

invito a ulteriori approfondimenti; non sembra, tuttavia, avere il carattere di una deduzione inconfutabile.

Un ulteriore capitolo del suo studio è rivolto a dare una risposta alla domanda se la cena di cui parla Gv 13 coincida o meno con quella descritta dai sinottici. Per Giovanni non esiste una Pasqua esena: l'unica Pasqua è quella giudaica ufficiale. I dati raccolti conducono Mazza a dedurre che si tratta comunque della medesima cena di Gesù con i suoi, narrata in modo differente. Evidenzia infatti come il racconto lucano e quello giovanneo siano costruiti in parallelo. Giovanni, ben conoscendo l'esistenza della cena eucaristica, ha voluto trasmettere l'istituzione del suo «contenuto», inteso come servizio a immagine (*hupódeigma*) di Gesù che dona se stesso sulla croce per la vita del mondo. In tal senso è letto il comando da lui rivolto ai discepoli perché imitino il suo esempio. Non si tratta, in questo caso, di un rito da celebrare, bensì del senso del rito da cogliere. Per identificarsi con Gesù, occorre fare quello che egli ha fatto, ossia ripetere i gesti sul pane e sul calice, ma anche mettersi a servizio.

Alle attente analisi già riservate dallo studioso alla *Didachè*, specialmente ai capp. 9-10, si aggiunge qui il confronto con Gv 17, la preghiera che conclude l'Ultima cena. Ne deriva l'ipotesi di una dipendenza dell'antico testo cristiano dall'ambito culturale della comunità giovannea o da una redazione anteriore a quella canonica del quarto vangelo. In tal senso, *Didachè* 9-10 sarebbe un testo complementare a Gv 13-17 per conoscere l'eucaristia della comunità di Giovanni.

L'ultima sezione è riservata ai pasti dei discepoli con il Signore, prima e dopo la sua risurrezione. In sede conclusiva Mazza osserva che la manifestazione della qualità messianica di Gesù avviene proprio in contesti conviviali. Egli vi appare come il «Figlio dell'uomo» venuto

non per giudicare, ma per salvare. Infatti non condanna nessuno, ma siede a mensa con pubblicani e peccatori. Il banchetto diviene così «segno» sia nella fase prepasquale che in quella postpasquale. Come la croce, dalla quale Cristo attrae tutti a sé, i pasti sono indice dell'unità che in lui si genera. L'acquisizione finale è che l'imitazione dei gesti compiuti da Cristo pone l'eucaristia delle Chiese in continuità non solo con l'Ultima cena, ma anche con i pasti e le varie moltiplicazioni dei pani. «Forma» della celebrazione è la sequenza di quei gesti così caratteristici e distintivi anche dei pasti con Gesù. L'eucaristia è, di conseguenza, annuncio del vangelo della misericordia e anticipo del banchetto escatologico.

NORBERTO VALLI

ETICA BIBLICA

THOMAS SÖDING, *L'amore del prossimo. Il comandamento di Dio come promessa ed esigenza* (= BTC 188), Queriniana, Brescia 2018, 358 pp.

Thomas Söding è docente di esegesi neotestamentaria presso la Facoltà di Teologia Cattolica dell'Università di Bochum in Germania con già nel novero delle proprie pubblicazioni diversi articoli e testi sul rapporto tra teologia biblica e teologia morale. In questo interessante e corposo studio, frutto di un corso accademico svoltosi nel 2013/14, l'A. mette a tema la Parola che sta al cuore di tutto il messaggio etico sia dell'Antico che del Nuovo Testamento: «Amerai il prossimo tuo come te stesso» (Lv 19,18; Mt 22,39; Mc 12,30; Lc 10,27) e l'etica dell'amore che ne deriva.

L'interesse per la tematica prende le mosse dalle tre principali obiezioni che la cultura contemporanea indirizza nei confronti di un'etica agapica: la riserva

psicologica, quella politica e quella teologica (cap. I). Nel primo caso l'obiezione riguarda la realizzabilità pratica del comando e la sua efficacia nella costruzione della personalità dei soggetti. Il parere critico di Nietzsche e di Freud è che «il discorso della montagna porterebbe alla repressione dell'istinto di aggressione e quindi ai ristagni dell'aggressione che scoppierebbero in maniera incontrollata» (19). La critica politica, che ha in Marx e in Weber le sue voci più autorevoli, oppone ad un'etica dell'amore un'etica della giustizia. «Il discorso della montagna, con il suo comandamento dell'amore, è irrealistico, anzi dannoso, poiché suscita false speranze» (20) senza mettere in discussione le strutture che generano ingiustizia. Infine, l'obiezione teologica si lega alla questione del male: l'etica dell'amore finirebbe con il promuovere una misericordia che confonde il vero con il falso, il bene con il male in un vuoto indifferentismo. La risposta a queste questioni è ricercata in una analisi seria e meticolosa delle fonti scritturistiche su cui si basa l'etica dell'amore. Metodologicamente l'A. promuove questo intento in maniera rigorosa: identifica 7 domande fondamentali con cui legge, passo per passo, le singole tradizioni e fonti della Scrittura. Dopo un primo capitolo riservato all'analisi del lessico (cap. II) ed un secondo dedicato al rapporto tra la redazione biblica e i contesti culturali (cap. III), egli analizza i testi anticotestamentari (cap. IV), le tradizioni del giudaismo (cap. V), le versioni sinottiche (capp. VI, VII, VIII), la tradizione giovannea (cap. IX), il racconto degli Atti degli Apostoli (cap. X), l'epistolario paolino, sia nelle lettere autentiche che in quelle attribuite a Paolo (capp. XI, XII), la lettera di Giacomo (cap. XIII), la *Prima Petri* (cap. XIV) e la seconda lettera di Pietro con la lettera di Giuda (cap. XV). In ciascuno di questi passaggi, l'A. svolge un rigoroso studio esegetico sia redazio-

nale che narrativo per rispondere, di volta in volta, alle domande poste all'inizio. L'esito di questo procedimento, a tratti un po' troppo didattico e rigido, è sintetizzato nell'ultimo capitolo, sintetico e sistematico che intende tracciare le linee di una etica biblica dell'amore.

«L'amore del prossimo non è una scoperta del cristianesimo, ma la sua carta d'identità» (315): la centralità della parola esigente sull'amore non si afferma per isolamento, ma per relazione con le tradizioni precedenti e contestuali allo sviluppo della comunità cristiana. L'etica dell'amore che si fonda sul comandamento riletto da Gesù a partire dalla legge di santità anticotestamentaria e dalle tradizioni giudaiche del suo tempo si concretizza in una visione dell'altro come «prossimo» riconosciuto sempre come figlio, oggetto dell'eterno amore di Dio. L'agape divina è la condizione di possibilità non solo dell'amare, ma anche dell'essere riconosciuto degno di amore. «L'amore del prossimo è *agápē* perché vede nell'altro una creatura di Dio che è stata chiamata alla definitiva comunione con lui; egli è oggetto dell'amore stesso di Dio il cui volto si è manifestato in Gesù Cristo. Lo stesso amore è possibile solamente perché coloro che lo devono praticare sono amati da Dio – non diversamente da quelli che essi devono amare. Si realizza dove l'amore di Dio riempie i cuori degli uomini. Nell'amore del prossimo si esprime l'amore stesso di Dio» (302). Questa indicazione non resta generica e retorica, ma trova concretezza e forma nelle relazioni concrete del popolo di Dio, prima nell'Israele antico e poi nelle vicende e nelle dinamiche della prima comunità cristiana. Si colloca qui, secondo l'A., la necessaria tensione tra un rivolgersi del comandamento all'interno della comunità e il suo indirizzo all'esterno, verso ogni uomo e ogni donna. Si esige una chiarificazione ecclesiologica fondata su

una comprensione dell'esistenza della Chiesa e delle sue concrete relazioni interne in quanto costitutivamente rivolte alla salvezza del mondo intero e alla missione. È per la salvezza di ciascuno che il comandamento è offerto: «*L'éthos* che gli uomini sviluppano viene sempre dopo la salvezza, ma l'etica dell'amore acquista il suo eccezionale valore in una teologia dell'amore che parla della volontà salvifica di Dio e della sua realizzazione escatologica in Gesù Cristo» (314). Egli svela la struttura antropologica dell'uomo stesso (relazione con l'antropologia) e fonda e guida la sua comunità di discepoli (relazione con l'ecclesiologia).

Vista la centralità della dinamica dell'amore nella costruzione di una teologia morale realmente neotestamentaria e vista la sistematicità e il rigore con cui l'A. affronta ogni riferimento scritturistico su questo tema, il testo in questione si presenta come un punto di riferimento fondamentale nella riflessione su un'etica biblica contemporanea. A fronte di questo valore indiscutibile si deve però riconoscere il limite – già evidenziato – di una certa eccessiva rigidità metodologica che rischia, almeno in alcuni passaggi, di cedere ad una certa formalità nello studio dei testi e, insieme, ad una sintesi eccessiva nell'ultimo capitolo che avrebbe il compito più contenutistico di offrire le basi per una vera teologia biblica del comandamento dell'amore.

STEFANO CUCCHETTI

ANTROPOLOGIA

MAURICE BELLET, *Credere nell'uomo*, Qiqajon Comunità di Bose, Magnano (MI) 2015, 82 pp.

Un saggio agile e brioso. Tanto breve quanto denso. Snello nella scrittura e, ad

un tempo, da centellinare nel messaggio. Le esigue dimensioni del volumetto rischiano di ingannare il lettore: non è un testo "leggero", ma dà a pensare. Lo sviluppo del discorso, poi, è più legato alla ricerca del messaggio che non alla rigosità dell'argomentazione. Ben lo fotografa la citazione in esergo: «Invita ad andare oltre e altrove. Cercarvi un bel discorso che dispendi dal pensare sarebbe un malinteso» (7).

Coerentemente, non è uno studio facile da riassumere e presentare, pena semplificarne arbitrariamente le provocazioni. Per questo richiamo semplicemente solo alcuni snodi che – auspichiamo – possano invitare alla lettura dell'A.

«Ci è necessario avere una fede comune. [...] Una convinzione, un'adesione a principi, a valori, a un ordine delle cose; una via che si impone perché sia possibile un bel vivere» (11). È la tesi che sostiene la proposta di Bellet: si tratta di «un compito primordiale» (12), una necessità vitale per il presente e una condizione per il futuro del mondo.

Ma cosa si intende con tale fede? L'oggetto non riguarda tanto un "credere" in senso religioso, quanto di un atteggiamento di fondo, "universale", che Bellet identifica in una «fede nell'uomo» o «fede nell'umanità» (15). L'uomo, per vivere, ha bisogno di un ordine sociale che permetta di convivere senza distruggersi. Ciò pare possibile solo se si riesce ad avere fede nell'altro, fiducia nel fatto che la voglia di umanità avrà l'ultima parola contro la violenza e la disgregazione.

Coerentemente soggetto di tale fede non sono i singoli, ma tutti: «Una società può sussistere solo se qualcosa del genere riunisce i suoi membri» (11). Ecco perché si tratta di una fede "comune". Solo in questo orizzonte, si comprende anche come necessità per ciascuno.

In un'epoca di frammentazione, di diversità tra culture, religioni, in cui siamo