662-666.

### 3.3. Gesù incarna il perdono incondizionato di Dio

Illuminante da questo punto di vista è la rivelazione di Dio sprigionatasi dal perdono di Cristo accordato alla donna adultera (Gv 8,1-11). Stando alla legge di Mosè, la sentenza di condanna a morte per lapidazione era, in quel caso, indiscutibilmente giusta. D'altronde, né Gesù né l'evangelista Giovanni lasciano sorgere il benché minimo sospetto che quella donna fosse innocente. Nonostante il grave peccato da lei commesso, Gesù interviene a suo favore. In termini giuridici, si potrebbe dire che vanifica un giudicato. Ma proprio con gesti di misericordia come questo, che danno realtà ai suoi insegnamenti più o meno parabolici, *Gesù toglie pure la polvere che per secoli si era depositata sul volto incondizionatamente buono di Dio* (cf Ba 6,11).

Agli occhi di Dio Padre, quella colpevole, rispetto alla quale Gesù si è fatto prossimo<sup>104</sup>, ha una dignità filiale che la colpa da lei commessa non riesce a cancellare. L'adulterio aveva oscurato tale dignità, l'aveva indebolita, ma non l'aveva annientata. Di conseguenza, rimaneva ancora per Dio Padre la possibilità di sanare e salvare quella sua figlia, spogliata e ferita dal peccato, come era stato denunciato e percosso dai briganti il malcapitato della parabola del buon samaritano<sup>105</sup>. Il perdono incondizionato offertole da Gesù, venuto non per i sani, ma per i malati<sup>106</sup>, realizza efficacemente questa guarigione del cuore: «Neanch'io ti condanno! Va' e d'ora in poi non peccare più!» (v. 11). Così, quella figlia di Dio, «morta» a causa del suo peccato, è tornata in vita<sup>107</sup>, grazie all'amore misericordioso del Padre, concretizzatosi nelle parole di perdono del Figlio.

Ma in quell'istante di grazia, si eclissa il volto del Dio *condizionatamente giusto* di numerosi passi specialmente – ma non solo – dell'Antico Testamento. Risplende invece il volto *incondizionata-*

<sup>104</sup> Secondo la lettura cristologica della parabola del buon samaritano elaborata da vari Padri della Chiesa, Cristo si è fatto prossimo per soccorrere l'umanità ferita dal peccato. Cf A. FEUILLET, «Le bon Samaritain (Luc 10,25-37). Sa signification christologique et l'universalisme de Jésus», *Esprit et vie* (Langres) 90 (1980) 337-351; G. SFAMENI GASPARRO, «Variazioni esegetiche sulla parabola del Buon Samaritano. Dal "Presbitero" di Origene ai dualisti medievali», in E. LIVREA - G.A. PRIVITERA (edd.), *Studi in onore di Anthos Ardizzoni* (= Filologia e Critica 25), Ateneo & Bizzarri, Roma 1978, vol. II, 949-1012.

<sup>105</sup> Cf Lc 10,30.

<sup>106</sup> Cf Mt 9,12, parallelo a Mc 2,17 e a Lc 5,31.

<sup>107</sup> Cf Lc 15,24.

*mente buono* del Dio-ἁγάπη, come sole che sorge anche – e soprattutto – sui malvagi<sup>108</sup>, «che stanno nelle tenebre e nell'ombra della morte»<sup>109</sup>.

Condannare a morte quella donna peccatrice in nome del Dio condizionatamente giusto presupposto dalla legge di Mosè, la quale comandava di lapidare adultere come lei<sup>110</sup>, non avrebbe voluto dire – per certi versi, almeno – «annullare la parola di Dio»? Anche in questo caso, Gesù non avrebbe potuto rimproverare agli zelanti lapidatori di quella donna, essi stessi tutt'altro che «senza peccato» (Gv 8,7): «Annulate così la parola di Dio con la tradizione che avete tramandato voi. E di cose simili ne fate molte!»<sup>111</sup>?

FRANCO MANZI

*Seminario Arcivescovile*

*Via Pio XI, 32*

*21040 Venegono Inferiore*

(VA)

20 ottobre 2007

#### SUMMARY

In accordance with the teaching of the conciliar Constitution *Dei Verbum* and of the document of the Pontifical Biblical Commission entitled *The Jewish People and their Sacred Scriptures in the Christian Bible*, the present study offers a «canonical» reading of passages from Old and the New Testaments of the twin commandment of love, highlighting its repercussions for the very conception of the biblical God. Above all in this regard, the singular revelation by Christ concerning the one Trinitarian God who is unconditionally good has led to a full and definitive fulfilment of the Old Testament, by means of a relation of continuity, discontinuity and progression.

<sup>108</sup> Cf Mt 5,45.

<sup>109</sup> Lc 1,79 (cf Is 9,1; 42,7; Sal 107,10).

<sup>110</sup> Gv 8,5; cf Lv 20,10; Dt 22,22-24.

<sup>111</sup> Mc 7,13, parallelo a Mt 15,6.