

LE VIRTU' TEOLOGALI

La Carità

Anche l'amore teologale (come tutte quelle idee sul cristianesimo prodotte dai pregiudizi), nel pensiero del battezzato medio, è spesso frainteso. Comunemente, la parola "carità" si associa all'idea di assistenzialismo. In altre parole, si assimila la carità cristiana all'impegno verso i bisognosi. Alla luce della Parola di Dio, questa associazione si rivela errata. La carità teologale *non* è un'opera in favore dei poveri.

Alle sorgenti dell'amore (1 Gv 4,7-21)

L'Apostolo Giovanni ci dice con chiarezza in cosa consiste la carità: "In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è Lui che ha amato noi" (1 Gv 4,10). Ciò significa che per intendere la carità teologale non bisogna pensare tanto all'amore che dona, quanto all'amore che riceve. La carità teologale consiste infatti non nell'amare, *ma nell'essere amati*. Più precisamente, l'amore teologale comincia *quando abbiamo sperimentato e sentito che Dio ci sta amando*. In sostanza, *la carità teologale ha la sua sorgente nel percepire di essere amati da Dio*.

Di conseguenza, la nostra capacità di amare non deriva dalla decisione di amare gli altri, ma dalla gioia di sentirsi amati da Dio. Questa è la condizione basilare perché l'amore non si arrenda dinanzi all'ingratitude o dinanzi a qualunque mancanza di amabilità. Chi percepisce di essere amato da Dio, **si sente già pieno di questo amore**, e non ha bisogno di raccogliere consensi intorno a sé per sentirsi bene con se stesso.

Da queste premesse, dobbiamo concludere: **l'amore teologale è innanzitutto un amore che riguarda Dio; vale a dire: la carità teologale è l'amore col quale Dio ama la singola persona.**

Solo chi si sente amato può amare

Ancora nel quarto capitolo della sua prima lettera, l'Apostolo trae una ulteriore importante conseguenza: il fatto che taluni hanno l'impressione di non essere capaci di amare, o pensano di avere una limitata capacità di accettazione del prossimo, dipende semplicemente da questa causa: **sono deboli nell'amare perché non hanno ancora capito quanto sono amati**. Si esprime così infatti al v. 19: "Noi amiamo, perché Egli ci ha amati per primo". Insomma, vuol dire che ***solo se mi sento amato, posso avere la sicurezza sufficiente per correre il rischio dell'amore***. Di fatti, proprio così si esprime il v. 18: "Nell'amore non c'è timore, al contrario, l'amore perfetto scaccia il timore".

Chi ama Dio e odia suo fratello è un mentitore (1 Gv 4,20)

Alla fine del capitolo, l'Apostolo Giovanni approda all'unificazione dei due amori: da un lato ci si sente amati da Dio e si diventa così capaci di amare il prossimo; dall'altro l'amore del prossimo è inseparabile dall'amare Dio. Anzi, è la prova dell'aver conosciuto Dio la capacità di parlare cinque minuti con una persona senza ferirla. Quale poi sia l'equilibrio tra questi due amori, Giovanni non ne parla. Ne parla il Vangelo, come vedremo.

I volti della carità teologale

Il NT è abbastanza esplicito circa le manifestazioni della carità, come lo è per quelle della fede. Nell'insegnamento di Gesù, come nel suo modo di essere uomo, si possono facilmente delineare tutte le sfaccettature di uno stile di vita che caratterizza il cittadino di un altro regno.

L'equilibrio dell'amore

La carità teologale produce un primo e basilare effetto nella vita del battezzato che può chiamarsi *riequilibrio della capacità di amare*. E' quello che Gesù lascia intendere al dottore della Legge che lo interrogava sul comandamento più importante (cfr Mt 22, 34ss). Nel momento in cui Dio è amato *più* di tutto, gli altri amori assumono la loro vera posizione. Il che significa imparare ad amare ciascuna realtà nel suo ordine, senza che il proprio cane sia amato più di una persona umana e senza che una qualsiasi creatura sia amata più di Dio. Questo amore equilibrato Gesù lo chiede esplicitamente a Pietro, quando gli affida la comunità cristiana (cfr Gv 21,15).

Il superamento dell'esclusivismo

L'esclusivismo è una caratteristica normale dell'amore umano, ma esce fuori dal quadro della nuova creazione. L'insegnamento di Cristo indica chiaramente al discepolo la meta di un amore *capace di superare ogni genere di confine*. Per questa ragione, al dottore della Legge che lo interrogava sul senso della parola "prossimo" (cfr Lc 10,25ss), Gesù presenta due figure che fanno saltare tutte le categorie giudaiche: un uomo, di cui non si sa la provenienza né la nazionalità (v. 30) e un samaritano (v. 33), detestato dai Giudei. Il superamento dell'esclusivismo culmina poi nella disposizione di benevolenza verso i propri nemici (cfr Lc 6,27ss), cosa che rappresenta il tratto peculiare e irripetibile dell'amore teologale.

Il superamento della strumentalizzazione

Un'altra manifestazione dell'amore umano, bisognoso di essere illuminato dalla Grazia, è la tendenza, non sempre consapevole, a strumentalizzare il prossimo, ossia *ad amare gli altri a motivo di se stessi e non a motivo della loro autentica felicità*. Cristo ha corretto questa tendenza molto umana mediante l'icona del Maestro che lava i piedi ai suoi discepoli: "Se io, Maestro e Signore, ho lavato i vostri piedi..." (Gv 13,3ss). Il Maestro non usa gli altri per ottenere benefici per sé, ma vive in funzione della felicità degli altri. L'amore teologale è insomma un esodo da se stessi senza ritorno. Chi vive perché gli altri siano felici *non ha più la voglia di interrogarsi circa i propri bisogni personali*. Questa maniera di amare riempie così tanto la propria interiorità che a un certo momento sembra meschino fermarsi a pensare a se stessi e ai propri eventuali bisogni. Il Cristo storico ha amato così e ha esplicitamente chiesto ai suoi discepoli di fare altrettanto: "Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri **come Io vi ho amato**" (Gv 13,34).

La cessazione delle aspettative

Gesù disapprova i Farisei in molti aspetti del loro operato. Tra tutte le altre cose, Egli li rimprovera di avere troppe aspettative: fanno l'elemosina, e si aspettano la lode degli uomini (cfr Mt 6,2), pregano in modo da essere visti (v. 5), digiunano facendo in modo che gli altri se ne accorgano (v. 16), vanno in piazza e si aspettano di essere salutati (Mt 23,7), vanno al Tempio e si aspettano la benedizione di Dio sulle loro opere di giustizia (cfr Lc 18,9-14).

A questo stile di vita privo di vera libertà, perché condizionato dalle risposte del prossimo, Cristo contrappone uno stile di vita fondato *sulla gratuità*: "Se amate quelli che vi amano, che merito ne avete?" (Mt 5,46). In questo modo la persona si libera da ogni attesa di ritorno, e se ha qualcosa da fare, la fa perché ci crede, o perché vale la pena di farla, o perché dà gloria a Dio. Questo modo di amare è inoltre il sigillo della figliolanza: "... perché siate figli del Padre celeste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti" (v. 45).

La carità teologale, sorgente dell'evangelizzazione

Il frutto più bello dell'amore teologale, e del modo di amare secondo la nuova creazione, è ***l'ansia della evangelizzazione***. Se lo sviluppo del dono battesimale dell'amore pone il battezzato *al servizio della felicità degli altri*, ciò avviene in modo equilibrato e ordinato. Al paralitico calato dal tetto Gesù prima perdona i peccati e poi restituisce la salute fisica. Vi è dunque un ordine di

procedimento nel ricercare la felicità del prossimo. Il primo pensiero deve perciò andare all'annuncio del Vangelo, primissima ed essenziale carità. La responsabilità dei credenti nei confronti del mondo è infatti proprio questa: *fare uscire Cristo dalla Chiesa verso il mondo*. La massima felicità dell'uomo è **infatti quella di conoscere Dio**. Ritrovare se stessi nel quadro della paternità di Dio è l'esperienza più radicale e più profonda di guarigione. Per questo, Gesù collega all'annuncio del Vangelo anche il ministero di guarigione. Naturalmente, l'evangelizzazione non si fa con le parole, ma con la propria vita trasformata. Da qui la necessità che il cristianesimo sia "un cammino" e non "un posteggio". Solo chi cammina, cambia, si trasforma, e diventa credibile davanti alla Chiesa e davanti al mondo.

LE VIRTU' TEOLOGALI

Il concetto di carità nell'AT

Le sezioni legislative del Pentateuco, accanto alle esigenze della giustizia sociale, conoscono anche una delicata attenzione alla persona umana, che può inquadrarsi senz'altro nel contesto di un discorso sulla carità teologale, sebbene in termini ancora embrionale. Tuttavia, non ci sembra opportuno tralasciarne la menzione.

La definizione "carità teologale" include simultaneamente due direzioni, una verticale e una orizzontale. Entrambe sono già presenti nella legislazione mosaica. Basta un solo fondamentale riferimento: "Io sono il Signore tuo Dio... non avrai altri dèi davanti a Me" (Es 20,2-3). Questo enunciato afferma l'unicità di Dio e, di conseguenza, il primato assoluto che Egli deve rivestire nel cuore dell'uomo. In questo senso, sviluppare la carità teologale equivale ad amare Dio *non* insieme agli altri destinatari del mio amore, come se Egli fosse *uno* dei miei amori possibili, ma equivale ad amarlo in modo che tutti coloro che amo, siano amati *in Lui*. Non *accanto* a Lui, ma *per amore di Lui*. Da questo modo nuovo e divino di amare, scaturisce un cuore nuovo, capace di amare ugualmente l'amico e il nemico, in quanto nessuno dei due è amato per se stesso, ma è amato perché Dio me lo chiede. Le sezioni legislative del Pentateuco, infatti, chiedono esplicitamente all'israelita di amare anche il nemico. Il NT ci illustrerà ampiamente questa prospettiva.

Nel libro dell'Esodo, dopo la grande sezione legislativa dedicata al Decalogo, si enumera una serie di leggi e di precetti minori, dove possiamo evidenziare alcuni aspetti inquadrabili nel tema della carità verso il prossimo. Vi è un atteggiamento di delicatezza e di rispetto che Dio chiede intanto nei confronti dello straniero, in forza di una immedesimazione nella sua condizione: "Non molesterai lo straniero né l'opprimerai, perché foste stranieri nella terra d'Egitto" (Es 22,20); il testo intende dire che il cuore umano acquista delle tonalità di delicatezza e di sensibilità quando non dimentica, nel tempo della prosperità, le umiliazioni e i dolori del suo passato. Chi ha sofferto è spesso più capace di immedesimazione e di comprensione degli afflitti; perciò ne diviene sovente il consolatore. Se l'israelita saprà ricordarsi della sua lunga schiavitù egiziana, non avrà più la tendenza a maltrattare lo straniero residente nei suoi confini.

E immediatamente dopo continua: "Non maltratterai una vedova né un orfano. Se lo maltratti e grida verso di Me, ascolterò il suo grido" (Es 22,21-22). Queste due categorie, le vedove e gli orfani, nella società ebraica,

marcatamente patriarcale, erano le più svantaggiate e facilmente preda di gente senza scrupoli, non avendo la difesa del capo famiglia. Dio stesso si presenta come il vendicatore dei torti subiti dai più deboli, che non hanno in questo mondo chi li possa difendere. In questo medesimo contesto viene condannato il prestito a usura (cfr. 22,24) e, più in generale, viene raccomandata l'attenzione al povero: "Se prendi in pegno un mantello del tuo prossimo, glielo restituirai al tramonto del sole, perché quello è la sua sola coperta" (Es 22,25-26). Il povero, che utilizza il mantello come indumento e come coperta, non deve esserne defraudato a causa di un prestito, col rischio di non poter dormire d'inverno. Non c'è alcun dubbio che questo precetto relativo al povero, voglia, indirettamente, disapprovare anche qualsiasi forma di superficialità e di trascuratezza, di chi non considera i bisogni altrui con la stessa sollecitudine con cui cura i propri.

Al capitolo successivo subentra il tema, ripreso poi da Gesù nel suo insegnamento, dell'amore dovuto anche ai nemici: "Quando incontrerai il bue del tuo nemico o il suo asino dispersi, glieli dovrai ricondurre. Quando vedrai l'asino del tuo nemico accasciarsi sotto il carico, non abbandonarlo a se stesso: mettiti con lui ad aiutarlo" (Es 23,4-5). Il Maestro riprenderà questi concetti inserendoli nell'etica neotestamentaria, giudicando che sia un atteggiamento tipico dei pagani quello di misurare l'amore che si dà sulla base di quello che si riceve (cfr. Mt 5,46-47). Dal punto di vista biblico, perfino l'AT indica come autentica esperienza d'amore quella di chi guarda solo ai bisogni del prossimo e in base a essi si muove, senza considerare se ciò avrà o meno un qualche genere di ritorno o di remunerazione. Questo però non significa che la Bibbia invita l'ingenuo a gettarsi nelle fauci del leone, perché il suo invito alla prudenza è insistente (cfr. Sir 12,8-18).

Le esigenze della carità ritornano nel libro del Levitico, tra le prescrizioni culturali e morali. I bisogni del povero e del forestiero sono l'oggetto del pensiero dell'israelita che lavora nei campi: "Quando mieterete la messe, non mieterete fino ai margini del campo, né raccoglierete ciò che resta da spigolare; quanto alla tua vigna, non coglierai i racimoli, li lascerai per il povero e per il forestiero" (Lv 19,9-10). Vi sono diverse sfumature della carità in queste poche parole: innanzitutto il rapporto dell'uomo col proprio lavoro. Il cristiano non può concepire un rapporto col lavoro in termini di puro guadagno. I beni personali vanno considerati sullo stesso piano degli altri doni di Dio: sono dati a me, ma talvolta li dovrò usare in giusta misura anche per il bene altrui. L'ambito della propria professione è il luogo della propria sussistenza, e di questo nessuno dubita; ma per un cristiano esso deve essere anche l'ambito della solidarietà, nel senso che

va lasciato un margine di non profitto in favore dei poveri: “non mieterete fino ai margini”. Vale a dire: ricorda che devi essere in grado, quando la necessità si presenti, e sia una vera necessità, di defalcare per il povero (cioè per chi si trova *veramente* in stato di povertà) il margine dei tuoi guadagni.

In questo medesimo capitolo del Levitico si intrecciano inscindibilmente i temi della carità con quelli della giustizia sociale, sui quali non ci fermiamo in questa sede. Temi della giustizia sociale sono ad esempio la proibizione dell’uso dell’inganno o della menzogna (cfr. v. 11), oppure l’esortazione a retribuire l’operaio che ha lavorato presso di me entro il tramonto del sole (cfr. v. 13), o ancora la proibizione dell’ingiustizia nei tribunali e l’uso di bilance false nel commercio (cfr. vv. 35-36). Le esigenze della giustizia in fondo si radicano anch’esse sulla carità, anche se si fermano a un livello differente. Per questo il Levitico parla di entrambe le virtù, cioè la giustizia e la carità, senza distinguerle di fatto. Il capitolo 19 del Levitico raggiunge un punto cruciale a proposito dell’insegnamento sulla carità, e sarà ripreso in pieno dal NT, e sarà in quel contesto che lo commenteremo: “Non coverai nel tuo cuore odio contro il tuo fratello... non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il tuo prossimo come te stesso. Io sono il Signore” (vv. 17-18). Qui dunque non si tratta di evitare delle “azioni” malvagie, bensì di purificare il cuore dalla sua tendenza all’ostilità e all’odio.

L’amore nei libri sapienziali

La letteratura sapienziale è estremamente ricca di indicazioni circa l’amore verso il prossimo, indicazioni che, a differenza del Pentateuco, hanno un carattere più consigli che di prescrizioni legali. Inoltre, la prospettiva sapienziale è molto più ampia, abbracciando praticamente l’intero raggio delle relazioni umane.

Seguendo l’ordine canonico, iniziamo col libro dei Proverbi. Le tematiche della carità emergono già al terzo capitolo: “Non negare un beneficio a chi ne ha bisogno, se è in tuo potere il farlo” (v. 27); questo consiglio riprende gli insegnamenti del Pentateuco e si muove evidentemente su due registri: da un lato, quando si può compiere un’azione che beneficia qualcuno, l’indolenza è il nemico più pericoloso; dall’altro, non si distingue se colui che ha bisogno sia amico o nemico, data la totale genericità dell’enunciato: “a chi ne ha bisogno”. Agli occhi del cristiano, infatti, la categoria del “bisogno” unifica amici e nemici, impedendo di distinguerli. La questione dell’indolenza nel fare il bene è comunque ripresa in modo più esplicito al versetto successivo: “Non dire al tuo prossimo: Va’, ripassa, te

lo darò domani, se tu hai ciò che ti chiede” (v. 28). Questo atteggiamento è indubbiamente da considerarsi come un peccato contro l’amore: la tendenza a dilazionare nel tempo il compimento di un bene o di una azione utile al prossimo. Una forma particolarmente elevata dell’amore verso il prossimo è citata dal libro dei Proverbi al capitolo 10; una espressione d’amore che il NT identificherà con l’evangelizzazione, ossia l’atto di carità più alto che si possa pensare: far conoscere il Signore. Ai versetti 20 e 21 il testo si esprime in questi termini: “Argento pregiato è la lingua del giusto... le labbra del giusto nutriscono molti”, in contrasto con lo stolto che è solito parlare molto senza dire niente: “il molto parlare non è mai senza colpa” (v. 19). Il giusto custodisce nel suo cuore i tesori della sapienza (cfr. v. 31) e per questo le sue parole sono in se stesse amore, in quanto chi le ascolta ne esce migliorato (cfr. 12,26).

Se il giusto ama il suo prossimo non appena apre bocca, perché le sue parole sono sempre luminose, l’empio ha la caratteristica contraria, manifestando una parola distruttiva: “con la bocca l’empio rovina il suo prossimo” (11, 9). La carità verso il prossimo è descritta inoltre anche nei termini del rispetto incondizionato della persona umana: “Chi disprezza il suo prossimo è privo di senno, l’uomo prudente invece tace” (11,12). Ci sembra di avvicinarci con questo proverbio al mondo del NT, dove il rispetto della persona è concepito come il valore superiore a ogni legge. In nessun caso la Scrittura ci autorizza al disprezzo del prossimo; senza messi termini, e senza alcuna possibile eccezione, chi disprezza il prossimo è privo di senno. Non si dice “chi disprezza il prossimo *che non è meritevole di disprezzo*”, ma semplicemente: “chi disprezza il prossimo”. Nella visuale dell’autore sacro, non vi sono perciò eccezioni. L’uomo che mi sta davanti potrebbe anche essere meritevole di disprezzo, ma ciò non mi autorizza a disprezzarlo, perché la persona umana, *anche quando non vive i valori è essa stessa un valore intangibile*. Cosa si fa allora, bisogna elogiarla? Il testo non ci dice questo, ma ci dice piuttosto che “l’uomo prudente tace”. Il silenzio sulla persona è indubbiamente amore, quando la parola non può elogiarla. Ciò viene ulteriormente specificato al versetto successivo: “Chi va in giro parlando, svela il segreto; lo spirito fidato nasconde ogni cosa” (v. 13). L’uomo sapiente è uno spirito affidabile, che sa tacere quel che non è necessario dire. Al tempo stesso, con questo atteggiamento, egli custodisce la persona indegna dalla diffusione non necessaria della sua cattiva nomea.

Un altro tema già presente nel Pentateuco è quello del rapporto dell’uomo col suo lavoro nel contesto della carità: “C’è chi largheggia e la sua ricchezza aumenta; c’è chi risparmia oltre misura e finisce nella miseria” (11,24), e si capisce il senso vero di questo parallelismo, quando l’autore aggiunge più avanti: “la persona

benefica avrà successo... chi è sollecito nel bene trova il favore” (vv. 25,27). In realtà non è la fatica e l’impegno lavorativo ciò che rendono prospera la vita di una persona; Dio infatti benedice il lavoro dell’uomo giusto e compassionevole, e può dargli un frutto abbondante anche in poco tempo e senza troppa fatica. Del resto, anche il Salmo 127 comunica la stessa idea: “Se il Signore non costruisce la casa invano faticano i costruttori... invano vi alzate di buon mattino, tardi andate a riposare e mangiate pane di sudore: il Signore ne darà ai suoi amici nel sonno” (vv. 1-2). Il sonno produttivo degli amici di Dio si oppone alla fatica inutile degli empi; insomma, è Dio che dà prosperità ai giorni dell’uomo fedele alla sua amicizia, benedicendo il suo lavoro. Invano si difende il proprio patrimonio se la nostra cassaforte non è Dio. La cassaforte è l’onestà nel lavoro e la compassione verso i veri bisognosi. Lo stesso concetto viene riaffermato dal libro dei Proverbi in 11,28: “Chi confida nella propria ricchezza cadrà; i giusti invece verdeggeranno come foglie”. Lo stesso concetto ritorna anche in 19,17 e 28,27.

La carità del giusto, secondo i Proverbi, si estende anche aldilà delle relazioni con gli uomini e si manifesta in una sorta di rispetto del creato: “Il giusto ha cura del suo bestiame, ma i sentimenti degli empi sono spietati” (12,10). L’idea di fondo è che la compassione dell’uomo giusto abbraccia interamente le opere di Dio creatore e anche con gli animali egli non supera i confini del rispetto della vita. Al contrario, chi è privo della carità teologale come è indifferente ai bisogni del prossimo così talvolta appare spietato anche con le forme di vita inferiori a quella umana.

Ad ogni modo, il testo ritorna frequentemente sul fatto che la prima manifestazione della carità teologale si coglie già nel modo di parlare: “Una risposta gentile calma la collera, una parola pungente eccita l’ira” (15,1). E’ certamente questa una prova di infallibile veridicità: la carica interiore di una persona, positiva o negativa, si percepisce immediatamente negli effetti del suo parlare. Chi ha l’animo invaso da uno spirito negativo, diffonde intorno a sé inquietudine e conflitti; e viceversa; “Una lingua dolce è un albero di vita, quella malevola è una ferita al cuore” (15,4) e ancora: “Sono in abominio al Signore i pensieri malvagi, ma gli sono gradite le parole benevole” (15,26). Di nuovo, la parola è rivelatrice dell’interiorità. E ciò è sempre vero, anche quando la persona usa l’inganno e l’ipocrisia nel dire cose diverse da quelle che veramente pensa.

Chi ha il discernimento dello Spirito, dinanzi a una persona sleale, per quanto questa sia abile nel fingere, viene preso ugualmente nel suo intimo da uno strano senso di disagio, che lo

avverte del pericolo come una spia luminosa. E poco più avanti: “L’uomo perverso produce la sciagura, sulle sue labbra c’è come un fuoco ardente” (16,27).

Il primo a cadere preda delle labbra dello stolto è però lui stesso, dal momento che il giusto può sottrarsi alla sua minaccia grazie al discernimento: “La bocca dello stolto è la sua rovina e le sue labbra sono un laccio per la sua vita” (18,7); in definitiva, nessuno paga il prezzo della stoltezza se non lo stolto in prima persona. La sapienza stessa dice infatti: “Chi trova me, trova la vita, e ottiene favore dal Signore; ma chi pecca contro di me, danneggia se stesso; quanti mi odiano, amano la morte” (Prv 8,35-36). Il giusto è esente da questo male irreversibile: “Torre fortissima è il nome del Signore; il giusto vi si rifugia ed è al sicuro” (18,10).

Al capitolo 24 torna il tema dell’amore per i propri nemici: “Non ti rallegrare per la caduta del tuo nemico, e non gioisca il tuo cuore quando egli soccombe, perché il Signore non veda e se ne dispiaccia... non irritarti per i malvagi e non invidiare gli empi, perché non ci sarà avvenire per il malvagio e la lucerna degli empi si estinguerà” (24,17-20). Vale a dire: gli empi e i malvagi sono già stati giudicati da Dio e la loro sorte di rovina è già segnata; se ne può solo avere compassione, perché per essi non c’è futuro. Il primato del giudizio di Dio sui malvagi fa capolino di nuovo più avanti: “Non dire: Come ha fatto a me così io farò a lui, renderò a ciascuno come si merita” (25,29). Il senso è che il giudizio di Dio sull’empio è sufficiente alla sua retribuzione; anzi, può accadermi di uscire io stesso dal favore di Dio, nel momento in cui assumo indebitamente il ruolo non richiesto del giustiziere: “...perché il Signore non veda e se ne dispiaccia” (24,18).

Un insegnamento ancora più particolareggiato sulla carità si trova nel libro del Siracide. Esso prende le mosse innanzitutto dall’amore verso Dio, che si manifesta nella capacità di sopportare le prove a motivo di Lui. Prima di entrare in merito alle caratteristiche dell’amore del prossimo, il Siracide ci mette dinanzi alla virtù del “timore di Dio”; la parola “timore” qui va intesa non nel senso di “spavento”, ma nel senso di “venerazione piena d’amore”, che dispone l’uomo a servire Dio, sopportando ogni cosa per amore di Lui. Il servizio di Dio non è mai esente da una qualche tentazione, e l’uomo ne viene avvertito fin dall’inizio (cfr. 2,1-2). Una delle manifestazioni dell’amore verso Dio è l’accoglienza delle sue disposizioni: “Accetta quanto ti capita e sii paziente nelle vicende dolorose, perché con il fuoco si prova l’oro e gli uomini bene accettati nel crogiolo del dolore” (2,4-

5). E' amore di Dio verso di noi anche la permissione delle prove, perché solo grazie a esse noi cresciamo nelle virtù; e perciò è amore nostro verso Dio l'aderirvi e accogliere dalle sue mani ciò che di spiacevole ci capita. E' questo e non un altro il cammino della santità. Ciò però non si verificherà senza la fede fiduciale: "Affidati a Lui ed Egli ti aiuterà; voi che temete il Signore confidate in Lui... chi ha confidato nel Signore ed è rimasto deluso?" (2,7-10). La fede fiduciale è insomma uno dei volti della carità teologale.

Dopo un commento al quarto comandamento, che si inquadra dentro le prospettive della virtù della giustizia (3,1-16), il testo passa al tema specifico della carità verso i poveri. La sollecitudine verso i bisognosi è subito considerata da una prospettiva squisitamente teologica: "L'elemosina espia i peccati" (3,29), prospettiva che approda all'esperienza della figliolanza: "Sii come un padre per gli orfani e come un marito per la loro madre e sarai come un figlio dell'Altissimo ed egli ti amerà più di tua madre" (4,10). In sostanza, l'idea di fondo è che l'uomo compassionevole e solidale coi poveri riceve sul piano dello spirito una elevazione verso la purificazione dei peccati e l'ingresso nella divina paternità.

All'interno del discorso sull'amore del prossimo, il Siracide inserisce diverse considerazioni sull'amicizia: 6,5-17. In questa pericope l'argomento è trattato soprattutto in termini di avvertimenti e di suggerimenti prudenziali. Il medesimo tema ritornerà in 12,8-18 con un carattere prudenziale non dissimile, anzi forse un po' più pronunciato circa il pericolo rappresentato dai falsi amici.

La pericope 6,5-17 si apre con la descrizione di un atteggiamento abituale della carità: "una bocca amabile moltiplica gli amici, un linguaggio gentile attira i saluti" (v. 5). L'uomo interiormente abitato dalla luce di Dio, è sempre così: dolce e amabile nel suo modo di porsi di fronte agli altri; e non per un artificio del galateo: l'uomo di Dio è signorile di suo, senza il bisogno di osservare alcun protocollo. E' la dignità principesca, derivante dalla divina figliolanza, che lo rende così. Ma perché questa amabilità non divenga un pretesto per gli scaltri, che sogliono strumentalizzare le persone miti, il Siracide offre una serie di indicazioni prudenziali e di consigli utili nella vita pratica. Il primo consiglio tocca uno dei frutti della carità teologale: la libertà dalle persone e dalle loro parole o azioni: "Siano in molti coloro che vivono in pace con te, ma i tuoi consiglieri uno su mille" (6,6). Chi possiede la carità teologale non è scalfito dalle parole dei molti che parlano tanto per parlare, ma senza avere né le conoscenze adatte né l'autorità per farlo. La carità dispone la persona ad amare tutti *senza dipendere da nessuno*. Per questo non ci si turba alla prima persona che arriva e parla. Parli pure se vuole; ma io ascolterò solo chi parla secondo verità. La carità teologale infatti ci rende liberi,

facendoci amare Dio al di sopra di ogni altro, ed è questo il presupposto per essere liberi dalle cose e dalle persone. Il discorso continua poi in toni prudenziali sul discernimento delle amicizie, avvertendo del fatto che tutti ci sono amici nel tempo della prosperità, ma che nel momento della prova ci rimarranno vicini solo quelli sono veramente tali (cfr. vv. 7-13). Indirettamente, siamo anche esortati a non essere così, ma a considerare la fedeltà come un elemento indissociabile dall'amicizia: "Un amico fedele è una protezione potente, chi lo trova, trova un tesoro" (v. 14). In questo contesto ritorna il tema del timore del Signore, tema caro al Siracide; l'amico fedele è un dono che Dio fa a quanti lo temono, così come, quanti temono il Signore, sono soliti essere fedeli ai propri amici (cfr. vv. 16-17). Lo stesso sarà detto a proposito della moglie: "Una donna virtuosa è una buona sorte, viene assegnata a chi teme il Signore" (Sir 26,3).

Il discorso sulla carità acquista al capitolo 7 un respiro più ampio. Il tema della carità si ripresenta qui sotto il suo duplice aspetto verticale e orizzontale, ovvero le due inseparabili relazioni fondamentali con Dio e con il prossimo. L'amore verso Dio, che all'inizio era stato enunciato sotto l'aspetto del timore di Dio, qui viene colto nell'atto pratico della preghiera: "Non mancare di fiducia nella tua preghiera" (7,10); non vi è dubbio che la preghiera esprime l'amore verso Dio, mentre la sfiducia lo contraddice. Non sarebbe perciò erroneo annoverare, tra i peccati contro l'amore, la sfiducia in Dio o l'impazienza di veder realizzata la sua parola secondo i nostri tempi e le nostre aspettative. Il medesimo versetto, nella seconda parte, lascia riaffiorare la sollecitudine verso il prossimo bisognoso, menzionando la necessità dell'elemosina. Un secondo insegnamento sull'amore verso Dio espresso dalla preghiera è riportato poi al versetto 14: "Non essere chiacchierone tra gli anziani e non ripetere le patole nella preghiera"; insomma, si vuole dire che è sconveniente essere loquace oltre misura davanti agli uomini autorevoli come pure davanti a Dio. Quest'ultima esortazione viene ripresa dall'evangelista Matteo nel contesto del discorso della montagna: "Pregando, poi, non moltiplicate le parole come i pagani, che credono di essere esauditi a forza di parole" (6,7). Quanto all'amore verso il prossimo, i versetti chiave si trovano in 7,11.12.15: "Non irridere un uomo nella sua amarezza... non spargere menzogne sul tuo fratello... non disprezzare il lavoro pesante". Sono indicazioni pratiche molto chiare, il cui denominatore comune è senza dubbio il rispetto incondizionato della persona umana, qualunque sia il suo stato, il suo mestiere o la sua condizione. Su questa stessa linea si collocano le esortazioni successive a trattare con umanità i propri dipendenti: "Non maltrattare il servo che lavora fedelmente né

l'operaio che si impegna totalmente. Ama lo schiavo giudizioso" (7,20-21).

Ai vv. 30-35 si intrecciano poi di nuovo i temi della carità verso Dio e verso il prossimo: "Temi il Signore con tutta l'anima... ama con tutta la forza Colui che ti ha creato... stendi la tua mano anche al povero, perché ti giunga piena la benedizione... anche con i morti non essere avaro. Non voltare le spalle a quelli che piangono e soffri con quelli che soffrono. Non temere di visitare gli ammalati, perché da loro sarai riamato".

La carità si presenta quindi in questi versetti come un amore di solidarietà che unisce vivi e defunti e che si nutre del primato di Dio in tutte le cose.

La carità come solidarietà verso il prossimo dal Siracide non è concepita come una virtù cieca. Il rispetto incondizionato verso la persona umana, deve essere sapientemente coniugato con un saggio discernimento delle persone e degli ambienti: "Sta' lontano da chi ha il potere di uccidere, ma se l'avvicini non sbagliare, perché non ti tolga la vita. Per quanto puoi saggia il carattere dei tuoi vicini e consigliati con quelli che sono saggi. Conversa con gente di senno... i tuoi commensali siano dei giusti" (9,13-16).

Il tema del discernimento nel fare il bene, ritorna insistentemente al capitolo 12: "Se fai il bene, sappi a chi lo fai" (v. 1). L'idea di fondo è di evitare il rischio, sempre presente, di trasformare la carità e la compassione in un affare ben redditizio per gli approfittatori senza scrupoli. Più avanti, il Siracide afferma senza mezzi termini: "Benefica l'umile e non dare all'empio; rifiutagli il pane, non dargli nulla, perché non ne approfitti a tuo danno" (v. 5).

Il rispetto della persona umana riemerge al capitolo 18, mettendo al di sopra dell'assistenza pratica del bisognoso il modo di beneficarlo: "Figlio, quando aiuti qualcuno non rimproverarlo, e quando dà non avere parole amare... La parola non è più accetta del dono stesso? Nell'uomo generoso si trovano entrambi. Lo stolto rimprovera senza cortesia e il dono dell'avaro non rallegra gli occhi" (18,15-18). Insomma, la delicatezza del tratto e la dolcezza dei modi è ancora più importante dell'aiuto materiale che si dà, al punto che il gesto di carità perderebbe tutto il suo merito e tutta la sua bellezza, in assenza di un modo di fare adeguato. In questo senso è carità di alto valore il controllo della parola: "Non propagare le cose dell'amico o del nemico; parla solo se il silenzio diventa

complicità... Se hai sentito una parola, essa muoia con te; sta tranquillo che non ti scoppierà dentro” (19,8.10). E poi ancora: “Tratta con l’interessato quanto gli si attribuisce... e non credere a tutto quello che senti” (19,14-15).

A capitolo successivo viene dipinta l’immagine negativa dello stolto, che così diventa il modello di come non bisogna essere nell’esercizio della carità: “Il dono dello stolto non ti gioverà, egli attende la ricompensa ad occhi sbarrati; dà poco e fa molte rimostanze... quest’uomo è sempre malvisto e poi si lamenta: Non ho amici, non c’è gratitudine per la mia generosità” (20,14-16). Quest’immagine dello stolto non è solo la rappresentazione del comportamento sbagliato, ma allude anche al fatto che prima di lamentarci del cattivo comportamento degli altri verso di noi è opportuno esaminarci, se per caso non siamo stati noi a causare la loro scortesia. Anche questa è una luce di discernimento derivante dalla carità: capire fino a che punto sono io che mi precludo una vera esperienza di amicizia.

Ci sembra che i nuclei essenziali dell’insegnamento dei libri sapienziali sull’amore sia a Dio che all’uomo siano stati toccati interamente. E’ ovvio, da quanto detto, che la letteratura sapienziale pone maggiormente l’accento sull’aspetto orizzontale della carità, ossia la dimensione relazionale rivolta al prossimo, sebbene non sia affatto esente l’aspetto verticale e divino dell’amore. Possiamo perciò senz’altro entrare nell’ambito dell’insegnamento neotestamentario, che porterà al definitivo completamento la dottrina appena abbozzata nell’AT.

LE VIRTU' TEOLOGALI

L'amore nell'insegnamento di Gesù

Preludio

Nell'insegnamento di Gesù il tema della carità teologale giunge al suo pieno svelamento. Se si volesse cogliere in modo sintetico il cuore del suo insegnamento, si potrebbe dire così: *la carità verso Dio e verso il prossimo sono i due volti di uno stesso e inseparabile amore. La capacità di amare il prossimo deriva dalla misura del primato di Dio nella propria vita. Vale a dire: quando si giunge ad amare Dio al di sopra di tutto e di tutti, allora l'amore verso il prossimo si innalza ad un livello di grande purificazione. Infatti, il primato di Dio è direttamente proporzionale alla vittoria personale sui disordini del proprio "io".* A questo proposito, un autore inglese, anonimo del XIV secolo, così si esprime, parlando al suo figlio spirituale, un novizio di 24 anni: "E' facile dimenticarsi di tutto il resto: più difficile dimenticarsi di se stessi. E l'esperienza mi dà ragione. Ti accorgerai infatti che, anche quando sarai riuscito a dimenticare – da molto tempo – le creature e le loro opere, tra te e il tuo Dio rimane pur sempre la nuda coscienza del tuo essere. Credimi, non raggiungerai la perfezione nell'amore, finché non sarai riuscito a distruggere anche quella"¹.

La carità nel discorso della montagna

L'insegnamento di Gesù sulla carità, nel suo lungo discorso sul discepolato, ruota intorno al superamento delle categorie di amico-nemico. Il discepolo è invitato ad amare tutti con lo stesso cuore, senza misurare l'amore da dare agli altri su quello che da essi si riceve. E ciò non ha tanto il valore di un precetto legale, bensì il senso di un modo "divino" di agire, richiesto al discepolo. Il discepolo non è tale perché applica delle regole morali al proprio agire, ma è tale perché imita Dio "che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni" (Mt 6,45). Per questo, la meta della perfezione del discepolo non è rappresentata dall'adesione a un codice perfetto, ma dall'imitazione di Colui che è perfetto (cfr. 5,48).

Tutto questo non significa che il discepolo ignora la Legge mosaica o la ritiene valida solo per gli ebrei. L'evangelista Matteo sottolinea che le esigenze basilari del Decalogo non sono mai antichate (cfr. 5,17), perché rappresentano il limite minimo della giustizia, al di sotto del quale vi è il peccato grave. Ciò che cambia è il modo di intendere il Decalogo: esso non viene più letto solo sul piano della sua espressione letterale, ma viene oltrepassato dal regime della "lettera" a quello

¹ *La nube dell'inconoscenza*, Gribaudi, Torino 1988, pag. 86

dello “spirito”. In ciò consiste la “giustizia superiore” (Mt 5,20) annunciata da Gesù come necessaria per entrare nel Regno. Se dunque il discepolo di Mosè si astiene dall’uccidere fisicamente una persona, il discepolo di Cristo si astiene perfino dalla mancanza di rispetto verso chicchessia. Le esigenze della Legge mosaica vengono così radicalizzate, venendo a costituire appunto una giustizia “superiore”.

A noi, però, interessa soprattutto l’insegnamento sulla carità. Il primo riferimento alla carità fraterna è dato in un contesto liturgico: “Se dunque presenti la tua offerta all’altare e lì ti ricordi che il tuo fratello ha qualcosa contro di te, lascia lì il tuo dono davanti all’altare e va’ prima a riconciliarti col tuo fratello e poi torna a offrire il tuo dono” (5,23). L’idea di fondo è che la preghiera non può essere gradita a Dio, qualora provenga da un cuore non riconciliato; e questo è chiaro di suo. Ciò che va spiegato è invece come mai sia previsto solo il caso del fratello che ha qualcosa contro di me e non quello in cui io ho qualcosa contro qualcuno. Non è una dimenticanza dell’evangelista. Infatti, solo il caso in cui un altro ha qualcosa contro di me può ostacolarci nella preghiera; ma non mi ostacola la situazione inversa. Il motivo è molto chiaro: se qualcuno ha qualcosa contro di me, ciò significa che l’offensore sono io; se invece io ho qualcosa contro qualcuno, è perché questo qualcuno deve avermi offeso. Quest’ultimo caso non mi ostacola nella preghiera. E’ da questa distinzione che bisogna partire: quando un offensore mi colpisce e il colpevole non sono io, mi basta perdonarlo per riconciliarmi con lui; può succedere che egli rifiuti la riconciliazione, e in questo caso l’andare da lui si rivela del tutto inutile. Tuttavia, nel momento in cui l’ho intimamente perdonato, agli occhi di Dio la riconciliazione si è già verificata, anche se il mio offensore può continuare a volere essermi ostile. Ecco perché il caso in cui io ho qualcosa con qualcuno (vale a dire: quando sono stato offeso) non mi ostacola nella preghiera. Mi ostacolerebbe se io rifiutassi di dare il perdono al mio offensore, ma non è mai il mio offensore a ostacolarci, anche nell’ipotesi che la sua ingiusta ostilità verso di me continuasse.

Ben altra questione si pone invece quando qualcuno ha qualcosa contro di me; in questo caso infatti l’offensore sono io e la riconciliazione non si può verificare se io non mi muovo verso la persona danneggiata da me per manifestargli la coscienza del mio errore e la volontà di riparare. In questo caso, a differenza del primo, la riconciliazione come disposizione del cuore non basta più. Se io offendo qualcuno distruggo la fraternità, e perciò sono io stesso che devo risanarla, ed è questo il senso delle parole: “va’ prima a riconciliarti col tuo fratello”, cioè da quel fratello che hai offeso. Anche se lui ti ha già perdonato in cuor suo, il risanamento della fraternità si verifica solo in concomitanza col tuo atto di umiltà e di pentimento. Tu non ti potrai accostare

all'altare prima di quel momento, mentre colui che tu hai offeso si potrà accostare all'altare nell'istante stesso in cui, in cuor suo, ti avrà perdonato.

Ai vv. 25-26: "Mettiti presto d'accordo col tuo avversario, mentre sei in via con lui"; immediatamente successivi, si ha l'impressione di cogliere una allusione al Purgatorio. Le pendenze determinate dagli squilibri dei nostri rapporti interpersonali vanno dunque risanate prima che scada il tempo del nostro pellegrinaggio terreno. Dopo non è più possibile presentarsi a Dio senza alcun debito. Da qui l'esortazione a risanare ogni frattura "mentre sei ancora in via", cioè prima che la morte ti conduca all'incontro con Cristo, che è la meta del pellegrinaggio terreno di ogni uomo. Concludere in condizioni debitorie il pellegrinaggio comporta dei tempi supplementari di purificazione, che non hanno però alcun valore meritorio; vale a dire: il Purgatorio non ci rende più belli davanti a Dio, ci rende solo presentabili così come siamo. La sofferenza sperimentata durante la vita, quella sì ci abbellisce, se accolta dalle mani di Dio; ma la sofferenza ultraterrena serve solo a risanare le pendenze, nulla di più. Ci sembra eloquente, a questo proposito, la similitudine del debitore gettato in prigione, finché non abbia saldato il suo debito fino all'ultimo spicciolo (cfr. Mt 5,25-26); la giustizia di Dio è indubbiamente esigente, ma non entra in vigore se non dopo la morte dell'individuo. La vita è concepita dal cristianesimo come un tempo favorevole per decidersi da che parte stare. Il Signore stesso ci dà dei momenti o addirittura dei periodi densi di grazia, attendendo che noi ne facciamo tesoro. Per questo, dopo la morte, la divina giustizia richiede un equilibrio ripristinato al millimetro. Inoltre, saldare un debito quando si è cittadini liberi non è lo stesso che saldarlo per imposizione del potere costituito. Un cittadino libero che salda i suoi debiti, manifesta se stesso come uomo giusto; ma se uno ha bisogno dell'imposizione del giudice per riconoscere i diritti del prossimo, costui è un uomo senza principi. Ecco in che senso la sofferenza del Purgatorio non è meritoria, mentre quella della vita terrestre lo è: sulla terra la sofferenza è meritoria quando si accetta *liberamente* per amore di Dio, in Purgatorio invece essa è imposta alla nostra indolenza dalla divina giustizia.

La sezione finale del capitolo cinque ritorna sul tema della carità, sotto l'aspetto di una imitazione di Dio. Non si può applicare al nostro prossimo una misura differente da quella che Dio suole applicare con noi e con tutti. Il discepolo scruta innanzitutto l'agire di Dio per trarre ispirazione nel proprio agire. Prima dell'Incarnazione ciò non era possibile in senso pieno, perché solo l'Umanità di Cristo rende visibile il Padre con assoluta precisione. Lo stile umano di Cristo è un modo divino di essere uomini; o, se si vuole, è una vita umana vissuta con modalità divina. Vivere come Lui è lo stesso che compiere totalmente tutta la volontà di Dio. Infatti, essere figli è una realtà derivata dalla divina imitazione: "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” (Mt 5,44-45). A questa prospettiva si aggiunge una forma di libertà e di distacco dai beni materiali, che deve caratterizzare la vita del discepolo, perché la sua carità non abbia a subire dei rallentamenti: “Da’ a chi ti domanda e a chi desidera da te un prestito non volgere le spalle” (v. 42). Inutile ripetere che quando il Vangelo si esprime in questi termini dà per scontato quanto esso dice altrove a proposito della vigilanza e della prudenza. L’esortazione alla carità verso il prossimo non è mai buonismo, ma è sempre una carità illuminata.

La libertà dai beni materiali non è solo la base necessaria per la solidarietà, ma è anche il martello capace di spezzare le catene degli ingarbugliamenti umani: “A chi ti vuol chiamare in giudizio per toglierti la tunica, tu lascia anche il mantello” (v. 39). Qui si parla di chi mi chiama in giudizio per la spartizione dei beni. Si tratta di una trappola subdola per togliere al discepolo la pace interiore e suscitargli ogni sorta di sentimenti negativi. L’unica soluzione è la libertà: ti vuole togliere il mantello? Dagli anche la tunica e che se ne vada per la sua strada!

La misura esatta dei rapporti umani

L’insegnamento evangelico sulla carità non riguarda solo l’esortazione “ad amare” il prossimo, ma include anche una esortazione parallela e inseparabile “a non amare” il prossimo al di là della giusta misura. Il ridimensionamento dell’amore verso il prossimo è la diretta conseguenza dell’amore verso Dio, amato *Lui solo* al di sopra di tutto e di tutti. Dal primato dell’amore di Dio nasce il riordinamento della sfera affettiva e relazionale della persona. Cristo ha dato su questo punto delle direttive molto chiare.

La capacità di dare alle creature un amore equilibrato, e in perfetta proporzione rispetto all’amore dovuto a Dio, è essenziale per il cammino della santità cristiana. Il discepolato potrebbe addirittura fallire, se mancasse nel soggetto la volontà determinata a riequilibrare i propri affetti. Non è un caso che proprio nel discorso diretto agli Apostoli, Cristo, tra le altre cose, si esprime così: “Sono venuto a separare il figlio dal padre, la figlia dalla madre... Chi ama il padre o la madre più di Me, non è degno di Me; chi ama il figlio o la figlia più di Me, non è degno di Me” (Mt 10,35-37). La posta in gioco, dunque, non è piccola: si tratta di perdere la dignità di appartenergli come discepoli. Questo fatto non ci deve meravigliare né ci deve sembrare eccessiva la sanzione: amare una creatura *più* di quanto si ama Dio è idolatria allo stato puro; è quindi un peccato di grande portata agli occhi di Dio. E’ chiaro allora che una affettività squilibrata non può convivere a lungo col

discepolato, così come l'idolatria non può convivere con la purezza del culto. La forza soprannaturale che conduce la persona al perfetto equilibrio degli affetti è la carità teologale, che dispone appunto la persona ad amare Dio e il prossimo con lo stesso cuore di Cristo (cfr. Fil 2,5).

Il ridimensionamento dei legami umani è un processo che Cristo stesso, nella sua vita umana, ha dovuto compiere fin dalla sua adolescenza. Non perché Egli ne avesse bisogno, ma perché ne avevano bisogno Maria e Giuseppe in primo luogo e, successivamente, parenti, amici e persino i suoi stessi Apostoli. Il loro affetto legittimo, ma non equilibrato, sarebbe stato un ostacolo al compimento della sua missione. Per questo, all'età di dodici anni, nel Tempio, Gesù ridimensiona la paternità di Giuseppe ponendola in antitesi con la paternità di Dio: alle parole di Maria, "Tuo padre e io ti cercavamo", Cristo risponde: "Io devo occuparmi delle cose del Padre mio" (Lc 2,48-49). Allo stesso modo, più volte Egli ridimensionerà la maternità di Maria, come ad esempio a Cana: "Che c'è tra me e te, o Donna?" (Gv 2,4), un'espressione certamente strana, ma sufficientemente chiara relativamente al fatto che Maria deve convincersi a rinunciare ai suoi diritti materni, dal momento in cui Cristo ha iniziato la sua vita pubblica; a Lei, che si rivolge a Lui come se fossero ancora nell'ambito domestico, Cristo vuol far notare che ora la sua ubbidienza di Figlio è dovuta solo al Padre. Tuttavia, le concede quello che ha chiesto. Questo ridimensionamento dei rapporti familiari, comunque, è realizzato da Cristo solo *nella misura* in cui è necessario. Vale a dire: quando è in gioco il valore più alto dell'ubbidienza alla volontà di Dio. Per tutto il tempo della sua permanenza nell'ambiente domestico, invece, Cristo *resta sottomesso* a Maria e a Giuseppe (cfr. Lc 2,51). Particolare questo di altissimo significato: nella vita familiare, fino a quando scocca l'ora della sua rivelazione messianica a Israele, Cristo non fa prevalere la divina paternità sulla umana genitorialità. Il ridimensionamento dei vincoli di consanguineità nell'insegnamento di Cristo *non ha mai un carattere di arbitrarietà*. Non è mai lecito al cristiano negare ubbidienza e onore ai propri genitori col pretesto di ubbidire a Dio, se ciò non sia motivato da cause gravi e immutabili. In linea di principio, potrebbe avvenire (e nella storia dei santi è avvenuto più di una volta: cfr. S. Tommaso d'Aquino, S. Chiara di Assisi, e altri ancora) che i genitori si oppongano alla realizzazione del disegno di Dio su un loro figlio, in forza di calcoli umani; e in questo caso la disubbidienza del figlio non solo è lecita ma è anche un dovere di coscienza. Ma ciò si giustifica solo in una situazione in cui *l'unica* possibilità di ubbidire a Dio sia quella di disubbidire ai genitori. Ben diversa è la situazione dell'istituto ebraico del *korbàn*, condannato infatti da Cristo, perché permetteva di offrire al Tempio la somma di denaro dovuta alla assistenza dei propri genitori anziani (cfr. Mc 7,8-13). Da quel momento uno veniva esonerato dall'obbligo dell'assistenza ai propri familiari anziani. Gesù giudica questa posizione come un abuso costruito su un pretesto apparentemente religioso. In sostanza, l'amore verso Dio, e il suo

primato, non deve mai essere strumentalizzato per sentirsi autorizzati a disamare il prossimo. Per questo, Gesù stesso, negli anni della sua permanenza in famiglia, pur potendo dire a ragione “qui comando io”, non lo fece mai, preferendo rimanere nella condizione di figlio in senso umano. Sarebbe stato infatti un atteggiamento non necessario. Il ridimensionamento del suo rapporto con i genitori inizierà in concomitanza con l’inizio della vita pubblica.

Il ridimensionamento dell’amore materno continua come una divina pedagogia anche durante la vita pubblica, come si vede da Mt 12,46-50. Non c’è dubbio che in questo episodio si coglie la misura della rinuncia ai suoi diritti materni, che la Vergine ha dovuto accettare nel tempo della vita pubblica di Gesù: Maria non è accanto a Lui nel ministero pubblico e quando deve parlargli, lo raggiunge solo con difficoltà.

All’interno di questa pedagogia, vanno inclusi anche gli Apostoli, i quali fino alla prossimità dell’ultima Pasqua trascorsa col Maestro, lo amano nella maniera sbagliata. Il dialogo riportato dai Sinottici, nel quadro geografico di Cesarea di Filippo, ne è un esempio indubitabile. Dinanzi alla prospettiva della sua morte di croce, udita con chiarezza per la prima volta come una profezia del Maestro sull’esito del ministero del Messia di Israele, Pietro gli manifesta un amore che Cristo non è disposto ad accettare: “Dio te ne scampi, Signore; questo non ti accadrà mai. Ma Egli, voltandosi, disse a Pietro: Vai dietro, satana! Tu mi sei di scandalo, perché non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini” (Mt 16,22-23). L’idea di fondo che permea le parole di Cristo, e che al tempo stesso illumina il senso della sua reazione, è che *amarlo nel modo sbagliato è lo stesso che ostacolare la sua missione*, partecipando, pur senza volerlo direttamente, all’azione ostruzionista dello spirito delle tenebre. Nel contesto più generale della carità teologale, applicando per estensione la risposta di Gesù a Pietro, si può dire che *tutte le volte che la nostra affettività è lasciata in stato di disordine e di squilibrio si impedisce a Cristo di compiere la sua missione verso di noi*. Per comprendere poi quale sia l’essenza di questo squilibrio, basta osservare la posizione dell’Apostolo Pietro: nessuno dubita che stia amando Cristo sinceramente e che il suo slancio sia autentico, ma sta amando *a modo suo*. Cristo, invece, vuole che noi amiamo non a modo nostro, *ma a modo di Lui*. La carità teologale, infatti, non è un amore qualsiasi, ma è la capacità di amare *come ama Cristo*. Questo concetto sarà più chiaro negli insegnamenti dell’Ultima Cena a proposito della lavanda dei piedi. Qui Cristo, anche se con parole dalle tinte molto forti, richiama Pietro al suo ruolo di discepolo: il discepolo non può pensare *a modo suo*, né può amare *a modo suo*. La traduzione greca più corretta di Mt 16, 23 non è “Lungi da me”, bensì “Vai dietro di Me”, al tuo posto di discepolo per imparare come si pensa e come si ama. Il discepolo non può insegnare al Maestro, ma ne dovrà soltanto seguire le orme, anche quando i passi del Maestro si dirigeranno verso il Calvario.

Il ridimensionamento del proprio “io”

L'errore di Pietro è stato insomma quello di avere innalzato gli impulsi del proprio “io” (anche buoni) al valore di regola. Questa disposizione di dare al proprio “io” un carattere di legislatore lo ha portato però a uscire dal discepolato, in una pericolosa inversione di ruoli, fino al punto di farsi maestro del Maestro. Gli inviti di Cristo a prendere le distanze e a svincolarsi dalla tirannide del proprio “io” sono molto frequenti nel vangelo.

I rischi conseguenti all'aver seguito il proprio “io” legislatore sono di grossa portata: “Chi vorrà salvare la propria vita la perderà” (Mt 16,25). Queste parole rappresentano l'avvertimento successivo ed esplicativo alla definizione dello statuto permanente del discepolo: “Se qualcuno vuol venire dietro a Me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua” (Mt 16,24). Dopo la scelta libera e intenzionale di seguire Cristo (Se qualcuno vuol), occorre calarsi nella vera dimensione del discepolato (rinneghi se stesso, prenda la sua croce). Rinnegare se stessi equivale a *non riconoscere le spinte autonome* della propria personalità. Il discepolato è modellato su un progetto umano già incarnato da Cristo e incompatibile con qualunque altro progetto proveniente dal basso. Ciò significa che il discepolato non può realizzarsi senza lo svuotamento del proprio “io”. Né è possibile portare la propria croce continuando ad attribuire a se stessi un qualche merito. Altrimenti succede come a coloro che sciupano il valore della sofferenza, quando, a ogni piccola contrarietà della vita, vanno ripetendo a se stessi: “Non me lo meritavo! Io che ho sempre aiutato il mio prossimo!”.

Non bisogna però pensare che questo “svuotamento” di se stessi, di cui parliamo, abbia come punto di arrivo il nulla. Al contrario, ha come punto di arrivo una partecipazione più piena al Tutto: “Ecco, noi abbiamo lasciato tutto e ti abbiamo seguito; cosa dunque ne otterremo? Gesù disse loro: Quando il Figlio dell'uomo sarà seduto sul trono della sua gloria, siederete anche voi su dodici troni. Chiunque avrà lasciato case, fratelli, sorelle... riceverà cento volte tanto e la vita eterna” (Mt 19,27-29).

La correzione fraterna

La correzione fraterna è descritta in Mt 18,15-17. Il v. 18 riguarda invece il potere apostolico di sciogliere e di legare. Consideriamo, per adesso, i termini della correzione fraterna.

Nella prassi cristiana, Matteo prevede la legittimità di un richiamo al bene nei confronti del fratello che ha commesso un peccato. Un primo fraintendimento che va evitato è quello di pensare che l'evangelista qui si stia riferendo a quei disguidi quotidiani che si verificano in ogni comunità cristiana. Ciò va escluso considerando l'intera prassi della correzione fraterna suggerita dal nostro testo: si hanno infatti tre passaggi, di cui il secondo e il terzo richiedono l'intervento di testimoni o addirittura dell'assemblea (l'intera comunità o i responsabili di essa). Sarebbe un'esigenza esagerata, se lo sbaglio del fratello da correggere riguardasse le incomprensioni ordinarie della vita comune. Ancora più esagerata suonerebbe la prospettiva dell'esito negativo: "Se non ascolterà neanche l'assemblea, sia per te come un pagano o un pubblicano" (Mt 18,17). Tutto questo ci porta a pensare che la correzione fraterna di cui parla Matteo, nel modo in cui ne parla lui, vada applicata solo nei casi di gravi mancanze che minacciano gli equilibri e la stabilità della comunità stessa; solo a questa condizione può essere ragionevole l'intervento dell'assemblea in ultima istanza. In tutti gli altri casi di quotidiane incomprensioni sarebbe una reazione davvero sproporzionata rispetto alla causa.

Fatta questa precisazione, si possono prendere in esame i tre passaggi suggeriti da Matteo per la correzione del fratello che ha sbagliato e, come sappiamo, ha sbagliato gravemente. La prima osservazione che ci viene spontanea è relativa alla prudenza e alla gradualità che caratterizza la prassi mattea. Il primo richiamo deve essere fatto in tutta segretezza, "fra te e lui solo" (v. 15). Il fratello che ha mancato, deve poter sentire un richiamo carico di affetto e di sollecitudine fraterna, unitamente alla garanzia della riservatezza. Questa prima tappa della correzione evita l'umiliazione di un richiamo pubblico, che potrebbe portare la conseguenza del rifiuto e della ribellione. In un dialogo fraterno e riservato, qualunque uomo ragionevole è capace di tornare in se stesso e riconoscere i suoi sbagli. In questo caso, la prima tappa della correzione è anche l'ultima: "avrà guadagnato tuo fratello" (v. 15). Se il caso è particolarmente intricato e complesso, o se il fratello che ha mancato rifiuta la logica di chi lo corregge, allora subentra la seconda tappa: l'intervento e il giudizio oggettivo di due o tre testimoni può ricondurre alla ragionevolezza il fratello che ha mancato gravemente. La terza tappa subentra a causa di una persistenza nell'errore: l'intervento dell'assemblea cristiana diventa risolutivo, perché non ascoltare la Chiesa implica esserne fuori, come "un pagano e un pubblicano" (v. 17). L'intervento dell'assemblea viene poi giustificato alla luce del "potere delle chiavi", che si esprime biblicamente nell'atto di sciogliere e di legare. Sono questi i due medesimi termini usati da Gesù a Cesarea di

Filippo in riferimento al primato di Pietro: a lui Cristo conferisce l'autorità di sciogliere e di legare, ossia di governare legittimamente la Chiesa e di esercitare un magistero autentico. La comunità cristiana partecipa di questa autorità nei suoi gesti ufficiali: l'intervento della comunità cristiana nella sua totalità, o dei suoi responsabili, in risposta a un grave problema che la travaglia, è insomma un atto legittimo e risolutivo.

Questo tema non viene ulteriormente sviluppato da Matteo, visto che i libri sapienziali, ben noti alla comunità mattana, ne trattano ampiamente. Sarà forse opportuno riprenderne le linee essenziali, ampliando la prospettiva a tutto il NT. Per i libri sapienziali, la caratteristica principale dell'uomo stolto è quella di credersi saggio. Il libro dei Proverbi invita infatti la persona a non ritenere mai di avere il possesso di tutta la verità: "Confida nel Signore con tutto il cuore e non appoggiarti sulla tua intelligenza; non credere di essere saggio" (3,5.7). E ancora: "nella bocca dello stolto c'è il germoglio della superbia" (Prv 14,3); "piega il cuore alla correzione" (Prv 23,12). Ne consegue che solo il saggio, benché meno bisognoso, può accettare la correzione fraterna, mentre lo stolto, credendosi sapiente, rifiuta qualunque parola di consiglio: "gli stolti disprezzano la sapienza e l'istruzione" (Prv 1,7); "chi odia la correzione è stolto" (Prv 12,1). Prima di intraprendere la correzione fraterna bisogna perciò capire che tipo di uomo è colui che mi sta davanti e che, a mio modo di vedere, necessita di una parola di correzione. Solo se è un saggio mi ascolterà. E mi ascolterà anche se io, nel correggerlo, sto sbagliando: "correggi il saggio ed egli ti amerà" (Prv 9,8). L'uomo saggio non si pone mai sugli scanni del giudice e perciò accoglie e ascolta tutti con sommo rispetto, come se tutti fossero sul suo stesso piano. In realtà molti gli sono inferiori nella statura morale. Il libro dei Proverbi aggiunge che "il Signore corregge chi ama, come un padre il figlio prediletto" (3,12).

La correzione è amore. La nostra imperfezione e la nostra immaturità spirituale ci può portare a correggere gli altri nella maniera errata, con parole errate, con un tono di voce errato: "una risposta gentile calma la collera, una parola pungente eccita l'ira" (Prv 15,1), e in un momento inopportuno: "quanto i tuoi occhi hanno visto non metterlo subito fuori in un processo" (Prv 25,7-8); "hai visto un uomo precipitoso nel parlare? C'è più da sperare in uno stolto che in lui" (Prv 29,20); "c'è un rimprovero che è fuori tempo" (Sir 20,1); "l'uomo saggio sta zitto fino al momento opportuno; chi abbonda nel parlare si renderà abominevole e chi vuole assolutamente imporsi sarà odiato" (Sir 20,7-8).

Al tempo stesso, però, guardando le cose da un altro versante, è ancora la nostra imperfezione e la nostra immaturità spirituale ciò che ci fa prendere con le disposizioni d'animo sbagliate una correzione giusta. In definitiva, non capiamo che anche questo è amore.

Il libro dei Proverbi esorta a non correggere affatto una determinata categoria di persone: “Chi corregge il beffardo se ne attira il disprezzo, chi rimprovera l'empio se ne attira l'insulto; non rimproverare il beffardo per non farti odiare” (Prv 9,7-8). E ancora: “Se un saggio discute con uno stolto, si agiti o rida, non vi sarà alcuna conclusione” (Prv 29,9). Vi sono dunque persone la cui reazione è così negativa dinanzi a un consiglio correttivo, che è più dannoso correggerli che lasciarli andare per la loro strada. La correzione fraterna esige perciò grande discernimento e acuta analisi delle persone e dei loro caratteri: “Un baratro è l'uomo e il suo cuore un abisso” (Sal 64,7).

Il libro del Siracide, dal canto suo, ci avverte che non tutti coloro che ci si accostano per darci un consiglio devono essere ascoltati, perché non tutti sono abbastanza illuminati da poter dare una valida correzione: “siano molti coloro che vivono in pace con te, ma i tuoi consiglieri uno su mille” (Sir 6,6). Molti possono persino turbarci con le loro parole, pronunciate anche in buona fede per aiutarci. Ma non tutti sono in grado di compiere con esito positivo il difficile compito della correzione fraterna. Certo, un neofita, e chiunque non abbia una sufficiente maturità di cammino, è bene che non si cimenti in un'opera così impegnativa e al tempo stesso delicata: “prima di parlare, impara” (Sir 18,19). Dall'altro lato, “chi si fida con troppa facilità è di animo leggero” (Sir 19,4), e perciò viene facilmente turbato dal primo che arriva e parla. Al contrario, “il consiglio del saggio è come una sorgente di vita” (Sir 21,13). Significa che chi riesce a distinguere la persona degna di ascolto e ne accoglie il consiglio, sta sicuro sulla via della vita: “chi trascura la correzione si smarrisce” (Prv 10,17). Se quindi dalla parte di chi viene corretto occorre prima saper distinguere bene uomo da uomo per capire *chi*, tra tutte le persone che parlano, è abbastanza santo da potermi dare un consiglio giusto, o una correzione illuminata, dalla parte di chi consiglia o corregge si richiede invece un grande controllo e sobrietà della parola: “recingi pure la tua proprietà con siepe spinosa, lega in un sacchetto l'argento e l'oro, ma controlla anche le tue parole pesandole e chiudi la tua bocca con porte e catenaccio” (Sir 28,24-25). E ancora: “il molto parlare non è mai senza colpa” (Prv 10,19).

Nel NT il tema della correzione fraterna ritorna in diversi altri contesti. Nella lettera ai Romani, la prospettiva della correzione fraterna è subordinata a una formazione completa del

cristiano: “Fratelli miei, voi pure siete pieni di bontà, colmi di ogni conoscenza e capaci di correggervi l’un l’altro” (Rm 15,14). Non vi è dunque alcun organismo preposto alla correzione fraterna, piuttosto essa si realizza negli ordinari dinamismi dei rapporti interpersonali, ma sulla base *dell’amore e della conoscenza*, ossia i due elementi chiave del cammino cristiano.

Nella lettera ai Galati il tema ritorna in questi termini: “Fratelli qualora uno venga sorpreso in qualche colpa, voi che avete lo Spirito correggetelo con dolcezza” (Gal 6,1). Anche qui la formazione cristiana è il fondamento di ogni correzione fraterna: “voi che avete lo Spirito”, ovvero voi che vivete nella grazia dei cristiani maturi, “correggetelo con dolcezza”. Non chiunque deve assumersi il compito della correzione, *ma i cristiani maturi*, né esso deve essere realizzato con qualunque metodo *ma solo con la dolcezza*. Una dolcezza che però non deve degenerare in debolezza (cfr. Tt 1,13). Se poi il fratello si indurisce e non ascolta nessuno, si segue il dettato dell’evangelista Matteo.

Talvolta le misure drastiche sono suggerite anche dall’Apostolo Paolo, specialmente a proposito dell’insegnamento apostolico: “Se qualcuno non obbedisce a quanto diciamo per lettera, prendete nota di lui e interrompete i rapporti, non trattatelo però come un nemico ma ammonitelo come un fratello” (2 Ts 3,14-15). L’Apostolo fa intendere pure che occorre un tatto pastorale idoneo alle diverse categorie di persone: “Non essere aspro nel riprendere un anziano; i giovani come fratelli...” (1 Tm 5,1); oppure, nel caso di gente amante di polemiche, non illudersi di cambiare il loro carattere a forza di parole: “dopo una o due ammonizioni, sta’ lontano da chi è fazioso” (Tt 3,10).

Il comandamento più grande

L’aspetto della carità come la disposizione del primato di Dio nel cuore umano, emerge in un dialogo, riportato dai Sinottici, tra Gesù e un dottore della Legge. Il dialogo è riportato in modo succinto da Matteo 22,34-40 e in modo leggermente più esteso da Marco 12,28-34. L’evangelista Luca riporta un dialogo il cui contenuto è lo stesso, anche se la risposta risolutiva è pronunciata dal dottore della Legge e non da Gesù. Il testo poi continua con una parte propria di Luca, che è la parabola del buon samaritano: Lc 10,29-37.

Leggiamo innanzitutto il testo di Marco, visto che Matteo vi è interamente contenuto. Alla domanda sul primo dei comandamenti, Gesù risponde che il primo è quello che comanda l’amore

assoluto e totalizzante per Dio. Ma va notato il modo in cui lo comanda: “Ascolta, Israele...” (Mc 12,29). In questa introduzione ci viene già detto *in che modo* Dio vuole essere amato: Dio si ama innanzitutto *ponendosi in ascolto della sua Parola*. Infatti, ascoltare è amare. Il secondo è simile al primo, e consiste nell’amare il prossimo come se stessi. Dal tenore dell’intero dialogo si comprende come Gesù stia rispondendo alla domanda del suo interlocutore ponendosi ancora dal punto di vista dell’AT. I due brani che Egli cita a sostegno della sua tesi appartengono entrambi al Pentateuco: rispettivamente Dt 6,4-5 e Lv 19,18. Il fatto che Cristo consideri questi due testi basilari ma incompleti si vede anche dal seguito del discorso. Quando lo scriba replica, con un senso di ammirazione: “Hai detto bene, Maestro, e secondo verità...” (Mc 12,32ss), Gesù gli risponde: “Non sei lontano dal regno di Dio” (v. 34). Non essere lontano è cosa diversa che essere giunto alla meta. Cristo vede nella scriba un uomo senza dubbio retto nella coscienza, ma la comprensione e l’osservanza della Legge mosaica non possono portarlo se non *nei pressi* del regno. Per giungere al regno gli occorre ancora una ulteriore conoscenza che, a dire il vero, in questo momento, manca anche ai suoi discepoli. Si tratta di un “terzo” comandamento, ossia il “comandamento nuovo”, che non sarà rivelato se non durante l’Ultima Cena narrata dall’evangelista Giovanni. Ne faremo oggetto di analisi più avanti. Qui ci limitiamo a sottolineare che Cristo non mette sullo stesso piano l’amore verso Dio e l’amore verso il prossimo. Sono due grandezze diverse, anche se esprimono una realtà indivisibile. Le due affermazioni esistono già nella Scrittura, peraltro, come si è già notato, in due libri differenti del Pentateuco: “Amerai il Signore Dio tuo” e “Amerai il prossimo tuo”, ma è Cristo che le unisce stabilendo tra loro una gerarchia: “Il secondo è simile al primo” (Mt 22,39). L’amore verso il prossimo non solo è il “secondo” comandamento, ma è anche un comandamento “simile” al primo, e perciò non uguale. Dalle labbra di Cristo, ci vengono riproposte le medesime parole della Legge mosaica, ma con delle puntuali precisazioni. L’insegnamento molto chiaro di questa gerarchia che Cristo istituisce tra i due amori è che non può esistere amore di prossimo né autentico rispetto della persona umana, e dei suoi diritti fondamentali, laddove mancasse il primato di Dio. Si illudono perciò di dare culto a Dio, coloro i quali ritengono di poter sostituire la preghiera e l’ascolto della Parola con la carità assistenziale. Senza il primato di Dio, la carità assistenziale diviene *pura filantropia*, come quella che sono soliti avere gli atei dal cuore sensibile. Era proprio questo che Gesù voleva dire a Marta, allorché ella pensò di poter amare Cristo assistenzialmente, trascurando l’ascolto della sua Parola (cfr. Lc 10,38-42).

In Luca, il dialogo tra Gesù e il dottore della Legge considerato in se stesso è molto più stringato, ma si prolunga poi in un insegnamento riguardante l’amore del prossimo, mediante una parabola. Cristo risponde alla domanda del dottore della Legge, “E chi è il mio

prossimo?” (Lc 10,29), con un racconto: “Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico...” (v. 30). La domanda del dottore della Legge suona alquanto strana, dal momento che il concetto di “prossimo” era molto chiaro per il giudaismo rabbinico. Nessuno dubitava che il “prossimo” fosse l’israelita, il parente del proprio clan familiare, o lo sconosciuto comunque discendente di Giacobbe. E’ vero che il Deuteronomio comanda di amare lo straniero (cfr. 10,19), ma rimane il fatto che egli è incirconciso e idolatra; e ciò scava una distanza incolmabile. Perfino nel NT abbiamo echi di questa disposizione mentale giudaica, nelle difficoltà che gli Apostoli incontrano nell’offrire i beni messianici ai gentili. Quando Pietro, ispirato da Dio, battezza un centurione con tutta la sua famiglia, sente persino il bisogno di giustificarsi dinanzi alla comunità (cfr. At 10,44-48 e 11,1-18).

La risposta narrativa di Gesù fa saltare questo schema, insieme al significato che il linguaggio comune attribuisce alla parola “prossimo” anche oggi tra noi. Come gli ebrei, un po’ tutti siamo portati a pensare che il “prossimo” sia *colui che mi è vicino*. Del resto è la parola stessa che ce lo fa pensare: “prossimo” nella nostra lingua è sinonimo di “vicino”. L’idea è però quella dell’essere fermi in una determinata posizione. Se due persone stanno ferme, si può misurare la distanza che li separa; e se questa distanza è breve, diciamo che ciascuno dei due, rispetto all’altro, è “prossimo”. Questa concezione statica, che è sottesa anche alla domanda – probabilmente insidiosa; e ci spieghiamo così come mai una domanda su un’idea chiara per tutti - del dottore della Legge, non incontra il consenso di Cristo, il quale indica piuttosto una prospettiva e un significato dinamici: *prossimo non lo si è, ma lo si diviene*. E ciò non perché qualcuno *mi* è vicino, ma perché *io mi faccio vicino a qualcuno* (cfr. Lc 10,34). Le categorie consuete risultano così totalmente capovolte. La parabola intende esprimere proprio questa verità in termini narrativi.

Il dottore della Legge sapeva dell’annuncio di un amore universale insito nella dottrina di Cristo, e forse sperava di coglierlo in fallo, accusandolo di sottovalutare la distanza che l’elezione e la circoncisione hanno prodotto tra Israele e gli altri popoli. Dalla parabola, tuttavia, la verità e lo splendore di un amore “che si fa prossimo”, emergono in un modo così penetrante che l’osservanza meticolosa dei precetti mosaici appare perfino meschina. Le due figure rappresentative dell’Israele puro, il sacerdote e il levita, passano oltre senza curarsi del malcapitato, a motivo di una ostinata osservanza dei precetti mosaici, per i quali bisognava stare bene attenti a non contaminarsi con i cadaveri; proibizione che per i sacerdoti era assoluta, con l’unica eccezione nel caso in cui il morto fosse un parente stretto (cfr. Lv 21,1-4). Quell’uomo definito da Gesù “mezzo morto”, e quindi svenuto (v. 30), è uno sconosciuto, per il quale vige la proibizione di non contaminarsi. Essi infatti non si avvicinano, per paura di scoprire, dopo averlo toccato, che si tratti di un cadavere. In questa maniera pongono il precetto della Legge al di sopra della persona e del suo bene, e decidono di

conseguenza di passare oltre, senza appurare se quell'uomo sdraiato per terra sia morto o sia soltanto svenuto.

La figura che entra in scena successivamente, il samaritano in viaggio, che passa da quella medesima strada, è una figura di contrasto. Il levita e il sacerdote, di servizio al Tempio e a contatto continuo con le cose sacre, col pretesto di amare Dio non amano la persona umana; il samaritano, da essi considerato come un pagano, dimostra, pur senza saperlo, che *l'amore è la legge superiore a tutte le altre leggi*. Non vi è legge, per quanto santa, che possa autorizzare il disprezzo della persona umana. Ciò che distingue questo samaritano dagli altri due personaggi della parabola è "qualcosa" che gli succede nel cuore, alla vista di quell'uomo depredato e abbandonato a se stesso: "Lo vide e ne ebbe compassione" (v. 33), in contrasto con gli altri due, di cui si dice: "Lo vide e passò oltre" (vv. 31.32). Questo contrasto sembra voler dire che non è possibile rispettare contemporaneamente il primato di Dio e il primato dell'uomo, se il proprio cuore non è capace di compassione. E la compassione si manifesta sulla soglia dello sguardo. Non è un problema di ubbidienza a una legge: si tratta solo di avere un cuore umano. Quando questo manca, si cade nei due eccessi, entrambi erronei: o un amore a Dio che calpesta i diritti della persona umana, o un umanesimo eccessivo che calpesta i diritti di Dio.

Gli atteggiamenti del samaritano sono rivelativi delle esigenze della carità verso il prossimo. Il punto di partenza è il movimento interiore della **compassione**: "lo vide e ne ebbe compassione" (v. 33). Successivamente, *l'altro diventa il mio prossimo*, o, più precisamente, sono io che lo faccio diventare tale: "Gli si fece vicino" (v. 34). Infine, seguono due necessari atti di rinuncia: **la rinuncia al proprio tempo**; il samaritano quel giorno si ferma infatti con lui: "Il giorno seguente..." (v. 35); e **la rinuncia a parte dei propri averi**: "estrasse due denari e li diede all'albergatore, dicendo: quello che spenderai in più te lo rifonderò al mio ritorno" (v. 35).

A questo punto Gesù si rivolge al dottore della Legge e gli chiede: "Chi di questi tre ti sembra sia stato il prossimo di colui che è incappato nei briganti?" (v. 36). Quegli rispose: "Chi ha avuto compassione di lui. E Gesù gli disse: Va', e fai lo stesso anche tu" (v. 37).

La pericope successiva si inquadra perfettamente nell'insegnamento sulle caratteristiche peculiari dell'amore verso Dio e dell'amore verso il prossimo: la visita di Cristo a Betania. In un certo senso, è una ulteriore esplicazione narrativa, parallela alla parabola del buon samaritano: lì si descrivevano le caratteristiche del "prossimo", insieme al modo di amarlo; qui si descrive come va amato Dio, ritornando così al vero significato del "primo comandamento", introdotto da un imperativo: "Ascolta, Israele" (Mc 12,29). Marta e Maria entrambe accolgono Cristo e gli

manifestano il loro amore, ma solo Maria lo fa secondo l'imperativo del Deuteronomio (6,5), sedendosi ai piedi di Gesù *per ascoltare* la sua Parola.

L'ultimo insegnamento del Maestro

L'attività di Gesù come Maestro si è conclusa con la fine del suo ministero pubblico, avendo chiarito al mondo ogni verità, ma l'insegnamento sull'amore non si è concluso e ha raggiunto il suo vertice sulla sua ultima cattedra: la croce, prolungandosi poi nelle parole e negli atteggiamenti del Risorto. Cercheremo adesso di ripercorrere queste ultime fasi del racconto evangelico, partendo dai dialoghi dell'Ultima Cena, per evidenziarne le allusioni alla carità teologale.

Il vertice dell'insegnamento di Gesù sulla carità teologale è raggiunto nell'enunciazione del "comandamento nuovo" (Gv 13,34). Nel suo dialogo col dottore della Legge, Gesù aveva parlato di "due" comandamenti, disposti gerarchicamente, così che si possa parlare di un "primo" e di un "secondo" comandamento. Nel corso dell'Ultima Cena, affidando ai discepoli le ultime istruzioni, Egli ritorna sul tema dell'amore, unificando i due comandamenti in uno solo. Non si tratta però di annullare o di sostituire quanto Egli stesso aveva detto al dottore della Legge, bensì di indicare la perfezione della carità; in fondo, anche col giovane ricco aveva fatto la stessa cosa: lo aveva approvato per la sua osservanza fedele del Decalogo (Mc 10,21), ma gli aveva indicato, al tempo stesso, l'esistenza di una meta più alta (cfr. Mt 19,21). Se l'AT stabilisce che la misura dell'amore verso Dio è data dall'ascolto della sua Parola ("Ascolta, Israele") e la misura dell'amore verso il prossimo è data dal bene che si desidera per se stessi ("Amerai il prossimo tuo come te stesso"), nell'ordine nuovo della perfezione c'è una misura che rappresenta il vertice assoluto per entrambi gli amori: **il modo di amare proprio del Maestro**: "come Io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri" (Gv 13,24).

Chi, nell'amore verso Dio e verso il prossimo, supera le due misure precedenti e assume la misura nuova, che è Cristo stesso, compie in modo totalmente perfetto le due esigenze della Legge antica. E' ovvio che non si arriva a questa nuova misura, senza avere attraversato le due precedenti. Ingannerebbe se stesso, chi volesse lanciarsi verso il troppo perfetto, senza essersi sufficientemente allenato in ciò che lo è meno. Questo livello del "comandamento nuovo", rispetto ai due indicati da Gesù al dottore della Legge, può essere infatti identificato con quella che la terminologia della spiritualità suole definire "seconda conversione". Vale a dire, lo stadio di una ulteriore maturazione delle virtù teologali, che si dispongono a crescere verso il loro livello eroico.

Il “comandamento nuovo”, prima di essere enunciato, viene rappresentato da Gesù con un gesto che scandalizza gli Apostoli: “Versò dell’acqua nel catino e cominciò a lavare i piedi dei discepoli” (Gv 13,5). Quel gesto, così strano ai loro occhi, ha un altissimo valore, tanto che Cristo richiama di proposito su di esso l’attenzione dei suoi discepoli: “Quando dunque ebbe lavato loro i piedi, sedette di nuovo e disse loro: Sapete ciò che vi ho fatto?” (Gv 13,12). E’ quindi vitale che essi capiscano il gesto del Maestro, perché d’ora in poi sarà proprio questa la misura della perfezione cristiana. *Il cristiano insomma è perfetto, quando ha raggiunto la perfezione della carità nella sua duplice direzione*; e Gesù ha voluto racchiudere in un’icona questa fondamentale verità. La lavanda dei piedi rappresenta la perfezione della carità, perché amare come Cristo significa essere disponibili a morire per gli altri: “Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici” (Gv 15,13). Il gesto stesso di deporre le vesti (Gv 13,4) e poi di riprenderle (Gv 13,12), è espresso dall’evangelista negli stessi termini della morte e della resurrezione: “Io offro (depongo) la mia vita per poi riprenderla di nuovo” (Gv 10,17). Affermare che un amore più grande di questo non possa esistere, equivale quindi a dire che tutte le misure possibili sono state superate dal suo modo divino di amare e che il limite massimo è stato toccato da Lui stesso. Dall’istante della sua morte di croce in poi, sarà possibile ai suoi discepoli giungere a questo confine, dopo un lungo cammino, ma nessuno lo potrà mai oltrepassare. In questo punto, l’uomo tocca perciò la dimensione della divina perfezione, identificata da Cristo nella sua autoconsegna alla morte. Infatti, se il Dio trascendente manifesta la sua perfezione donando la pioggia ai giusti e agli ingiusti (cfr. Mt 5,45-48), il Dio fatto uomo, la manifesta accettando di morire per il Padre e per l’umanità. Il “comandamento nuovo” non è altro che questa medesima misura applicata alla vita dei suoi discepoli di tutti i tempi.

Ci si può chiedere certamente in che modo, o per quali vie, possa tradursi in atteggiamenti pratici il modello divino della lavanda dei piedi. A questo genere di interrogativo, nessuno schema sarebbe mai sufficiente a rispondere in maniera piena. Sarà lo Spirito di Dio, il Maestro interiore, a indicare al cristiano, di volta in volta, la giusta risposta dell’amore. Tuttavia, si può tentare di individuare qualche nucleo principale, o qualche denominatore comune, che possa ripresentarsi frequentemente.

Si potrebbe innanzitutto considerare Romani 12,1 come un testo chiave: “Vi esorto, fratelli, ad offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo, gradito a Dio”. La qualità del rapporto con la propria vita fisica è un segno indicatore del livello della carità, intesa come applicazione del modello della lavanda dei piedi. La vita fisica contiene già tutti gli elementi per la ricerca di se stessi, ed è certo un segnale preoccupante quando la nostra unica reazione, agli eventuali disagi piccoli o grandi, sia

l'impazienza, cioè l'incapacità di sopportazione di ciò che è sgradito. L'impazienza è un segno certo di non amore, se la carità si misura sulla disponibilità ad offrire se stessi. Del resto, la pazienza è la virtù sulla quale si può trasformare la propria vita quotidiana in una piccola eucaristia. Diversamente, si rischia di sciupare tutto. L'ambito privilegiato dell'offerta eucaristica di se stessi è il lavoro quotidiano, con il suo carattere di fatica e di logoramento della nostra resistenza. Per il cristiano è questa una partecipazione continua al mistero della croce. Infatti, oltre alla naturale fatica connessa al lavoro, vi sono in esso anche molteplici elementi di abnegazione e di rinuncia a se stessi. Almeno, quando il lavoro è concepito come un servizio alla comunità umana. E il cristiano certamente lo concepisce così. A questa costante e quotidiana eucaristia, si aggiungono l'invecchiamento e la malattia, che vanno vissuti come un sacrificio spirituale; e poi tutte quelle situazioni nelle quali una motivazione d'amore mi costringe a rinunciare a qualcosa che avrei potuto avere, o di materiale o di morale. Anche qui il cristiano si sente chiamato dal suo Signore a chinarsi e a lavare i piedi al suo prossimo, quando le circostanze lo richiedano.

LE VIRTU' TEOLOGALI

L'amore secondo lettere apostoliche

La prima lettera ai Corinzi: l'inno alla carità (1 Cor 13,1-13)

Il testo paolino più importante sul tema della carità è certamente quello della prima lettera ai Corinzi, all'inizio del capitolo 13. Qui l'Apostolo presenta una sorta di elenco di disposizioni interiori suggerite dalla virtù della carità teologale. Sarà opportuno mettere in evidenza le più significative.

I primi tre versetti focalizzano intanto una verità teologica di grande portata: *il valore delle opere non risiede nelle opere stesse*. Neppure tutti i doni di conoscenza e di profezia messi insieme riescono a raggiungere la soglia minima del merito davanti agli occhi di Dio, in assenza della carità teologale. Ma c'è di più. Il v. 3 suppone l'esistenza del paradosso che perfino le opere relative alla carità possano essere compiute senza la carità: "E se anche distribuissi tutte le mie sostanze... ma non avessi la carità, niente mi giova". In definitiva: le opere sogliono esercitare una notevole fascinazione sulla nostra sensibilità, specialmente quando si presentano con la veste dell'eroismo. L'Apostolo sembra voler demolire alla radice quella che, nella seconda lettera ai Tessalonicesi, si presenterà come la strada maestra dell'inganno dell'Anticristo: il fascino delle opere (2,9-10). Qui viene rimarcato con forza il dato dell'autentica dottrina cristiana: *agli occhi di Dio, le opere valgono in forza dello stato di grazia di colui che le compie*. Diversamente, le opere acquisterebbero uno statuto indipendente dalla persona, e questo sarebbe del tutto irragionevole. Anzi, è proprio sulla base di questa dissociazione tra la persona e le sue opere, che lo spirito dell'anticristo può agire mediante i falsi profeti, generando inganno e menzogna. Per capire l'assurdità di una tale dissociazione, basti pensare a uno stesso gesto compiuto da due diversi soggetti: se vado a trovare un amico, al mio ingresso nella sua casa, egli mi verrà incontro facendomi festa, ma probabilmente anche il suo cane mi verrà incontro, facendomi festa. Il gesto è identico, ma il soggetto è diverso. Non c'è dubbio che anche lo scodinzolare del suo cane possa rallegrarmi, ma rimane il fatto che l'accoglienza personale del mio amico è di tutt'altra natura. Essa, ai miei occhi, riveste un valore incomparabilmente più alto. Così le opere compiute da chi vive in grazia di Dio, differiscono sostanzialmente, sul piano del merito, da quelle di chi è privo della grazia santificante.

Questa prospettiva paolina ci spinge a un'ulteriore riflessione: se le opere acquistano valore in forza della carità teologale, allora dobbiamo concludere che *la virtù teologale della carità è il*

segnale visibile dello stato di grazia. Per tradurre l'enunciato in termini pratici, si potrebbe dire che si può dedurre quanto uno è in grazia da quanto egli ama. La qualità dell'amore, manifestato nel proprio stile di vita, rende visibile lo stato di grazia. Del resto, la dottrina che sta alla base dei processi di beatificazione è proprio questa: si indaga innanzitutto sulla eroicità delle virtù, e con la definizione "eroicità delle virtù" si intende dire che uno ha vissuto nella perfezione delle carità. Infatti, quando la carità teologale raggiunge il suo massimo sviluppo, simultaneamente tutte le virtù della persona sono eroiche. Dopo avere accertato ciò in sede di tribunale ecclesiastico, si attende un primo miracolo per la beatificazione e un secondo miracolo per la canonizzazione.

Dal v. 4 l'Apostolo Paolo si sofferma su alcune disposizioni pratiche che si concretizzano negli atteggiamenti di chi vive sotto l'ispirazione della carità teologale. In cima alla lista, sta la pazienza: "La carità è paziente". Il primo atteggiamento concomitante alla carità è la pazienza, perché chi non possiede questa virtù non può amare in senso cristiano. Non può amare né Dio né il prossimo. La carità teologale consiste infatti nell'amare, senza cercare un beneficio per sé; e ciò sia nei riguardi di Dio, sia nei riguardi dell'uomo. Chi manca di pazienza può amare solo *quando l'atto di amore offre un ritorno simultaneo*. E il motivo è molto semplice, persino ovvio per chiunque abbia un pizzico di maturità umana. Riguardo a Dio: se io prego e Dio mi consola interiormente, io sarò spontaneamente portato a pregare ancora; ma se Dio mi toglie la consolazione interiore, potrò perseverare *solo se avrò la virtù della pazienza*. Riguardo agli uomini: se io compio un gesto d'amore ed esso mi viene ricambiato, per me è facile riempire il mio animo di sentimenti positivi verso la persona da me beneficata; ma se questo gesto presuppone delle rinunce o risulti privo di una risposta umana gratificante (come nella parabola del buon samaritano, dove il gesto d'amore è costoso e privo di gratificazione umana, visto che non si dice cosa quel malcapitato abbia fatto per il suo soccorritore), potrò continuare ad amare quella persona *solo se avrò la virtù della pazienza*.

Un esempio di pazienza come virtù è dato dalla seconda lettera ai Corinzi, dove l'Apostolo chiede a Dio di essere liberato da un inviato di Satana. In un momento di grande difficoltà e di rapporti piuttosto tesi con la comunità di Corinto, l'Apostolo risponde alle obiezioni che gli vengono mosse mediante una lunga riflessione sui caratteri propri del ministero apostolico. Essenzialmente, l'autenticità dell'apostolato si riconosce attraverso quei segni che costituivano un rimprovero lanciato contro di lui: uno stile dimesso, paziente, umile, alieno da pose da protagonismo. Paolo, però, per amore della verità, e data l'emergenza delle circostanze, vuole sottolineare che a lui non mancano né le rivelazioni né le grandi esperienze carismatiche, benché non è su questo che deve fondarsi la credibilità l'apostolato. Se i corinzi le ignorano è perché lui non ama fregiarsene. Ma ci sono. Narrando una di queste esperienze mistiche - un rapimento il cui

oggetto sembra che sia la visione beatifica - accenna a un particolare dal quale possiamo cogliere il senso della virtù della pazienza nelle cose che riguardano Dio: “Perché non insuperbissi per la grandezza delle rivelazioni, mi è stato messo un pungiglione nella carne, un messo di Satana che mi schiaffeggia... Tre volte ho pregato il Signore che lo allontanasse da me. Mi rispose: Ti basta la mia grazia” (2 Cor 11,7-8). Ci sembra di estremo significato questo decreto del Signore, che ha ritenuto opportuno agire in senso contrario rispetto alla richiesta del suo apostolo. In sostanza, Paolo gli chiedeva nella preghiera di essere liberato da questo misterioso messo di Satana che lo schiaffeggiava, ma Dio giudica opportuno che questo messo continui a schiaffeggiarlo. Il nostro bene, infatti, non sempre si identifica con la “liberazione” materiale da ciò che ci affligge. Le ragioni della santità sono superiori alle esigenze della nostra sensibilità. Talvolta, la santità si accresce proprio in forza di una afflizione fisica o morale, a condizione che Dio ci conservi nella sua grazia. Ed è questa la cosa più necessaria che Dio garantisce infallibilmente al suo apostolo: “Ti basta la mia grazia”. Tale grazia che trasforma l’afflizione in un potente trampolino verso le vette della santità, viene invalidata e resa inefficace dall’impazienza umana che, invece di abbandonarsi all’opera del vasaio, si irrigidisce impedendo all’artista di perfezionare ulteriormente la sua opera.

C’è però anche una virtù della pazienza nelle cose che riguardano gli uomini, e Paolo ne fa cenno nella lettera ai Galati. La Galazia era stata evangelizzata dall’Apostolo durante il secondo e il terzo viaggio missionario. Dopo la partenza di Paolo, però, si infiltrarono nella comunità dei predicatori giudaizzanti, screditando la dottrina aperta e di ampio respiro che Paolo vi aveva seminato. Questi negavano a Paolo il carisma apostolico e dicevano che la fede non basta per ricevere lo Spirito se non ci si sottopone anche ai precetti giudaici. Quando l’Apostolo viene a conoscenza di tutto questo, gli sembra che la sua opera di evangelizzazione in Galazia rischi di andare in fumo. Perciò scrive una lettera dai toni molto forti, per riaffermare che non esiste un vangelo diverso da quello annunciato da lui e che il carisma apostolico gli è stato conferito direttamente dal Risorto. L’amore verso il prossimo, in questo specifico episodio, assume per l’Apostolo Paolo i caratteri della virtù della pazienza, giacché sarebbe stato impossibile per un uomo dominato dalla impazienza, ricominciare da capo un’opera preziosa, dopo che sia stata guastata fino alle radici. Non a caso, nelle lettere a Timoteo e a Tito la virtù della pazienza è una di quelle più fondamentali nella personalità di un pastore: “Ma tu, uomo di Dio, tendi alla pazienza, alla mitezza” (1 Tm 6,11); e lo stesso Paolo, quasi a commento delle esigenze del proprio ministero apostolico, dice: “Sopporto ogni cosa per gli eletti” (2 Tm 2,10). La virtù della pazienza è dunque direttamente ispirata dalla carità.

La seconda disposizione della carità, secondo l'ordine presentato da 1 Corinzi 13, è la benignità (cfr. v. 4). La benignità è quella condizione interiore pienamente positiva che non lascia spazio a pensieri, sentimenti, idee e decisioni improntate a forme di ostilità verso il prossimo. Questo non comporta però ingenuità infantile o cecità: "Siate bambini quanto a malizia, ma uomini maturi quanto ai giudizi" (1 Cor 14,20). La benignità, ovviamente, non è il buonismo. Cristo non è mai buonista; anzi, Egli non teme di pagare di persona, quando si tratta di affermare i diritti della verità. Il buonismo, ossia quell'atteggiamento di chi, per amore di una fraintesa pace, chiude gli occhi sui mali reali del proprio ambiente, non è compatibile col cristianesimo. E' solo vigliaccheria camuffata da virtù. Dall'altro lato, lo zelo per i diritti della verità non deve essere praticato contro i diritti dell'amore: "La libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne" (Gal 5,13). Anche la questione degli idolotiti si muove sullo stesso versante (cfr. 1 Cor 8,1ss).

La carità si presenta con un carattere fundamentalmente umile negli appellativi che seguono: "non è invidiosa, non si vanta, non si gonfia, non manca di rispetto" (vv. 4-5). Sono espressioni non bisognose di commento e che richiamano quelle, in certo modo parallele, della lettera di Giacomo: "La sapienza che viene dall'alto è anzitutto pura; poi pacifica, mite, arrendevole, piena di misericordia e di buoni frutti, senza parzialità, senza ipocrisia" (3,17). Particolarmente degne di attenzione, in riferimento agli atteggiamenti specifici della carità teologale, sono due espressioni paoline del v. 5: "non cerca il suo interesse, non tiene conto del male ricevuto" e poi poco più avanti: "Tutto copre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta" (v. 7). Tipico della carità teologale è la ricerca della felicità altrui e la dimenticanza del male ricevuto. I due atteggiamenti sono complementari e interdipendenti, dal momento che nessuno dei due è realmente autentico senza l'altro. Il modello dell'amore, che Gesù consegna ai suoi discepoli prima di lasciarli, consiste nell'icona della lavanda dei piedi; nel fatto di chinarsi a lavare i piedi ai suoi discepoli, Cristo visibilizza la disposizione perenne di Dio, nel suo instancabile servizio in favore della vita, ma rende anche visibile, in modo plastico, il suo stile di vita come uomo, continuamente proiettato nel donare la gioia agli altri, noncurante della propria. Non solo indifferente alla propria gioia, ma persino dimentico della persecuzione che non gli dà tregua dal grembo materno fino ai suoi ultimi istanti di vita. Muore, infatti, pronunciando parole di assoluzione per la durezza umana e rinunciando al giudizio (cfr. Lc 23,34), finché il Padre stesso non lo autorizzerà a sedersi sugli scanni dell'ultimo tribunale (cfr. Mt 25,31).

Anche il v. 7 indica delle disposizioni irrinunciabili per chi vuole vivere la carità teologale: dicendo che “la carità tutto copre”, l’Apostolo non ha certo voluto dire che la carità di un cristiano consiste nell’offrire copertura e falsa testimonianza ai malfattori; nessun uomo sano di mente lo penserebbe. E’ chiaro allora che il senso del “coprire tutto” non va letto nella linea della complicità col male, bensì nella linea di una custodia del buon nome di tutti, quando non sia né utile né necessario scoprire gli altarini altrui. Si può venire a sapere molto sugli sbagli altrui, ma a che giova farsene banditori? Diverso è il caso di chi, informato sui fatti, viene chiamato a rendere testimonianza in tribunale; lì non ha più senso “coprire” il colpevole, se a questa copertura può conseguire la condanna di un innocente. Ancora diverso è il caso, senza giungere all’esempio estremo dei tribunali, in cui, nel mondo del lavoro o nella vita sociale, sia opportuno manifestare una determinata colpevolezza *solo a chi può porvi un rimedio senza creare scandali* ed evitare così che la furbizia di un solo uomo possa danneggiare, nei loro diritti fondamentali, i colleghi leali o i cittadini onesti. All’infuori della custodia del bene comune – cioè quando la copertura di una colpa di un soggetto non genera un danno a terzi – il cristiano custodisce il buon nome della persona, se non ci sono gravi ragioni per renderla nota all’autorità costituita. Semmai, il cristiano ricorrerà, quando la sua prudenza glielo suggerirà, alla correzione fraterna o al dialogo privato, nella speranza di un miglioramento.

Si tratta comunque di indicazioni di principio, ma ciascuno, nella propria maturità umana e cristiana, saprà come applicarle alle molteplici situazioni particolari che la vita ci sottopone. Sulla carità che “tutto copre”, l’esempio più eloquente è rappresentato dal comportamento che Cristo tiene nei confronti di Giuda. Cristo non ignorava nulla delle macchinazioni del suo Apostolo. Durante l’Ultima Cena, gli evangelisti riportano una dichiarazione di Gesù che scuote profondamente il gruppo dei Dodici: “In verità vi dico, uno di voi, colui che mangia con Me, mi tradirà” (Mc 14,18). Matteo e Giovanni mantengono più o meno la stessa formulazione di Marco, mentre Luca si esprime con una leggera variazione: “Il Figlio dell’uomo se ne va, secondo quanto è stabilito; ma guai a quell’uomo dal quale è tradito!” (Lc 22,22). Il particolare che in questa circostanza ci colpisce è il fatto che *nessun Apostolo sospetta di Giuda*. Pietro chiede a Giovanni di informarsi lui (cfr. Gv 13,24-25), mentre i Dodici, ora l’uno ora l’altro, chiedono a Gesù: “Sono forse io?” (Mc 14,19). Ma come? Uno dei Dodici ha tradito il Maestro e nessuno, nel gruppo apostolico, fino all’ultimo, ha sospettato niente? Inoltre, quando Gesù annuncia il tradimento, il nome di Giuda non viene in mente a nessuno dei presenti.

E’ un particolare senza dubbio strano e si può spiegare solo in un modo: Cristo ha nascosto agli altri Apostoli la verità inquietante di Giuda e il carattere sinistro della sua personalità. In questo

caso, la conoscenza delle macchinazioni di Giuda avrebbe portato solo un male maggiore in seno al gruppo apostolico. E' proprio questo il caso in cui il cristiano non divulga le colpe degli altri e non ne parla con le persone sbagliate: quando il parlarne non produce nulla se non un male che si aggiunge al male.

Inoltre, l'Apostolo dice che la carità "tutto crede" (v. 7), e ciò getta una grande luce sulla capacità o incapacità di credere e di fidarsi. L'eccessivo criticismo, che tanto piace agli uomini di mondo, e che per molti è una dimostrazione di intelligenza, tanto che non di rado la gente si gloria di non essere ingenua, in realtà, per la visione cristiana della cose, il più delle volte si radica nell'amor proprio e non nell'amore alla verità. Dire che l'amore "tutto crede" equivale a dire che, molto spesso, l'indisponibilità a credere, professata sotto l'aspetto nobile del raziocinio, nasconde la causa reale che è *il non amore* per la verità. Lo stesso vale per la speranza. Evidentemente, né la fede né la speranza possono esistere da sole, in assenza della carità. La carità, inoltre, "non avrà mai fine" (v. 8), vale a dire: *l'amore teologale è la qualità dell'essere eterno*. O per meglio dire, l'eternità si nutre d'amore, perché *l'amore è Dio*. Chi entra nella dimora dei santi, ossia nella Gerusalemme celeste, dove Dio dimorerà per sempre con l'umanità, entra nell'amore. Ma questo ci introduce già nella profonda riflessione teologica dell'Apostolo Giovanni nella sua prima lettera.

La prima lettera di Giovanni: alle sorgenti dell'Amore

Giovanni descrive l'amore teologale a partire dalla sua sorgente trinitaria: "La nostra comunione è col Padre e col Figlio" (1,3). Tale esperienza di comunione – che è cosa diversa dall'amicizia, dalla benevolenza o dalla simpatia, e da qualunque altro sentimento che lega umanamente due o più persone – è di origine divina e si realizza in forza della predicazione apostolica: "quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi" (1,3). La comunione fraterna, poi, è il luogo della guarigione totale della persona: "siamo in comunione gli uni con gli altri, e il sangue di Gesù ci purifica da ogni peccato" (1,7). La perfezione dell'amore si raggiunge nell'osservanza della Parola di Dio: "chi osserva la sua Parola, in lui l'amore di Dio è veramente perfetto" (2,5) e si realizza nella misura in cui la propria vita è una replica di quella di Cristo: "chi dice di dimorare in Cristo deve comportarsi come Lui si è comportato" (2,6). Al contrario, chi conserva ancora nella propria personalità degli atteggiamenti di ostilità verso il prossimo, non è ancora pervenuto alla piena luce della carità teologale: "chi odia suo

fratello è nelle tenebre” (2,11; cfr. 3,10). La cattiveria altrui, insomma, non è mai, per un autentico discepolo, una motivazione che possa giustificare qualsivoglia ostilità; potrà semmai giustificare la prudenza, ma non il malanimo. Un secondo segnale che testimonia contro la carità teologale è il grado di attaccamento al mondo: “Se uno ama il mondo, l’amore del Padre non è in lui” (2,15). Che cosa sia esattamente il “mondo”, viene subito dopo spiegato da Giovanni in termini di concupiscenza e di superbia (cfr. 2,16). Il fermento delle passioni umane e la tendenza a costruire un trono per il proprio “io”, tutto ciò è il “mondo” giovanneo, che è incompatibile con i sentimenti suggeriti dalla carità teologale. Di fatto, l’inclinazione verso queste disposizioni, frena lo sviluppo della carità e impedisce, di conseguenza, il cammino di perfezione.

La carità teologale crea, tra coloro che la possiedono, una intesa profonda e l’impressione di conoscersi al di là dell’esperienza. I figli di Dio si riconoscono tra loro in forza di un’intuizione divina che è amore soprannaturale, così come rimangono sconosciuti al “mondo”: “La ragione per cui il mondo non ci conosce è perché non ha conosciuto Lui” (3,1). Ma ciò presuppone necessariamente che chi ha conosciuto Lui, conosca chi sono i suoi veri figli. E ciò, ripetiamo, non in forza dell’esperienza, ma in forza della luce del discernimento spirituale. L’Apostolo Paolo esprime lo stesso concetto nella prima lettera ai Corinzi: “L’uomo naturale non comprende le cose dello Spirito di Dio” (1 Cor 2,14). Ma chi vive nello Spirito distingue coloro che lo Spirito ha generato dall’alto.

In 3,15 troviamo un singolare commento al quinto comandamento: “Chiunque non ama il proprio fratello è omicida”. Si tratta senz’altro di un’affermazione molto radicale, che va compresa all’interno del discepolato cristiano. Sembra riecheggiare l’insegnamento del Maestro nel discorso della montagna: “Avete inteso che fu detto: non uccidere; ma Io vi dico: chiunque si adira col proprio fratello...” (Mt 5,21-22). E’ tipica del discepolato cristiano la radicalizzazione del Decalogo e la sua comprensione secondo lo spirito, al di là della lettera. L’intenzione di Dio non è quindi soltanto quella di proibire l’assassinio, ma quella di tutelare la dignità della persona. Ma nelle parole di Giovanni sembra di cogliere anche un’altra sfumatura: l’amore è l’origine dell’uomo, ma è anche la sua destinazione: Dio ci ha creati *per amore*, ma ci ha creati anche *per l’amore*; di conseguenza, l’amore è l’unica atmosfera in cui la persona umana può vivere, e per questo sottrargliela è la stessa cosa che uccidere. Ma c’è un secondo motivo per il quale non amare è lo stesso che uccidere: *chi non ama impedisce al prossimo di conoscere Dio*. L’Apostolo lascia intendere che la conoscenza di Dio è possibile soltanto nell’esperienza dell’amore: “Nessuno ha mai visto Dio; se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi” (4,12). Il senso di questa espressione sembra andare in una linea rivelativi: nessuno in questo mondo può vedere Dio, eppure Lui è presente in una

comunità dove regna l'amore. La presenza di Dio nel circuito dell'amore è dunque l'unica possibilità di conoscerlo in questo mondo. Al contrario, la negazione dell'amore rende impossibile a Dio il rendersi presente tra gli uomini; di conseguenza, il non amore sbarra la strada del prossimo verso Dio, impedendogli di accedere alla conoscenza di Lui, nella quale consiste la vita eterna (cfr. Gv 17,3). Impedire al prossimo di conoscere Dio è quindi la maniera più radicale e più sofisticata di ucciderlo; ed ecco il vero senso dell'espressione apparentemente iperbolica dell'Apostolo: "Chiunque non ama il proprio fratello è omicida" (3,15).

Per Giovanni, Dio entra nel circuito dell'amore umano, trasformandolo in "teologale", in forza di un'iniziativa personale e preveniente: "In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è Lui che ha amato noi" (4,10). L'amore teologale è quindi possibile per la comunità cristiana solo dopo che Dio, per sua divina iniziativa, l'ha inserita nella comunione trinitaria: "se Dio ci ha amato, anche noi dobbiamo amarci gli uni gli altri" (4,11). Tale espressione giovannea potrebbe riformularsi anche così: "il fatto che Dio ci ha amati, ci mette in grado di amarci gli uni gli altri in modo divino; il non farlo equivarrebbe a lasciare inerte la grazia dell'essere stati amati". In altre parole, finché non abbiamo conosciuto Dio, e il suo amore preveniente, è *impossibile* amare gli altri con modalità "teologale"; ma dopo essere divenuti consapevoli che siamo stati amati da Dio, l'indisponibilità a entrare nelle divine energie della carità, avrebbe l'aspetto di una colpa. Che la non conoscenza del primato di Dio abbia come conseguenza l'incapacità di amare veramente il prossimo, si vede nell'episodio della visita di Gesù a casa di Marta e Maria: Marta ferisce la sorella accusandola dinanzi a tutti di essere una perdigiorno, mentre ella sta seduta ad ascoltare il Maestro; e ciò avviene in concomitanza con altro fatto estremamente significativo: Marta non solo non ama sua sorella, ma non ama neppure il Maestro, non sentendo il bisogno di fermarsi ad ascoltarlo. E' vero che si prodiga in molti modi per accoglierlo in casa sua, ma come mai non capisce che l'unica accoglienza che avrebbe sollevato il Cuore di Cristo consiste nel consacrargli il proprio ascolto? (cfr. Lc 10,38-42). Marta non è in grado di amare sua sorella, perché in realtà non sta amando nel modo giusto neppure Dio. Maria, che ama Dio nel modo giusto, ama anche Marta nel modo giusto, sorvolando, come la carità esige, alle parole taglienti della sorella, che la ferisce in modo trasversale. Infatti, Gesù stesso si incarica di difenderla.

Avendo colto il cuore dell'insegnamento di Cristo, Giovanni ripresenta la prospettiva imitativa di tutto il NT: "l'amore ha raggiunto in noi la sua perfezione, ...perché come è Lui, così siamo anche noi in questo mondo" (4,17). La perfezione dell'amore non consiste quindi nella perfetta applicazione di un codice di buone maniere, bensì nella perfetta "personificazione" di Dio, al punto tale da rappresentarlo visibilmente

in questo mondo. Era proprio questo che Cristo voleva dire a Filippo, quando gli rispose: “Chi ha visto Me, ha visto il Padre” (Gv 14,9). Dall’Incarnazione in poi, Dio si è reso visibile nell’umanità di Cristo e quindi nella visibilità della Chiesa.

L’amore perfetto, a sua volta, si riconosce da una caratteristica inconfondibile, ossia l’abbandono fiducioso e totale di se stessi a Dio: “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” (4,18-19). Il timore servile, cioè quel timore determinato dall’aspettativa di un castigo, tradisce una vita spirituale ancora immatura, nonostante il fatto che la persona possa soggettivamente ritenere – e molti erroneamente lo ritengono - che questo “timore” di Dio sia una testimonianza della propria sensibilità spirituale. Sì, il timore di Dio è segno senz’altro di una sensibilità spirituale che si trova solo in chi cammina con Dio, però non è una sensibilità matura. Infatti l’Apostolo precisa che “chi teme non è perfetto nell’amore” (4,18-19). E’ un’affermazione che non sembra ammettere alcuna eccezione; la perfezione d’amore è anche il totale rasserenamento del cuore nel rapporto con Dio. L’Apostolo spiega questo atteggiamento, che i neofiti difficilmente possono capire, alla fine del capitolo terzo: “davanti a Lui rassicureremo il nostro cuore, qualunque cosa esso ci rimproveri. Dio è più grande del nostro cuore e conosce ogni cosa” (3,19-20). Poi aggiunge subito dopo: “Carissimi, se il nostro cuore non ci rimprovera nulla, abbiamo fiducia in Dio” (3,21). Si tratta di due situazioni interiori diverse, vale a dire: diverse per coloro che nell’amore teologale sono ancora immaturi, ma che non differiscono affatto per chi ha raggiunto la perfezione dell’amore. Non c’è dubbio che i vv. 19-20 descrivano una situazione contraddittoria per qualunque uomo normale: è infatti quantomeno strano assicurare il proprio cuore davanti a Dio, mentre il cuore (cioè la nostra coscienza) ha qualcosa da rimproverarci. E’ invece logico quanto viene ipotizzato dal v. 21: “se il nostro cuore non ci rimprovera nulla, abbiamo fiducia in Dio”. E’ logico, è umano, è comprensibile. Però i vv. 19-20, nella loro apparente stranezza, affermano una verità teologica di grande portata: *la santità se ne fa un baffo di ciò che è umanamente logico!* Colui che ha raggiunto la perfezione dell’amore, ed è quindi entrato realmente nell’orbita della santità, non trova più che esista alcuna differenza tra i giorni in cui il suo cuore gli rimprovera qualcosa e i giorni in cui ha la *sensazione* di essere un giusto. Egli non capisce più che differenza ci sia, per il semplice fatto che la sua pace interiore non consiste in un autogiudizio positivo (del genere: oggi sei stato bravo, hai fatto il tuo dovere senza sbagliare), bensì in un riposo nel Cuore di Cristo, accettando su di sé giudizio di Dio, qualunque esso sia. Il santo non guarda più verso se stesso e non si inquieta più quando deve

constatare i suoi limiti umani, pochi o molti che siano. Per questo i vv. 19-20 parlano di lui e non del neofita, per il quale è sempre un dramma la coscienza di aver peccato in qualcosa. Chi è maturo nell'amore teologale invece non ci bada più; è come uno smemorato, allo stesso modo di Maria ai piedi di Gesù, mentre Marta la rimprovera indirettamente. Maria non si ricorda più cosa sia stata nel passato, se peccatrice o innocente; se se ne ricordasse, non potrebbe più ascoltare serenamente il Maestro: si ripiegherebbe ai suoi piedi a piangere, come la peccatrice in casa di Simone (cfr. Lc 7,36-50). Maria non bada neanche a Marta e alle sue parole ingiuste; non mostra neppure di avvedersene. Contemplando Cristo, è come smemorata di tutto (cfr. Lc 10,38-42). La consapevolezza che "Dio è più grande del nostro cuore e conosce ogni cosa" (3,20) è la grande scoperta della maturità cristiana. Essa si collega inseparabilmente a un'altra scoperta: *il giudizio che noi pronunciamo quotidianamente su noi stessi è falso*. I neofiti si sentono tranquilli quando il loro cuore non rimprovera loro nulla, perché non hanno realmente chiaro che "Dio è più grande del nostro cuore". **Più grande del nostro cuore** significa che vede molto al di là di quel che vediamo noi; **più grande del nostro cuore** significa che spesso ci inquietiamo per le nostre infedeltà, perché proiettiamo in Dio la grettezza del nostro cuore che in quel momento ci sta rimproverando. Vale a dire: proiettiamo in Dio la nostra incapacità di perdonare a noi stessi, e non capiamo che anche questo è frutto dell'orgoglio ferito. L'Apostolo Pietro ha scoperto durante la Passione che "Dio è più grande del nostro cuore". All'annuncio del rinnegamento egli aveva replicato a Gesù: "Signore, con Te sono pronto ad andare in prigione e alla morte" (Lc 22,33). Nessuno ha mai dubitato che in quel momento egli fosse sincero; era sincero nel senso che manifestava a Cristo ciò che pensava di se stesso. Gli eventi della Passione e il suo crollo davanti alla portinaia, lo renderanno consapevole che quello che pensiamo di noi stessi è falso e che solo Dio sa realmente chi siamo. Da qui nasce l'abbandono e il riposo della coscienza non in ciò che pensiamo di noi stessi ma nel Cuore di Cristo, l'Unico che ci conosce e ci perdona infinitamente.

Anche Pietro apprende, dopo gli eventi della Passione, che Dio è più grande del nostro cuore e che la nostra opinione su noi stessi è falsa. Nell'apparizione sul lago di Tiberiade (cfr. Gv 21), alla domanda di Gesù: "Simone di Giovanni, mi ami tu?" ripetuta per tre volte, l'Apostolo non risponde più con l'eccessiva sicurezza di un tempo, ma si appoggia al giudizio di Cristo e non sul proprio: "Signore, tu lo sai" (cfr. Gv 21,15-17).

La visione giovannea della carità fraterna non riguarda tuttavia solo gli aspetti intimi e profondi dell'animo, nelle sue diverse disposizioni verso Dio e verso l'uomo; l'Apostolo afferma anche l'imprescindibile concretezza della carità: "Ma se uno ha ricchezze di questo mondo e vedendo il proprio fratello in necessità gli chiude il

proprio cuore, come dimora in lui l'amore di Dio?" (3,17). E ciò suona come una specificazione del v. 16: "Da questo abbiamo conosciuto l'amore: Egli ha dato la sua vita per noi; quindi anche noi dobbiamo dare la vita per i fratelli". Sembrerebbe che l'amore consista nel "morire" per gli altri, ma quando mai se ne avrà l'occasione? Era perciò necessario un versetto esplicativo per non cadere in questo disdicevole fraintendimento. Dare la vita per gli altri non significa morire "fisicamente" per qualcuno, ma significa essere capaci di cedere, per il bene degli altri, ciò che per noi è una risorsa vitale. Abbiamo "dato la vita" per qualcuno, tutte le volte che gli abbiamo permesso di usufruire di ciò che riempie la nostra vita. Giovanni fa l'esempio delle ricchezze di questo mondo, ma si potrebbe pensare a tutte le altre cose che ci arricchiscono anche nei settori dello spirito. In sostanza, nega l'amore, e non dà la propria vita per gli altri, colui che dichiara di sua proprietà *esclusiva* qualcuno dei beni materiali o morali che lo sostengono.

Le sezioni esortative dell'epistolario

I testi esortativi dell'epistolario sono abbastanza chiari e certamente non bisognosi di ulteriori spiegazioni, trattandosi di suggerimenti pratici. Tuttavia aggiungeremo solo qualche parola esplicativa in quei punti che ci sembrano particolarmente degni di attenzione.

"Amatevi cordialmente con l'amore di fratelli, siate solleciti e non pigri" (Rm 12,10-11).

Questa esortazione coglie un aspetto importante che solitamente sottovalutiamo nella vita quotidiana: il compimento sollecito e perfetto dei propri doveri quotidiani è amore. Pensiamo più comunemente che l'amore debba esprimersi in particolari occasioni e non pensiamo che è già amore la sollecitudine nell'ordinario della quotidianità. La carità è dunque incompatibile con la pigrizia e con la noncuranza nelle cose che gli altri si aspettano da me.

"Invoke benedizioni su chi vi perseguita; benedite e non maledite; siate partecipi alla gioia di chi gioisce, al pianto di chi piange" (Rm 12,14-15)

Si tratta di due atteggiamenti diversi: il primo si inserisce nell'esperienza cristiana della riconciliazione; il secondo, descrive il movimento della solidarietà. Il fatto di rispondere alle persecuzioni con la benedizione e la preghiera di intercessione è una questione cruciale per la il tema della carità: l'amore che il cristiano manifesta intorno a sé non è mai condizionato da

qualcosa, ma è sempre, in un certo senso, un amore “assoluto”. Infatti, la misura dell’amore che viene dato non è mai calcolata su quella dell’amore che si riceve (o che non si riceve); da questo punto di vista è del tutto indifferente per il cristiano l’essere amato o meno. Più precisamente, la sua capacità di amare non deriva affatto dall’essere amato dal prossimo, in quanto essa deriva dall’essere stato amato da Dio: “Noi dobbiamo amare, perché Lui per primo ci ha amati” (1 Gv 4,19). Il cristiano è in grado di offrire un amore indipendente e libero da ogni aspettativa di ritorno, per il semplice fatto che, nell’essere stato amato da Cristo, egli ha ricevuto tutto ciò che dall’amore poteva attendersi. Da quel momento in poi *nessun essere umano, per quanto mi possa amare, è in grado di aggiungere nulla alla pienezza con cui Cristo ha riempito e appagato il mio cuore*. Per questa ragione, Cristo esige esplicitamente di essere amato più del proprio partner, più dei propri genitori e più dei propri figli, appunto perché il loro amore non può aggiungere nulla a quello che Lui mi ha già dato (cfr. Mt 10,37 e Lc 14,26). Ecco perché il fatto di non ricevere amore dalle creature, non mi rattrista più.

C’è una seconda ragione per cui il cristiano perdona radicalmente i propri persecutori, ed è perché essi solo così possono essere perdonati da Dio. Cristo muore perdonando i suoi crocifissori (cfr. Lc 23,34) e così anche il primo martire della Chiesa (cfr. At 7,60). Ciò procede da una motivazione profonda. Quando Dio si pone come giudice delle azioni umane, *Egli ci considera in stato debitorio verso la Giustizia, finché permangono le conseguenze negative dei nostri gesti peccaminosi*. Ciò significa che io posso pentirmi del mio peccato, ma se esso ha danneggiato qualcuno, non posso pensare che il mio debito verso la Giustizia sia estinto se, oltre ad avere chiesto perdono a Dio, io non ho riparato il male che ho fatto. Nel caso in cui il danno che ho fatto è di ordine materiale o economico, posso ripararlo restituendo il mal tolto (cfr. Lc 19,8). Ma se il danno che ho fatto è di ordine morale o emozionale, poniamo il caso ad esempio di un mio atteggiamento che ha ferito qualcuno, allora la riparazione non potrà risolversi nel mio chiedere scusa. Il Giudice divino potrà considerarmi sciolto da ogni debito, quando la persona che ho ferito dirà al Signore, nella preghiera: “Signore, per me non esiste più alcuna conseguenza del male che il tal dei tali mi ha fatto”. Allora il Signore risponderà: “Poiché non esiste per te, non può esistere più neppure per Me”. A questo punto, chi mi ha ferito può essere perdonato da Dio in modo così pieno che non sarà necessario per lui passare dal Purgatorio. Diversamente, se io rimango crucciato verso il mio offensore, la Giustizia di Dio non lo potrà assolvere che dalla colpa, ma certo non dalla pena, perché la pena è costituita dal mio stesso cruccio.

“Se è possibile, per quanto dipende da voi, siate in pace con tutti. Non vi vendicate, carissimi, ma cedete il posto all’ira divina” (Rm 12,18-19)

Il tema della riconciliazione ritorna in questi due versetti, sotto due particolari angolature: la concretezza della riconciliazione e la rinuncia a farsi giustizia da sé. Quanto alla prima angolatura, non può sfuggire la duplice restrizione che l'Apostolo pone dinanzi alla prospettiva della riconciliazione come fatto concreto. Infatti, tutt'altra cosa è la riconciliazione come esperienza di perdono offerto a livello del cuore. Questo, il cristiano, è tenuto a farlo sempre. Il perdono offerto a livello del cuore nella preghiera è il primo perdono che Dio si aspetta da noi, come dimostra la morte di Cristo e del diacono Stefano. Essi non hanno potuto smorzare l'ostilità dei loro nemici, che di fatto li hanno ugualmente giustiziati, ma hanno potuto eliminare di sicuro una parte del peccato (la pena) di chi li uccideva, dicendo a Dio: "Per quanto mi riguarda, non si tenga conto del male che mi fanno". L'altra parte del peccato (la colpa) sarebbe stata eliminata dal pentimento, quando fosse sopraggiunto. Le due restrizioni: "Se è possibile, per quanto dipende da voi", intendono sottolineare che, nella complessità degli eventi della vita, non si può pretendere di vivere in pace con tutti, dal momento che vi sono alcuni che possono ritenere giusto, dal loro punto di vista, esserci ostili e rimanerli anche dopo i nostri tentativi di riconciliazione. Naturalmente, bisogna appurare bene che non siano i nostri atteggiamenti sbagliati ad alienarci il loro cuore. Vi sono infatti anche coloro che sogliono allontanare gli altri, ferendoli col loro modo di fare, e lamentarsi poi di essere rimasti soli.

La seconda esortazione, riguarda la coscienza cristiana circa il giudizio di Dio. Si può essere capaci di rinunciare alla vendetta solo a questa condizione: sapere che il giudizio su ciascuno è già stato pronunciato dalla Croce e che non occorre più aggiungere alcun altro giudizio, tanto meno il proprio, di noi che non siamo autorizzati a sentenziare su nulla: "Il Padre ha affidato ogni giudizio al Figlio... e gli ha dato il potere di giudicare perché è Figlio dell'uomo" (Gv 5,22.27).

"Dio lo ha accolto amichevolmente. E chi sei tu che giudichi un domestico altrui?" (Rm 14,3-4)

Il tema del giudizio ritorna nella sezione esortativa della lettera ai Romani. Qui in modo particolare nel quadro della vita interna della comunità cristiana. Con quali occhi bisogna guardare coloro che vivono accanto a me nella stessa comunità? L'Apostolo dice che bisogna guardarli come si guarda un domestico altrui. L'immagine ci sembra estremamente eloquente: rischiamo di sprecare energie mentali e tempo riflettendo e tormentandoci su "un domestico" che non è il "nostro". Fuori della metafora: non bisogna lasciarsi trarre in inganno dal proprio senso di "giustizia", che suole spingerci a occuparci di cose che vorremmo aggiustare, mentre la realtà è che rischiamo di superare i confini della nostra autorità, facendoci carico di ciò che non ci compete.

“Se tuo fratello è addolorato a causa del cibo, tu non ti comporti più secondo l’amore” (Rm 14,15)

L’esortazione dell’Apostolo qui raggiunge toni di straordinaria delicatezza. Occorre però leggere il contesto per capire cosa esattamente l’Apostolo voglia dire. In sostanza, è la ripresa di un insegnamento che si trova in 1 Corinzi, a proposito della libertà cristiana: il cristiano maturo sa che la carne immolata agli idoli e poi venduta sui mercati non è nulla; tuttavia, chi è venuto alla fede da poco, potrebbe rimanere scandalizzato nel vedere un anziano nella fede mangiare quella carne. L’anziano allora si adatta al neofita e si priva della sua libertà (cfr. 1 Cor 8,1-13). La libertà di coscienza è indubbiamente un grande traguardo, ma *perde tutto il suo significato nel momento in cui sia esercitata contro le esigenze dell’amore*. Il principio generale è insomma che la carità è la vera e suprema legge a cui deve riferirsi qualunque gesto o decisione del cristiano.

“Accoglietevi a vicenda come Cristo accolse noi a gloria di Dio” (Rm 15,7)

L’amore fraterno è riportato dall’Apostolo alle sue sorgenti divine che sgorgano dal mistero dell’Incarnazione. L’amore fraterno non ha per il cristiano una ragione superficiale quale potrebbe essere il generico desiderio di andare d’accordo con tutti. Niente a che vedere col gratuito irenismo del “vogliamo bene”. Al contrario, la ragione della fraternità e dell’accoglienza incondizionata del prossimo è squisitamente teologica: dal momento in cui Cristo mi ha accolto e accettato così come sono, non posso più permettermi di escludere alcuno dalla mia vita, senza il rischio di perdere Cristo stesso.

“Per mezzo della carità siate schiavi gli uni degli altri” (Gal 5,13)

E’ un’esortazione direttamente parallela a quella che figura in Efesini: “Siate sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo” (Ef 5,21). Con parole diverse, infatti, dicono le stesse cose. Il cristiano può permettersi di parlare di “schiavitù” o di “sottomissione” conferendo a queste parole un significato assolutamente nuovo. Intanto, il contesto umano ben preciso nel quale si adoperano questi termini è quello della comunità cristiana, dove la suprema legge è la carità. Mentre nel mondo esterno si conosce solo la sottomissione o la schiavitù determinate dai rapporti di forza, nella comunità cristiana – e nella piccola comunità domestica che è la famiglia (cfr. Ef 5,21-33) – si conosce una sottomissione nobile, non determinata da una sconfitta ma da un movimento ispirato dall’amore. Nel mondo esterno, la sottomissione è il frutto di una costrizione, nella comunità cristiana è invece il risultato di un libero dono di sé, in vista della felicità altrui. In altre parole, l’Apostolo riprende il medesimo insegnamento nella sezione esortativa della lettera ai Galati: “Portate gli uni i pesi degli altri” (Gal 6,2). E’ in fondo l’immagine del dono di sé per la felicità degli altri.

“Dalla vostra bocca non escano parole scorrette” (Ef 4,29)

La purificazione del linguaggio ha una sua parte considerevole nel processo della maturazione dell'amore. Già nei libri sapienziali la parola umana, e il modo di conversare, appaiono come la rivelazione del mondo interiore della persona. Sarà opportuno richiamare qualche testo: “Nel parlare ci può essere onore o disonore” (Sir 5,13); “Una parola pungente eccita l'ira” (Prv 15,1); “Non lodare un uomo prima che abbia parlato” (Sir 27,7). “Anche lo stolto, quando tace, passa per saggio” (Prv 17,28). E l'Apostolo dice ai Colossesi: “Il vostro parlare sia sempre con grazia” (4,6). La nostra identità di figli di Dio, e la conseguente dignità principesca che ci è stata conferita nel battesimo, si manifestano quindi nella signorilità del tratto e nella scomparsa di ogni forma di asprezza e di grossolanità dal nostro linguaggio come dal nostro comportamento.

“Non soltanto sotto i loro sguardi, perché volete piacere agli uomini... Qualunque cosa facciate, fatela di cuore, come per il Signore e non per gli uomini” (Col 3,22-23)

Il punto focale di questo insegnamento sulla carità è tutto nelle parole “come per il Signore”. Chi cammina nella maturità dell'amore, non vive più come due cose separate l'amore di Dio e l'amore del prossimo, come se ci fossero delle circostanze nelle quali si ama Dio (Liturgia, preghiera, catechesi...) e altre nelle quali si ama l'uomo (carità assistenziale, volontariato...). I due amori si congiungono e si fondono in uno solo, perché Dio è amato sia in se stesso sia nell'uomo. Più precisamente, pregare e crescere nella conoscenza di Dio è amore verso il prossimo, perché quando io cresco nello Spirito tutta la Chiesa cresce con me; e servire il prossimo è amore verso Dio, dal momento che Cristo considera fatto a se stesso quel che, in bene o in male, si fa al prossimo. Per questa ragione, non è più possibile un servizio al prossimo compiuto con approssimazione e svogliatezza: dietro il bisogno del prossimo c'è infatti un appello di Dio, e nessuno può permettersi di rispondere a Dio approssimativamente. Quel Giuseppe venduto dai fratelli, aveva capito questa profonda verità: tutto quello che faceva, lo faceva con somma perfezione, perché non lo faceva per un uomo, ma intendeva servire Dio nell'uomo, e questa è perfezione d'amore.

LE VIRTU' TEOLOGALI

La virtù della speranza: sguardo di insieme

La fede come fondamento della speranza

Le tre virtù teologali sono strettamente congiunte e inseparabili. Ciascuna ha però una sua specificità. Il rapporto tra la fede e la speranza va inteso nei termini della base rispetto a un edificio. Lo si vede chiaramente in Eb 11,1: “La fede è fondamento delle cose che si sperano”. Ne consegue che nessuno può sperare niente se sconosce i contenuti veri della fede. Se la vita interiore del credente è vuota di contenuti, la sua fede è molto fragile; e se la fede è fragile, la speranza manca di una base sicura su cui edificarsi. In questa condizione è impossibile qualunque cammino di fede. La speranza è infatti la virtù che muove il battezzato verso il futuro; è insomma la virtù della speranza che produce quel movimento che siamo soliti chiamare “cammino di fede”.

Gli obiettivi della speranza secondo le Scritture

Abbiamo detto che la speranza teologale è la virtù che *mette in moto* la persona credente. Perciò va affermato che la presenza e l'opera della speranza nella singola persona si distinguono dal fatto che la persona è *in continuo movimento*; ovviamente non ci riferiamo al moto locale o alle agitazioni quotidiane. Ci riferiamo al fatto che la persona *messa in moto* dalla virtù della speranza, sente cambiare in sé qualcosa, ogni giorno. In questi casi la confessione sacramentale diventa una tappa del cammino e non l'occasione per confessare “i soliti” peccati.

La speranza nell'AT

La rivelazione biblica si arricchisce gradualmente di tutti gli elementi che costituiscono la speranza teologale. Il primo barlume della speranza biblica si ha in epoca patriarcale (secc. XIX-XV a. C.), quando le aspettative di Abramo e della sua stirpe si concentrano sulla Terra Promessa. Poi, al tempo della monarchia (secc. X-VI a. C.), si coagulano intorno all'attesa del Messia, percepito come un re saggio di stirpe davidica. Dopo l'esilio (secc. VI-I a. C.), la speranza biblica comincia a definire la destinazione dell'uomo nell'aldilà, mentre l'attesa del Messia viene interpretata dagli apocalittici nei termini di un personaggio celeste, mediatore della nuova creazione.

La speranza nel NT

Il NT opera sulla speranza dell'AT un trasferimento: la Terra Promessa diventa una meta esterna alla natura e al mondo; Eb 13,14: "Non abbiamo quaggiù una dimora definitiva, ma siamo in cerca di quella futura". L'Apostolo Paolo è poi esplicito nel dire che se Cristo è un punto di riferimento *solo* per le cose di questa vita, allora siamo da compiangere (cfr 2 Cor 15,19). Piuttosto, oggetto della nostra speranza di cristiani è l'opera della nuova creazione che Dio ha iniziato in noi, nel momento in cui ci ha dato il suo Spirito. Lo Spirito Santo ci trasfigura lentamente, comunicandoci la gloria del Signore (cfr 2 Cor 3,18). La vita cristiana è infatti una vita trasfigurata, ossia una vita "nello Spirito". E questo è solo l'inizio. Tutto il resto lo attendiamo con fiducia, perché "chi ha promesso è fedele" (Eb 10,23).

Il fraintendimento della speranza

Fin dal tempo di Paolo, la speranza cristiana è stata spesso soggetta a fraintendimenti. Si vede chiaramente da 2 Ts 3,11ss, dove l'Apostolo deve richiamare all'impegno quotidiano quei cristiani che pensavano all'attesa del ritorno del Signore come a un pretesto per scaricarsi di dosso la responsabilità dell'aldiqua. Al contrario, la speranza teologale rende più seria l'attività umana sulla terra. Infatti, la dignità umana diventa altissima solo se letta nella chiave della speranza teologale. Perciò non diminuisce l'importanza degli impegni terreni, ma li rafforza su nuove motivazioni.

LE VIRTU' TEOLOGALI

Preludio

Ci sembra opportuno trattare l'argomento entrando direttamente nel NT. Infatti, sotto un certo aspetto, tutto l'AT potrebbe essere riletto sotto la chiave della "speranza", nel senso che esso rappresenta per definizione il tempo dell'attesa. Si tratta però di un'attesa orientata verso la venuta storica del Messia, che ovviamente è cessata con l'Incarnazione. La nascita umana di Cristo, considerata in se stessa, non ha compiuto tutte le promesse antiche, o meglio: con la nascita di Gesù inizia il tempo del compimento, che si prolungherà fino al giorno della risurrezione dei morti e alla costituzione di cieli nuovi e terra nuova. La nascita di Gesù è dunque la premessa storica perché quel futuro di felicità promesso da Dio possa diventare una certezza per ogni singolo uomo e per l'umanità. Da questo punto di vista, la virtù teologale della speranza è quella virtù infusa che ci dispone ad attendere, con certezza assoluta, al di là delle sofferenze che funestano la storia, un'esistenza radiosa e libera da qualunque ombra di morte. Quali siano i contenuti esatti di questa speranza sarà appunto oggetto delle nostre presenti riflessioni.

La speranza nell'insegnamento di Gesù

Nei vangeli Sinottici, l'insegnamento di Gesù in merito alle ultime cose si colloca in prossimità del racconto della Passione, dopo il suo ingresso messianico in Gerusalemme. L'occasione di impartire un insegnamento completo sul futuro ultimo, gli viene data da una domanda esplicita dei discepoli, radunati attorno a Lui sul monte degli Ulivi (cfr. Mc 13,3). Poco prima, però, il Maestro era già stato interrogato, nel tentativo di metterlo alla prova, da un gruppo di sadducei sulla questione della risurrezione della carne. Nelle risposte di Gesù ai sadducei sulla risurrezione, e ai discepoli sul ritorno del Figlio dell'uomo, si condensa tutto ciò che è essenziale a illustrare le attese della speranza cristiana.

Iniziamo quindi dal discorso con i sadducei. Questa controversia è riportata dai tre sinottici, con piccole varianti: Mt 22,23-33; Mc 12,18-27; Lc 20,27-40.

Il discorso prende le mosse ancora una volta dal tema del matrimonio, analogamente alla controversia con i farisei, per poi approdare all'insegnamento cristiano sulla condizione dei risorti. I sadducei, i quali negavano la possibilità della risurrezione corporea, pongono a Cristo una domanda insidiosa e non esente da una certa ironia: di chi sarà moglie, nel giorno della risurrezione, una donna che, essendosi sposata più volte per vedovanza, ha avuto più mariti legittimi? Dopo la

risurrezione il problema si pone, visto che la risurrezione ripristina l'integrità psicofisica e che l'essere umano risorge nella propria realtà sessuata di mascolinità o femminilità. Coloro che erano marito e moglie in questa vita, torneranno a esserlo? E se uno si è sposato più volte? Come si mettono allora le cose? Cristo risponde dicendo che, se anche si risorge nella propria realtà corporea maschile o femminile, la risurrezione esclude la vita di coppia, essendo il matrimonio una istituzione valida solo per questa vita.

I testi di Matteo e di Marco riportano una risposta di Gesù piuttosto dura ai sadducei, rimproverati di ignoranza biblica e di non conoscenza di Dio. I sadducei negano la risurrezione semplicemente per ignoranza delle Scritture, quando già nell'Esodo, Dio si rivela a Mosè come Dio "di Abramo di Isacco e di Giacobbe". Questi personaggi, al tempo di Mosè, sono già morti e sepolti da un pezzo. Non avrebbe senso, perciò, da parte di Dio, definirsi così, se Abramo, Isacco e Giacobbe, pur scomparsi dalla scena della storia, non esistessero ancora in un'altra dimensione. Dio, infatti, "non è Dio dei morti ma dei viventi, perché tutti vivono per Lui" (Lc 20,38).

Dei risorti Cristo dice che non prendono moglie né marito. Ciò implica che lo stato finale dell'umanità sia quello verginale, nel senso che il rapporto esclusivo tra un uomo e una donna, con i suoi significati di unità e di fecondità, non ha più ragione di esistere in una fase conclusiva della storia, in cui il numero degli eletti si è completato. Inoltre, il rapporto esclusivo tra due persone sarebbe in netta contraddizione con una realtà umana interamente assorbita in Dio, dove l'amore trinitario riempie interamente tutti i rapporti interpersonali dei risorti. Il rapporto esclusivo tra due persone impoverirebbe piuttosto che perfezionare la comunione dell'amore trinitario. In Dio, infatti, il rapporto personale che unisce il Padre al Figlio non può essere diverso, né più intenso né meno intenso, di quello che unisce il Padre allo Spirito o il Figlio allo Spirito. Nell'umanità, l'amore potrà essere perfetto, quando unirà tutti e ciascuno nel medesimo grado d'intensità. Nell'umanità storica esistono diversi gradi d'amore, da quello di consanguineità a quello dell'amicizia, da quello dell'amore a quello della semplice conoscenza; ed esistono anche gli estranei e gli sconosciuti. Tutte queste gradazioni differenziate sono possibili solo perché Dio non riempie ancora interamente le nostre relazioni umane. Ma quando "Dio sarà tutto in tutti" (cfr. 1 Cor 15,28) allora ci sarà un solo amore e sarà quello trinitario. Cessato però il rapporto esclusivo tra un uomo e una donna, questo amore trinitario che sperimenteranno i risorti sarà di tipo verginale.

Molto più completo circa la speranza del futuro è il discorso del monte uliveto, riportato dai Sinottici; esso prende le mosse da una domanda dei discepoli, stimolata da un annuncio enigmatico sulla distruzione del Tempio: "Vedete tutte queste cose? In verità vi dico, non resterà qui pietra su pietra che non venga diroccata" (Mt 24,2).

Dinanzi a questa predizione è spontanea la domanda dei discepoli sul “quando” di tutto ciò. La risposta di Gesù si compone di un lungo insegnamento, nel quale non viene svelato ai discepoli il tempo della fine, se lo si intende in termini di calendario, ma neppure viene totalmente occultato. Al popolo cristiano, insomma, è nascosta solo la “data” della fine, ma non la possibilità di intuire la sua vicinanza. L’obiettivo di Gesù sembra infatti quello di voler fornire ai suoi discepoli, e attraverso di essi alla Chiesa, gli elementi per comprendere, mediante una corretta scrutazione dei segni dei tempi, le diverse fasi dello sviluppo del disegno di Dio sulla Chiesa e sul mondo. La lettura dei segni dei tempi è infatti un compito che Cristo ha affidato esplicitamente alla sua Chiesa: “Dal fico imparate la parabola: quando ormai il suo ramo diventa tenero e spuntano le foglie, sapete che l’estate è vicina. Così anche voi, quando vedrete tutte queste cose, sappiate che Egli è proprio alle porte” (Mt 24,32-33). Tuttavia aggiunge subito: “Quanto a quel giorno e a quell’ora nessuno lo sa, neanche gli angeli e neppure il Figlio, ma solo il Padre” (Mt 24,36). Il segreto del tempo della fine riguarda quindi specificamente il giorno e l’ora, ma non la sua vicinanza approssimativa. Su quest’ultima, invece, il popolo cristiano deve tenere gli occhi bene aperti, perché il giorno del Signore, che verrà come un ladro (cfr. Mt 24,43-44), non piombi di sorpresa, trovando le comunità cristiane impreparate all’evento più importante e più cruciale di tutta la storia dalla fondazione del mondo.

Seguendo il testo di Matteo, possiamo cogliere intanto diverse verità sulla dottrina escatologica, che poi saranno integrate dall’insieme del NT. Quanto ai segni premonitori, Matteo concorda in pieno con Marco e Luca nell’indicare tre serie di segni premonitori che annunciano la vicinanza del ritorno di Cristo: *l’inizio dei dolori, la comparsa dell’abominio della desolazione nel luogo santo e il segno del Figlio dell’uomo*. E’ opportuno esaminarli separatamente.

L’inizio dei dolori

Questa espressione, usata da Gesù in Mt 24,8, allude ai dolori del parto. Nei testi biblici che si riferiscono agli eventi degli ultimi tempi, l’immagine del parto è utilizzata ordinariamente per indicare il travaglio che precede il rinnovamento del cosmo. Ricordiamo un solo testo: “Spasima e gemi, figlia di Sion, come una partoriente, presto uscirai dalla città... là il Signore ti riscatterà” (Mi 4,10). In sostanza, la vittoria definitiva sul male, passa attraverso una tribolazione come quella del parto, approdando alla nascita di una creatura nuova. In prossimità del ritorno di Cristo, la terra comincerà a sussultare come se avesse le doglie, e questi sussulti, che i discepoli dovranno essere in grado di leggere come segnali, vengono

descritti da Gesù a tre livelli: *il livello cosmico*, carestie e terremoti, a cui Luca aggiunge le pestilenze (cfr. 21,11); *il livello internazionale*, guerre, popolo contro popolo e regno contro regno; *il livello ecclesiale*, persecuzioni contro i cristiani e la diffusione della falsa profezia. Questi tre ordini di fenomeni, però, possono essere ravvisati, sebbene in misure e forme diverse, in ogni secolo; infatti, essi non sono significativi per se stessi, ma lo diventano in presenza della condizione prevista dal v. 14: “Frattanto questo vangelo del regno sarà annunciato in tutto il mondo, perché ne sia resa testimonianza a tutte le genti”. Vale a dire: quando tutte le nazioni della terra saranno raggiunte dalla predicazione del vangelo e al tempo stesso si verificheranno i tre livelli dei fenomeni descritti da Gesù, allora i cristiani dovranno cominciare a prepararsi, perché la parusia non potrà essere lontana. Naturalmente, questa vicinanza non potrà essere calcolata secondo la misura del tempo umano, e potrà anche implicare il trascorrere di diversi secoli. Il Catechismo della Chiesa Cattolica ha assunto proprio questa prospettiva dell’insegnamento di Cristo circa la rinascita del cosmo e della Chiesa come il travaglio di un parto: “La Chiesa non entrerà nella gloria del Regno se non attraverso quest’ultima Pasqua, nella quale *seguirà il suo Signore nella sua morte e nella sua Resurrezione*. Il Regno non si compirà dunque attraverso un trionfo storico della Chiesa, secondo un progresso ascendente, ma *attraverso una vittoria di Dio sullo scatenarsi ultimo del male*, che farà discendere dal Cielo la sua Sposa. Il trionfo di Dio sulla rivolta del male prenderà la forma dell’ultimo giudizio, dopo l’ultimo sommovimento cosmico di questo mondo che passa” (CCC n. 677).

La comparsa dell’abominio della desolazione nel luogo santo

Una riflessione approfondita merita certamente la menzione dell’abominio posto nel luogo santo, che si presenta agli occhi del lettore come una indicazione dal carattere piuttosto ermetico. Non è comunque difficile risalire alla natura di questa realtà preannunciata da Gesù, anche se è difficile poter dire a che cosa storicamente potrà corrispondere. L’espressione utilizzata da Cristo è inserita nel suo discorso escatologico come una citazione del libro di Daniele, e proprio da questo bisogna partire per cercare il senso di questa immagine profetica. Il punto di riferimento è costituito esattamente da Dn 9,27: “Egli stringerà una forte alleanza con molti... farà cessare il sacrificio e l’offerta; sull’ala del tempio porrà l’abominio della desolazione e ciò sarà fino alla fine”. Il concilio di

Trento dà una precisa interpretazione di questo versetto: riprendendo il tema dell'Anticristo per due volte, nella sessione del 6 Agosto 1547 e in quella del 10 Dicembre 1551. I due testi non differiscono sostanzialmente nel contenuto: punto di partenza di entrambi è il mistero dell'Eucaristia. Facendo leva sulla pericope di Daniele relativa alla introduzione nel Tempio dell'abominio della desolazione, il Concilio afferma che vi si annuncia la presenza nella Chiesa dell'Anticristo, un uomo sinistro che sorgerà nella fase finale della storia dell'umanità e che, analogamente alla durata del ministero pubblico di Gesù, godrà di un potere tirannico per un periodo di circa tre anni e mezzo (ossia lo spazio di metà settimana citato dal v. 27, dove un giorno corrisponde a un anno). Trento si preoccupa di sottolineare, in entrambi i testi in questione, un particolare relativo al sacramento dell'Eucaristia: l'Anticristo metterà in atto una persecuzione contro i cristiani che culminerà nella proibizione di celebrare pubblicamente il sacrificio cristiano. Nella prospettiva conciliare l'*abominio della desolazione* profetizzato da Daniele altro non sarebbe che il regno stesso dell'antagonista di Cristo che, in una parodia dell'Incarnazione, presenterà se stesso come l'autentica divinità a cui si deve il culto, negando di conseguenza ogni valore alle istituzioni cristiane e, in particolare, al sacramento dell'Eucaristia.

Il significato basilare del testo di Daniele ha un preciso riferimento storico, che risale all'epoca della dominazione ellenistica sulla Palestina. Antioco IV Epifane voleva trasformare Gerusalemme in un centro culturale come Atene e Alessandria, cancellando le usanze ebraiche e il culto giudaico. Egli giunse persino a introdurre nel Tempio di Gerusalemme una statua di Giove capitolino, una profanazione spudorata che non era mai avvenuta in questi termini nella storia di Israele e che parve intollerabile alle frange più osservanti del giudaismo. Il senso letterale dell'abominio della desolazione va perciò ricercato in quell'idolo introdotto nel Tempio. Nelle parole di Gesù, tuttavia, l'abominio della desolazione ha pure un significato profetico, capace di riferirsi a un fatto non ancora accaduto e che avrà luogo alla fine dei tempi. In questo secondo livello, a cui Cristo conduce intenzionalmente l'attività interpretante dei suoi discepoli, il "luogo santo" non è più il Tempio di Gerusalemme, che peraltro non riveste oramai alcun ruolo religioso per la comunità cristiana. Il luogo santo adesso è la Chiesa. Cristo intende dire che, alla fine dei tempi, prima del suo ritorno glorioso, nella Chiesa avverrà qualcosa di simile all'introduzione di un idolo, come quell'antico "abominio della desolazione". In cosa poi esso esattamente consista, non è facile dirlo. Si può solo ipotizzare. Se il concilio di Trento identifica questo idolo con lo spirito falsificatore dell'anticristo, e se il Catechismo della Chiesa Cattolica, come vedremo, parla di una impostura religiosa degli ultimi tempi, allora, probabilmente, questo idolo innalzato nel luogo sacro (la Chiesa) sarà Cristo stesso ma annunciato in modo alterato; sarà un vangelo svuotato del suo contenuto soprannaturale; sarà un'esperienza cristiana completa nei suoi comportamenti e

ritualismi esterni, ma priva della sua forza interiore di rinascita; in una parola: sarà la grande apostasia degli ultimi tempi, in cui il cristianesimo non sarà né negato né contraddetto, ma sarà vissuto meccanicamente come un ingranaggio privo di vita: “con la parvenza della pietà, mentre ne hanno rinnegato la forza interiore” (2 Tm 3,5). Esso costituirà uno dei segnali della vicinanza del ritorno di Cristo. Riteniamo che al di là di questo per ora non si possa andare; ad ogni modo, i passi biblici relativi agli eventi finali saranno molto più chiari solo alla luce dei fatti che si svolgeranno, e che i cristiani allora viventi saranno chiamati a leggere e interpretare correttamente.

Cediamo ancora una volta la parola al Catechismo della Chiesa Cattolica, che descrive così gli eventi finali della nostra storia: “Prima della venuta di Cristo, la Chiesa deve passare attraverso una prova finale che scuoterà la fede di molti credenti... il mistero dell’iniquità si svelerà sotto la forma di una impostura religiosa che offre agli uomini una soluzione apparente ai loro problemi, al prezzo dell’apostasia dalla verità. La massima impostura religiosa è quella dell’anticristo” (CCC n. 676).

Il testo è così chiaro che quasi non necessita di commento, e in certo senso contiene gli elementi più essenziali per l’individuazione dell’abominio della desolazione innalzato nel luogo sacro, come segno dei tempi finali. Il cammino storico della Chiesa non va considerato come un movimento trionfale verso la definitiva vittoria, ma va visto piuttosto come una replica della vita del Gesù storico, il quale va verso la vita definitiva passando attraverso la solitudine e il dolore del Venerdì Santo; la Chiesa, suo Corpo terrestre, dovrà anch’essa patire il suo Getsemani e la sua crocifissione, prima di entrare nella gloria definitiva della celeste Gerusalemme. Il Giuda che consegnerà la Chiesa ai suoi aguzzini sarà lo spirito dell’anticristo, che provocherà una generalizzata apostasia, a causa della quale il cristianesimo resterà in piedi solo nelle sue forme esterne, rimanendo svuotato della sua forza rinnovatrice, e sarà proprio questa quell’impostura religiosa di cui si fa cenno al n. 676 del CCC e quell’abominio della desolazione annunciato direttamente da Gesù. Il medesimo numero del Catechismo sembra prevedere, prima del ritorno di Cristo, oltre a una generale apostasia, anche una persecuzione cruenta contro i cristiani, come si percepisce dietro l’espressione di apertura: “Prima della venuta di Cristo, la Chiesa deve passare attraverso una prova finale che scuoterà la fede di molti credenti...”; lo scuotimento della fede potrà essere probabilmente una prova dolorosa (una persecuzione?), giacché l’apostasia non scuote la fede, ma la uccide come in una eutanasia. Nel discorso escatologico di Gesù, le persecuzioni cruente sono comunque previste nel quadro degli eventi finali, e forse il CCC allude proprio a questo.

Il segno del Figlio dell'uomo

Il terzo e ultimo segno della fine è costituito da Cristo stesso, nel suo apparire nella gloria e nella potenza della sua risurrezione. I caratteri e le circostanze di questa apparizione escatologica sono anticipati dal vangelo di Luca nella sezione finale del cap. 16 (vv. 22-37), prima del discorso sul monte uliveto. Cristo sembra descrivere l'evoluzione dell'approccio dell'umanità con la vita, servendosi di un paragone desunto dai racconti biblici del diluvio e della distruzione della città di Sodoma; l'umanità che si troverà alle porte dell'ultima epifania di Cristo, avrà qualcosa in comune con l'umanità contemporanea a Noè e a Lot: "Come avvenne al Tempo di Noè così sarà nei giorni del Figlio dell'uomo: mangiavano, bevevano, si ammogliavano e si maritavano, fino al giorno in cui il diluvio li fece perire tutti" (v. 27); anche al tempo di Lot, gli uomini "mangiavano, bevevano, compravano, vendevano, piantavano, costruivano" (v. 28). In queste due immagini bibliche, Cristo dipinge un'umanità ripiegata su se stessa, prigioniera dell'aldilà, incapace di cogliere il messaggio spirituale proveniente da persone vicine a Dio come lo erano Noè e Lot. Significativamente il testo lucano dice "Nei giorni del Figlio dell'uomo" al v. 26 e "Nel giorno" al v. 30, per sottolineare che si descrivono i tempi della sua vicinanza, oltre che il momento del suo arrivo. L'umanità degli ultimi tempi sarà quindi particolarmente sorda ai richiami del soprannaturale, e si muoverà verso la superficie dell'esistenza, venendo così colta di sorpresa dalla venuta del Cristo glorioso. Va certamente letta in questo senso la domanda posta da Gesù alla fine della parabola del giudice iniquo: "Il Figlio dell'uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra? (Lc 18,8). I discepoli vengono perciò accuratamente avvertiti di non appesantirsi, ubriacandosi di cose effimere (cfr. Lc 21,34-36). La prima lettera a Timoteo ritornerà su questo tema dell'umanità degli ultimi tempi, segnata da una particolare superficializzazione di tutti i suoi rapporti (cfr. 1 Tm 4,1ss).

La sezione finale di Luca 17 contiene anche un paio di versetti un po' oscuri, che riprenderemo in forma interrogativa a proposito della 1 Tessalonicesi: "in quella notte due si troveranno in un letto: l'uno verrà preso e l'altro lasciato; due donne staranno a macinare nello stesso luogo: l'una verrà presa e l'altra lasciata" (vv. 34-35). L'inizio del v. 34 sembra voler dire che il ritorno di Cristo avverrà durante la notte: "In quella notte...". Del resto, anche la parabola delle dieci vergini in attesa dello sposo, odono il grido che annuncia il suo arrivo durante la notte (cfr. Mt 25,1-13) e ripetutamente si parla della venuta di Cristo nella gloria come quella di un ladro nella notte. Nei primi secoli della Chiesa, nella veglia di Pasqua, l'assemblea si scioglieva solo dopo la mezzanotte, appunto sulla base di questa attesa del Cristo nella notte. Questo particolare, però, non

ci sembra cruciale quanto lo è quello descritto ai vv. 23-24: “Vi diranno: Eccolo là, o eccolo qua; non andateci, non seguiteli. Perché come il lampo, guizzando, brilla da un capo all’altro del cielo, così sarà il Figlio dell’uomo nel suo giorno”. Il momento del ritorno di Gesù non avrà insomma bisogno di profeti o di precursori: la sua apparizione sarà immediatamente evidente su tutte le latitudini della terra abitata, come la luce del lampo che percorre d’improvviso il cielo notturno. Sarà perciò del tutto impossibile qualunque previsione del momento esatto dell’ultima epifania di Cristo, e chiunque voglia tentarne un’ipotesi di calendario, va giudicato per ciò stesso un impostore. Infatti, il passo parallelo di Matteo all’esortazione “Se qualcuno vi dirà: Ecco, il Cristo è qui, o E’ là, non ci credete” aggiunge: “Sorgeranno infatti falsi cristi e falsi profeti e faranno miracoli, così da indurre in errore, se possibile, anche gli eletti” (Mt 24,23-24). La falsificazione religiosa operata dallo spirito dell’anticristo raggiungerà quindi negli ultimi tempi una potenza mai conosciuta prima nella storia della Chiesa. Il libro dell’Apocalisse descrive questa impostura religiosa mediante il simbolo del falso profeta, ossia la Bestia che sale dalla terra: somiglia a un agnello, ma parla secondo lo spirito del drago (13,11). In sostanza, il maligno colpisce la Chiesa nei due modi descritti da Ap 13, o con la persecuzione aperta e violenta (la Bestia simile alla pantera, v. 2), o con una persecuzione occulta, ossia la falsificazione della santità (la Bestia simile all’agnello, v. 13).

In concomitanza con la venuta del Figlio dell’uomo, vengono descritti dei fenomeni cosmici di grande portata: dopo le tribolazioni concomitanti al secondo segno, vale a dire, dopo l’ultima manifestazione dell’anticristo, la natura perderà i suoi equilibri consueti: “il sole si oscurerà, la luna non darà più la sua luce, gli astri cadranno dal cielo e le potenze dei cieli saranno sconvolte” (Mt 24,29). I medesimi termini ricorrono anche nel vangelo di Marco, mentre Luca varia leggermente, pur mantenendo lo stesso tenore: “Vi saranno segni nel sole, nella luna e nelle stelle, e sulla terra angoscia di popoli in ansia... per l’attesa di ciò che dovrà accadere sulla terra. Le potenze dei cieli infatti saranno sconvolte” (21,25). A questo punto comparirà il segno del Figlio dell’uomo e tutte le nazioni lo vedranno nella sua maestà (cfr. Mt 24,30). L’idea di fondo è che la venuta di Cristo nella gloria, dà inizio a un nuovo ordine di cose, migliore e definitivo, che annulla quello della creazione precedente. L’Apocalisse parla infatti del sorgere di cieli nuovi e terra nuova (cfr. Ap 22,1, come pure 2 Pt 3,13). Lo sconvolgimento della creazione in Adamo indica che il suo tempo è scaduto e che Dio ripristina in Cristo gli ordinamenti della creazione. Non si tratta perciò di una “fine”, ma di

un nuovo inizio. Accanto al ripristino degli ordinamenti del creato, la venuta di Cristo nella gloria comporterà anche il raduno degli eletti: “Egli manderà gli angeli e riunirà i suoi eletti dai quattro venti” (Mc 13,27 e Mt 24,31). Il tema del raduno degli eletti viene ripreso dalla letteratura profetica postesilica, dove viene promesso a Israele il ritorno dalla dispersione (cfr. Ez 20,41). Alla luce delle parole di Cristo, si comprende bene come il vero raduno di Israele dalla sua dispersione tra le nazioni, annunciato dai profeti, sarà questo che avrà luogo in concomitanza col suo ritorno. Tra i Sinottici solo Matteo lascia intendere che il raduno degli eletti segna l’inizio del giudizio universale, e quindi suppone che la risurrezione si verifichi contemporaneamente alla parusia.

Il capitolo 25 di Matteo parla esplicitamente di “raduno” in vista del giudizio: “Quando il Figlio dell’uomo verrà... saranno riunite davanti a Lui tutte le genti” (vv. 31-22). Le tre parabole introduttive del maggiordomo (24,45-51), delle dieci vergini (25,1-13) e dei talenti (24,14-30) – che noi non analizzeremo nei loro particolari in questa sede – si riferiscono certamente alla fine dei tempi, ma si riferiscono anche alla fine della vita terrena del singolo uomo. Ci basta prendere coscienza, in questa sede, del fatto che la virtù teologale della speranza dispone il cristiano in un certo modo non solo riguardo agli ultimi eventi del mondo, ma anche riguardo agli eventi ultimi della propria stessa vita. La virtù della speranza dona al cristiano la vittoria esistenziale sulla morte, il cui ricordo ha cessato di vanificare i significati più belli della vita. Tanto il pensiero della morte, quanto quello dell’invecchiamento e della malattia acquistano, nella virtù della speranza, nuovi valori e svelano di essere, al di là delle loro apparenze, delle realtà al servizio della Vita nel suo significato più ampio e più totale. Per chi è privo della virtù teologale della speranza, la malattia, la vecchiaia e la morte, come ogni altra esperienza di diminuzione psicofisica, sono realtà al servizio della morte; al loro sopraggiungere sono perciò possibili due reazioni: o l’accettazione passiva o la disperazione. Ma per il cristiano non è così. La speranza teologale dispone il cristiano ad accogliere ogni esperienza di diminuzione, vuoi a livello fisico, vuoi a livello interiore, come una morte parziale del vecchio uomo. Infine, con la morte fisica, il vecchio uomo scompare definitivamente dalla scena della storia, e rimane solo l’attesa beatificante della risurrezione per la Vita. Le tre parabole introduttive, cui abbiamo già accennato, intendono riferirsi ai nuovi significati che la morte assume nella luce teologale della speranza. La parabola del maggiordomo, e quella dei talenti, descrivono la vita terrena come una forma di affidamento di beni non propri; ciò significa che la virtù della speranza favorisce la scelta, e soprattutto la comprensione, della povertà evangelica, a partire dalla consapevolezza che il vero Padrone di tutto quello che possiedo è Dio; io soltanto amministro dei beni non miei (1 Cor 4,7). La mia morte sarà dunque il ritorno del Padrone che mi chiederà conto della mia amministrazione. Ma non è tutto qui:

la speranza mi dispone a vedere la mia morte con gli stessi occhi con cui una ragazza guarda il giorno del suo matrimonio, ed è proprio questo il messaggio fondamentale della parabola delle dieci vergini. Attendere la morte, per il cristiano, è come attendere lo Sposo, per restare sempre con Lui.

Il giudizio finale, narrato da Matteo, ci riporta quindi al tema del raduno che nel discorso escatologico del monte uliveto è associato alla comparsa del segno del Figlio dell'uomo. L'umanità viene radunata davanti a Lui, ma, al tempo stesso, viene divisa. Nulla di nuovo in verità. Anche durante la nostra vita terrena avviene lo stesso: *la fede in Cristo unisce e divide*. Ed entrambe le cose hanno una tale profondità e una validità tale, da essere riconfermate nel giorno del giudizio. La divisione che in quel giorno diverrà palese a tutto l'universo, era già in atto da molti secoli, anche se non per tutti era evidente. *Il giudizio finale non farà altro che portare alla luce e confermare definitivamente, con l'irreversibilità di ciò che è eterno, quel che già era stato deciso dalle libere scelte, compiute di singoli uomini, finché ne avevano il tempo*. Dal punto di vista teologico ci sembra anche particolarmente importante l'espressione duplice pronunciata dal giudice come motivazione della sua sentenza: "l'avete fatto a Me", "non l'avete fatto a Me" (vv. 40.45). L'ultima discriminante del giudizio di Dio non è il bene inteso come "atto buono", ma il bene inteso come una convalida o una smentita da parte di Cristo del valore delle nostre opere. Vale a dire: ci possono essere tanti motivi che spingono la persona a compiere un "atto buono"; ebbene, dobbiamo sapere che non tutte le nostre motivazioni per fare il bene, sono convalidate dal giudice divino. Il Cristo storico ha anticipato questa verità nel suo insegnamento. Non c'è dubbio che i farisei compivano con fedeltà molti atti buoni: la preghiera, l'elemosina, il digiuno, eppure Cristo non ha convalidato queste opere (cfr. Mt 6,1.5.16), così come il fariseo che va al Tempio a pregare col pubblicano, ha compiuto davvero quelle opere buone menzionate nella sua preghiera, ma Cristo non le convalida davanti al Padre (cfr. Lc 18,11-12.14). Anche nel libro dell'Apocalisse viene enunciato lo stesso principio: "Così parla Colui che possiede i sette spiriti di Dio... non ho trovato le tue opere perfette davanti al mio Dio" (3,1-2). Il Risorto qui non dice: "Non ho trovato le tue opere perfette in se stesse", bensì "non ho trovato le tue opere davanti al mio Dio". Un'opera, infatti, *in se stessa*, può essere buona, ma Cristo può avere tuttavia i suoi motivi per non convalidarla davanti al Padre.

Inoltre, la duplice espressione del giudice allude anche a un'altra verità: quando il bene che compiamo è convalidato da Cristo, esso va considerato come un atto d'amore perfetto, in quanto è un amore simultaneamente dato a Dio e a l'uomo: "l'avete fatto a Me".

LE VIRTU' TEOLOGALI

La speranza nelle lettere apostoliche

L'insegnamento sul ritorno di Cristo e la restaurazione di tutte le cose ritorna più volte nelle lettere degli Apostoli. La prima generazione dei cristiani, è caratterizzata da un'attesa della parusia a breve termine. E ne abbiamo tante prove nel NT. In uno dei suoi primi discorsi, Pietro dice che Gesù rimarrà in cielo "fino ai tempi della restaurazione di tutte le cose" (At 3,21). Il suo ritorno comporterà quindi la realizzazione dell'ultimo atto creativo di Dio, che avrà due obiettivi: Egli condurrà la creazione a nuovi e definitivi ordinamenti e l'umanità verso la rinascita della risurrezione corporea. I cristiani del primo secolo pensavano però che tutto ciò dovesse compiersi nel giro di pochi anni. L'Apostolo Paolo dice a chiare lettere, a proposito della risurrezione: "Vi annuncio un mistero: non tutti moriremo, ma tutti saremo trasformati... i morti risorgeranno incorrotti e noi saremo trasformati" (1 Cor 15,51-52). Pensando al ritorno di Cristo e alla risurrezione concomitante, Paolo associa a sé la comunità di Corinto mettendola tra coloro che saranno vivi in quel momento: "i morti risorgeranno, noi saremo trasformati". Solo alla fine del primo secolo, al tempo in cui Luca scrive il suo vangelo, comincia a farsi strada l'idea che i tempi di Dio non sono i nostri; e mentre la prima generazione concepiva l'opera della Redenzione in due tempi: *Morte – Risurrezione e ritorno di Cristo* nella gloria, col vangelo di Luca si comincia a capire che i tempi sono tre: *Morte – Risurrezione, Missione della Chiesa, ritorno di Cristo* nella gloria. Luca, infatti, sente il bisogno di aggiungere al suo vangelo il libro degli Atti, come una sezione integrante del suo servizio alla Parola.

La lettera più antica tra quelle apostoliche è la prima ai Tessalonicesi. Essa ci riporta al tema del raduno degli eletti, già discusso nella prospettiva dei Sinottici. In particolare va menzionata la pericope in cui l'Apostolo parla esplicitamente della speranza teologale, che suscita nell'animo del cristiano dei sentimenti del tutto diversi da quelli di chi *non ha speranza*: "Non vogliamo lasciarvi nell'ignoranza, fratelli, circa quelli che sono morti, perché non continuiate ad affliggervi come quelli che non hanno speranza" (1 Ts 4,13). La conoscenza del disegno di Dio libera la persona dalle sue afflizioni, specialmente dagli enigmi legati al problema della morte. L'Apostolo dice che il disegno di Dio è quello di radunare intorno a Cristo, nel giorno della sua venuta, coloro che sono morti. E' evidente che Paolo si mette anche qui dalla parte di coloro che, nel giorno della parusia, saranno ancora vivi: "Prima risorgeranno i morti in Cristo; quindi noi, i vivi, i

superstiti, saremo rapiti insieme con loro tra le nuvole, per andare incontro al Signore nell'aria" (1 Ts 4,16-17). Il raduno degli eletti è dunque presentato dall'Apostolo nella forma di un rapimento. Questa immagine va accostata a quella di Luca 17,34-35? Si parla infatti di qualcosa che richiama un rapimento o un sollevamento: "in quella notte due si troveranno in un letto: l'uno verrà preso e l'altro lasciato; due donne staranno a macinare nello stesso luogo: l'una verrà presa e l'altra lasciata". Potrebbe essere senz'altro. Ciò significherebbe che la terra come pianeta abitabile, nel momento della parusia, avrebbe concluso il suo ciclo e la sua esistenza. Alla luce di questo potremo leggere anche la promessa di cieli nuovi e terra nuova, dopo la dissoluzione di questo cielo e di questa terra, della seconda di Pietro: "Il giorno del Signore verrà come un ladro; allora i cieli con fragore passeranno, gli elementi consumati dal calore si dissolveranno e la terra con quanto c'è in essa sarà distrutta" (3,16). Poco più avanti si ha la grande promessa: "Noi aspettiamo nuovi cieli e una terra nuova" (v. 13). I risorti abiteranno dunque una creazione che non è quella che noi conosciamo attualmente.

Nella prima ai Tessalonicesi, l'Apostolo enuncia anche talune circostanze che caratterizzeranno il giorno del Signore: "Quando si dirà: Pace e sicurezza, allora d'improvviso li colpirà la rovina" (1 Ts 4,3). Il versetto va accostato al discorso escatologico di Gesù, dove uno degli aspetti dell'umanità che sarà destinataria dell'ultima epifania di Cristo è la "superficializzazione". Gesù paragona, infatti, l'umanità degli ultimi tempi a quella contemporanea a Noè e Lot: mangiavano e bevevano, si maritavano, vendevano e compravano. Un'umanità interamente concentrata nelle cose del mondo e chiusa dentro l'orizzonte dell'aldiqua. Un'umanità affannata e stordita, incapace di udire i richiami di Dio, che non mancano mai nei secoli. Soprattutto un'umanità ingannata. Si dirà: "Pace e sicurezza!". Queste due parole contengono l'inganno più colossale in cui l'uomo può cadere: la convinzione di essere autosufficiente con le proprie risorse; la certezza che la vita su questa terra può essere resa perfettamente felice, facendo a meno di Dio. In sostanza, la divinizzazione dell'umanità che si realizza nel culto della scienza e della tecnica.

L'Apostolo paragona questo colossale inganno a un sonno profondo e a una solenne ubriacatura: "Quelli che dormono, dormono di notte; e quelli che si ubriacano, sono ubriachi di notte" (1 Ts 4,7). I cristiani, invece, devono muoversi alla luce del giorno ed essere sobri; vale a dire: devono stare bene attenti a qualunque forma di divinizzazione delle creature, per non cadere nel fascino della religione dell'umanità. Senza voler andare lontano, e dire che non c'è nulla di irrealistico in quel che diciamo, basta andare indietro di circa

duecento anni per verificare che un filosofo, Auguste Comte, massimo teorico del positivismo, aveva preconizzato la “religione dell’umanità”, sostituendo i santi del cristianesimo con gli scienziati e gli scopritori dell’epoca moderna, cioè coloro che hanno dato all’umanità gli strumenti per giungere autonomamente alla soluzione dei suoi problemi.

Il tema della religione umana, cioè di un culto dato all’umanità nei suoi individui migliori, torna, sotto l’aspetto di un segno premonitore della fine, nella seconda lettera ai Tessalonicesi. Al capitolo 2 l’Apostolo prende le mosse dalla necessità dei segni premonitori, per esortare i tessalonicesi a non turbarsi senza motivo. Il giorno del Signore non è da attendersi come imminente, finché non si manifestino nella storia i segni premonitori che ne annunciano la vicinanza (cfr. 2 Ts 2,1-3). Nel discorso del monte uliveto, Gesù aveva indicato ai suoi discepoli una molteplicità di segni premonitori, che avranno luogo in diversi settori della realtà; Paolo ne ricorda qui solo uno, e precisamente il segno relativo all’abominio della desolazione posto nel luogo sacro: “Prima dovrà infatti avvenire l’apostasia e dovrà essere rivelato l’uomo iniquo... che si innalza sopra ogni essere che viene detto Dio o è oggetto di culto, fino a sedere nel tempio di Dio, additando se stesso come Dio” (2 Ts 2,3-4). E’ in fondo quello che abbiamo osservato a proposito del discorso escatologico di Gesù: segno della vicinanza della parusia, insieme agli altri già menzionati, sarà l’apostasia, cioè la perdita della fede in seno al popolo cristiano, tale che il cristianesimo continuerà a sopravvivere solo nelle sue consuetudini e nei suoi riti, ma senza più alcuna forza interiore di trasformazione della persona. Si potrebbe affermare che, mentre le persecuzioni dei primi secoli hanno ucciso i cristiani, l’apostasia dei tempi finali ucciderà il cristianesimo; non però in modo violento, bensì dolcemente, come una eutanasia. L’apostasia finale viene presentata da Paolo come una religione dell’umanità, cioè come un culto dato all’uomo e non a Dio. Per questo si parla di un “uomo che si innalza... fino a sedere nel tempio”. Che si tratti di un individuo concreto (l’anticristo) o sia il simbolo di un atteggiamento diffuso, non è una questione che intendiamo discutere qui. Il messaggio comunque non cambia: *il cristianesimo degli ultimi tempi si presenterà, agli occhi di un osservatore attento e illuminato dallo Spirito, come un gigantesco cadavere che finge di essere vivo*. Proprio allora, quando tutto sembrerà finito per i discepoli e quando la religione terrestre, che divinizza l’uomo e la sua tecnologia, proclamerà “Pace e sicurezza”, allora d’improvviso, come un ladro nella notte (cfr. 1 Ts 5,2), verrà Cristo nella sua gloria e nella maestà del Padre. I giusti saranno rapiti con Lui e sorgeranno così cieli nuovi e terra nuova, mentre passerà il mondo presente.

In concomitanza con questi eventi finali, avrà luogo anche la risurrezione della carne. I cristiani sanno di dover risorgere con Cristo, assumendo un corpo glorioso come il suo e libero dai

determinismi della materia. L'Apostolo Paolo dedica all'argomento un intero capitolo della sua prima lettera ai Corinzi. Cercheremo di individuare le linee portanti per comprendere il fatto della risurrezione della carne. Innanzitutto, *risorgere dai morti* non significa *ritornare alla vita*. La risurrezione non è un ritorno verso l'aldilà, ma un passaggio a una nuova dimensione. Da questo punto di vista, i miracoli evangelici del figlio della vedova Nain o di Lazzaro di Betania, a rigore di logica, non andrebbero definiti come "risurrezioni"; si tratta piuttosto di "reviviscenze", fenomeni di ritorno alla vita di prima, dopo avere varcato la soglia dell'aldilà. E' proprio questo lo sbaglio di prospettiva che Gesù rimprovera ai sadducei, che gli chiedono di chi sarà moglie, nel giorno della risurrezione, una donna che durante la sua vita ha avuto più mariti. Gesù risponde: "Non siete voi forse in errore, dal momento che non conoscete le Scritture? Quando risorgeranno dai morti non prenderanno moglie né marito... Voi siete in grande errore" (Mc 12,24-27). Evidentemente, i sadducei assimilavano la vita futura a quella presente, pensando che fossero uguali. Invece, dietro le parole del Maestro si intravede un ineludibile presupposto: *la personalità dell'uomo e della donna, dopo la risurrezione, subiscono una profonda metamorfosi* e, soprattutto, vengono sciolti dalle leggi naturali che vigevano nell'aldilà. Perciò, dopo la risurrezione, non si genera e non si è generati, essendo completo il numero degli eletti (cfr. Ap 6,11); la vita di coppia, nel suo fondamentale servizio alla vita, non ha più ragione di esistere.

La garanzia della nostra personale resurrezione è data dal fatto che Cristo è "primizia di coloro che sono morti" (1 Cor 15,20). Chi ha creduto che Cristo è risorto, deve credere anche alla propria risurrezione, per il semplice fatto che Cristo non è risorto per stesso, ma "come primizia", ossia per mettere *noi* in grado di risorgere con Lui. Tutti i gesti di Cristo sono fatti per noi; per se stesso, infatti, Egli non avrebbe avuto bisogno né di nascere, né di morire, né di risorgere. Alla sua pienezza non si può togliere nulla e nulla aggiungere, giacché è Lui che sostiene tutto con la potenza della sua parola (cfr. Eb 1,3). La risurrezione, come esperienza individuale e collettiva, è collocata dall'Apostolo in concomitanza con la parusia di Gesù: "Tutti riceveranno la vita in Cristo. Ciascuno però nel suo ordine: prima Cristo, che è la primizia; poi, alla sua venuta, quelli che sono di Cristo; poi sarà la fine" (1 Cor 15,22-24). Con la parola "fine", nel linguaggio apostolico, si intende l'inizio di un nuovo e definitivo ordinamento cosmico: "sarà la fine, quando Egli consegnerà il regno a Dio Padre, dopo avere ridotto al nulla ogni principato, potestà e potenza" (v. 24). La consegna del regno presuppone di fatto che ormai esso sia perfettamente consolidato. Il v. 25 lascia intendere che Cristo, con la sua personale risurrezione, ha dato inizio alla sua vittoria sulle forze delle tenebre,

ma questa lotta non si concluderà se non con la risurrezione dell'umanità, in quanto: "l'ultimo nemico a essere annientato, sarà la morte". Indubbiamente la morte è già vinta nel battesimo, ma con la risurrezione essa sarà *annientata*. Scompare per sempre dall'orizzonte dei viventi. Da quel momento in poi, "Dio sarà tutto in tutti" (v. 28). Questa breve definizione racchiude senz'altro il mistero dell'intimità totale con Dio, che l'umanità potrà sperimentare nella sua assimilazione alla vita trinitaria, cosa che costituirà la sua condizione eterna. La comunione che la Chiesa sperimenta in questo mondo è una realtà concreta, è un dono dello Spirito, ma è solo una realizzazione pallida e continuamente minacciata dalla forza disgregatrice del peccato. Inoltre, vi è la condizione corporea attuale, debole e caduca, e quindi incapace di ricevere da Dio una esperienza pneumatica che non sia adeguata alla debolezza del corpo mortale. La risurrezione ci libererà dalla debolezza del corpo terreno, dandoci un corpo glorioso: "Ciò che tu semini non prende vita, se prima non muore; e quello che semini non è il corpo che nascerà" (v. 36). Con questa similitudine l'Apostolo vuole affermare la sostanziale diversità del corpo terrestre rispetto a quello che ci viene dato da Dio nella risurrezione; non si tratta infatti, come si è già osservato, di ritorno alla vita di prima, ma di ingresso in una dimensione nuova, con un corpo adeguato alle leggi della creazione nuova, che sono diverse dalle attuali; e più avanti precisa: "Così anche la risurrezione dei morti: si semina corruttibile e risorge incorruttibile; si semina ignobile e risorge glorioso; si semina debole e risorge pieno di forza; si semina un corpo animale e risorge un corpo spirituale" (vv. 42-44).

Non deve però indurci in errore l'ultima definizione di "corpo spirituale", facendoci pensare che l'anima e il corpo risorto siano la stessa cosa. Dopo la morte, la persona umana continua a sopravvivere nell'aldilà, avendo conosciuto senza veli l'amore di Cristo e al tempo stesso l'esito vero della propria vita terrena; il giudizio che segue all'istante della morte è la possibilità offerta all'io cosciente, privo del corpo, di rileggere la propria vita, e i suoi singoli particolari, in una luce di totale verità. Così la persona può prendere coscienza di ciò che la sua vita è stata, avendo frantumato, attraverso la lacerazione della morte, gli inganni e le menzogne che impedivano di interpretare fatti e persone nella luce di Dio. In sostanza, subito dopo la morte, Dio illumina la memoria della persona e la inonda con la propria verità, ed essa "comprende" la propria vita, vedendola, per così dire, con gli occhi di Dio. Inizia così la sua attesa della risurrezione, che si compirà con la parusia, nell'assunzione di un "vero corpo" che, se venisse paragonato alla materia pesante del corpo storico, sembrerebbe più simile allo spirito. In questo senso l'Apostolo parla di "corpo spirituale". Infatti, la condizione dei risorti consiste nel portare "l'immagine

dell'uomo celeste" (v. 49), cioè Cristo, dopo avere portato, nei giorni della vita terrena, l'immagine dell'uomo terrestre (Adamo).

Con questo corpo ormai forte e spirituale, Dio potrà essere "tutto in tutti"; sarà possibile cioè ricevere da Dio una comunicazione di se stesso molto più intensa e profonda di quanto non permetteva il "corpo animale" della vecchia creazione. L'umanità si troverà finalmente assimilata alla vita trinitaria in un modo nuovo e beatificante, nel quale anche il corpo, liberato dalle sue debolezze, potrà partecipare della pienezza dello spirito. Ciò comporterà un'intimità con Dio mai conosciuta prima; ma anche l'umanità stessa, nell'unità della trinità, conoscerà una comunione interpersonale piena, dove sarà impossibile conoscere ed amare qualcuno in modo esclusivo, perché tutti, nella comunione divina, saranno sentiti da ciascuno altrettanto intimi a sé senza differenze.

LE VIRTU' TEOLOGALI

La morte nell'Antico Testamento

Il primo incontro dell'uomo con la morte: la morte come castigo del peccato

Il tema della morte viene affrontato subito, fin dalle prime pagine del libro sacro. Ma viene subito pure precisato che ciò non era previsto dal progetto creativo di Dio. Il libro della Sapienza, riflettendo sull'opera della creazione, dice che Dio "ha creato tutto per la vita" (Sap 1,14). Implicitamente si afferma che la morte dell'essere umano non era prevista né voluta da Dio. Nel libro di Genesi, in relazione all'albero della prova, è Dio stesso che svela all'uomo la possibilità della morte come conseguenza di un distacco da Lui: "nel giorno in cui ne mangiassi, certamente morresti" (Gen 2,17). Si comprende dal seguito del racconto che la morte dell'uomo non è determinata dal frutto dell'albero, bensì dal fatto che il gesto di mangiarlo pone l'uomo fuori dalla comunione con Dio: "Hai mangiato dell'albero del quale ti avevo comandato di non mangiare?" (Gen 3,11). Adamo, però, non sa ancora che cosa sia la morte. Solo con la perdita di Abele egli capirà che essa è l'uscita dolorosa della persona dalla scena della storia, con la rottura violenta di tutti i legami di affetto che la univano agli amici e ai parenti. Ma soprattutto è un fenomeno che porta con sé un grande enigma: l'interrogativo sulla sorte e la destinazione di colui che è uscito dalla scena della storia. La domanda insomma sull'aldilà, sulla dimora dei morti e sulla loro condizione ultraterrena.

Nonostante ciò, la morte dei patriarchi è descritta sempre in un'atmosfera di serenità come un riunirsi coi propri antenati. La morte di Abramo è descritta infatti così: "Abramo spirò e morì in felice canizie, vecchio e sazio di giorni, e si riunì ai suoi antenati" (Gen 25,8). Anche per Isacco troviamo qualcosa di simile: "Isacco, spirò, morì e si riunì al suo parentado, vecchio e sazio di giorni" (Gen 35,28). La morte di Giacobbe è narrata in maniera più estesa, con accenti particolarmente solenni. Dopo la riunione della sua famiglia con Giuseppe in Egitto, Giacobbe, sul punto di morire, chiede di essere seppellito non in Egitto ma nel sepolcro dei suoi antenati. Nelle ultime ore della sua vita, Giacobbe acquista una veggenza profetica che non aveva mai avuto prima e benedice i suoi figli svelando a ciascuno, anche se con parole arcane, il loro futuro. In questo contesto si ha la prima, velata profezia della nascita del Messia nella discendenza di Giuda; la benedizione di Giacobbe sul figlio Giuda suona infatti così: "Giuda, te loderanno i tuoi fratelli; davanti a te si prostreranno i figli di tuo padre... Non sarà tolto

lo scettro da Giuda né il bastone del comando dai suoi piedi finché verrà colui al quale esso appartiene e a cui è dovuta l'obbedienza dei popoli" (Gen 49,8-10).

Quello che però ci preme evidenziare è il modo in cui Giacobbe affronta la propria morte, perché è un atteggiamento gravido di significati per la morte del cristiano. L'atmosfera solenne che circonda la morte di Giacobbe indica chiaramente come non sia da sottovalutare o da banalizzare questo momento conclusivo della fase terrena. Sarebbe un grave errore rimuovere dalla propria memoria l'idea della morte, e vivere come se essa dovesse riguardare solo gli altri, col rischio di trovarsi impreparati, quando giungerà la nostra ora. Al contrario, la solennità di questo momento esige che esso sia lungamente preparato dal soggetto. La preparazione interiore alla propria morte, si svolge sul registro dello sviluppo della virtù della carità. Infatti, quando la carità teologale ha raggiunto la sua perfezione, *la persona vive già nella logica di perdere la propria vita per ritrovarla* (cfr. Mc 8,35). Chi vive la propria vita nel tentativo di possederla, muore con la sgradevole sensazione di perderla; chi, invece, istruito dall'unico Maestro, vive la propria vita offrendola, muore con la gratificante sensazione di ritrovarla. E' questa la morte dei santi, preziosa agli occhi di Dio.

Un altro particolare meritevole di attenzione è poi la disposizione di Giacobbe a morire benedicendo. Ciò implica che è molto importante caricare di sentimenti di pace e di riconciliazione l'esperienza personale della morte. Dalle profezie che Giacobbe pronuncia sui propri figli prima di morire si vede bene come la sua benedizione sia destinata a produrre degli effetti benefici nelle generazioni successive dei suoi discendenti. Dobbiamo allora dedurre che la propria morte può provocare delle conseguenze spirituali nella propria discendenza, a seconda se si muore santamente o meno, se si muore benedicendo o maledicendo. Questa misteriosa solidarietà dell'antenatismo è confermata dall'esperienza degli esorcisti, i quali sanno che la maledizione lanciata da un antenato può avere effetti sulle generazioni successive. Ma se questo è vero, dobbiamo dire che a maggior ragione la benedizione del morente estende i suoi benefici sui suoi discendenti. Anche Mosè, prima di morire, fa la stessa cosa (cfr. Dt 33,1).

La riflessione sapienziale sulla morte

Nella preghiera ebraica espressa dai Salmi incontriamo per la prima volta il tema della morte nel Salmo 16. L'orante si sente al sicuro nel favore di Dio e guarda al proprio sepolcro come a una dimora transitoria. Vivere nel favore di Dio è infatti una sicurezza e una grande protezione non solo per l'anima ma anche per il corpo: "anche il mio corpo riposa al sicuro" (v. 9). Ma c'è di più; al pensiero del proprio sepolcro, l'orante lo percepisce con chiarezza come una dimora transitoria: "non abbandonerai la mia vita nel sepolcro" (v. 10). Non a caso sarà proprio questo il Salmo citato dall'Apostolo Pietro in At 2, nel giorno di Pentecoste, per fondare biblicamente l'annuncio della risurrezione di Cristo. A questo punto, il Salmo 16 acquista un nuovo senso e una nuova validità per la morte del cristiano. Ogni cristiano può rileggere in queste parole la potenza della risurrezione di Cristo e intravedere, attraverso di esse, la propria libertà dalla morte: "gioia piena alla tua presenza, dolcezza senza fine alla tua destra" (v. 11). Anche il Salmo 30 si muove nella medesima linea, dove l'orante è consapevole che l'azione salvifica più radicale è quella con cui Dio ci libera dalla morte: "Signore, mio Dio, a te ho gridato e mi hai guarito. Mi hai fatto risalire dagli inferi, mi hai dato vita perché non scendessi nella tomba" (vv. 3-4). Chi grida al Signore, ossia colui che è capace di preghiera, sperimenta dunque un modo diverso di morire, che consiste appunto nel morire dentro la libertà di Cristo. L'unico rischio che l'orante intravede è quello di appesantirsi nella prosperità e perdere la coscienza del proprio bisogno di essere salvato (cfr. v. 7). Infatti, l'esperienza della preghiera è possibile solo a partire da tale bisogno. Questo modo di morire è particolarmente gradito a Dio che non lascia mai i suoi servi senza soccorso: "preziosa ai suoi occhi, la morte dei suoi fedeli" (Sal 116,15).

Il tema della morte ritorna comunque in maniera più insistente nella riflessione dei saggi di Israele. Nel libro di Qoelet sembra addirittura un motivo dominante. Il grande interrogativo, insomma, su cui ruotano le riflessioni di Qoelet è, esplicitamente o implicitamente, la morte come fatto che rende problematica la vita. La fatica delle opere che si compiono sotto il sole ha bisogno di essere giustificata dalla risposta all'interrogativo sulla speranza: la bilancia della giustizia rimane quasi sempre pendente nell'aldilà, e ciò richiama necessariamente una giustizia ultraterrena, che però Qoelet non conosce ancora. Bisognerà infatti attendere il libro della Sapienza per avere una rivelazione un po' più chiara circa la retribuzione operata da Dio dopo la morte del singolo uomo.

Il pensiero della morte, nella riflessione di Qoelet, è dunque ancora avvolto nella penombra di una rivelazione parziale. Ci sono tuttavia elementi di verità che devono essere colti. Il primo dato notevole è la consapevolezza dello scorrere rapido di tutte le cose. All'inizio del libro l'autore

descrive lo scenario del mondo in continuo movimento: il sole, il vento e i fiumi si muovono perennemente, ma in fondo ritornano sempre al loro punto di partenza, per poi ricominciare. Solo l'umanità, nel grande quadro della creazione, una volta uscita di scena non ritorna più; anzi, perfino il suo ricordo scompare: "Non resta più ricordo degli antichi, ma neppure di coloro che saranno si conserverà memoria presso coloro che verranno in seguito" (Qo 1,11). Sullo sfondo di questo pensiero tutte le cose anche più nobili che si sperimentano nella vita terrena si velano di sospetto ai suoi occhi: "Anche a me toccherà la sorte dello stolto! Allora perché ho cercato di essere saggio? Infatti, né del saggio né dello stolto resterà un ricordo duraturo e nei giorni futuri tutto sarà dimenticato" (Qo 2,15-16). Che Qoelet si muova ancora nella penombra risulta ovvio se si considera come il libro della Sapienza dovrà correggere questa opinione: "Nel ricordo della virtù c'è immortalità, per il fatto che è riconosciuta da Dio e dagli uomini. Presente è imitata; assente è desiderata, nell'eternità trionfa" (Sap 4,1-2). Era questo il tassello ancora mancante nella riflessione di Qoelet: il risultato ultraterreno della virtù esercitata sulla terra. Dall'altro lato, però, è profondamente vero quanto è affermato da Qoelet al capitolo terzo: "Per ogni cosa c'è il suo momento: c'è un tempo per nascere e un tempo per morire..." (vv. 1-2). Gli eventi e le circostanze umane non si verificano mai a caso e non sono mai una sequenza di fatti slegati: tutto risponde a un disegno prestabilito e intelligente, col quale Dio governa la vita di tutti.

Questa visione delle cose sarà ripresa dal Siracide: "Non c'è da dire: questo è peggiore di quello; a suo tempo ogni cosa sarà riconosciuta buona" (Sir 39,33-34). Ciò vale anche, ovviamente, per il momento in cui il cristiano è chiamato da questa vita all'incontro col Risorto. Chi vive nella grazia di Dio e si lascia guidare quotidianamente dalla volontà del Padre ha la certezza morale che tutto ciò che gli accade è studiato nei minimi particolari da Dio in vista della sua santificazione. Non così per coloro che escono volontariamente dal favore di Dio e costruiscono una vita a sistema chiuso, autonoma e autogestita. A questi accadranno certamente tante cose non volute né previste da Dio, e non tutte buone. Anche il momento della morte, ad ogni modo, va inquadrato in quell'insieme di circostanze orchestrate da Dio per la santificazione dei suoi servi. Solo di questi ultimi si può dire, con assoluta certezza derivante dalla fede, che la loro morte si verifica, e nel tempo e nelle circostanze, secondo *la migliore delle possibilità*. Ciò significa, in sostanza, che nessuno di coloro che vivono arresi alla divina volontà, può mai morire *prima che abbia compiuto tutto ciò che Dio ha predisposto per lui*. La frase conclusiva dell'agonia di Gesù, "tutto è compiuto" (Gv 19,30), va intesa anche come una

via aperta, da quel momento in poi, a tutti coloro che credono in Lui, verso la pienezza della vita terrena, che si realizza nel compiere tutto ciò che Dio vuole da noi, finché c'è ancora tempo. *Chi vive così vive in pienezza, e, soprattutto, muore con la coscienza di non aver tralasciato nulla di importante* e di non avere sprecato il tempo breve e prezioso che abbiamo a disposizione tra la nascita e la morte.

Tornando al libro di Qoelet, notavamo la penombra della sua riflessione sulla morte, ma anche degli elementi di verità che non vanno taciuti. La fine del libro, a questo proposito, merita di essere menzionata. L'autore non ha ancora un'idea chiara dell'aldilà, tuttavia ha senz'altro chiaro il fatto che nessuno può morire bene, essendo vissuto male. Lo stile della nostra vita, portato avanti per anni, diventa come una seconda natura. Per questo, la conversione a Dio diventa tanto più difficile quanto più la persona si allontana dagli anni giovanili, anni in cui le strutture mentali sono ancora molto elastiche e perciò suscettibili di cambiamenti anche radicali. Ci sembra di poter leggere in questo senso le parole che aprono l'ultimo capitolo: "Ricordati del tuo creatore nei giorni della tua giovinezza, prima che vengano i giorni tristi e giungano gli anni in cui dovrai dire: non ci provo alcun gusto" (Qo 12,1). Dalle immagini allegoriche che seguono fino alla fine del capitolo si comprende che l'autore si sta riferendo alla vecchiaia. Va notato che l'autore non dice che la vecchiaia è il termine prima del quale occorre ricordarsi di Dio; piuttosto, è la giovinezza il tempo oltre il quale non bisogna attendere per convertirsi. Le metafore del decadimento psichico e fisico, che si accumulano lungo l'intero capitolo, lasciano intendere indirettamente che, quando le energie della persona sono indebolite dalla senilità, diventa molto difficile compiere quelle scelte profonde, che invece sarebbe stato relativamente facile operare, quando la persona era ancora in possesso di tutte le sue energie mentali e fisiche. Con ciò non si vuol dire che la conversione sia impossibile in tarda età; siamo infatti ben consapevoli dell'esistenza dell'operaio dell'ultima ora (cfr. Mt 20,1-16). Tuttavia, siamo consapevoli anche di un'altra parola pronunciata dallo stesso Cristo: "Se uno cammina di giorno non inciampa... ma se invece uno cammina di notte, inciampa" (Gv 11,9-10). Non tutti i tempi sono uguali tra loro, e non è lo stesso camminare di giorno o di notte. Vi sono delle cose che devono essere fatte mentre è giorno. L'indurimento delle strutture del pensiero umano con l'avanzarsi degli anni è un dato di fatto che certo non gioca a favore di quella profonda rivoluzione del cuore che è la conversione autentica a Cristo. Occorrerebbe davvero una virtù non comune, e un amore straordinario alla verità, per poter dire, in vecchiaia, a se stessi e agli altri: "fino a oggi ho impostato la mia vita sull'errore. D'ora in poi mi appoggerò alla verità di Cristo". E' relativamente facile a venti anni, e a settanta?

Il vero elemento di novità, a proposito della concezione della morte, si trova nel libro della Sapienza, scritto intorno alla metà del sec. I a. C. Qui fa capolino finalmente una rivelazione sull'aldilà che ancora non si era trovata nei libri dell'AT composti nelle epoche precedenti. Tale rivelazione consiste nell'affermare che ciascun uomo, subito dopo la propria morte personale – e dunque non solamente alla risurrezione finale – riceve da Dio una retribuzione immediata ed entra perciò nella beatitudine o nella perdizione. Al centro della riflessione del libro ci sta insomma più il destino individuale dell'uomo che quello del popolo nel suo insieme. Il punto di partenza è comunque costituito dall'affermazione che Dio non ha creato le cose in vista della morte. Anzi, la morte è del tutto estranea al disegno universale di Dio: "Dio non ha creato la morte e non gode per la rovina dei viventi. Egli infatti ha creato tutto per l'esistenza" (Sap 1,13-14). Tuttavia la morte agisce nel mondo, avendovi fatto il suo ingresso "per invidia del diavolo" (Sap 2,24). L'autore, però, precisa anche che fanno esperienza della morte solo gli empi, coloro che appartengono al diavolo, mentre per chi vive nel favore di Dio il morire è come deporre una veste. Infatti "le anime dei giusti sono nelle mani di Dio, nessun tormento le toccherà. Agli occhi degli stolti parve che morissero" (Sap 3,1-2); *parve che morissero*: la morte dei giusti è insomma quasi un fenomeno apparente, è solo la scomparsa dalla scena visibile, ma non è una diminuzione di esistenza: "la loro fine fu ritenuta una sciagura, la loro partenza da noi una rovina, ma essi sono nella pace" (Sap 3,2-3). Ciò però non deve indurre a pensare che essi non soffrano, e l'autore tiene a precisarlo, aggiungendo tuttavia che la loro sofferenza ha un grande valore agli occhi di Dio: "Anche se agli occhi degli uomini subiscono castighi, la loro speranza è piena di immortalità. Per una breve pena riceveranno grandi benefici, perché Dio li ha provati e li ha trovati degni di sé" (Sap 3,4-5). La sofferenza dei giusti perciò non solo è un dato ineliminabile e costante della vita, ma in certo senso è necessaria, perché mediante la sofferenza i giusti diventano sempre migliori e più purificati, come l'oro nel crogiolo (cfr. Sap 3,6).

C'è ancora un altro elemento di novità che deve essere notato nella riflessione del libro della Sapienza a proposito della morte: *la relativizzazione della lunghezza della vita*. Nella mentalità veterotestamentaria, la speranza del pio israelita era quella di morire, a imitazione dei patriarchi, vecchio e sazio di anni. Era di conseguenza considerata una triste sorte quella di morire senza avere raggiunto la pienezza dei giorni di una vita umana. Il libro della Sapienza giudica inesatta questa convinzione, perché "Il giusto, anche se muore prematuramente, troverà riposo. Vecchiaia veneranda non è la longevità, né si calcola dal

numero degli anni; ma la canizie per gli uomini sta nella sapienza e un'età senile è una vita senza macchia" (Sap 4,7-8). L'età anagrafica viene dunque relativizzata, perché sapiente non è chi vive a lungo, ma chi vive bene: "una giovinezza, giunta in breve alla perfezione, condanna la lunga vecchiaia dell'ingiusto" (Sap 4,16). In quest'ultimo versetto vengono ribaltate completamente le idee bibliche tradizionali: per l'AT i giovani non avevano voce in capitolo e solo gli anziani erano considerati sapienti per definizione, tanto che il profeta Geremia, all'inizio della sua vocazione, trova proprio nella sua giovane età un ostacolo per rispondere alla chiamata di Dio (cfr. Ger 1,6-7); per il libro della Sapienza, invece, il giovane può giungere in breve alla perfezione e un vecchio sciupare il proprio tempo nel vizio. Per l'AT, almeno nei suoi strati più antichi, l'uomo giusto era gratificato da Dio con una lunga vita, come appunto avveniva ai patriarchi; il libro della Sapienza prevede invece che un uomo possa avere una lunga vita anche se è empio. Ed è proprio in questo caso che la giovinezza sapiente condanna la vecchiaia stolta.

La riflessione del libro della Sapienza prosegue estendendo il suo sguardo nelle regioni dell'aldilà. In questa vita non bisogna attendersi l'equilibrio totale della giustizia. La retribuzione delle azioni umane si colloca, nel suo aspetto definitivo, al di là dell'orizzonte della storia: lì la ricompensa divina è sicura ed è destinata al giusto, indipendentemente dal fatto che in questa vita egli sia stato felice o infelice, onorato o disprezzato (cfr. Sap 5).

LE VIRTU' TEOLOGALI

La morte del cristiano nel NT

Nel NT la morte dell'individuo appare del tutto liberata da ogni senso di ansia o di angoscia. L'insegnamento di Gesù, a questo riguardo, suona così: "Non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno il potere di uccidere l'anima" (Mt 10,28). Questo insegnamento rivolto ai Dodici riguarda innanzitutto le esigenze dell'evangelizzazione e la possibilità che alla testimonianza della parola si aggiunga anche quella del sangue; tuttavia, nelle medesime parole di Cristo, si intravede anche una disposizione di libertà che deve caratterizzare la vita di tutti i cristiani e non soltanto quella dei missionari: la libertà di chi ha messo la propria vita fisica nell'arbitrio di Dio, accettando di buon grado che Egli dia e tolga la salute, oppure decreti le circostanze della propria morte, secondo il suo beneplacito. Difficile libertà. Eppure il NT è chiaro nell'affermare che tale atteggiamento fa parte integrante della santità cristiana. Il cristiano è infatti un uomo libero nella misura in cui ha rinunciato a se stesso. Ebbene, la rinuncia a se stesso implica, tra le altre molteplici cose, anche il distacco dalla preoccupazione per la propria vita. La disposizione di libertà nei confronti della propria vita fisica, e la conseguente serenità dinanzi alla prospettiva della propria morte, si radicano in un particolare frutto della morte di Gesù, vissuta da Lui nella sensazione interiore dell'abbandono del Padre. Il grido di Cristo sulla croce, "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato" (Mc 15,34), esprime il grido dell'umanità che sperimenta la morte nello stato di separazione da Dio. E' infatti proprio questo il genere di morte che scaturisce come pena dal peccato originale. Se la morte per la creatura umana è sempre l'interruzione di una fase della sua esistenza, tuttavia *non è mai la stessa cosa morire nel Signore o morire in stato di inimicizia*, e quindi fuori dal suo divino favore. Cristo con la propria morte è disceso nell'abisso della separazione tra Dio e l'uomo, sperimentando – in forza di un mistero difficilmente penetrabile dalla nostra mente - Egli stesso come si muore lontani da Dio, pur essendo sostanzialmente unito al Padre nella sua divina consustanzialità. Una cosa però è certa: questa morte del Figlio di Dio ha eliminato l'abisso di separazione e ha trasferito l'uomo in un nuovo Eden, dove il dialogo con Dio è stato definitivamente riallacciato. Adesso è possibile udire il suo passo nel giardino senza più fuggire dinanzi alla sua maestà. Se l'uomo è stato reintrodotta nell'Eden, allora l'albero della vita è diventato di nuovo accessibile. Il suo frutto che comunica l'immortalità è l'Eucaristia. Anche su questo punto l'insegnamento di Gesù è del tutto esplicito: "Io sono il pane vivo disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno e il pane che io darò è la mia carne per la

vita del mondo” (Gv 6,51). Ciò significa che nessuno di noi sperimenterà la morte nella solitudine dell’abbandono di Dio, perché Cristo ha voluto morire Lui come l’Abbandonato, appunto per redimere l’esperienza della nostra morte, in modo da aprirci la via al morire nel Signore. Il libro dell’Apocalisse proclama beati d’ora in poi coloro che muoiono nel Signore (cfr. Ap 14,13).

Il libro degli Atti dimostra ampiamente come gli Apostoli, dopo la Pentecoste, perdono qualunque rimasuglio di paura a tutti i livelli. Anche la paura della morte, che li aveva spinti a fuggire dopo l’arresto di Gesù, sembra totalmente vinta dalla potenza dello Spirito. Gli Apostoli vanno alla prigionia e alla fustigazione, perfino lieti di essere stati “oltraggiati per amore del nome di Gesù” (At 5,41). Il diacono Stefano muore lapidato, perdonando i suoi assassini (cfr. At 7,60). Paolo e Sila, in prigione, cantano inni a Dio e pregano, senza paura e senza scoraggiamento (cfr. At 16,25). E ancora Paolo, partendo da Efeso con la premonizione che quello sia il suo ultimo viaggio, saluta gli anziani della comunità locale dicendo: “So soltanto che lo Spirito Santo in ogni città mi attesta che mi attendono catene e tribolazioni. Non ritengo tuttavia la mia vita meritevole di nulla” (At 20,23-24). Queste parole non esprimono affatto una forma di disprezzo di sé, come a una lettura superficiale potrebbe sembrare; solo chi non conosce il cristianesimo può scambiare la libertà da se stessi con il cinismo. La libertà da se stessi, infatti, nella prospettiva evangelica è *amore*. Un amore così elevato che pochi sono in grado di capirlo. I più lo fraintendono. Dalle parole di Paolo traspare piuttosto un distacco completo dalla preoccupazione per la propria vita fisica, oramai totalmente subordinata al compimento della sua missione apostolica. Tale distacco, che è la stupenda libertà del cristiano, affonda la sua radice in quell’amore purissimo sintetizzato da Cristo nel comandamento nuovo (cfr. Gv 13,34).

LE VIRTU' TEOLOGALI

Le diverse visioni bibliche della morte

Ci sembra opportuno allargare a tutta la Bibbia, Antico e Nuovo Testamento, il nostro discorso sulla morte, in quanto il confronto tra i due Testamenti appare talvolta molto arricchente in ordine alla formazione di un quadro più completo della tematica trattata. Le direttrici principali che tenderemo di seguire possono enunciarsi come segue: Dio fa morire e fa vivere, la morte desiderata e la morte temuta, la vita non è un meccanismo autonomo, la morte accettata per un ideale, la preparazione alla morte.

Dio fa morire e fa vivere

Circa la causa della morte, la Bibbia afferma contemporaneamente due cose apparentemente contraddittorie: da un lato, la morte è considerata come una realtà del tutto estranea al disegno di Dio (cfr. Sap 1,13-14); dall'altro, non c'è nessuno in grado di decretare la morte, se non Dio stesso, cosicché la vita e la morte provengono entrambe da Lui (cfr. Sir 11,14 e Dt 32,39). Possiamo senz'altro riferirci ai versetti chiave. Il libro della Sapienza presenta un'interessante riflessione sulla morte del giusto. Ciò che va sottolineato è il fatto che anche Dio accetta la morte, pur senza apprezzarla come fenomeno: "Dio non ha creato la morte e non gode per la rovina dei viventi" (Sap 1,13); l'autore della morte è invece il nemico di Dio e dell'uomo: "La morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo" (2,24). Il medesimo versetto, però, afferma che il giusto subisce la morte come conclusione biologica della sua esistenza, ma non la sperimenta come energia distruttiva: "ne fanno esperienza coloro che gli appartengono". Solo degli uomini soggetti alla potestà delle tenebre si può quindi dire che *sperimentano* la morte. I giusti soltanto la *attraversano*, ma non la sperimentano. Come Dio non ha creato la morte, così quelli che appartengono a Dio non hanno alcuna relazione con la morte. L'estraneità della morte rispetto al disegno di Dio si coglie anche nelle parole dei grandi profeti di Israele: "Eliminerà la morte per sempre; il Signore Dio asciugherà le lacrime su ogni volto" (Is 25,8). E ancora: "Io non godo della morte di chi muore. Parola del Signore Dio. Convertitevi e vivrete" (Ez 18,32). L'idea di fondo è la medesima; in particolare, gli ultimi due verbi suppongono che una vita vissuta nella signoria di Dio non sia soggetta al potere della morte. E ciò è vero senza dubbio, se con la parola "morte" intendiamo qualcosa di diverso che non la semplice cessazione della vita fisica. La Bibbia intende senz'altro di più, visto che la sua

antropologia non riduce la persona umana al semplice meccanismo della vita biologica, come invece fa per gli animali. Il significato della morte, che Adamo avrebbe conosciuto solo dopo avere peccato (cfr. Gen 2,17), non riguarda tanto i processi biologici del corpo, o il decadimento della senescenza, bensì la condizione dell'uomo che, staccatosi dall'amore di Dio, si è staccato dalla sorgente della vita. Per colui che si è staccato da Dio, tutto diventa mortifero, anche un semplice dispiacere come quelli che sovente appesantiscono le nostre giornate. I santi, invece, proprio attraverso i dolori della vita, e le ingiustizie che subiscono, tessono l'abito principesco, stupendo e glorioso, col quale saranno accolti nel regno di Dio, e per questo si rallegnano quando non incontrano il consenso e la stima degli uomini. Per essi, che vivono immersi nella Vita divina fin da ora, la morte non esiste più, in nessuna delle sue manifestazioni, né in quelle piccole e quotidiane che si chiamano mortificazioni, né in quelle più grandi, cioè la morte fisica, con la quale si esce dalla scena della storia, e la seconda morte, con la quale si entra per sempre nel mistero dell'iniquità, che è l'inferno. Partendo da questi presupposti, si comprende bene come sia fondamentalmente vero il fatto affermato precedentemente, che la morte non abbia potere su chi vive la propria vita nella signoria di Gesù Cristo. In nessun senso. Inseriti nel mistero pasquale, le nostre ferite possono solo splendere di luce insostenibile, come le piaghe di Cristo ancora chiaramente visibili nel suo Corpo glorificato (cfr. Gv 20,20).

Dicevamo che, sebbene la morte non faccia parte del disegno creativo di Dio, ma vi entra per invidia del diavolo (cfr. Sap 2,24), tuttavia quest'ultimo non può decretare in modo autonomo la morte del singolo uomo, anche se, in linea di principio, potrebbe eseguirla materialmente. Che Satana non possa stabilire la data della morte di una persona, si può facilmente e incontestabilmente dimostrare alla luce di un testo del Deuteronomio: "Sono io che do la morte e faccio vivere; io percuoto e io guarisco e nessuno può liberare dalla mia mano" (Dt 32,39). A questo testo può esserne accostato opportunamente un altro: "Il Signore fa morire e fa vivere, scendere agli inferi e risalire" (1 Sam 2,6).

Si potrebbe ancora proseguire mostrando come la medesima dottrina sia presente nei primi due capitoli del libro di Giobbe. Nei dialoghi tra Satana e Dio si vede come le sventure, e i decessi che colpiscono la famiglia di Giobbe, non siano decretati dal demonio, ma siano semplicemente *eseguiti* da lui. Semmai, mediante un sottile inganno, che può raggirare solo chi non conosce le Scritture, Satana suole attribuire a se stesso, e alla propria efficacia operativa, quei risultati derivanti dallo spazio che Dio gli ha dato. La permissione di Dio è sempre usata da Satana per far credere agli ingenui che il suo potere sulle cose umane non sia cessato affatto, nonostante la venuta di Cristo, liberatore dell'uomo. In riferimento a Cristo, anche nel racconto della Passione, Satana appare come

esecutore della condanna che colpisce il Gesù storico, ma non può muoversi neanche di un millimetro, finché non sia giunta la sua ora (cfr. Lc 22,53; Gv 7,30).

Dio non tollera insomma alcuna interferenza sulla questione della vita, un campo che ha riservato totalmente a Se stesso, e ai suoi misteriosi decreti, per i quali i tempi del nascere e del morire dipendono esclusivamente da Lui. Nessuno, né uomo né spirito, può determinare alcunché su questo settore. Da qui l'estrema serenità dei credenti nell'affrontare l'esperienza soggettiva del morire, considerata non come un incidente di percorso ma, al pari della morte di Cristo, l'adempimento della volontà di Dio nel compiere l'ultimo esodo (cfr. Gv 13,1.3).

La morte desiderata e la morte temuta

Nella visione biblica, il rapporto dell'uomo con la morte è spesso descritto in modo ambivalente. Il morire è intanto un fenomeno inevitabile e comune a tutti. Da questo punto di vista, la morte va accettata come legge universale e sorte comune a tutti i viventi: "Ogni corpo invecchia come un abito, è una legge da sempre: Certo si muore!" (Sir 14,17). Non deve insomma fare paura ciò che accade sempre e a tutti, perché la morte non è un fatto doloroso che colpisce pochi sfortunati, ma è la legge a cui i viventi sono soggetti in ogni parte del creato: "Non temere la sentenza della morte, ricordati dei tuoi predecessori e successori. Questo è il decreto del Signore per ogni uomo" (Sir 41,3-4). Le parole che Dio pronuncia su Adamo, descrivendo quale sarebbe stato il suo destino sulla terra, sono indicativa di questa realtà: "Con il sudore del tuo volto mangerai il pane; finché tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere tornerai" (Gen 3,19). Sebbene la volontà di Dio fosse originariamente diversa, desiderando per la sua creatura una vita beata nell'Eden fino al suo trasferimento in Paradiso, la storia prende tuttavia una piega diversa. L'esperienza del dolore e della morte, da cui il Creatore avrebbe voluto esentare l'umanità, colpisce inevitabilmente tutte le generazioni, in quanto i figli di Adamo nascono fuori dall'Eden, cioè in una condizione antropologica decaduta, rispetto a quella creata da Dio. I Salmi indulgiano spesso sulla considerazione della brevità della vita umana e sulla debolezza della condizione umana, che sembra così piccola dinanzi ai grandi enigmi dell'esistenza: "Che cosa è l'uomo perché te ne ricordi, il figlio dell'uomo perché te ne curi?" (Sal 8,5). L'umanità decaduta a causa del peccato originale è debole, ma è infinitamente amata da Dio. La brevità della vita è cantata nella dolce elegia del Salmo 49: "Nessuno può riscattare se stesso o dare a Dio il suo prezzo. Per quanto si paghi il riscatto di una

vita, non potrà mai bastare per vivere senza fine e non vedere la tomba” (vv. 8-10). Non esiste dunque alcuna possibilità di dare a Dio un corrispettivo per ottenere la vita eterna: qualunque somma si paghi o qualunque dono si voglia fare a Dio “non potrà mai bastare”. La morte è universalmente inevitabile, per i cittadini comuni come per i sovrani: “morirete come ogni uomo, cadrete come tutti i potenti” (Sal 82,7). Insomma, ci si può domandare col salmista: “Quale vivente non vedrà la morte, sfuggirà al potere degli inferi?” (Sal 89,49). Oppure constatare tristemente: “finiamo i nostri anni come un soffio” (Sal 90,9).

Se da un lato la morte è la legge universale a cui tutti i viventi sono soggetti, e perciò l’uomo deve disporsi ad accettarla, dall’altro il pensiero di dover affrontare il passaggio misterioso del morire, suscita nella psicologia umana una serie di reazioni conosciute e registrate accuratamente dalla Bibbia. Infatti, la psicologia umana in alcuni casi teme la morte e in altri la desidera.

Uno dei casi in cui la morte è temuta è quello della morte prematura, aborrita da tutta la tradizione biblica, a eccezione del libro della Sapienza, testo di epoca molto recente. Secondo le concezioni bibliche più antiche, la morte può essere accettata come legge universale, solo quando si verifica in tarda età. Tutti i patriarchi, ad esempio, muoiono dopo una lunga vita e si riuniscono serenamente ai loro antenati.

Chi muore sazio di giorni, non sente la morte come un’ingiustizia, e perciò è in grado di accettarla con maggiore serenità. Molto diverso è il caso della morte prematura, che somiglia a un rapimento della persona ai propri cari. Inoltre, chi muore giovane lascia incomplete le proprie iniziative, mentre chi muore vecchio ha compiuto la sua missione terrena negli anni giovanili. Insomma, per l’AT la morte prematura è un problema da spiegare. Bisogna, però, attendere il libro della Sapienza, per scoprire che la morte di un uomo giovane, non è un’ingiustizia compiuta da Dio verso la sua creatura. Il suo insegnamento si può sintetizzare come segue: la morte prematura è un atto con cui il Signore porta al sicuro, presso di Sé, quelli che ama. Da questo punto di vista, essa non è un castigo, ma un gesto dettato da un amore di predilezione (cfr. Sap 4,7-14).

Vediamo intanto alcuni casi in cui la morte è temuta dalla psicologia umana. Quando Israele viene liberato dalla schiavitù egiziana, dimentica quasi subito la sofferenza dell’oppressione, dinanzi alle difficoltà trovate nel deserto. Esso non comprende ancora che la libertà ha un prezzo e che non si consegue nessun risultato vero, senza il sacrificio. Da questo fraintendimento nasce una mormorazione ingiusta contro Mosè: “Forse perché non c’erano sepolcri in Egitto ci hai portati a morire nel deserto?” (Es 14,11). Il deserto è quindi identificato con la morte, che il popolo teme. Essa fa così paura, che una vita di schiavitù e di stenti appare loro più desiderabile: “Non ti dicevamo in Egitto: Lasciaci stare e

serviremo gli Egiziani, perché è meglio per noi servire l'Egitto che morire nel deserto?" (Es 14,12). Anche la preghiera di Ezechia esprime lo stesso timore, ovvero il senso di solitudine e di non conoscenza che afferra la psicologia del morente. Il re Ezechia (721 – 693 a. C.), gravemente ammalato, viene invitato dal Signore, per bocca del profeta Isaia, a mettere ordine nelle situazioni di casa sua, in vista della morte imminente. Ezechia, però, non si sente pronto a questo evento e prega con molte lacrime. Il Signore accoglie la sua invocazione e allunga la sua vita di quindici anni (cfr. 2 Re 20,1-6). Questo racconto offre diversi spunti notevoli alla nostra riflessione. L'evento della morte è qualcosa di molto serio anche agli occhi di Dio. Se l'uomo non si sente di affrontare la morte senza una adeguata preparazione, molto di più il Signore desidera che egli non muoia impreparato. Il senso dei quindici anni aggiunti, esprime con lampante chiarezza questa verità: *il Signore dà all'uomo tutto il tempo terreno possibile, perché questi si prepari al grande incontro con Lui*. Infatti, le conseguenze dell'incontro col Cristo Risorto, nel momento della morte, sono irreversibili. Il medesimo episodio ci dà anche la misura di quanto possa, sul Cuore di Dio, la preghiera del giusto. Qualcosa di simile accade anche ai discepoli sul lago: la tempesta minaccia di travolgere la barca, uccidendo l'equipaggio, ma non è ancora il tempo e nessuno di essi è pronto a lasciare questo mondo (cfr. Mt 8,25-26). Infatti, Cristo non ha ancora completato l'opera che il Padre gli ha affidato, e gli Apostoli non hanno ancora iniziato quella che Cristo affiderà loro. Nessuno di essi può, di conseguenza, morire: "Ed egli disse loro: Perché avete paura, uomini di poca fede?" (Mt 8,26).

La psicologia umana appare contraddittoria nei suoi rapporti con la morte. Se in talune circostanze la teme, in altre, stranamente, la desidera. E' il caso, ad esempio, di Elia, perseguitato dalla regina Gezabele che vuole la sua morte, per avere pubblicamente smascherato la falsità dei sacerdoti di Baal sfidandoli sul monte Carmelo (cfr. 1 Re 18-20-40). Questa sua vittoria non lo esalta, consapevole com'è del fatto che la vittoria non è sua, ma del Signore. La persecuzione che Gezabele scatena contro di lui, ad ogni modo, lo soverchia dal punto di vista emotivo e fugge nel deserto, chiedendo a Dio di farlo morire: "Ora basta, Signore! Prendi la mia vita, perché io non sono migliore dei miei padri" (1 Re 19,4). Un altro profeta, Giona, per il motivo opposto a quello di Elia, invoca la morte. Elia subisce, infatti, la persecuzione a motivo del suo successo e a motivo dell'efficacia della sua parola; Giona, invece, cade in stato di depressione per il motivo contrario: la sua profezia di castigo, annunciata alla città di Ninive, non si realizza. E il profeta ci resta male. In realtà, non è che la profezia non si sia realizzata; piuttosto è il popolo della città che, essendosi convertito, ha scongiurato il castigo e ha ottenuto misericordia da Dio. Giona sembra più attaccato alla propria immagine che alla salvezza di coloro a cui ha annunciato la Parola di Dio, e nella sua tristezza desidera la morte. Il Signore gli

parla come parlerebbe a un bambino: “Ti sembra giusto essere sdegnato così?” (Gn 4,3). Il Signore gli mostra insomma la sproporzione tra la causa e l’effetto. Giona, come un immaturo, concentrato solo su se stesso, ha ingigantito dentro di sé un problema che, non solo non era grave, ma era un evento di salvezza e di misericordia verso un intero popolo, che diversamente sarebbe perito.

Più seria e più drammatica è, invece, la vicenda di Giobbe, dove il desiderio della morte è suscitato da sventure tali che non si verificano tanto facilmente tutte insieme, né su un solo uomo. Il protagonista di questo racconto sapienziale, un figlio d’oriente, come l’autore lo definisce (cfr. Gb 1,3), viene colpito da una serie di sventure causate dall’odio di Satana, e dalla permissione di Dio, sventure che lo prostrano fino al limite massimo della sopportazione, oltre il quale l’intervento divino risolutivo, nella finale teofania, ristabilisce la sorte del giusto sofferente. Il libro affronta la questione scottante della sofferenza del giusto, che appare tanto più scandalosa quanto più è prospera la sorte degli empi. La risposta a questo interrogativo va cercata nel mistero della volontà di Dio, inspiegabile nella sua totalità, ma illustrabile solo per approssimazione: la sofferenza non è voluta da Dio e non ha alcuna posizione nei suoi originari disegni. A maggior ragione, la sofferenza dell’uomo giusto può essere solo il risultato di una permissione, perché si accresca ancora di più – come nel caso di Giobbe – la sua statura morale. Nel bel mezzo delle sue sventure, Giobbe desidera la morte, segno che la psicologia umana potrebbe giungere a questo estremo, quando le condizioni della vita terrena divenissero insopportabili: “Perché dare la vita a un infelice, e la vita a chi ha l’amarezza nel cuore, a quelli che aspettano la morte e non viene, che la cercano più di un tesoro e gioiscono se possono trovare una tomba” (Gb 3,20-22). Il medesimo concetto ritorna in un altro testo sapienziale, il libro del Siracide, in forma di riflessione sulla morte: “O morte, è gradita la tua sentenza all’uomo indigente e privo di forze, vecchio decrepito e preoccupato di tutto, al ribelle che ha perduto la pazienza” (Sir 41,2). L’Apocalisse giovannea attribuisce questo sentimento all’umanità degli ultimi tempi, travagliata da continui turbamenti: “In quei giorni gli uomini cercheranno la morte, ma non la troveranno; brameranno morire, ma la morte di fuggirà” (Ap 9,6). Nella logica paradossale della letteratura apocalittica diventa un castigo non il morire, ma l’obbligo di continuare a vivere.

La morte accettata per un ideale

La psicologia umana, dinanzi al problema della morte, può assumere altri possibili atteggiamenti. Uno di essi è costituito dalla disponibilità a morire per un ideale. Da questo punto di vista, la morte

acquista il carattere di un evento pieno di nobiltà e di grandezza, che tocca solo agli eroi. Chi muore per una nobile causa lascia sempre una traccia profonda nella storia dell'umanità. La Bibbia registra in più punti questo fenomeno, lodando gli uomini che non hanno temuto la morte, pur di conseguire un bene più grande per i propri fratelli. Si può ricordare il periodo travagliato, descritto nei libri dei Maccabei, che costituisce un capitolo eroico della storia di Israele. La tirannide empia di Antioco IV Epifane, e il suo progetto di ellenizzare Gerusalemme, suscitano lo sdegno di tutti gli ebrei osservanti e scatenano una rivolta armata, capeggiata appunto da Giuda Maccabeo. Dall'altro lato, la persecuzione consisteva nell'imporre ai giudei gli usi e i costumi dei greci, sotto pena di morte, generando una schiera di martiri. La Bibbia esalta gli uni e gli altri: sia i giudei che si oppongono con le armi al tiranno, sia quelli che si lasciano uccidere per non profanare la legge mosaica; entrambi sono uniti da un unico ideale, che li rende capaci di affrontare la morte senza temerla: la fedeltà a Dio e alla sua legge. Possiamo senz'altro citare qualche versetto chiave. I martiri vengono presentati con queste parole: "molti in Israele si fecero forza e animo a vicenda per non mangiare cibi immondi e preferirono morire, pur di non contaminarsi" (1 Mac 1,63). Giuda Maccabeo, e tutti coloro che organizzarono la rivolta armata, vengono introdotti così: "Giuda ordinò: Cingetevi e siate forti e state preparati per l'alba di domani a dar battaglia a questi stranieri... Del resto, è meglio per noi morire in battaglia che vedere la rovina della nostra gente e del santuario" (1 Mac 3,58-59). In questa medesima linea si collocano il martirio dell'anziano Eleazaro (cfr. 2 Mac 6,8ss) e quello dei sette fratelli (cfr. 2 Mac 7,1ss).

Nel NT il principio della nobiltà di una morte affrontata per un ideale viene ripresentato nel discepolato cristiano, dove dare la propria vita per il vangelo è l'atto d'amore più grande che si possa fare, ed è anche il gesto che rende più simili a Cristo. Nel gruppo apostolico si può notare qualcuno di questi slanci, come ad esempio quello di Tommaso, quando Gesù, in occasione della morte di Lazzaro, annuncia il loro ritorno in Giudea, dove Egli è perseguitato: "Allora Tommaso, chiamato Didimo, disse ai condiscipoli: Andiamo anche noi a morire con Lui" (Gv 11,16).

Lo slancio di generosità dei discepoli dovrà però misurarsi con la tempesta del Venerdì Santo che metterà in luce la debolezza di tutti. Solo dopo la Pentecoste, una volta battezzati nello Spirito, la capacità di morire per il vangelo sarà una virtù reale e non un semplice desiderio. E' sufficiente un esempio per tutti: l'Apostolo Paolo manifesta più volte la sua consapevolezza di un ministero che deve concludersi col martirio, e si dichiara pronto a dare la propria vita per Cristo. Dopo la proclamazione della profezia di Agabo, durante un incontro nella casa di Filippo, a

Cesarea, in cui il profeta annunciava a Paolo catene e prigionia, l'Apostolo rispose: "Io sono pronto non soltanto a essere legato, ma a morire a Gerusalemme per il nome del Signore Gesù" (At 21,13). E ai Filippesi dice: "Per me vivere è Cristo e il morire un guadagno" (Fil 1,21). L'Apocalisse giovannea descrive i martiri con queste espressioni inniche: "essi lo hanno vinto per mezzo del sangue dell'Agnello, e grazie alla testimonianza del loro martirio; poiché hanno disprezzato la vita fino a morire" (Ap 12,11).

La preparazione alla morte

Il cristiano considera la propria morte come l'evento più importante della propria esistenza. L'incontro col Cristo Giudice, segna per l'eternità il destino di un'anima. Il cristiano è parimenti consapevole del fatto che *non potrà fare mai più, ciò che avrà trascurato di fare nei giorni della sua esistenza fisica su questa terra*. Occorre perciò prepararsi alla morte, e la prima preparazione consiste nel vivere ogni giorno, come se fosse l'ultimo, cioè con tutto l'impegno e tutta l'intensità che uno è solito infondere in quelle iniziative importanti, per le quali si ha poco tempo a disposizione. L'impegno del cristiano al servizio del bene e della verità, non conosce alcun rimando al domani, perché il domani potrebbe non esserci.

La preparazione alla morte è esplicitamente richiesta dalle Scritture e perciò è uno degli aspetti dell'ubbidienza alla Parola. Leggiamo senz'altro in questo senso il monito del profeta Amos: "preparati all'incontro con il tuo Dio, Israele!" (Am 4,12). In un contesto molto più intimo e personale, Qoelet afferma: "La giovinezza e i capelli neri sono un soffio. Ricordati del tuo Creatore nei giorni della tua giovinezza" (Qo 11,10-12,1). Ricordarsi di Dio, mentre si è giovani, equivale ad acquisire una familiarità con Lui nel corso degli anni. Arrivare senza questa preparazione alla vecchiaia e alla morte, potrebbe causare delle difficoltà spirituali, perché non è detto che uno riesca a pregare nel momento della prova, o dell'agonia, dopo avere trascorso la vita senza averlo fatto mai. Bisogna, in sostanza, esercitarsi a usare le armi della luce in tempo di pace, per non essere inetti, quando giungerà il tempo della battaglia. Il Siracide aggiunge, a questo proposito: "In tutte le tue opere ricordati della tua fine e non cadrai mai nel peccato" (Sir 7,36). La considerazione della brevità della vita, ridimensiona molte cose e spegne alla radice un buon numero di tentazioni: "Ricordati che la morte non tarderà e il decreto degli inferi non t'è stato rivelato" (Sir 14,12).

Il NT considera la vita dell'aldiqua e quella dell'al di là come in una sequenza parallela: "se anche il nostro uomo esteriore si va disfacendo, quello interiore

si rinnova di giorno in giorno. Infatti, il momentaneo, leggero peso della nostra tribolazione, ci procura una quantità smisurata ed eterna di gloria” (2 Cor 4,16-17). Quaggiù siamo quotidianamente in declino, mentre lassù, contemporaneamente, diviene sempre più salda la nostra appartenenza alla Gerusalemme celeste (cfr. 2 Tm 4,6-8). E soprattutto, non c’è proporzione tra la sofferenza che sopportiamo oggi e la gloria che ne scaturirà per l’avvenire: la sofferenza è transitoria, la gloria celeste è eterna. Ogni sofferenza terrena ispirata dall’amore, scrive un titolo di gloria eterna nella nostra dimora celeste: “Le cose visibili sono d’un momento, quelle invisibili sono eterne” (2 Cor 4,18).

La fiducia deve essere il sentimento prevalente della preparazione alla morte (cfr. Lc 2,29 e 23,46). Elementi della preparazione alla morte: l’elemosina e la solidarietà per poveri e i deboli (cfr. Tb 4,10 e 12,29). Questo genere di morte è definita dalla Bibbia “la morte dei giusti”, che è preziosa agli occhi del Signore (cfr. Sal 116,15 e Sir 1,11). Beati quelli che muoiono nel Signore (cfr. Ap 14,13).