

## CAPITOLO VIII. LA PRASSI DI GESÙ E LE SUE MOTIVAZIONI TEOLOGALI

### 1. La nuova ricerca su Gesù tende ad una «biografia teologica»

Al punto in cui siamo nella nostra ricerca, ci domandiamo che cosa realmente si opponga a ciò che è stato chiamato una «biografia teologica» di Gesù, intendendo con questa espressione una ricostruzione della vita di Gesù che parta dalle sue motivazioni e dai suoi convincimenti più profondi.

A prima vista, l'ostacolo sembrerebbe l'esplicito rifiuto degli autori di una specifica ermeneutica teologica di Gesù, sempre per le stesse ragioni: il carattere storico del dato evangelico. Così, ad esempio, Bornkamm può dichiarare che la storia di Gesù

«è tanto trasformata nella tradizione in una testimonianza (s'intende di fede) su Cristo, al punto che non ci è lecito interrogarci su ciò che essa abbia significato per lo stesso Gesù, le sue decisioni, ed il suo intimo sviluppo»<sup>1</sup>.

Ciononostante, proprio Bornkamm, come del resto molti altri dopo di lui, riconosce la non irrilevanza di quest'evento ("Ereignis"), ricostruito, successivamente, attraverso una serie di indicazioni, che costituirebbero uno schizzo storico di Gesù, con elementi sicuri o avvenimenti e tappe fondamentali della sua vita.

A questi appartengono, in primo luogo, ciò che R. Fabris chiama «cartella anagrafica di Gesù»<sup>2</sup>, comprendente, con certezza: 1) il nome: *Jeshù*, abbreviazione di *Jehoshùà*; 2) i genitori: *Joseph* e *Myriam*; 3) il tempo della nascita: l'epoca del re Erode (in genere si parla del 5/6 a. C.)<sup>3</sup>; 4) lo stato civile: celibe; 5) la professione: carpentiere. Sul luogo di nascita si discute, anche se in genere la propensione è per Nazareth e non per Bethlem, giacché l'informazione della nascita in questa città, data di Matteo e Luca, è ritenuta funzionale ad interessi teologici. Vuole evidenziare la discendenza davidica di Gesù e la somiglianza della sua nascita con le altre nascite di precedenti modelli biblici (Isacco, Giuseppe, Mosè, ecc.).

Ai dati ritenuti certi di questo schizzo storico di Gesù, si aggiungono alcuni riferimenti esterni, come, ad esempio, il suo rapporto con Giovanni il Battezzatore e il ruolo avuto dalle autorità che sancirono la sua condanna a morte (Ponzio Pilato e l'autorità giudaica). Ma si aggiungono anche dati interni, cioè relativi all'originalità dell'insegnamento di Gesù, all'impressione da lui suscitata nei suoi ascoltatori, al carattere particolare della sequela e del discepolato, ai quali egli chiama, al modo con il quale egli si pone di fronte al patrimonio biblico-religioso del giudaismo e a coloro che in esso avevano seri problemi, i peccatori, i pubblicani, il «popolo della terra» ecc. Ciò che

<sup>1</sup> G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, cit., 49. La chiarificazione contenuta nella parentesi è mia.

<sup>2</sup> R. FABRIS, *Gesù di Nazareth*, cit., 85ss.

<sup>3</sup> Com'è noto, la singolare divergenza di 5/6 anni tra la data fissata dalla tradizione e quella effettiva è dovuta ai calcoli di Dionigi il Piccolo (497-540), che erroneamente fissò l'inizio dell'era cristiana all'anno 754 dalla fondazione di Roma; un autore che ebbe comunque molti meriti, tra i quali l'aver posto fine alla controversia della data della pasqua, che travagliò gli inizi della Chiesa. Cfr. *Lexikon für Theologie und Kirche* III, voce *Dionisius Exiguus*, 336-337. Sulla data della nascita di Gesù e gli argomenti che la fanno anticipare a 5 o 6 anni prima a quella fissata da Dionigi, cfr. IDEM, II, voce *Chronologie des NT*, 330-332; ma vedi anche R. FABRIS, *Gesù di Nazareth*, cit., 91ss, nota 31.

invece in questi autori resta storicamente inaccessibile, o almeno problematico, è, come si è già visto, la coscienza di Gesù circa la sua morte e la sua missione in genere, tema strettamente collegato con la coscienza messianica e, perciò argomento tabù, oppure trattato con estrema cautela.

Ciononostante, anche coloro che, secondo i canoni della «Storia delle forme», esplicitamente negano che si possa attingere la coscienza che Gesù aveva di se stesso, finiscono di fatto con il tratteggiarne una, legandola all'annuncio del regno di Dio, alla continuità e discontinuità di questo annuncio con quello apocalittico dell'epoca e soprattutto di Giovanni Battista.

Siamo dinanzi a una situazione abbastanza singolare. Da un lato, si esclude un'interpretazione teologica da parte di Gesù sulla sua persona e sulla sua identità; dall'altro, si delinea un profilo dottrinale piuttosto preciso del suo insegnamento e del suo stesso agire. Non ci si rende conto abbastanza che proprio quell'insegnamento costituisce uno schema ermeneutico, nel quale l'identità teologica di Gesù non può essere separata dal suo messaggio, la sua autocoscienza non si può disgiungere dall'interpretazione religiosa che sorregge la sua predicazione e quindi il suo pensiero. L'avevano già ammesso, anche se piuttosto implicitamente, quei discepoli di Bultmann che avevano situato la predicazione di Gesù nel suo agire, nello stile della sua vita e della sua condotta, sicché il suo annuncio era visto nelle due accezioni principali, già presenti nei profeti: i gesti comportamentali e la chiarificazione di questi, l'agire e la sua spiegazione, la prassi e la parola. L'inestricabile rapporto che intercorre tra questi elementi non può essere solo spiegato su un piano pedagogico o didascalico, ma implica un coinvolgimento totale della vita di Gesù con il suo messaggio, sicché questa e quello non dovrebbero essere mai separati.

È molto vicino a questa concezione, unificante l'agire e l'interpretazione, la coscienza e l'autocoscienza di Gesù, R. Fabris, il quale parla di un progetto di Gesù, la cui chiarificazione avviene nel confronto con la missione del Battista e a partire dal battesimo in poi:

«Da allora il regno di Dio irrompe con forza nella storia degli uomini chiamati ad una decisione radicale (Mt 11, 12-13; Lc 16, 16). Accogliere il regno di Dio vuol dire prendere posizione di fronte a Gesù e al suo annuncio salvifico perché la sua persona è talmente implicata con il suo progetto che egli può riferirsi all'immagine battesimale per esprimere il suo impegno di fedeltà totale a Dio e di solidarietà estrema con gli uomini (Mc 10, 38; Lc 12, 50). Questo è ora il 'suo battesimo'. In questa prospettiva anche il rito battesimale, segno di penitenza, al quale egli si è sottoposto...e che ha segnato una svolta nel suo progetto storico, diventa espressione della sua condivisione del destino dei peccatori»<sup>4</sup>.

In conclusione, se la predicazione di Gesù non può essere isolata dalla sua prassi, non può esserlo nemmeno dalla sua autocoscienza, giacché questa sarebbe del tutto immotivata. Si contraddirebbero inoltre tutte le più elementari norme sia dell'agire, che dell'interrelazione, secondo le quali il progetto è sempre una sintesi dinamica tra coscienza, possibilità storiche ed avvenimenti. Ma è anche una continua verifica e un costante rimbalzo allo stesso soggetto delle reazioni e delle modifiche che il suo atto comunicativo (qui la predicazione) suscita. Ora, nemmeno in questo caso Gesù si è sottratto alla logica dell'incarnazione: accettando il dinamismo interrelazionale, la sua autocoscienza è da considerarsi profondamente legata al suo agire e al reagire di quelli che ne restavano coinvolti. Ciò riguardava in primo luogo i discepoli più vicini a Gesù, con i quali egli condivise la coscienza che aveva della sua missione e quindi, in ultima analisi, la sua "cristologia".

<sup>4</sup> R. FABRIS, *Gesù di Nazareth*, op. cit., 114-115.

Ma, in questo modo, si dovrà prima o dopo convenire con ciò che scrive R. Feneberg, il quale ritiene che i vangeli appartengano alla cristologia esplicita, e non più implicita, a motivo della coscienza teologica di Gesù. Sicché

«Gesù ha ripensato a se stesso. Ebbe una teoria della sua vita e con ciò una cristologia esplicita. Naturalmente questa non esisteva al di fuori o al di sopra della prassi, quindi in modo storico, ma ebbe un suo sviluppo solo insieme con essa»<sup>5</sup>.

Con ciò, pensiamo di aver indicato anche una base teorica per comprendere le varie modalità espressive della prassi di Gesù. Esse corrispondono ad alcune tappe fondamentali della sua vita, secondo delle «forme» o degli schemi di interpretazione teologica, reperiti nella Scrittura e rivissuti e rielaborati dalla sua coscienza. Sono, nondimeno, piùmodalità che tappe storicamente delimitate ad alcune fasi storiche precise. Sono infatti in ordine di progressivo approfondimento e radicalizzazione, ma si possono tutte ricondurre all'ermeneutica della fedeltà a Dio e della solidarietà con gli uomini, un'ermeneutica che potremo alla fine compendiare come prassi di pace. Questa si esprime attraverso una *prassi profetica e convocatrice*, una *prassi della misericordia e della liberazione* e una *prassi diaconale ed oblativa*

## 2. Prassi profetica e convocatrice

L'agire di Gesù è certamente da contestualizzare nella situazione storico-geografica del tempo, ma avvertendo che l'interpretazione di tale contesto avviene in Gesù attraverso le categorie religiose nelle quali egli si muoveva e con le quali viveva. Come riconosce la maggior parte degli autori già citati, Gesù, pur agendo come profeta e come maestro, si distingue da tutti i profeti e da tutti i maestri d'Israele per una sua originalità e peculiarità, che hanno fatto parlare qualcuno di un'*immediatezza* senza confronti e senza precedenti<sup>6</sup>. Come però si diceva, la forza e l'immediatezza di questa originalità sono tratti di un'interpretazione teologica che non può risalire che a Gesù e alla sua stessa prassi. Questa si colloca a diversi livelli, ma intercetta e attraversa realtà che sono di carattere biblico ed etico, profetico e politico. Tocca, in primo luogo l'interpretazione circa il popolo di Dio che vive nella Palestina dell'epoca. A ciò dovremo ora fare riferimento per meglio comprendere l'agire di Gesù, i suoi interlocutori e le concrete situazioni nelle quali egli era venuto a trovarsi.

### 2.1. L'impiantazione dell'impero e la predicazione del regno di Dio

La Palestina del tempo di Gesù vedeva convivere in maniera conflittuale, di una conflittualità che talora esplodeva esteriormente, ma spesso ribolliva internamente, strutture di dominatori e situazioni di adattamento da parte dei dominati, idealità religiose ed opportunismi e calcoli politici<sup>7</sup>. Ridotte forzatamente ad essere province dell'impero, la Galilea e la Giudea erano entrate

<sup>5</sup> R. FENEBERG - W. FENEBERG, *Das Leben Jesu im Evangelium*, cit., 125.

<sup>6</sup> Bornkamm parla di una "Unmittelbarkeit", un'immediatezza così propria e tipica di Gesù, che questa non solo appartiene al quadro storico del Vangelo, ma lo ha segnato profondamente lasciandovi tracce indelebili. Cfr. G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, cit., 52.

<sup>7</sup> Le contestualizzazioni storico-geografiche hanno notevole rilievo nella maggior parte delle opere già citate. Ciò che qui si riporta cerca di tener conto dei fattori sui quali esse convergono, con una particolare attenzione a quelli che sembrano nevralgici per la prassi di Gesù. Cfr., a titolo d'esempio: R. FABRIS, *Gesù di Nazareth*, cit., *L'ambiente di Gesù*, ivi pp. 64-85; e *Prese di posizioni di Gesù*, ivi, pp. 135-149. Cfr. anche A. NOLAN, *Gesù prima del cristianesimo*, cit., soprattutto la III parte: *La buona novella*. Per la parte relativa alla convocazione operata dalla prassi di Gesù, cfr. J. JEREMIAS, *Teologia del nuovo testamento I*, cit., 194-205: *Il raduno della comunità dei salvati*. Cfr. H. ECHEGARAY, *La prassi di Gesù*, Cittadella Ed., Assisi 1983, cui siamo debitori dell'espressione "prassi convocatrice" (ivi 10 ss.) e di alcune indicazioni tanto di carattere sociale che di carattere biblico.

in un circuito amministrativo, economico e militare, che non solo era molto più grande di esse, ma minava inesorabilmente la loro compagine socio-religiosa, perché aveva innescato un processo disgregante che scatenava una profonda crisi strutturale e teologica.

A livello economico ed agrario, si diffondeva sempre più la proprietà latifondiarica, che soppiantando i piccoli appezzamenti di terreno, faceva aumentare il numero dei braccianti a giornata.

Il censimento condotto agli inizi del primo secolo da Publio Sulpicio Quirino aveva come scopo la compilazione di un catasto avente per oggetto persone e proprietà per una loro accurata tassazione. Produceva effetti economici molto nocivi su una popolazione di per sé già abbastanza povera ed effetti ancora più devastanti sulla stessa anima religiosa dell'israelita.

Il censire la terra come proprietà dell'imperatore significava infrangere uno dei cardini della struttura socio-religiosa ebraica, che ascriveva la terra alla proprietà di Dio, il quale la dava in usufrutto al suo popolo. Quanti avevano responsabilità politiche e religiose in Israele si erano invece piegati alla nuova situazione imposta dal dominio romano. Avevano comunque cercato di trarre da ciò tutti i benefici possibili. Tra costoro c'erano naturalmente i collaboratori attivi alle operazioni di esazione, l'aristocrazia sacerdotale, i sadducei, la famiglia di Erode ed i circoli a lui legati. A questi sono da aggiungere i latifondisti, che, d'accordo con l'autorità romana, potevano ampliare e migliorare la coltivazione della terra, ed infine i grandi commercianti.

I detentori del potere religioso e giudiziario, raccolti nel Sinedrio, godevano di un'autonomia fittizia, che se accontentava i suoi membri, scontentava ogni giorno di più il popolo che si sentiva sfruttato e tradito. Sicché, mentre l'impero e le sue strutture s'impiantavano, cresceva il disorientamento di quella gente, che era chiamata *'am ha-arez*, il popolo della terra, che al tempo di Gesù indicava gli incolti e, più genericamente, costituiva la gente semplice e modesta, cui si aggiungevano quanti nella nuova situazione avevano perso i loro pochi beni o la loro identità socio-religiosa.

Di fronte all'impiantarsi dell'impero e al rispettivo sgretolarsi dell'identità e delle speranze di un popolo siffatto, l'agire di Gesù si va delineando come sovrana, libera e decisiva predicazione del *regno di Dio* e dei suoi irrinunciabili diritti.

Si tratta di un *regno* la cui originalità sulla bocca di Gesù è ben sottolineata dai commentatori, che ne mettono in luce l'inafferrabilità e l'immediatezza della presenza<sup>8</sup>, ma anche il suo inarrestabile venire, a favore dei piccoli, dei poveri e dei lontani<sup>9</sup>. A ciò sono tuttavia da aggiungere le modalità implicate in quest'annuncio, i caratteri con i quali il regno viene attraverso la prassi di Gesù, la quale ad essi si ispira e da essi resta modellata.

## 2.2. Prassi di gratuità e di solidarietà

La predicazione del regno avviene, in primo luogo, *nella* e *attraverso* la prassi di Gesù, che è essa stessa messaggio di gratuità e contestazione della logica dell'accumulazione e del profitto.

<sup>8</sup> Cfr. G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, cit., 57-84.

<sup>9</sup> Cfr. R. FABRIS, *Gesù di Nazareth*, cit., 116-132 e la già citata III parte di A. NOLAN, *Gesù prima del cristianesimo*, cit., 65ss. Per il "popolo della terra" cfr. S. BEN-CHORIN, *Fratello Gesù*, cit., 89.

In una situazione che sul piano etico-economico stravolge il cuore della *torah*, perché favorisce il profitto, l'accumulazione e l'opportunismo, il messaggio e la prassi del regno di Dio ne contestano l'impostazione complessiva perché sono prassi ed annuncio del dono e della gratuità. È la prassi di una povertà, che mentre si esprime in Gesù con il fatto di non avere nemmeno dove posare il capo (Lc 9, 58; Mt 8, 20)<sup>10</sup>, si radica nella strabiliante certezza di avere Dio per padre. L'invito a scorgere l'agire provvido ed amorevole di Dio nel nutrire gli uccelli del cielo e nel vestire i gigli dei campi (Mt 6, 26-32; Lc 12, 22-31) non è pertanto panacea consolatoria ed alienante per i derelitti, è piuttosto denuncia e profezia contro chi si affanna, dicendo: «Che farò, poiché non ho dove riporre i miei raccolti?...Farò così: demolirò i miei magazzini e ne costruirò di più grandi... Poi dirò a me stesso: Anima mia hai a disposizione molti beni, per molti anni; riposati, mangia, bevi e datti alla gioia» (Lc 12, 17-19). Su colui che ragiona così, nella logica della tesaurizzazione e con la soddisfazione dell'avidità appagata, la parola di Gesù si abbatte con la virulenza delle più dure profezie: «Stolto, questa notte stessa ti sarà richiesta la tua vita. E quello che hai preparato di chi sarà?» (Lc 12, 20).

Gesù vuole inoltre sottolineare che la prassi della solidarietà, legata alla coscienza dell'agire di Dio nei confronti dell'uomo, è indispensabile per far parte del regno ed esprimere la sua novità e le sue caratteristiche. Perciò condanna l'ingordigia di chi banchetta lautamente tutti i giorni, lasciando Lazzaro fuori della porta (Lc 16, 19-30) e di chi è occupato esclusivamente in problemi di eredità e di garanzie economiche (Lc 12, 13-15; Mt 6, 25); l'altalenarsi di chi non sa mai decidersi tra il servizio al denaro, a «mammona», e il servizio a Dio (Mt 6, 24; Lc 16, 13).

Il regno esige una prassi di gratuità e di condivisione, quella stessa con la quale Gesù va incontro ai peccatori e agli afflitti, ai poveri ed ai sofferenti. L'appello di Gesù non è prevalentemente etico, ma è un invito ad entrare nel circuito della sua prassi, che è poi quella del regno di Dio che viene. In quest'ottica acquistano una nuova luce parole come queste: «Ebbene io vi dico: procuratevi amici con la disonesta ricchezza, perché quando verrà a mancare, vi accolgano nelle dimore eterne» (Lc 16, 9). Per questa ragione, Gesù non esita ad andare a casa di quel pubblicano, dal nome Zaccheo, nel quale sono chiari i segni di un'inversione di tendenza, dall'avidità alla convivialità e dall'abuso di potere con frode, a scopo dilucro, alla condivisione solidale; come dimostrano inequivocabilmente gli impegni che costui assume solennemente davanti a Gesù e ai invitati: «Ecco, Signore, io dò metà dei miei beni ai poveri; e se ho frodato qualcuno, restituisco quattro volte tanto» (Lc 19, 8). Nella condivisione e nella solidarietà, praticata ed esigita da Gesù ritroviamo la sua volontà aggregatrice dell'intero suo popolo.

---

<sup>10</sup> Pensiamo che le parole di Gesù siano ancora da prendere nel senso letterale. Gesù insegna mentre è in cammino e chiama e riceve i peccatori e i derelitti, strada facendo. La sua sequela non ha bisogno di un luogo, simile ad una casa o una sinagoga, dove egli possa insegnare, anche se Gesù è talora intento a farlo nell'una o nell'altra. La casa, che egli avrebbe avuto a Cafarnao, insieme con Pietro e Andrea e le rispettive famiglie (Cfr. Mc 1.21.29.35; 2, 1-2; Mt 4, 13), è considerata da qualcuno come una vera e propria dimora di Gesù (cfr. A. NOLAN, *Gesù prima del cristianesimo*, cit., 56, che si appoggia a E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 1967 e J. JEREMIAS, *Teologia del nuovo testamento*, cit.). Si invoca a dimostrazione di ciò l'espressione di Mc 2, 15, che parlando di Gesù che siede a tavola con i pubblicani e peccatori, parla di una "casa di lui" (*oikia autoû*). Non deve però necessariamente trattarsi della casa di Gesù, perché il pronome "di lui" può essere riferito alla casa di Levi, che, chiamato da Gesù, allestisce per i suoi amici, per Gesù ed i suoi discepoli un banchetto. Questa interpretazione è quella corrente e sembra più convincente, considerando il valore del gesto, innovatore ed inaudito per i farisei, di andare nella stessa casa del peccatore, come avviene anche nel caso di Zaccheo (Lc 19, 1-10), così come succederà per Pietro nei confronti del pagano Cornelio (At 10, 1-33).

## 2.3. La prassi che riaggrega un popolo diviso e disperso

### 2.3.1. Situazione all'epoca di Gesù

Il quadro della società palestinese che Gesù si trova davanti è senza dubbio avvilente. All'avidità delle classi emergenti e alla penetrazione subdola dell'opportunismo e del calcolo dei più ricchi, fa riscontro, come si diceva, un diffuso disagio tra i più poveri, la cui identità di popolo di Dio attraversa momenti di crisi dovuta anche alla risposta assolutamente inadeguata, da parte della classe sacerdotale, dei rabbini e dei dotti del tempo. La sua coscienza teologica gli consente di scorgerne le contraddizioni e di proporre una nuova riaggregazione.

Gesù aveva di fronte differenti scuole rabbiniche, che si diversificavano in una miriade di interpretazioni della *torah*, e che si possono disporre a ventaglio tra due estremi, un'ermeneutica rigorista, risalente a Shammai, ed una moderata, che faceva capo a Hillel. Ciò aveva per risultato la proliferazione di molteplici partiti religiosi e politico-religiosi, ma anche la confusione e la divisione del popolo. Come anche Ben-Chorim riconosce, la particolarità dell'insegnamento di Gesù non consiste nel fatto che egli abbracci l'interpretazione di Hillel e la diffonda, poiché la sua interpretazione è talora umanizzante, talora rigorista<sup>11</sup>. Egli si pone piuttosto al di fuori e al di sopra del dibattito, perché afferra, ci sembra, il vero capo del problema: l'urgenza di una riconvocazione del popolo d'Israele.

La coscienza messianica si manifesta in lui attraverso questa prima forma di ermeneutica teologica: l'impellenza di una raccolta escatologica del *qahal Jahvè*, cioè del popolo di Dio. Dicendo ciò, noi non ricadiamo nello psicologismo delle vite di Gesù precedenti a Bultmann, né nell'interpretazione dell'"escatologia conseguente" di Schweitzer. Infatti non ricorriamo a spiegazioni di tipo psicologico, dicendo, come Schweitzer, che Gesù si sarebbe sbagliato nell'attendere un'irruzione imminente del regno di Dio e ne avrebbe ripensate le condizioni fino a considerare la sua morte indispensabile per forzarne la venuta. Ma ricorriamo ai tratti teologici di quella "biografia" di Gesù, che può essere riletta solo alla luce delle «forme» ermeneutiche con le quali egli giudica la sua missione. I vangeli ci testimoniano senz'ombra di dubbio questa volontà convocatrice di Gesù, mentre i risultati dell'indagine storico-sociale della Palestina dell'epoca ci parlano di alcune cifre, anche se approssimative: circa seimila farisei, quattromila esseni e un numero ancora più ridotto di sadducei, di fronte ai sei-settecentomila membri del «popolo della terra».

È a quest'ultimo che Gesù pensa e al quale si indirizza, perché lo vede sbandato come gregge disperso, in cui ognuno va per la sua strada come «pecore senza pastore» (Mc 6, 34; Mt 9, 36; cfr. Nm 27, 17; Ez 34, 5; 1 Re 22, 17). Il vangelo sottolinea ripetutamente lo sguardo di attenzione e di misericordia di Gesù per questo popolo<sup>12</sup>, che accorre intorno a lui come era accorso alla predicazione del Battista. Mc 8, 1-2 parla della compassione di Gesù per la folla che lo segue da tre

<sup>11</sup> Cfr. S. BEN-CHORIN, *Fratello Gesù. Un punto di vista ebraico sul nazareno*, Morcelliana, Brescia 1985, 3ss. L'autore documenta che già per Hillel era centrale l'idea dell'amore del prossimo.

<sup>12</sup> L'atteggiamento di Gesù verso non è di commiserazione, dall'alto in basso, ma di misericordiosa compartecipazione ed accoglienza, come si può notare confrontando Mt 14, 14, Mc 3, 34 (dove si racconta che Gesù "vide" le folle) e Lc 9, 11 che parla esplicitamente di un gesto di "accoglienza" ("avendole accolte = apodexàmenos") da parte di Gesù. Del resto, anche il solo verbo "vedere" indica, al pari di "fissare lo sguardo", "guardare intorno" ecc., molto di più che una percezione o un'annotazione narrativa. Esprime l'avvicinamento misericordioso e solidale, salvifico e amorevole di Gesù, come provano, ad esempio: Mc 10, 21.23; Mt 19, 26; Lc 18, 24 (il ricco); Lc 6, 10 (l'uomo dalla mano inaridita); Lc 19, 5 (Zaccheo); Lc 22, 61 (il pianto di Pietro); Gv 1, 38.42 (i primi discepoli).

giorni e non ha nulla da mangiare. Mt 14, 13-14 e Mc 6, 34 mettono in risalto il moto di commozione che coglie Gesù nel vedere la gente che lo ha preceduto a piedi lungo la riva del lago, per poterlo ascoltare. Mt 15, 29-31 indica la composizione di queste «folle» (*ochlòi*, cfr. anche Mt 15, 36), che però in 15, 32.33 sono indicate con il termine al singolare (*òchlos*). Si tratta di un popolo in cui ci sono zoppi, storpi, ciechi, muti e molti altri, che Gesù guarisce, ma è anche un popolo assetato di ascoltare la sua parola.

Non è un'iperbole letteraria, ma un concetto teologico, l'informazione: «e una grande moltitudine dalla Galilea e da Gerusalemme e dall'Idumea e dalla Trasiordania e dai dintorni di Tiro e Sidone, una gran folla venne da lui, avendo udito ciò che faceva» (Mc 3, 7-8). Come, del resto, è teologico il concetto «lo seguì» (da *acoluthein*), in parallelismo con «venne da lui», perché è lo stesso verbo che indica la pronta reazione degli apostoli e di quanti Gesù chiama ad essere suoi «compagni di strada», concetto che sembra implicito in *acoluthein*.

### 2.3.2 Le folle e il popolo di Dio

I luoghi evangelici in cui compare il popolo, nelle diverse accezioni di «folla», «le folle» o «popolo» (rispettivamente corrispondenti a *ochlos*, *ochloi*, e «*laos*») sono molto numerosi. La traduzione italiana scambia spesso questi termini che, a rigore, anche se non sempre presentano una netta distinzione, nondimeno possiedono sensi differenti. Volendo dare delle indicazioni generali su queste differenze, si può dire che il senso concettuale oscilla tra quello *narrativo* (la folla o le folle = la gente), *sociologico* (la popolazione), *politico* (il popolo d'Israele e gli altri popoli) e *teologico* (il popolo di Dio), che non di rado è indirettamente o implicitamente in alcuni dei sensi precedenti.

Siamo dinanzi a un senso più che altro narrativo lì dove si parla di folla, che fa ressa e si accalca da ogni parte, come, ad esempio, nel caso dell'emoirissa (Lc 8, 42), o della folla che accompagna il feretro del figlio della vedova di Naim (7, 11) o della folla sobillata a chiedere la liberazione di Barabba e la morte di Gesù (Mt 27, 20; Mc 15, 11; Lc 23, 1, che ha «moltitudine» = *plethos*). Il senso tende a diventare sociologico, quando invece si parla del «popolo» come di un'unità a sé stante, come quando si dice che si teme un suo tumulto (Mt 26, 5; Mc 14, 2; Lc 22, 2; Mt 14, 5; Mt 26, 5) o che viene sobillato da Gesù (Lc 23, 5). Con maggiore chiarezza si può individuare un senso politico nei contesti che parlano dei «popoli» al plurale, indicando le genti (*èthna*, o *laòi*) (Mt 11, 17, che riprende Is 56, 7 e Lc 2, 31, che riprende Is 52, 10).

Nella restante maggior parte dei casi la situazione diventa più complessa. Il popolo può essere un'entità chiaramente biblico-teologica, il «popolo di Dio», salvato, conformemente alle antiche promesse (Mt 1, 21; Mt 2, 6; Mt 4, 16; Lc 1, 68; Lc 2, 11; Lc 2, 32) o il popolo rimproverato da Gesù, come dai profeti, perché manifesta un cuore duro e lontano dal suo Dio (Mt 13, 15; Mt 15, 8). Anche se a prima vista sembra debba subire l'ira di Dio (Lc 21, 23), è un popolo per il quale Gesù muore (Gv 11, 50; Gv 18, 12) e perciò è ancora chiamato alla salvezza.

Lo troviamo pertanto intento ad ascoltare la parola di Giovanni, sulla cui identità esso si interroga e dal quale tuttavia si lascia battezzare (Lc 3, 7.10; Lc 3, 15; Lc 3, 21), ma è intento più frequentemente ed intensamente ad ascoltare Gesù (Lc 7, 1; Lc 8, 42; Lc 19, 48; Lc 20, 1.9.45). A questo popolo Gesù parla, perché lo vede assetato di ascoltare la sua parola e perché le maggiori controversie con i suoi oppositori avvengono alla sua presenza (Mc 2, 2; Mt 14, 13-14; Mc 6, 34; Lc 20, 26.45). La disponibilità del popolo all'ascolto, tanto che esso pende dalle labbra di Gesù, quando egli parla nel luogo più qualificato, nel tempio (Lc 19, 48; Lc 20.1; Gv 8, 2), e la sua

frequentazione di Gesù, sottolineata soprattutto da Luca, sembrerebbero connotarne l'identità teologica. L'esistenza e la vita del popolo di Dio, suggerisce il Vangelo, dipendono direttamente dalla parola del «Signore», che in questo caso è Gesù, subentrato ai profeti che parlavano a nome di Jahvé. Sembrerebbe confermarlo anche il brano di Marco che presenta Gesù circondato dal popolo, seduto ad ascoltarlo e che Gesù riconosce sua famiglia, prendendo lo spunto dal fatto che sono sopraggiunti i suoi consanguinei (Mc 3, 31-35).

Il senso concettuale del popolo pertanto oscilla tra l'accezione teologica e narrativa lì dove si parla di esso come di un'entità temuta dai potenti, perché in qualche modo fa da sentinella all'autenticità profetica di Gesù, così come aveva fatto nei confronti del Battista (Mt 14, 5; Mt 26, 5; Mc 14, 2; Lc 22, 6). Ha un'identità più teologica, quasi liturgica, quando loda Dio per ciò che vede compiersi in Gesù (Mc 2, 12; Mt 2, 8; Lc 18, 43), così come era in preghiera nel tempio al momento dell'offerta di Zaccaria (Lc 1, 10). Ciò che Gesù compie avviene «davanti a Dio e a tutto il popolo» (Lc 24, 19) ed è, come si è detto, per la sua liberazione e salvezza. Sembrerebbe un popolo che segue Gesù, e dovrà seguirlo -suggerisce forse l'evangelista- fino al calvario, giacché la folla composta che gli sta dietro sulla via dolorosa ricorda l'umanità peccatrice e dolorante che correva da lui ad ascoltarlo sulle rive del lago. Ora che l'ora della croce è scoccata, dietro Gesù troviamo «un certo Simone di Cirene, che veniva dalla campagna», cui è imposta la sua croce (Lc 23, 26), ma troviamo anche, intenta a seguirlo, (il verbo è di nuovo *acoluthein*) una gran moltitudine di popolo ("*plethos toù laoù*"), in cui ci sono le donne che fanno lamento e persino i due malfattori che stanno per essere giustiziati (Lc 23, 27-32). Di questi ultimi uno seguirà Gesù, in quello stesso giorno, fin nella sua dimora del Paradiso (Lc 23, 39.43).

Sembra essere, infine, del tutto ambivalente ciò che riferisce Luca, a proposito di un popolo, e qui il tono si fa più discorsivo, che «sta a guardare» Gesù ormai pendente dalla croce, quasi a sottolinearne, - si direbbe - se non proprio l'indifferenza, la curiosità, che lo avrebbe spinto fin là (Lc 23, 35). Ma dello stesso popolo (questa volta indicato con *ochloi*), Luca però afferma di lì a poco che, avendo visto il modo con cui Gesù era morto, se ne tornava a casa percuotendosi il petto, in un atteggiamento quasi liturgico-penitenziale (Lc 23, 48). Ciò solleva naturalmente il dubbio se l'interpretazione dello «stare a guardare» sia da intendere solo in un senso narrativo o se piuttosto, come ci sembra, in un senso più teologico: cercare di scorgere in quella morte l'agire di Dio attraverso la persona di Gesù. Non è da escludere un'allusione alla fondamentale ambivalenza delle masse e degli uomini di ogni tempo di fronte alla croce del Signore: la compunzione del cuore e la conversione, oppure una sostanziale indifferenza, ammantata di fredda e abulica curiosità.

Per ciò che riguarda complessivamente la coscienza di Gesù sul popolo di Dio, si deve, in conclusione, ritenere che egli aveva ben chiaro il concetto del *qahal Jahvé* della Scrittura, ma confrontandolo con la realtà dell'epoca, vedeva anche l'urgenza non tanto di un intervento come quello del Battista, ma di una sua riconvocazione e di un suo profondo rinnovamento interiore. Il suo parlare quasi senza tregua a quel popolo e a coloro che Gesù associa a sé nella predicazione, al di là di tutti i problemi letterari sollevati dalle raccolte dei discorsi, manifesta questa sua volontà riconvocatrice. In questo contesto riceve anche significato la vocazione dei «dodici», che oggi comunemente si mette in rapporto alle dodici tribù d'Israele, la cui unità e conversione stanno sommanente a cuore a Gesù<sup>13</sup>. Attraverso tale convocazione, predica il regno. Esso è venuto ed è

<sup>13</sup> Sul legame tra i dodici apostoli e le dodici tribù d'Israele cfr. Mt 19, 27-28 (i dodici troni del giudizio finale). Apc 21, 14 (i dodici basamenti della città escatologica), 1 Cor 15, 5 (apparizione del Risorto ai dodici, quando in realtà erano solo undici) e la preoccupazione di integrare il numero voluto da Gesù, come racconta At 1, 15-26, testimoniano l'importanza che tale numero ha per la comunità primitiva.

già in mezzo agli uomini (Lc 17, 21). Il tempo è compiuto, perciò occorre convertirsi (Mc 1, 15; Mt 4, 17). È la raccolta escatologica dove pubblicani e peccatori, prostitute ed emarginati da un lato, ma anche farisei e sadducei, esseni e zeloti, dall'altro, vengono tutti convocati ad una radicale conversione per entrare, rinnovati, nello stesso regno<sup>14</sup>.

Gesù avverte l'impellenza della raccolta escatologica del regno, alla quale lega la coscienza della sua messianicità, anche perché i responsabili d'Israele non pensano che a pascere se stessi. Egli riprende l'invettiva di Ezechiele che denunciava: «Per colpa del pastore si sono disperse (le pecore) e sono preda di tutte le bestie selvatiche: sono sbandate. Vanno errando tutte le mie pecore in tutto il paese e nessuno va in cerca di loro e se ne cura» (Ez 34, 5-6). Anche la denuncia di Gesù è netta: chi si comporta così «è un mercenario e non gli importa delle pecore» (Gv 10, 13). Gesù avverte di essere venuto per radunare il gregge che è del Padre: «Il Padre mio che me le ha date è più grande di tutti e nessuno può rapirle dalla mano del Padre mio» (Gv 10, 29-30).

Gesù riconvoca solennemente il popolo di Dio disperso (Mt 11, 28-30) e accusa quanti non compiono il loro dovere verso il popolo di Dio, di inettitudine e rapina: «Chi non entra nel recinto delle pecore per la porta, ma vi sale da un'altra parte è un ladro e un brigante» (Gv 10, 1). Sono parole che non possono essere fraintese in senso spiritualistico, ma testimoniano una forte prassi di riagggregazione, che si basa sulla coscienza di un profondo legame con il Padre. Lo dimostra il fatto che queste parole furono intese in un senso così concreto da alcuni giudei che si erano sentiti investiti dalla denuncia di Gesù, che essi «portarono di nuovo le pietre, per lapidarlo» (Gv 10, 31).

### 3. Prassi della misericordia e della liberazione

È singolare nel Vangelo il movimento crescente e contrapposto tra l'amore misericordioso ed aggregante di Gesù, che si va sempre più affinando e precisando fino al dono della propria vita, e l'ostilità sempre più dura e minacciosa, fino a diventare omicida, di quanti detenevano il potere nella Gerusalemme di allora.

Gesù aveva iniziato a realizzare sua la missione messianica cominciando ad annunciare il vangelo dopo l'arresto di Giovanni ordinato da Erode e nel triangolo costituito da Cafarnao, Betsaida e Corazin (Mc 1, 14-15; Mt 4, 12-17; Lc 4, 14-15), più a al Nord di Nazaret, sulla punta settentrionale del lago di Tiberiade. Il fatto che Gesù non si sia recato dalla sua città di Nazaret direttamente a Gerusalemme, ma si sia spinto verso il Nord, ci indica la coscienza della continuità, ma anche del superamento che egli ha rispetto alla missione del Battista. Mostra anche la sua intenzione convocatrice del popolo di Dio, a partire da quella regione che era a confine con i pagani, sicché si potesse realizzare la parola profetica di Isaia: «il popolo che sedeva nelle tenebre ha visto una grande luce, e per coloro che sedevano nella regione ed ombra di morte è sorta una luce» (Is 8, 23-9, 1 riportata da Mt 4, 12-15, ma cui allude anche Lc 1, 78-79). Di là Gesù si reca fino a Cesarea di Filippo, nella regione pagana di Tiro e Sidone (Mt 16, 13; Mc 8, 27), dopo aver espresso la sua amarezza per la poca accoglienza che trovata in città come Cafarnao, Corazin e Betsaida ed aver affermato che proprio Tiro e Sidone sarebbe state, al confronto, più sensibili e si

---

<sup>14</sup> Pubblicani e prostitute, credendo al Battista, sono passati avanti nel regno (Mt 21, 28-32). Gesù è celiato come "mangione e beone, amico dei pubblicani e dei peccatori" (Lc 7, 34). "Tutti" costoro si avvicinano a lui per ascoltarlo (Lc 15, 1). Il pubblicano pentito è elogiato, a differenza del fariseo autossufficiente (Lc 18, 9ss), così come è elogiato il capo dei pubblicani Zaccheo, per la sua conversione (Lc 19, 1ss). Sugli zeloti cfr. cap. II, 1.2. Si è accennato al rapporto di Gesù con seguaci del Battista e alle differenze della sua predicazione e del suo agire da costoro, anche se anche a loro Gesù ha proposto la sua strada, come dimostra la presenza di suoi discepoli che provenivano da quegli ambienti. Anche i farisei e i dottori della legge non sono esclusi dal regno, quando mostrano segni di ravvedimento, comprendendo il primato dell'amore (Mc 12, 28-34).

sarebbero convertite (Mt 11, 20-23; Lc 10, 13-15). In questa regione, distante da Cafarnao circa 40 chilometri, avvengono la domanda di Gesù sulla sua identità rivolta ai discepoli, la risposta di Pietro e il primo annuncio della passione (Mc 8, 27-33; Mt 16, 13-23; Lc 9, 18-22).

Ma proprio qui si intravede un primo ganglio coscienziale e decisionale di Gesù nel contesto della risposta di Pietro, che lo riconosce come Messia.

«A partire da questo avvenimento, -scrive W. Feneberg- c'è una doppia risposta di Gesù, la cui seconda parte è tematizzata solo da Matteo: è deciso che io debba andare volontariamente incontro alla morte, che come servo di Dio debba portare i peccati di molti (cfr. Mc 10, 45); ma per adesso mi dedico alla fondazione ("*Gründung*") del vero Qahal. La formazione dei discepoli e un nuovo modo di esprimersi in parabole - diventare come i bambini, il perdono, non darsi alcuna preoccupazione, il Padre misericordioso - segnano questa via di circa 150 chilometri, che Gesù ha rifatto da Cesarea di Filippo in direzione di Gerusalemme": Qui l'aspetta la città santa. È la città del Messia»<sup>15</sup>.

Ma Gerusalemme è anche il luogo del tempo. Proprio per questa ragione è il crocevia obbligato di ogni transazione civile, religiosa ed economica. Ma è anche il luogo che visualizza le tante contraddizioni e tensioni presenti in Israele. In questa città è palese più che altrove il divario tra la crescente ricchezza delle caste legate al potere politico e religioso e l'impoverimento di un popolo lasciato in balia di se stesso e delle suggestioni di gruppi nazionalisti estremisti. Ma a Gerusalemme le aspirazioni più genuine delle classi popolari sono verso una purificazione ed una restaurazione insenso messianico delle istituzioni religiose. Mentre, come si è accennato, a ciò corrisponde, nelle classi elevate una situazione di commistione e compromesso con il potere, con casi evidenti di corruzione, intrighi e ipocrisie istituzionali.

In questa amministrazione il popolo geme dappertutto sotto un giogo di pesanti fardelli legati sulle sue spalle dalle autorità civili e religiose. Le invettive di Gesù a questo riguardo fotografano, come molti personaggi delle sue parabole, la società del tempo. Qui sono da trovare, infatti, un giudice iniquo e arrogante che si sottrae ripetutamente al suo dovere di compiere giustizia ad una povera vedova (Lc 18, 1-8); un fattore che si garantisce il futuro favorendo i suoi clienti con la manomissione degli atti amministrativi (Lc 16, 1-13); i nuovi ricchi, spensierati e spendaccioni che ammazzano il tempo banchettando lautamente, mentre i nuovi poveri, come Lazzaro, aspettano che si svuotino fuori della porta i contenitori dei rifiuti, per mangiare gli avanzi (Lc 16, 19-31). Nella regione di Gerusalemme e dintorni non mancano ancora, si diceva, diatribe teologico-dottrinali senza fine<sup>16</sup>.

Chi detiene il potere della scienza non solo non lo mette a servizio degli umili, ma si abbandona ad atti sistematici di indottrinamento forzoso e perfino di plagio verso gli sprovveduti. Le parole di Gesù a questo riguardo sono collocate da Matteo, molto significativamente, dopo la purificazione del tempio. Sono di una chiarezza e di una forza inaudite: «Sulla cattedra di Mosè si sono seduti gli scribi ed i farisei. Quanto vi dicono fatelo ed osservatolo, ma non fate secondo le loro opere, perché dicono e non fanno. Legano infatti pesanti fardelli e li impongono sulle spalle della gente, ma loro non vogliono muoverli neppure con un dito» (Mt 23, 2-3). E poco dopo, apostrofandoli direttamente, esclama: «Guai a voi scribi e farisei ipocriti, che percorrete il mare e la terra per fare un solo proselito e, ottenutolo, lo rendete figlio della Geenna il doppio di voi» (Mt 23, 15).

<sup>15</sup> R. FENEBERG - W. FENEBERG, *Das Leben Jesu im Evangelium*, cit., 274.

<sup>16</sup> Si possono considerare un'eco di tali discussioni, vertenti spesso sulla gerarchizzazione dei comandamenti, le domande rivolte a Gesù sull'argomento, da parte dei dottori della legge (Mc 12, 28-34; Mt 22, 34-40) e dello stesso ricco (Mc 10, 13-17; Mt 19, 16-22; Lc 18, 18-25).

La proposta di Gesù è invece liberante. Il suo insegnamento non è quello di una scuola tra le altre, ma si può indicare in un rapporto personale e dinamico tra lui ed i suoi discepoli. Egli supera ogni discussione, che spesso era solo accademica, sulla gerarchia dei comandamenti, proponendo non un altro comandamento, ma il *suo* modo di vivere la *torah*: l'amore che diventa fedeltà e sequela. Tutta la *torah* ruota intorno all'amore e non avrebbe ragion d'essere, senza di essa (Mc 12, 29-33; Mt 22, 36-40; cfr. anche Gv 15, 9-17). A chi chiede di poter accedere all'esperienza nuova e radicale dell'amore di Dio attraverso l'amore dell'uomo, Gesù propone come al «giovane» ricco di Matteo l'unica strada possibile, quella che egli ha tracciato: lasciare tutto e seguirlo (Mt 19, 20-22; Mc 10, 20-22; Lc 18, 22-23). In questo modo si realizza l'unità di intenti e di destino tra lui e quanti sono diventati suoi compagni di strada, quell'unità profonda che è il fondamento e la giustificazione ultima dell'amore (Gv 15, 1-8).

In questa nuova ottica, Gesù riporta la "legge" al suo nocciolo essenziale: la giustizia, la misericordia, la fedeltà. Riporta l'uomo al cuore di sé stesso: la fiducia, l'amore, il perdono. Per questa ragione il modo di intendere la *torah* da parte di Gesù avviene su due piani: la *radicalizzazione* della stessa legge, perché egli ne coglie l'anima profonda che l'ha generata e la sua *umanizzazione*, perché la vede sempre a beneficio dell'uomo e mai contro l'uomo. Può affermare ripetutamente «Avete inteso che fu detto agli antichi...», ma può aggiungere ogni volta «ma io vi dico...», perché sa di non abolire ma di dare spessore e compimento alla stessa «*torah*» (Mt 5, 17-48). La chiave di volta del suo insegnamento è nell'essere

perfetti, come il Padre è perfetto (Mt 5, 48), cioè essere radicali nell'amore, giacché non viviamo più nella logica del servo o nel timore dell'uomo religioso, ma viviamo nella logica dei figli (Mt 6, 5-18).

Sarebbe errato ritenere la posizione di Gesù rispetto alla legge come semplice liberalità o maggiore tolleranza, perché egli in effetti esige un cambiamento radicale di prospettiva. Capirne le tensioni ideali che lo muovono significa entrare nella sua prassi di misericordia e di amore incondizionato verso i disprezzati e i derelitti, a differenza non solo dei farisei, che insistendo sulla legge ne hanno dimenticato il cuore ed hanno dimenticato l'uomo (Mt 23, 23; Lc 11, 42; Mc 7, 6-17; Mt 15, 1-20), ma anche degli zeloti e degli stessi esseni, la cui intransigenza li rendeva sprezzanti verso gli erranti ed i pubblicani. Gesù può perciò affermare un principio che contiene, in maniera lapidaria, ciò che egli pensa della legge. Questa ha valore salvifico per l'uomo, non può schiacciarlo, ma, al contrario, lo libera, perché lo immette in un circuito di vita e di benedizione che è quello di Dio: «Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato» (Mc 2, 27), o, come traduce Ben-Chorin, «Il sabato è dato a voi e non voi siete dati al sabato»<sup>17</sup>.

È ancora la pratica di una misericordia liberante che giustifica la convocazione dei poveri del popolo della terra, ai quali non si sarebbero mai rivolti né i dottori della legge (*chabherim*), né i farisei (*perushim*). Ciò apparirà ancora più rivoluzionario, se si pensa che in costoro il disprezzo verso l'*am ha-arez* è tale che essi consideravano, come riferisce Ben-Chorin, il matrimonio tra uno della loro casta e una ragazza del popolo della terra alla stessa stregua dei rapporti di bestialità aborriti dalla Scrittura<sup>18</sup>.

L'annuncio del vangelo ai poveri non deve perciò destare scandalo in nessuno (Mt 11, 5-6; Lc 7, 22-23). Le beatitudini (Mt 5, 1-12; Lc 6, 20-23) e il discorso programmatico, ed il suo modo di agire

<sup>17</sup> S. BEN-CHORIN, *Fratello Gesù*, cit., 88. L'autore citando una sentenza simile, riportata nel Talmud (*Joma 85b*), commenta dicendo "il sabato è dato come un piacere e una gioia, e non come una camicia di forza imposta dalla legge".

<sup>18</sup> *Ivi*, 89.

in ogni circostanza dimostrano che Gesù è cosciente dell'importanza di questo fatto per la sua missione (Lc 4, 16-21). Anche in questo caso la sua prassi è informata alla misericordia che libera gli oppressi. Egli non vuole offrire semplicemente sollievo a chi soffre ed è economicamente, culturalmente o moralmente oppresso, ma propone un nuovo modo di guardare alla vita, alla società, perché propone un modo nuovo di guardare a Dio e a se stessi. È come se dicesse: «Voi che soffrite e siete disprezzati e poveri, affamati e dimenticati, state in piedi e camminate a testa alta, perché il regno di Dio appartiene a voi!»<sup>19</sup>.

La misericordia di Gesù, sembra il filo rosso che percorre trasversalmente tutto il Vangelo. Storicamente, nessuno più dubita che sia una delle caratteristiche della sua predicazione e del suo agire. La prassi di misericordia si esprime in motivazioni teologiche che hanno il loro centro nell'atteggiamento misericordioso di Dio. Gesù si sente in piena comunione con il Padre proprio per la sua prassi di misericordia e di liberazione. Egli trasalisce di gioia indicibile, nel constatare che il vangelo viene compreso da quei piccoli e poveri ai quali egli ha inteso rivolgersi (Mt 11, 25-27). Interviene con tutta la sua autorità per precisare che è venuto per i malati che hanno bisogno del medico (Mc 2, 16-17; Mt 9, 9-13; Lc 5, 30-31). Illustra l'amore misericordioso e liberante di Dio con le più toccanti parabole che siano state mai pronunciate (Mt 18, 12-14; Lc c. 15). Interviene a favore dei bambini (Mc 10, 13; Mt 19, 13-15; Lc 18, 15-17; Mt 21, 15-17) considerati incapaci di rapportarsi a Dio e alla *torah* fino al giorno della loro iniziazione alla lettura della legge, quando si diventa «figli del comandamento» (*bar-mitzvòh*). Difende la peccatrice e ne elogia la sua conversione e l'amore nei suoi confronti (Lc 7, 36-47; Mc 14, 3-9; Mt 26, 6-13). Salva dalla lapidazione l'adultera, prendendo le sue difese (Gv 8, 1-9ss). Valorizza la donna (Mc 1, 29-31 e paralleli; Lc 13, 10; Gv 4, 1-21; Gv 20, 11-15) ed ammette, cosa inaudita per l'epoca, le donne alla sua sequela e al suo discepolato (Lc 8, 1-3; Lc 10, 38-42)<sup>20</sup>. Cerca un ultimo, estremo contatto con Giuda, nell'ora del tradimento (Mt 26, 21- 25.48-50; Lc 22, 47-48). Perdona i suoi crocifissori (Lc 23, 34). Ha comprensione e parole di salvezza per il «ladrone» che pende accanto a lui dalla croce (Lc 23, 39-43).

Oltre a provare misericordia per il popolo, come già si è visto, e per i tanti sofferenti ivi presenti, egli aveva anche voluto allestire per loro una sorta di banchetto messianico, in un luogo deserto, dove la gente era accorsa ad ascoltarlo (Mc 6, 35-44; Mt 9, 15, 21; Lc 9, 12-17; Gv 6, 4-14). Aveva voluto «ardentemente» mangiare la Pasqua con i suoi, nell'ora suprema della sua vita, nell'imminenza della dispersione dei discepoli e della sua consegna ai crocifissori (Lc 22, 14-18).

Sono tutti momenti che ci manifestano il mondo interiore che muoveva Gesù. Ci additano non solo e non tanto i tratti umani del suo carattere, ma le sue intime convinzioni e le sue ragioni teologiche autentiche. In forza di queste, si può dire che dal tempo della confessione di Cesarea di Filippo, Gesù va operando un collegamento che diventa sempre più chiaro, sempre più ineludibile tra la sofferenza e la sorte del suo popolo e la sofferenza e la sorte della sua persona. In lui la prassi misericordiosa della liberazione è così legata alla sua persona e alla teologia che la sorregge, da essere prassi diaconale e, alla fine, oblativa.

<sup>19</sup> Senza entrare nel merito di una discussione e della bibliografia sull'argomento delle beatitudini, che meriterebbe una trattazione a sé, basti qui ricordare i risultati dell'opera di J. DUPONT, *Les Béatitudes*, I-II, Paris 1969. L'autore escludendo un'interpretazione spiritualista, come si diceva nel nostro cap. II(1.1), mette in rapporto la proclamazione "beati voi" che Gesù fa ai poveri, non con una disposizione spirituale di questi, ma a motivo della "natura del regno di Dio che viene, nella disposizione di Dio, che vuole esercitare la sua regalità a favore degli svantaggiati. Le beatitudini sono innanzi tutto una rivelazione della misericordia e della giustizia, che devono caratterizzare il regno di Dio" (ivi, II, 15).

<sup>20</sup> In Lc 8, 1-3 le donne sono al seguito di Gesù subito dopo i Dodici: "era in cammino...e con lui i Dodici e alcune donne". In Gv 10, 38-42 Gesù dice che Maria ha scelto la parte migliore, quella di sedersi ai suoi piedi per ascoltarne la parola.

#### 4. Prassi diaconale ed oblativa

Il modello di un esercizio di potere come arrivismo, sistemazione personale e dominio sugli altri, dominante nella Palestina dell'epoca, contagiava anche i discepoli di Gesù. Luca ce li presenta intenti a discutere animosamente su chi di loro debba essere il più grande, proprio mentre Gesù parla della sua fine imminente. A questo punto egli smaschera la logica del dominio che si ammanta, in molti, con la virtù della beneficenza, e propone un modo nuovo di esercitare una qualsiasi autorità. Dice: «I re delle nazioni le governano e coloro che hanno il potere su di esse si fanno chiamare benefattori. Per voi però non sia così. Ma chi è il più grande tra voi, diventi come il più piccolo e chi governa come colui che serve. Infatti chi è più grande, chi sta a tavola o chi serve? Non è forse colui che sta a tavola? Eppure io sto in mezzo a voi, come colui che serve» (Lc 22, 23-27). L'evangelista Giovanni ci presenta Gesù mentre dà un esempio sconcertante di questa nuova prassi del servizio, nella scena della lavanda dei piedi (Gv 13, 1-15).

L'atteggiamento critico di Gesù davanti al potere esercitato dai grandi della terra muove dalla consapevolezza che se esso viene dall'alto, come si dice, non può non essere esercitato che a beneficio degli uomini, altrimenti viene dal maligno. Per questo motivo, nessuno può fermare la sua missione, perché questa viene dal Padre. Gesù inizia a predicare subito dopo l'arresto di Giovanni Battista (Mc 1, 14), dimostrando che l'Erode di turno della storia, anche se può fermare e perfino uccidere un profeta, non può arrestare la Parola di Dio, il correre della buona novella. Quando Erode Antipa vorrà sbarazzarsi di lui, facendogli pervenire minacce di morte, Gesù risponde dicendo che egli deve compiere la sua opera fino a quando non avrà terminato e che deve andare per la sua strada, non esitando a chiamare il re «quella volpe» (Lc 13, 32).

È da leggere nella stessa ottica il tanto citato (spesso a sproposito) *logion* del «date a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio» (Mc 12, 13-17; Mt 22, 15-22; Lc 20, 20-26). Alla domanda se sia lecito o no pagare il tributo, postagli dagli erodiani (collaborazionisti con l'impero) e dai farisei (che pur essendo contro l'impero, vorrebbero sfruttare abilmente l'occasione propizia, ai danni di Gesù), Gesù risponde facendosi mostrare la moneta del tributo. Su di essa c'è l'effigie dell'imperatore con l'iscrizione che a lui si riferisce. Ad un ebreo era vietato dalla "legge" farsi qualunque effigie «di ciò che sta su in cielo o giù sulla terra, nell'acqua o sotto terra» (Dt 5, 8). Adottare monete con l'effigie dell'imperatore, in una terra che era di Dio, era una contraddizione stridente, una bestemmia per gli ebrei osservanti quali i farisei. La controdomanda di Gesù è volta ad evidenziare questa contraddizione: «Di chi è l'immagine e l'iscrizione?». La risposta non può essere che «di Cesare». «Allora restituite a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio». Ma cosa apparteneva a Cesare? Cosa appartiene a Dio? Cesare era un intruso in quella terra, in quella religione. Doveva essere ridimensionato al suo ruolo, giacché aveva preteso di essere Dio, come alludevano sia l'immagine che l'iscrizione della moneta. Ben lo sapevano i cristiani lettori del Vangelo di Marco, che subivano ogni genere di persecuzione perché negavano a Cesare un culto che si deve dare solo a Dio. Tale diniego deve essere ricondotto - suggerisce il Vangelo - alla volontà di Gesù.

In conclusione, anche in questo caso, e soprattutto qui, l'agire di Gesù ci riporta al suo progetto messianico più profondo: restituire a Dio ciò che gli appartiene: il suo popolo disperso, la sua terra dominata, il suo culto inquinato. In questo contesto va anche intesa la purificazione del tempio (Mc 11, 15-17; Mt 21, 12-13; Lc 19, 45-46) e la conseguente attività messianica, con la predicazione e le guarigioni ivi operate (Mt 21, 14). I rischi che Gesù corre sono tanti. Ne è coscienza e prende le sue contromisure, come appare evidente da altri riferimenti evangelici relativi alla sua prassi messianica.

Il fraintendimento più grossolano in cui poteva incorrere l'agire di Gesù agli occhi dei suoi discepoli e delle folle che lo seguivano, era quello di pensare che egli volesse e persino dovesse prendere in mano le redini di un messianismo politico-rivoluzionario, rispondendo alle attese del popolo con una sorta di golpe politico-popolare. Diventare insomma un vero re d'Israele, visto che l'altro re non era che un fantoccio di re, lontano dal cuore e dall'anima d'Israele. Gesù è cosciente di correre questo rischio, date le attese semplici ed immediate dei suoi ascoltatori. Perciò deve ripetutamente intervenire su questo punto, fino a respingere chiaramente l'idea di impadronirsi di un potere terreno, sfruttando l'ondata di favore popolare dopo il banchetto messianico (Gv 6, 15). Anche in questo momento Gesù smaschera la vecchia tentazione che si era affacciata fin dall'epoca del ritiro nel deserto, agli inizi della sua attività pubblica (Mt 4, 8-10; Lc 4, 5-8), così come la respingerà pochi istanti prima di morire (Mt 27, 39-37; Mc 15, 29-32; Lc 23, 35-38). Proprio allora l'iscrizione che sarcasticamente lo indica come «re dei Giudei» e gli scherni degli astanti ripropongono la tentazione di sempre: «mostra quello che tu sei», «manifestati come re e tutti saranno con te!».

È un dilemma esistenziale: apparire come colui che regna o come colui che incarna le profezie del profeta perseguitato e del servo sofferente di Jahvé? Gesù non ha dubbi. Quando vengono a proporgli di diventare re, non può essere più esplicito: «voi mi cercate non perché avete visto dei segni» (non avete capito chi realmente io sia e che cosa io voglia), «ma perché avete mangiato di quei pani e vi siete saziati...Procuratevi non il cibo che perisce, ma quello che dura per la vita eterna e che il figlio dell'uomo vi darà» (Gv 6, 26-27).

Il discorso del pane è fondamentale per comprendere la missione di Gesù. Egli non sarà un distributore di pane, nè sfrutterà l'ondata di simpatia che il miracolo della cosiddetta «moltiplicazione dei pani» gli ha suscitato attorno. Il banchetto messianico, ivi sotteso, come giustificazione teologica (cfr. Is 65, 13-14), è il punto di partenza per presentare se stesso come il pane. Gesù vuole diventare il pane del suo popolo. Offrirà non pane a buon mercato, ma la sua esistenza, spezzata come il pane, per la salvezza di tutti, e il suo sangue costituirà la nuova alleanza, una nuova e definitiva fonte di aggregazione. La sua è perciò una prassi che si può chiamare diaconale ed oblativa, oltre che convocatrice, misericordiosa e liberante.

Gesù ha davanti agli occhi la situazione del suo popolo, descritta con molta vivacità da un salmo con queste parole: «I malvagi divorano il mio popolo come il pane» (Sal 14, 4). Capovolge la situazione e si presenta come il pane che sarà mangiato dal suo popolo e che conferisce la salvezza e la vita: «Il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo» (Gv 6, 51), perché, aggiunge, «la mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda» (Gv 6, 55).

Il racconto dell'istituzione dell'eucaristia realizzerà queste sue parole, le drammatizzerà liturgicamente nella luce tragica e gloriosa della crocifissione ormai imminente. È il momento di andare fino in fondo su questa strada. È l'ora di aggregare nel patto del suo sangue una Chiesa che sta nascendo umanamente disgregata. Nella notte del tradimento, come già si è detto nel capitolo precedente, Gesù raduna i suoi e dà per la loro unità tutto ciò che può donare. Cerca, crea unità nel momento della fuga e della dispersione. Nell'ora delle tenebre il pane spezzato e il sangue versato illumineranno di gloria discreta e regale una Chiesa che nasce nell'angoscia, nell'incertezza, ma alla quale Gesù, dopo il dono del pane, darà sulla croce anche il suo Spirito. Come infatti interpreta una certa esegesi, teologicamente bene informata, Gesù muore sulla croce non solo semplicemente "spirando" (come sembra dire Luca), ma facendo dono del suo Spirito: «E chinato il capo, donò il suo Spirito» (Gv 19, 30).

Il dono del suo Spirito, si aggiunge, è da contestualizzare con l'indicazione che dal suo costato ferito scaturiscono acqua e sangue. Da qui, l'interpretazione teologica ritiene che la comunità dei seguaci nasce dunque dalla croce, con i sacramenti fondamentali del battesimo e dell'eucaristia, ma nasce soprattutto con l'ultimo dono di Gesù, il più grande, il suo Spirito. Per il suo popolo egli dà veramente tutto. La sua regalità è nell'atto di questo supremo sacrificio e ciò non può essere che la suprema evidenziazione di tutta la sua prassi e dei motivi che l'hanno sorretta. Per questo motivo il suo regno «non è di questo mondo», nel senso che non è nella logica e nella prassi dei regni di questo mondo, non può essere paragonato ad essi, e tantomeno a quello rappresentato da Pilato, che si impone con la forza e la violenza delle armi (Gv 18, 33-38). Gesù dimostra come si deve regnare nel regno di Dio e cosa vuol dire diventare pane per il proprio popolo. Con la sua croce pone il segno profeticamente più alto della critica al potere, a un potere che non è servizio, ma asservimento degli altri ed indica la strada del servizio e del dono che arriva ad offrire anche la vita per i propri amici (Gv 15, 13-15).

Cosa può giustificare un sacrificio così grande, un'offerta così totale, una critica così radicale? Sono le convinzioni profonde di Gesù, le motivazioni teologiche che lo hanno spinto. Ma è anche, contemporaneamente, l'avvenuto collegamento tra il regno di Dio e la sua stessa persona. Gesù sa ormai, dal tempo della decisione di salire a Gerusalemme, che la sua vita e lo stesso regno di Dio sono inscindibilmente uniti nell'unico atto dell'oblazione e dell'offerta di sé. Con questo dono egli realizzerà la riagggregazione salvifica del popolo di Dio. Egli interiorizza e fa suoi i modelli biblici che offrivano una chiave ermeneutica per comprendere il rifiuto e la sofferenza che stavano per abbattersi su di lui. Anche in questo caso, come vedremo nel capitolo seguente, la sua prassi è teologicamente fondata e il suo modo di porsi dinanzi alla ineluttabilità della condanna, prima, e durante la stessa esecuzione, poi, dimostra la presenza in Gesù di un preciso progetto, che è parte costitutiva della sua «biografia teologica».