

SCUOLA DI BIBLISTICA

# Ricerche Bibliche

N. 59 - Terzo trimestre 2024

Direttore Yasmina Khazan. La responsabilità degli studi pubblicati nella rivista si intende del singolo autore e non necessariamente dell'intera redazione. Per l'invio di materiale redazionale, materiale per la recensione, corrispondenza e segnalazioni: [direzione.biblistica@gmail.com](mailto:direzione.biblistica@gmail.com). Il materiale sarà accolto o meno a giudizio della redazione. L'autore che invia suo materiale per la pubblicazione è consapevole che se il suo materiale sarà pubblicato comparirà il suo nome quale autore. Tutto ciò che viene pubblicato è coperto da copyright (©) e può essere pubblicato altrove solo con il consenso scritto dell'autore.

Saremo lieti di pubblicare, se ritenuto interessante, materiale inviatoci dai nostri lettori. Questi scritti non devono essere necessariamente di tema strettamente biblico. Possono includere riflessioni e considerazioni spirituali. Non rappresentando la rivista alcuna confessione religiosa, non saranno soggetti a censura dottrinale. Ciascun autore parla per sé e ciascun lettore è in grado di formarsi la propria opinione, liberamente.

Copyright © Tutti i diritti sono riservati

## Indice ipertestuale

STUDI	
Claudio Ernesto Gherardi <i>Quando la critica alla Bibbia denota ignoranza e preconcetto - Parte XVIII</i>	2
Gianni Montefameglio, <i>La parusia</i>	14
ARTICOLI	
Emma Torlontano, <i>"Tempesta perfetta" apocalittica</i>	43
Emanuele Azzità, <i>Tempo e spazio</i>	46
OSSERVATORIO RELIGIOSO	
Liliana Biolcati, <i>Watchtower, una gabbia da cui è impossibile uscire indenni</i>	48
RECENSIONI	
Noiman, <i>Il male primordiale nella Qabbalah</i>	61
INSERTO	
Francesca Fava, <i>Ἀγάπη e ἀγαπάω nel Nuovo Testamento</i>	67

Claudio Ernesto Gherardi

*Quando la critica alla Bibbia denota ignoranza e preconcetto*  
Parte XVIII

Seguono altre critiche rivolte a Dio del capitolo 9 di *Biblical Errancy*.

«L'Antico Testamento è pieno di casi in cui Dio ha ucciso delle persone, sia giustamente che ingiustamente. Alcuni dei versi più ovvi sono Num. 16:35 ("Il fuoco uscì dal Signore e consumò duecentocinquanta uomini che offrivano incenso"); Deut. 32:39 ("Ora vedete che io solo sono Dio e che non vi è altro dio accanto a me. Io faccio morire e faccio vivere, ferisco e risano, "); 1 Sam. 5: 6 ("Poi la mano del SIGNORE si aggravò sugli abitanti di Asdod, portò in mezzo a loro la distruzione"); e Salmi 135: 10 ("Egli percosse grandi nazioni e uccise re potenti"). In effetti, Gen. 7:21 ("Però ogni essere vivente che si muoveva sulla terra: uccelli, bestiame, animali selvatici, rettili di ogni sorta striscianti sulla terra e tutti gli uomini") mostra che Dio uccise quasi tutto sulla terra durante il diluvio. Un elenco di questo tipo potrebbe estendersi per diverse pagine, quindi non è necessario chiarire il problema. A pagina 69 in "Answers to Tough Questions" l'apologista Josh McDowell ha cercato di difendere il comportamento di Dio dicendo:

"L'Antico Testamento contiene racconti su Dio che comanda di distruggere Sodoma, che annienta i Cananei e molte altre storie sul giudizio e l'ira di Dio. ... Dio non avrebbe distrutto alcune nazioni se non fosse un Dio di giustizia e il loro male non avrebbe potuto essere controllato e perdonato. ... Nel caso degli Amorei, Dio diede loro centinaia di anni per pentirsi, eppure non lo fecero (Gen. 15:16). Noè predicò 120 anni alla sua generazione prima del grande diluvio (Gen. 6: 3). L'immagine corretta dell'Antico Testamento è quella di un Dio molto paziente che offre a queste persone innumerevoli opportunità di pentirsi ... e solo quando rifiutano continuamente, li giudica e li punisce per le loro azioni malvagie."

Nessuna razionalizzazione di McDowell ha alcuna rilevanza per la Scrittura perché il comportamento degli israeliti era riprovevole come qualsiasi altro, eppure erano quasi sempre perdonati, a prescindere. Perché sono stati trattati meglio delle altre tribù? Cosa avevano fatto per qualificarsi come popolo eletto di Dio? Come gli Amorei, anche a loro furono dati centinaia di anni e innumerevoli opportunità di pentirsi, cosa che spesso non riuscirono a fare. Quindi perché non furono massacrati anziché essere scelti come popolo eletto di Dio? Diverse tribù cananee furono distrutte senza una ragione apparente se non quella di essere sulla via degli israeliti imperialisti.»

Il fulcro della critica del McKinsey ruota intorno a questa affermazione: «Il comportamento degli israeliti era riprovevole come qualsiasi altro, eppure erano quasi sempre perdonati, a prescindere.

Perché sono stati trattati meglio delle altre tribù? Cosa avevano fatto per qualificarsi come popolo eletto di Dio?»

Partiamo da quest'ultima domanda. La speciale relazione di Dio con Israele derivava da una promessa: “Io giuro per me stesso, dice il SIGNORE, che, siccome tu hai fatto questo e non mi hai rifiutato tuo figlio, l'unico tuo, io ti colmerò di benedizioni e moltiplicherò la tua discendenza come le stelle del cielo e come la sabbia che è sul lido del mare; e la tua discendenza s'impadronirà delle città dei suoi nemici. Tutte le nazioni della terra saranno benedette nella tua discendenza, perché tu hai ubbidito alla mia voce” (Gn 22:16-18). Il Signore, a motivo della fedeltà che Abraamo manifestò nella questione dell'offerta di Isacco, rafforzò il patto che aveva fatto con il patriarca anni prima, sin da quando uscì da Ur: “In quel giorno il SIGNORE fece un patto con Abramo, dicendo: «Io do alla tua discendenza questo paese, dal fiume d'Egitto al gran fiume, il fiume Eufrate” (Gn 15:18; cfr. 12:1-7. Tale patto venne più volte ribadito e ampliato, includendo Isacco e Giacobbe: 17:2-8,20,21; Es 2:24).

Il patto abramitico venne poi rafforzato con un ulteriore patto che Dio fece con Davide e che riguardava il regno e la dinastia che si sarebbe succeduta sul trono d'Israele (2Sam 7:12,13,16). Anche l'apostolo Paolo ne parlò: “Le promesse furono fatte ad Abraamo *e alla sua progenie*. Non dice: «E alle progenie», come se si trattasse di molte; ma, come parlando di una sola, dice: «*E alla tua progenie*», che è Cristo. Ecco quello che voglio dire: un testamento che Dio ha stabilito anteriormente, non può essere annullato, in modo da render vana la promessa, dalla legge sopraggiunta quattrocentotrent'anni più tardi. [...] Dio, invece, concesse questa grazia ad Abraamo, mediante la promessa” (Gal 3:16-18). La promessa fatta ad Abraamo, Isacco e Giacobbe che attraverso i loro discendenti sarebbe venuto il Cristo, tramite il quale si sarebbero benedette tutte le nazioni, vincolava i due contraenti: Dio e gli israeliti. Quindi Israele divenne il popolo che Dio si formò per garantire la realizzazione del suo proposito per la salvezza del genere umano. Pertanto non si trattò di una elezione a motivo di chissà quali caratteristiche razziali ed etniche degli ebrei, ma a causa del patto stipulato con Abraamo.

Che gli Israeliti non fossero il *non plus ultra* dei popoli lo riconobbe Dio stesso: “Tu sei un popolo consacrato al SIGNORE tuo Dio. Il SIGNORE, il tuo Dio, *ti ha scelto* per essere il suo tesoro particolare fra tutti i popoli che sono sulla faccia della terra. Il SIGNORE si è affezionato a voi e vi ha scelti, *non perché foste più numerosi di tutti gli altri popoli*, anzi siete meno numerosi di ogni altro popolo, *ma perché il SIGNORE vi ama*: il SIGNORE vi ha fatti uscire con mano potente e vi ha liberati dalla casa di schiavitù, dalla mano del faraone, re d'Egitto, *perché ha voluto mantenere il giuramento fatto ai vostri padri*” (Dt 7:6-8, corsivo aggiunto).

Rispondiamo ora all'osservazione del McKinsey che gli Israeliti "erano quasi sempre perdonati". La speciale relazione che avevano con Dio andava mantenuta attraverso l'obbedienza alla sua legge: "Se ubbidite davvero alla mia voce e osservate il mio patto, sarete fra tutti i popoli il mio tesoro particolare; poiché tutta la terra è mia; e mi sarete un regno di sacerdoti, una nazione santa" (Es 19:5). La condizione che impose Dio a Israele tuttavia teneva conto del fatto che Israele poteva venir meno e cadere nel peccato. Quando ciò accadeva veniva anche la punizione correttiva:

"Vedi, io metto oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male; poiché io ti comando oggi di amare il SIGNORE, il tuo Dio, di camminare nelle sue vie, di osservare i suoi comandamenti, le sue leggi e le sue prescrizioni, affinché tu viva e ti moltiplichi, e il SIGNORE, il tuo Dio, ti benedica nel paese dove stai per entrare per prenderne possesso. Ma se il tuo cuore si volta indietro, e se tu non ubbidisci ma ti lasci trascinare a prostrarti davanti ad altri dèi e a servirli, io vi dichiaro oggi che certamente perirete, e non prolungherete i vostri giorni nel paese del quale state per entrare in possesso passando il Giordano. Io prendo oggi a testimoni contro di voi il cielo e la terra, che io ti ho posto davanti la vita e la morte, la benedizione e la maledizione; scegli dunque la vita, affinché tu viva, tu e la tua discendenza, amando il SIGNORE, il tuo Dio, ubbidendo alla sua voce e tenendoti stretto a lui, poiché egli è la tua vita e colui che prolunga i tuoi giorni. Così tu potrai abitare sul suolo che il SIGNORE giurò di dare ai tuoi padri Abraamo, Isacco e Giacobbe" (Es 30:15-20; cfr. 2Cro 36:17-21; Ger 25:8-11).

Ricordiamo come Israele soffrì "affanno [...] agitazioni e dura schiavitù" quando a causa delle continue violazioni alla Legge di Dio fu condotto in esilio a Babilonia e la capitale del Regno di Giuda – Gerusalemme – distrutta completamente (Is 14:3).

Questa speciale relazione dei discendenti di Abraamo con Dio non costituì una discriminazione verso gli altri popoli, come pensa McKinsey. Innanzitutto perché anche le altre nazioni godevano delle benedizioni di Dio, anche se non quelle particolari legate all'adempimento del suo proposito, come riconobbe Paolo quando testimoniò agli abitanti di Listra: "Nelle generazioni passate egli ha permesso a tutte le nazioni di seguire la propria strada, benché non abbia smesso di rendere testimonianza di sé facendo del bene, concedendovi piogge dal cielo e stagioni ricche di frutti, dandovi cibo in abbondanza e riempiendo i vostri cuori di gioia" (At 14:16, *TNM*). Poi, cosa ancor più importante, anche il resto dei popoli avrebbe beneficiato del progetto di salvezza legato al patto abramitico accettando la predicazione della buona notizia del Regno e divenendo parte dell'internazionale popolo di Dio: "Dopo queste cose guardai e vidi una folla immensa che nessuno poteva contare, proveniente da tutte le nazioni, tribù, popoli e lingue, che stava in piedi davanti al trono e davanti all'Agnello, vestiti di bianche vesti e con delle palme in mano. E gridavano a gran voce, dicendo: «La salvezza appartiene al nostro Dio che siede sul trono, e all'Agnello»." (Ap 7:9,10).



«Dio non solo uccise ma ordinò omicidi. In Num. 25:17 dice "Trattate i Madianiti come nemici e uccideteli", e in Ezec. 9: 6 dice: "uccidete, sterminate vecchi, giovani, vergini, bambini e donne". Il dio dell'Antico Testamento è una creatura assetata di sangue all'ennesima potenza. Nessuno è in grado di conciliare la testimonianza di Dio a questo riguardo con il suo comandamento "Non uccidere".»

Partiamo dal comandamento “non uccidere”. Il verbo ebraico *ratsàkh*, tradotto uccidere, nel contesto dei 10 comandamenti, ha il significato di commettere volontariamente un omicidio. Tuttavia dall’uso che se ne fa nelle Scritture Ebraiche troviamo le seguenti sfumature:

1. Uccidere un essere umano da parte di un animale feroce: “Il pigro dice: «Là fuori c'è un leone; sarò ucciso [*ratseakh*] per la strada»” (Pr 22:13).
2. Omicidio involontario: “Designerete delle città che siano per voi delle città di rifugio, dove possa mettersi in salvo l'omicida che avrà ucciso [*rotseakh*, l'uccidente, part. di *ratsàkh*] qualcuno involontariamente” (Nm 35:11); “Fra le città che darete ai Leviti ci saranno le sei città di rifugio, che voi designerete perché vi si rifugi l'omicida [*harotseakh*, l'uccidente]” (v. 6). Se l'omicidio era effettivamente involontario il reo risultava innocente di assassinio (omicidio volontario) e veniva pertanto risparmiato (cfr. Dt 4:42).
3. Omicidio volontario o assassinio: “Ma se uno colpisce un altro con uno strumento di ferro, e ne causa la morte, quel tale è un omicida [*rotseakh*]; l'omicida [*harotseakh*] dovrà essere punito con la morte” (Nm 35:16).

Anche il biblico vendicatore del sangue commetteva un omicidio volontario, ma in quel caso non veniva incolpato perché agiva motivato dalla vendetta, come regolamentato nella Toràh (cfr. Nm 35:27).

L'altro termine ebraico usato per uccidere è *haràgh* ed ha un'applicazione simile a *ratsàkh* con la differenza che è più generico accogliendo anche il togliere la vita in senso giudiziario sia da parte di Dio (Am 2:3) che dei giudici umani quando amministravano la giustizia (cfr. Dt 13:10). Come per *ratsàkh* anche *haràgh* è usato per descrivere l'uccisione da parte di animali (2Re 17:25, cfr. con Pr 22:13 del precedente elenco) finanche la distruzione causata dagli elementi naturali (Sl 78:47).

Tirando le somme è chiaro che sia chi applicava la legge (i giudici) che chi eseguiva la sentenza (il popolo) non commettevano un assassinio e quindi non violavano il comandamento. Israele aveva anche un esercito che combatteva le battaglie del Signore. Neanche i soldati violavano il sesto comandamento. Pertanto la traduzione più accurata del passo di Es 20:13 è “non assassinare” come fa *TNM*.

Quanto a Nm 25:17 l'uccisione dei madianiti fu conseguenza del loro agire con inganno facendo cadere Israele nell'adorazione dei falsi dei (vv. 1-3). Quel popolo subì l'azione giudiziaria di Dio a

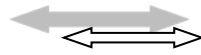
motivo della loro perversità. Né Dio che emise la sentenza, né Israele che agì in prima persona commisero assassinio, fu un atto di giustizia.

Diverso è il caso di Ez 9:6: “Uccidete, sterminate vecchi, giovani, vergini, bambini e donne, ma non vi avvicinate ad alcuno che porti il segno; cominciate dal mio santuario”. Il contesto rivela che il profeta era in uno stato di *trance*: “Il sesto anno, il quinto giorno del sesto mese, mentre stavo seduto in casa mia e gli anziani di Giuda erano seduti in mia presenza, la mano del Signore, di DIO, cadde su di me” (8:1). L’espressione “la mano del Signore, di DIO, cadde su di me” indica che Ezechiele venne rapito in visione e trasportato a Gerusalemme (lui si trovava in Babilonia insieme ad altri giudei in seguito della prima deportazione del -605 ca, prima della distruzione di Gerusalemme che avvenne nel -587). Pertanto ciò che descrive al verso 6 fa parte della visione. Questo è importante perché si tratta di una profezia di ciò che accadrà al regno di Giuda quando Gerusalemme verrà saccheggiata e distrutta dagli eserciti di Nabuccodonosor (2Re 25:8-12). Fu l’“uomo” della visione che, per così dire, accompagnava Ezechiele a pronunciare le parole incriminate dal McKinsey (Ez 8:2; 9:1 e ss). Secondo il modo di pensare semitico che tutto ciò che accade sulla terra avviene per volontà di Dio sembra che Dio comandi effettivamente una distruzione così efferata. Tuttavia la visione è solo un’anticipazione di ciò che gli eserciti babilonesi avrebbero fatto agli abitanti di Gerusalemme. Dio ha permesso che ciò accadesse per dare una lezione al popolo ribelle. C’è da dire che più e più volte Dio aveva mandato i suoi profeti ad avvertire il regno di Giuda, ma rimasero inascoltati e di conseguenza il popolo ne pagò le conseguenze.

Comunque, non possiamo esimerci dal menzionare le guerre di sterminio fatte da Israele, una fra tutte la conquista di Gerico: “La città sarà votata allo sterminio, essa e tutto ciò che è in essa [...] Votarono allo sterminio tutto ciò che era nella città, passando a fil di spada uomini, donne, bambini, vecchi, buoi, pecore e asini” (Gse 6:17-21; vedi anche 8:22-24;10:28-42). Per gli israeliti votare tutto e tutti alla distruzione era un modo per indicare che offrivano a Dio il bottino di guerra. Non si può non rabbrivire a tali racconti. Tuttavia c’è da domandarsi quanto c’entri Dio con questi orrori. I resoconti di queste guerre furono fatti dagli agiografi che raccontarono i fatti come accaddero attribuendo a Dio le azioni efferate degli uomini. Questo perché in quei tempi era “naturale” durante una guerra di conquista votare allo sterminio ogni essere vivente. Così facevano tutti i popoli, Israeliti compresi.

«Il legislatore o il profeta (Samuele, ad esempio) non possono avere interpretato la volontà divina secondo i costumi del tempo? Se Dio dà agli israeliti la terra palestinese, se l'unico modo di abitarla non era la via diplomatica bensì la conquista armata, non era segno che ciò si doveva attuare con i metodi in uso? Non era segno che Dio voleva i chèrem secondo il sistema allora comune?» (Corso: L’ispirazione della Bibbia Lezione 11)

Quando leggiamo le Scritture Ebraiche dobbiamo sempre calarci nella mentalità del tempo perché molte cose lì scritte cozzano con il nostro modo di sentire, soprattutto dopo le parole di Yeshù circa l'uso della spada.



«Uno dei tratti più importanti che ogni dio dovrebbe possedere [è] L'onniscienza. Dio afferma di sapere tutto. Infatti Prov. 15: 3 dice: "Gli occhi del Signore sono in ogni luogo, vedendo il male e il bene". Ma allora come possono gli apologeti rendere conto di versetti come il Gen. 3:9, che dice: "Il Signore Dio chiamò Adamo e gli disse: Dove sei?" Non lo sa? Il Dio onnisciente manca di conoscenza? E 2Cron 32:31 dice: "Dio lo abbandonò, per metterlo alla prova e conoscere tutto quello che egli aveva in cuore". Non lo sa già? La stessa domanda può essere fatta a Ezec. 20:3, che dice: "Così parla il Signore, DIO: "Siete venuti per consultarmi? Com'è vero che io vivo, io non mi lascerò consultare da voi"", e di Salmo 14:2, che dice: "Il SIGNORE ha guardato dal cielo i figli degli uomini, per vedere se vi è una persona intelligente, che ricerchi Dio". Come poteva non essere consapevole della risposta? Per un essere che sa tutto, onnisciente, ha bisogno di molte informazioni.»

Questi testi, e altri simili, in cui Dio sembra chiedere informazioni apparentemente a Lui ignote vanno compresi tenendo conto delle esigenze narrative. Vediamoli nello specifico.

In Gn 3:9 Dio cerca l'uomo dopo il peccato. Il verso precedente chiarisce il perché: "Poi udirono la voce di Dio il SIGNORE, il quale camminava nel giardino sul far della sera; e l'uomo e sua moglie si nascosero dalla presenza di Dio il SIGNORE fra gli alberi del giardino" (v. 8). Adamo ed Eva a motivo del peccato avevano tentato ingenuamente di nascondersi nel bosco sperando di non essere visti da Dio. L'agiografo mettendo in bocca a Dio queste parole vuole trasmetterci un insegnamento importante: Dio va in cerca del peccatore per indurlo al pentimento. Si tratta di una ricerca a nostro beneficio e non che Dio non sapeva dove si erano nascosti Adamo ed Eva. Se il racconto fosse iniziato direttamente con il colloquio tra Dio e l'uomo avremmo perso questa importante lezione che, a ben vedere, mira al Cristo: Dio fece il primo passo per la redenzione del genere umano peccatore provvedendo un riscatto idoneo nella persona di Yeshù. Tale ragionamento l'avremmo perso se Dio, per così dire, non avesse fatto finta di ignorare dove fosse nascosta la prima coppia. Inoltre la reazione della coppia al peccato nascondendosi alla vista di Dio denuncia il modo tutto umano di reagire alle gravi mancanze: di fronte ad un grave peccato tendiamo a isolarci da Dio per il dispiacere di averlo offeso. Il nostro testo ci fa capire che Dio vuole che non ci allontaniamo da Lui e che facciamo ammenda con il pentimento. Pertanto la domanda "dove sei?" indica che Dio sapeva perfettamente dove era Adamo, cosa aveva fatto e in che condizioni si trovava. Anche le altre domande che Dio fa alla coppia dimostrano che Egli cercò di farli ragionare e far comprendere la gravità del loro peccato prima di emettere la sentenza di condanna (vedi vv. 11-13). Domande simili Dio le fece a Caino prima

della condanna (Gn 4:9,10,11,12). In tutti i casi in cui Dio sembra ignorare certi fatti, come nel colloquio con Abraamo circa la presenza o meno di giusti a Sodoma sono espedienti che Dio usa per indurci a riflettere e capire il suo metro di giudizio (Gn 18:23-32). Non semplici resoconti quindi, ma racconti che ci trasmettono preziosi insegnamenti e Dio lo fa calandosi nella nostra realtà.

In 2Cron 32:31 a parlare è l'agiografo che interpreta l'abbandono del re Ezechia da parte di Dio come un modo per conoscere le motivazioni del regnante. Se, come dice Pr 21:2, "il SIGNORE pesa i cuori" è chiaro che conosce i pensieri e il modo di ragionare di ogni uomo. L'autore di 2Cro antropomorfizza Dio facendo emergere e rendere manifeste le possibilità latenti del carattere di Ezechia. Lo Scrutatore dei cuori conosceva in anticipo la questione; tuttavia possiamo concepire i suoi rapporti con l'uomo solo per mezzo di analogie umane, cosa che fa l'agiografo rivelando alla sua maniera ciò che c'è nell'intimo dell'uomo facendolo venir fuori.

In Ez 20:3 la domanda che Dio rivolge agli anziani d'Israele per mezzo del profeta è puramente retorica servendo a rafforzare il Suo rifiuto di farsi consultare da tali apostati (cfr. Sl 66:18; Pr 28:9). Nel Sl 14 il salmista tratteggia il ritratto dell'empio e al verso 2 dice, con termini umani (antropomorfizzando Dio), che il Creatore guarda dal cielo "i figli degli uomini" per vedere se c'è "una persona intelligente". Questa messa in scena prepara il verso seguente: "Tutti si sono sviati, tutti sono corrotti, non c'è nessuno che faccia il bene, neppure uno". Dopotutto si tratta di espedienti umani per esprimere la realtà divina che è al di fuori della nostra comprensione.



«Deut. 10:17, che dice nella Revised Standard Version, "Il Signore tuo Dio è Dio degli dei e Signore dei signori, ... che non è parziale e non accetta doni", e 2Cron. 19:7, che dice: "Non c'è iniquità con il Signore nostro Dio, né considerazione per le persone, né accettazione di doni". Se Dio non concede favori e rimane imparziale, allora come possiamo rendere conto di versetti come Deut. 7:6, [...] Isa. 65:9 dice: "Io farò uscire da Giacobbe una discendenza e da Giuda un erede dei miei monti; i miei eletti possederanno il paese". "I miei eletti"! Che cos'è questa sciocchezza "i miei eletti" che proviene da chi crediamo sia imparziale e poi non rispetta le persone?

Rom. 1:16 dice: "Infatti non mi vergogno del vangelo; perché esso è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede; del Giudeo prima e poi del Greco". Perché gli ebrei vengono prima se Dio non ha preferiti? E poi c'è Rom. 9:13 che dice: "com'è scritto: Ho amato Giacobbe e ho odiato Esaù". Perché uno di questi individui è stato posto al di sopra dell'altro? In Isa. 51:16, Isa. 52: 6 e Isa. 63: 8 sentiamo dalle stesse labbra di Dio la frase "il mio popolo". Ma tutta l'umanità non dovrebbe essere figlia di Dio? Gesù aggiunge altra iniquità dicendo in Matt. 15:24, "Ma egli rispose: Io non sono stato mandato che alle pecore perdute della casa d'Israele". Se questo non è fare favoritismi, che cos'è?»

Cominciamo dai due testi di *Dt* e *2Cro* come riportati nella Nuova Riveduta:



“Poiché il SIGNORE, il vostro Dio, è il Dio degli dèi, il Signore dei signori, il Dio grande, forte e tremendo, che *non ha riguardi personali e non accetta regali*” – Dt 10:17 (corsivo aggiunto)

Nell’interlineare Reggi l’ultima frase è così tradotta: “Che non solleva facce e non prende regalo”.

La prima parte un po’ enigmatica vuol dire che Dio non guarda alle apparenze. La seconda parte non ha bisogno di commenti.

“Ora, il timor del SIGNORE sia in voi; agite con prudenza, poiché presso il SIGNORE, nostro Dio, *non c’è perversità, né favoritismi, né si prendono regali*” – 2Cro 19:7 (corsivo aggiunto)

La parola “favoritismi” di questo verso e “riguardi personali” del precedente sono tradotti dalla stessa parola: *pânîym*.

Dai testi risulta chiaro che Dio non fa favoritismi né può essere corrotto con regali. McKinsey vede una contraddizione tra questi passi e Dt 7:6 che abbiamo già commentato nella risposta alla prima domanda di questo studio a cui rimando (cfr. vv. 7,8). Fu a causa della benedizione che Dio riversò su Abraamo che gli israeliti divennero il popolo speciale del Signore. Comunque le altre nazioni non furono lasciate a se stesse in quanto, come riconobbe Paolo, Dio provvide loro tutto il necessario per vivere e prosperare: “Il Dio che ha fatto il mondo e tutte le cose che sono in esso [...] ha tratto da uno solo tutte le nazioni degli uomini perché abitino su tutta la faccia della terra, avendo determinato le epoche loro assegnate e i confini della loro abitazione, affinché cerchino Dio, se mai giungano a trovarlo, come a tastoni, benché egli non sia lontano da ciascuno di noi. Difatti, in lui viviamo, ci muoviamo e siamo, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: 'Poiché siamo anche sua discendenza'” (At 17:24-28; vedi anche 14:16,17).

La formazione di un popolo dedicato al Signore si rese necessaria per varie ragioni tra cui la demarcazione di una linea di discendenza che avrebbe condotto al messia attraverso il quale, come promesso ad Abraamo, Dio avrebbe benedetto tutte le nazioni. Un popolo, una nazione, era la garanzia che la genealogia che avrebbe condotto al messia sarebbe stata dovutamente protetta (cfr. Mt 1; Lc 3:23-38). Inoltre Israele divenne un popolo pilota che avrebbe dovuto dimostrare la superiorità della legge di Dio rispetto a quelle delle altre nazioni tanto che la profezia addita un giorno in cui i popoli Gentili si rivolgeranno a Gerusalemme per avere benedizioni (Is 60)<sup>1</sup>. Nessuna parzialità quindi nei confronti di tutti i popoli della terra perché quest’ultimi erano inclusi nel proposito di Dio, solo nei tempi e nei modi da Lui stabiliti.

Is 65:9

“Io farò uscire da Giacobbe una discendenza e da Giuda un erede dei miei monti; i miei eletti possederanno il paese e i miei servitori vi abiteranno”. McKinsey inciampa sull’espressione “i miei

---

<sup>1</sup> Nella prospettiva profetica si tratta della Gerusalemme celeste o la Gerusalemme di sopra (Gal 4:21-27; Eb 12:22).

eletti”. Abbiamo già detto che il popolo che discese da Abraamo fu eletto ad essere il popolo speciale del Signore a motivo del patto abramitico che prevedeva la benedizione di tutte le nazioni: “In te saranno benedette tutte le famiglie della terra” (Gn 12:3). È Dio che decise di riservarsi un popolo speciale per se stesso, Egli ne aveva l’autorità e il diritto. Tutti gli altri popoli furono lasciati liberi di seguire le loro vie, esercitando il libero arbitrio e usufruendo dei provvedimenti divini per la loro sussistenza. Questo spiega anche il passo di Rm 1:16 dove Paolo menzionò prima il popolo giudaico e poi quello greco (cioè tutti i non ebrei).

Quanto a Rm 9:13 dove Dio dice: “Io ho amato Giacobbe e ho odiato Esaù”, Paolo sta citando Mal 1:2-4 dove si sta parlando sia della nazione che discese da Esaù, Edom che di Israele discendente di Giacobbe. Gli edomiti si distinsero come acerrimi nemici del popolo ebraico aiutando più volte i loro oppressori pagani a opprimere Israele (cfr. Ez 35). A motivo di questa opposizione senza motivo a Israele Dio decretò la desolazione di Edom: “Siccome tu ti sei rallegrato perché l’eredità della casa d’Israele era devastata, io farò lo stesso di te: tu diventerai una desolazione, o monte di Seir: tu ed Edom tutto quanto; si conoscerà che io sono l’Eterno” (Riveduta 2020).

Comunque, l’odio di Dio verso il primogenito di Isacco, Esaù, non significa che Dio lo odiasse letteralmente, ma che lo amava di meno rispetto a Giacobbe a motivo del fatto che Esaù dispreggò le cose sacre, cioè il privilegio di essere il primogenito e far parte della linea di discendenza che avrebbe condotto al messia (Eb 12:16).

«Era comune tra gli ebrei usare i termini "amore" e "odio" in questo senso comparativo, dove il primo implicava un forte attaccamento positivo, e il secondo, non un odio positivo, ma semplicemente un amore minore, o il rifiuto delle espressioni di affetto; confrontare Gn 29:30-31; Pr 13:24» (Barnes’ Notes).

Tale privilegio passò a suo fratello Giacobbe. Tuttavia Isacco benedisse anche Esaù “riguardo a cose future” (Eb 11:20): “Isacco suo padre rispose e gli disse: «Ecco, la tua dimora sarà priva della fertilità della terra e della rugiada che scende dai cieli. Tu vivrai della tua spada, e sarai servo di tuo fratello; ma avverrà che, conducendo una vita errante, tu spezzerai il suo giogo dal tuo collo»” (Gn 27:39-40).



Un’altra accusa del McKinsey riguarda il problema della schiavitù: «Il Dio biblico ha autorizzato la schiavitù, in chiara confutazione di 2 Cor. 3:17, che dice: "Dov'è lo spirito del Signore, c'è la libertà". Dio condona direttamente la schiavitù in Deut. 15:17 ("allora prenderai un punteruolo, gli forerai l'orecchio contro la porta ed egli sarà tuo schiavo per sempre") e Gioele 3: 8 ("Venderò i vostri figli e le vostre figlie nelle mani dei figli di Giuda, che li venderanno ai Sabei, a una nazione lontana, perché l'Eterno ha parlato"). Di importazione ancora maggiore è 1 Tim. 6: 1-2 che dice: "Tutti quelli che sono sotto il giogo della schiavitù, stimino i loro padroni degni di ogni onore, perché il nome di Dio e la dottrina non vengano bestemmiate. 2 Quelli che hanno padroni credenti non li dispreggino

perché sono fratelli, ma li servano con maggiore impegno, perché quelli che beneficiano del loro servizio sono fedeli e amati. ". Tito 2: 9-10 dice: "Esorta i servi a essere sottomessi ai loro padroni, a compiacerli in ogni cosa, a non contraddirli, a non derubarli, ma a mostrare sempre lealtà perfetta, per onorare in ogni cosa la dottrina di Dio, nostro Salvatore". Efficaci come nessun altro sono Ef. 6: 5 e Col. 3:22 che dicono: "Servi, siate obbedienti a coloro che sono i vostri padroni secondo la carne, con paura e tremore". C'è da meravigliarsi che i leader del Sud durante e prima della guerra civile abbiano citato la Bibbia così spesso? Alle pagine 316 e 317 del volume 1 di un libro intitolato *Jefferson Davis*, Dunbar Rowland cita il leader della Confederazione dicendo: "Lascia che i signori vadano all'Apocalisse per apprendere il decreto di Dio, lascialo andare alla Bibbia e non al resoconto delle decisioni dei tribunali. Ho detto che la schiavitù era sanzionata nella Bibbia, autorizzata, regolata e riconosciuta dalla Genesi all'Apocalisse. . . . La schiavitù esisteva allora nei primi tempi e tra il popolo eletto di Dio; e in Apocalisse ci viene detto che esisterà fino alla fine dei tempi. L'hai trovata nell'Antico e nel Nuovo Testamento, nelle profezie, nei salmi e nelle epistole di Paolo; la trovi riconosciuta e autorizzata ovunque." Bene, qualunque siano i suoi difetti, Jefferson Davis ha inchiodato la verità al muro.»

Il problema di questa accusa è, come sempre, l'ignoranza biblica e, per alcuni, essere in cattiva fede (come erano gli schiavisti). Infatti Dio non approva la schiavitù, semmai la tollererò come usanza consolidata nelle società antiche. Un grosso fraintendimento riguarda la menzione degli schiavi in seno alla *Toràh*. A volte lo schiavo era un lavoratore che volontariamente si sottometteva ad un altro per motivi per lo più economici. Tali lavoratori erano simili ai domestici con diritti e doveri regolamentati dalla *Toràh* (cfr. Es 21; Dt 15:16,17; 23:15). A volte tali "schiavi" erano i debitori inadempienti o indigenti che ricorrevano all'auto-vendita volontaria per ripianare i debiti contratti (Lv 25:39-41; Es 21:5,6).

Anche gli schiavi che erano tali come li intendiamo noi (comprati dai popoli pagani o prigionieri di guerra) erano trattati con benignità. Infatti una parte della legislazione biblica si concentra sul rapporto degli schiavi con i propri padroni, enfatizzando così l'umanità degli schiavi. Sebbene la Bibbia riconosca lo status dello schiavo come proprietà del padrone (Es 21:32; Lv 25:46), cerca di limitare il potere di quest'ultimo. Il padrone veniva punito per l'uso eccessivo della forza che portava alla morte immediata o alla mutilazione permanente dello schiavo (Es 21:20, 26,27). Lo schiavo faceva parte della casa del padrone (Lv 22:11) ed era tenuto a riposare il sabato (Es 20:10) e a partecipare alle osservanze religiose (Gn 17:13; Es 12:43,44; Lv 22:10,11; Dt 12:10-12,18).

A volte certi schiavi occupavano posizioni importanti nella casa dove servivano. Ricordiamo per esempio Eliezer servo del patriarca Abraamo che era preposto a tutti i possedimenti del suo padrone (Gn 24:2). Se lo schiavo israelita diventava benestante poteva affrancarsi dalla servitù (Lv 25:49).

In contrasto con gli antichi trattati del Vicino Oriente che prevedevano la mutua estradizione degli schiavi fuggitivi, la legge biblica proibiva tale estradizione e accordava loro asilo: “Non consegnerai al suo padrone uno schiavo che, dopo averlo lasciato, si sarà rifugiato presso di te. Rimarrà da te, nel tuo paese, nel luogo che avrà scelto, in quella delle tue città che gli parrà meglio; e non lo molesterai” (Dt 23:16-17). La servitù di uno schiavo ebreo per debiti era limitata a sei anni (Es 21:1,2; Dt 15:12; Ger 34:14). Dopo l’affrancamento gli schiavi dovevano ricevere doni per consentire loro di mantenere economicamente la loro nuova libertà: “Se un tuo fratello ebreo o una sorella ebrea si vende a te, ti servirà sei anni; ma il settimo, lo manderai via da te libero. E quando lo manderai via da te libero, non lo rimanderai a vuoto; lo fornirai generosamente di doni presi dal tuo gregge, dalla tua aia e dal tuo strettoio; lo farai partecipe delle benedizioni che l’Eterno, il tuo Dio, ti avrà elargito” (Dt 15:12-14). La servitù degli ebrei volontariamente schiavi finiva con l’inizio dell’anno giubilare e potevano così ritornare al loro patrimonio (Lev. 25:13,40,41).

Nella società del primo secolo la schiavitù rimase ben consolidata. I romani avevano sviluppato una società di schiavi in cui fino al trentacinque per cento della popolazione erano schiavi, prevalentemente soldati nemici catturati. Anche in tale contesto gli schiavi capaci erano sfruttati come *manager* e contabili, sia nelle campagne che nelle aree urbane, fornendo il reddito primario ai loro proprietari.

La schiavitù romana, a differenza di quella israelita, significava morte sociale, allontanando lo schiavo dalla famiglia, dalla casa precedente e dalla proprietà. I figli di donne schiavizzate crescevano senza conoscere altre condizioni sociali. Tali erano la maggior parte degli schiavi citati nelle lettere paoline. In questo stato di degradazione e disonore, l’identità dello schiavo dipendeva interamente dal proprietario e spesso il modo in cui gli schiavi venivano usati e trattati dipendeva interamente dal carattere e dall’umore del padrone. Non così era nell’antico Israele.

### **La teologia paolina**

«“Non c’è qui [...] né schiavo né libero” – Gal 3:28

La schiavitù, problema dolente della società del primo secolo, non è vissuta come un dramma all’interno della chiesa di Paolo dove vige la seguente norma: “Servi, ubbidite in ogni cosa ai vostri padroni secondo la carne; non servendoli soltanto quando vi vedono, come per piacere agli uomini, ma con semplicità di cuore, temendo il Signore. Qualunque cosa facciate, fatela di buon animo, come per il Signore e non per gli uomini, sapendo che dal Signore riceverete per ricompensa l’eredità. Servite Cristo, il Signore!” (Col 3:22-24). La parola tradotta “schiavo” in *Gal* e “servi” nel testo di *Col* traduce sempre lo stesso termine greco: **δοῦλος**, *dulos*, che può indicare uno schiavo vero e proprio o un servitore. Paolo incoraggia gli schiavi credenti a ubbidire di cuore ai loro padroni “con timore e tremore” (Ef 6:5). Consiglia anche ad essere comunque sereni senza preoccuparsi troppo del loro stato anche se possono cogliere le opportunità di acquistare la libertà: “Sei stato chiamato essendo schiavo? Non te ne preoccupare, ma se puoi diventare libero, è meglio valerti dell’opportunità” (1Cor 7:21). La priorità dell’Evangelo è l’annuncio del Regno di Dio e così è per la chiesa che non agisce per sovvertire, finanche con la violenza, l’ordine sociale del tempo in cui opera.

Naturalmente oggi non si può più accettare la condizione di schiavitù, ma in quella società era cosa, dolorosa sì, ma sopportata. La chiesa, con il suo messaggio di pace, è comunque portatrice di libertà e di conseguenza opera in modo da produrre cambiamenti graduali cominciando al suo interno. Possiamo dire che nella chiesa vige un principio di inversione. Al fratello Filemone, Paolo consiglia riguardo allo schiavo Onesimo, fuggito da lui, di accettarlo “non più come schiavo, ma molto più che schiavo, come un fratello caro specialmente a me, ma ora molto più a te, sia sul piano umano sia nel Signore!” (Flm 16); e ai Corinzi dice: “Poiché colui che è stato chiamato nel Signore, da schiavo, è un affrancato del Signore; ugualmente colui che è stato chiamato mentre era libero, è schiavo di Cristo” (1Cor 7:22). Lo schiavo è libero nel Signore e colui che è libero “è schiavo di Cristo” raggiungendo in questo modo una condizione d’eguaglianza. Nella chiesa tutti sono uguali! Lo status sociale è irrilevante; il potere di tali distinzioni viene infranto e viene posta la base per il cambiamento sociale.

Nella chiesa di Paolo padroni e schiavi si trovano a lavorare fianco a fianco in un rapporto di affetto fraterno: “Tutti quelli che sono sotto il giogo della schiavitù, stimino i loro padroni degni di ogni onore, perché il nome di Dio e la dottrina non vengano bestemmiate. Quelli che hanno padroni credenti non li disprezzino perché sono fratelli, ma li servano con maggiore impegno, perché quelli che beneficiano del loro servizio sono fedeli e amati. Insegna queste cose e raccomandale” (1Tm 6:1). Questo principio di uguaglianza (cfr. 2Cor 8:13,14) riguarda anche altri ambiti quando la condizione sociale, il grado di istruzione, il rango aristocratico e l’autorità politica differenziano gli uomini ponendoli su piedistalli più o meno appariscenti. Anche se nella chiesa del primo secolo alcuni hanno questi privilegi, questi non conferiscono una posizione privilegiata di fronte a Dio (1Cor 1: 26-30).» (*Il pensiero di Paolo fra Chiesa e Israele*, pag. 74)

Anziché scandalizzarsi dovremmo apprezzare che presso Israele la schiavitù fosse contemplata attraverso la Legge che impediva tutti gli eccessi propri del mondo pagano e purtroppo anche dei tempi vicini a noi. Nella chiesa del primo secolo gli schiavi acquisirono una nuova vita sociale come fratelli e sorelle (cfr. Flm 10-17). Ribadiamo il concetto che la chiesa non si interessava e non si dovrebbe interessare tutt’ora delle riforme sociali di un mondo sempre più alienato da Dio, dalla sua legge e comunque destinato a passare (cfr. 2Pt 3:11-13).



TORNA ALL'INDICE



Per salvare sua figlia, Jefte cerca di respingerla quando gli corre incontro. Ma, per voto fatto, dovrà sacrificarla al Signore (Giudici 11, 29-40). Disegno di Stefano Levi della Torre

# Gianni Montefameglio

## *La parusìa*

### Il presunto ritardo della *parusìa*

Nel considerare la questione del presunto ritardo del ritorno di Yeshùà possiamo iniziare da un passo chiarificatore:

“Or vi preghiamo, fratelli, riguardo alla venuta [παρουσίας (*parusias*)] del Signor nostro Gesù Cristo e al nostro adunamento con lui, di non lasciarvi subito sconvolgere nella mente né turbare o da spirito, o da parola, o da qualche epistola come se venisse da parte nostra, **quasi che il giorno di Cristo sia già venuto**<sup>2</sup>. Nessuno v'inganni in alcuna maniera, perché **quel giorno non verrà se prima non sia venuta l'apostasia**”. - *2Ts 2:1-3, ND*.

Al tempo della *2Ts*, scritta intorno a metà del primo secolo, non solo il ritorno di Yeshùà non c'era ancora stato, ma esso non sarebbe venuto se non dopo l'apostasia. Quando Paolo riteneva che stava per morire, l'apostasia non era ancora dilagata ed egli ne parlò al futuro: “Io so che, quando sarò partito, altri verranno fra voi e si comporteranno come lupi rapaci. Essi faranno del male al gregge. Perfino in mezzo a voi sorgeranno alcuni a insegnare dottrine perverse e cercheranno di tirarsi dietro altri credenti” (*At 20:29,30, TILC*). L'apostasia fece la sua comparsa verso la fine del primo secolo, tanto Giovanni scrisse: “Figli miei, è l'ultima ora e, proprio come avete udito che deve venire l'anticristo<sup>3</sup>, sono già comparsi molti anticristi. È da questo che capiamo che è l'ultima ora. Sono usciti da noi, ma non erano dei nostri” (*IGv 2:18,19, TNM*). Nell'ultimo libro della Bibbia, nel penultimo versetto dell'intera Sacra Scrittura, si legge in *Ap 22:20* questa invocazione di Giovanni: ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ (*èrchu, kýrie Iesù*), “vieni, o Signore Yeshùà!”. Questa entusiastica implorazione è in risposta alla promessa di Yeshùà stesso glorificato: “Sì, vengo presto!”<sup>4</sup>. - *Ap 22:20, CEI*.

Dalle ultime parole di Yeshùà, appena citate, vediamo che la sua *parusìa* era ancora futura. La stessa espressione greca usata da Giovanni - ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ (*èrchu, kýrie Iesù*), “vieni, o signore Yeshùà!” - Paolo la dice in aramaico traslitterato in greco: Μαράν ἀθά (*maràn athà, 1Cor 16:22*). Gli accenti posti sulla trascrizione greca appartengono al testo critico di Westcott e Hort; i manoscritti non recano mai gli accenti e le parole vi sono scritte tutte attaccate, senza spazi separatori. La


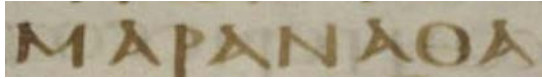
---

<sup>2</sup> Nel testo ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἐνέστηκεν (*os òti enèsteken*), letteralmente “come che fu imminente” (alla 3° persona singolare del perfetto indicativo attivo), da tradursi in italiano “come che sia imminente”.

<sup>3</sup> Nel testo ἀντίχριστος (*antichristos*). Sebbene qui al v. 18 si parli poi di “anticristi”, si noti che sono collegati all'anticristo. Che si tratti di un nome collettivo è confermato da *2Gv 7*, in cui l'Anticristo (al singolare) raccoglie molti ingannatori che con riconoscono in Yeshùà il Cristo (Messia). Secondo i diversi punti di vista religiosi, l'Anticristo è identificato in Pompeo o in Nerone o in Maometto o nel papa cattolico. Per la nostra disamina non ha qui importanza la sua identificazione.

<sup>4</sup> Nel testo: Ναί: ἔρχομαι ταχύ (*nài: èrchomai tachý*), “Sì: vengo velocemente” (senza indugio).

traslitterazione dall'aramaico in greco potrebbe quindi essere *Maràna tha* (= “O Signore nostro, vieni”) oppure *Maràn athà* (= “Il nostro Signore viene” o “Il nostro Signore è venuto”). Il testo critico di Westcott & Hort ha scelto la seconda possibilità. Così anche i testi critici di Tischendorf, di Tregelles e di Merk. Il testo critico di Nestle-Aland preferisce *Μαράνα θα* (*Maràna tha*), che scrive non accentato. A giudicare dall'espressione giovannea *ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ* (*èrchu, kýrie Iesù*), *Μαράνα θα* (*Maràna tha* = “O Signore nostro, vieni”) sembra la lezione più corretta.

<i>ICor 16:22</i> come appare nei manoscritti greci originali		
Codice Vaticano 1209		MAPANAΘA (MARANATHA)
Codice Sinaitico		MAPANAΘA (MARANATHA)

Se soppesiamo bene la domanda degli eretici in *2Pt 3:4* – “Che fine ha fatto la promessa del suo ritorno?” (*TILC*) – arguiamo che essa presuppone che il ritorno di Yeshùa era atteso per quel tempo. Il che provocò due reazioni:

- Gli eretici argomentavano: “I nostri padri sono morti, ma tutto rimane come prima” (*Ibidem*), sostenendo con l’evidenza il mancato ritorno di Yeshùa;
- Pietro, dal canto suo, era costretto ad affrontare il presunto ritardo: “Il Signore non ritarda a compiere la sua promessa: alcuni pensano che sia in ritardo, ma non è vero”. – V. 9, *TILC*.

Noi oggi, da parte nostra, dobbiamo seguire il filo della storia della *parusìa*, se così si può dire. Ripercorriamola.

### Tutte le occorrenze bibliche del termine *parusìa* (παρουσία)

Le citazioni seguenti sono tratte dalla versione *NR* e le parole in **blu** traducono il termine greco *parusìa* (παρουσία):

► “Mentre egli era seduto sul monte degli Ulivi, i discepoli gli si avvicinarono in disparte, dicendo: «Dicci<sup>5</sup>, quando avverranno queste cose e quale sarà il segno della tua **venuta** e della fine dell'età presente?»”. - *Mt 24:3*.

È questa la prima volta che il termine *parusìa* compare nell'attuale ordinamento delle Sacre Scritture Greche. Tuttavia, *Mt* non fu il primo Vangelo ad essere scritto. Matteo, come Luca, seguì la trafila di *Mr*, che fu il primo scritto evangelico<sup>6</sup>. Ebbene, nel passo parallelo del primo Vangelo scritto

<sup>5</sup> La domanda sorse a seguito del fatto che “mentre Gesù usciva dal tempio e se ne andava, i suoi discepoli gli si avvicinarono per fargli osservare gli edifici del tempio. Ma egli rispose loro: «Vedete tutte queste cose? Io vi dico in verità: Non sarà lasciata qui pietra su pietra che non sia diroccata». - *Mt 24:1,2*.

<sup>6</sup> Senza dover fare una lunga trattazione (che comunque può essere consultata nella carta [I Vangeli sinottici](#)), basti qui il confronto tra *Mr 13:14* (“Quando poi vedrete l'abominazione della desolazione posta là dove non deve stare (chi legge faccia attenzione!), allora quelli che saranno nella Giudea, fuggano ai monti”) e *Mt*

non c'è alcuna menzione della *parusia*: “Mentre era seduto sul monte degli Ulivi di fronte al tempio, Pietro, Giacomo, Giovanni e Andrea gli domandarono in disparte: «Dicci, quando avverranno queste cose e quale sarà il segno del tempo in cui tutte queste cose staranno per compiersi?»” (*Mr* 13:3,4). Nessuna menzione di *parusia* neppure nel parallelo lucano: “Essi gli domandarono: «Maestro, quando avverranno dunque queste cose? E quale sarà il segno che tutte queste cose stanno per compiersi?»” (*Lc* 21:7). Nondimeno, una flebile traccia c'è nella lunga spiegazione data da Yeshù: “Guardate di non farvi ingannare; perché molti verranno in nome mio, dicendo: «Sono io»” (*Lc* 21:8; cfr. *Mr* 13:5,6 e *Mt* 24:4,5). Per quanto non ancora molto chiaro, questo avvertimento presupponeva che Yeshù non ci sarebbe stato. Da qui a presupporre però un suo ritorno ce ne correva. Forse lo si poteva presupporre dal v. 27 di *Lc* 21: “Allora vedranno il Figlio dell'uomo venire sulle nuvole con potenza e gloria grande”. Del resto, Yeshù aveva già detto ai suoi discepoli: “Verranno giorni che desidererete vedere anche uno solo dei giorni del Figlio dell'uomo, e non lo vedrete. E vi si dirà: «Eccolo là», o «eccolo qui». Non andate, e non li seguite; perché com'è il lampo che balenando risplende da una estremità all'altra del cielo, così sarà il Figlio dell'uomo nel suo giorno”. - *Lc* 17:22-24.

► Nel passo parallelo, a “nel suo giorno” Matteo sostituisce “la **venuta** del Figlio dell'uomo”. - *Mt* 24:27.

Il Vangelo mattaico ha un suo taglio particolare: l'evangelista lo strutturò seguendo una certa organizzazione narrativa. Altre aggiunte operate da Matteo:

*Mt* 24:37,39

<sup>7</sup>*Lc* 17:26,30

- |   |  |
|---|--|
| ► “Come fu ai giorni di Noè, così sarà alla <b>venuta</b> del Figlio dell'uomo”                       | “Come avvenne ai giorni di Noè, così pure avverrà ai giorni <sup>8</sup> del Figlio dell'uomo” |
| ► “Venne il diluvio che portò via tutti quanti, così avverrà alla <b>venuta</b> del Figlio dell'uomo” | “Lo stesso avverrà nel giorno in cui il Figlio dell'uomo sarà manifestato”                     |

Da dove allora Matteo prese l'idea della *parusia*, che troviamo in *Mt* 24:3? Va detto che Matteo non espone i discorsi di Yeshù in ordine cronologico ma li raggruppa tutti in cinque grandi discorsi<sup>9</sup>.

---

24:15,16 (“Quando dunque vedrete l'abominazione della desolazione, della quale ha parlato il profeta Daniele, posta in luogo santo (chi legge faccia attenzione!), allora quelli che saranno nella Giudea, fuggano ai monti”). Al generico “là dove non deve stare” di *Mr* Matteo sostituisce “in luogo santo” e precisa che ne aveva parlato il profeta Daniele. Luca è ancora più chiaro: “Quando vedrete Gerusalemme circondata da eserciti, allora sappiate che la sua devastazione è vicina. Allora quelli che sono in Giudea, fuggano sui monti” (*Lc* 21:20,21). Da ciò evidente che Matteo e Luca scrivono a cose avvenute, dopo Marco.

<sup>7</sup> *Mr* non ha paralleli

<sup>8</sup> È comunque evidente che il giorno o i giorni del Figlio dell'uomo alludono al suo ritorno.

<sup>9</sup> Tutti questi discorsi terminano con la frase: “Quando ebbe finito [...]” (ad esempio, 11:1). L'ultima serie culmina con la frase: “Quando Gesù ebbe finito *tutti* questi discorsi [...]” (26:1). – Per la trattazione completa si veda [Il Vangelo di Matteo](#).



Strutturando così il suo scritto, Matteo ebbe modo di integrare il suo resoconto della vita di Yeshùà. Egli era stato presente all'evento narrato da Luca in *At* 1, quando Yeshùà ormai risorto “fu elevato in cielo”: “agli apostoli che aveva scelti” e che “gli domandarono: «Signore, è in questo tempo che ristabilirai il regno a Israele?»”, “egli rispose loro: «Non spetta a voi di sapere i tempi o i momenti che il Padre ha riservato alla propria autorità»”. Poi - Matteo sempre presente -, “mentre essi guardavano, [Yeshùà] fu elevato; e una nuvola, accogliendolo, lo sottrasse ai loro sguardi. E come essi avevano gli occhi fissi al cielo, mentre egli se ne andava, due uomini in vesti bianche si presentarono a loro e dissero: «Uomini di Galilea, perché state a guardare verso il cielo? Questo Gesù, che vi è stato tolto, ed è stato elevato in cielo, **ritornerà** nella medesima maniera in cui lo avete visto andare in cielo<sup>10</sup>». - *At* 1:2,6,7,9-11.

Continuando a seguire il filo della *parusia*, il passo successivo è *1Cor* 15:23, in cui Paolo, spiegando che in Cristo tutti riceveranno la vita, precisa:

▶ “Ciascuno al suo turno: Cristo, la primizia; poi quelli che sono di Cristo, alla sua **venuta**”.

Paolo menziona poi ancora la *parusia* nella *ITs*:

▶ “Qual è infatti la nostra speranza, o la nostra gioia, o la corona di cui siamo fieri? Non siete forse voi, davanti al nostro Signore Gesù quand'egli verrà [ἐν τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ (*en tè autù parusia*), “in il di lui **arrivo**”]?” (*ITs* 2:19). Si noti che qui si parla del **ritorno** di Yeshùà ancora in termini di speranza, quindi ancora futuro.

▶ “Per rendere i vostri cuori saldi, irreprensibili in santità davanti a Dio nostro Padre, quando il nostro Signore Gesù **verrà** [ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου (*en tè parusia tù kyriù*), “in la **venuta** del Signore”] con tutti i suoi santi” (*ITs* 3:13). Il **ritorno** di Yeshùà è ancora futuro.

▶ “Noi viventi, i quali saremo rimasti fino alla **venuta** del Signore, non prederemo quelli che si sono addormentati”. - *ITs* 4:15.

▶ “Or il Dio della pace vi santifichi egli stesso completamente; e l'intero essere vostro, lo spirito, l'anima e il corpo, sia conservato irreprensibile per la **venuta** del Signore nostro Gesù Cristo”. - *ITs* 5:23.

Giovanni menziona il futuro ritorno di Yeshùà in questo passo:

▶ “E ora, figlioli, rimanete in lui affinché, quand'egli apparirà, possiamo aver fiducia e alla sua **venuta** non siamo costretti a ritirci da lui, coperti di vergogna”. - *IGv* 2:28.

In Pietro:

▶ “Vi abbiamo fatto conoscere la potenza e la **venuta** del nostro Signore Gesù Cristo, non perché

---

<sup>10</sup> “**Nella medesima maniera** in cui lo avete visto andare in cielo”. Come Yeshùà da visibile divenne invisibile, così al suo ritorno da invisibile diverrà visibile. Questa modalità esclude categoricamente in sé la non biblica “presenza invisibile di Gesù”, per di più nel 1914 (*sic*), insegnata dalla Watchtower.

siamo andati dietro a favole abilmente inventate, ma perché siamo stati testimoni oculari della sua maestà. - *2Pt* 1:16.

Che qui Pietro non parli della *parusia* come già attuata risulta evidente da questi altri due passi petrini:

▶ “Diranno: «Dov'è la promessa della sua *venuta*?». - *2Pt* 3:4.

▶ “Quali non dovete essere voi, per santità di condotta e per pietà, mentre attendete e affrettate la *venuta* del giorno di Dio”! - *2Pt* 3:11,12.

Del futuro ritorno di Yeshùa ne parla anche Giacomo:

▶ “Siate dunque pazienti, fratelli, fino alla *venuta* del Signore”. - *Gc* 5:7.

Prima di considerare gli ultimi passi biblici in cui è menzionata la *parusia*, è bene fare una riflessione su quelli seguenti paolini, i quali tolgono ogni dubbio sulla natura fisica (e non invisibile!) della *parusia*:

▶ *1Cor* 16:17 “Mi rallegro della *venuta* di Stefana, di Fortunato e di Acaico, perché hanno riempito il vuoto prodotto dalla vostra assenza”

▶ *2Cor* 7:6,7 “Dio, che consola gli afflitti, ci consolò con l'*arrivo* di Tito; e non soltanto con il suo *arrivo*, ma anche con la consolazione da lui ricevuta in mezzo a voi”

▶ *2Cor* 10:10 “Qualcuno dice infatti: «Le sue lettere sono severe e forti; ma la sua *presenza* fisica è debole e la sua parola è cosa da nulla»”

▶ *Flp* 1:26 “A motivo del mio *ritorno* in mezzo a voi, abbondino il vostro vanto in Cristo Gesù”

▶ *Flp* 2:12 “Così, miei cari, voi che foste sempre ubbidienti, non solo come quand'ero *presente* [ἐν τῇ παρουσίᾳ μου (*en tè parusia mu*), “in la *presenza* di me”], ma molto più adesso che sono assente, adoperatevi al compimento della vostra salvezza con timore e tremore”

Nei cinque passi citati non c'è modo di intendere come invisibile la *parusia*; nell'ultimo passo la *presenza fisica* della persona è perfino contrapposta all'assenza, ambedue fisiche. In *1Cor* 5:3 Paolo scrive: “Anche se assente con il corpo, io sono presente in spirito” (*TNM*). Il modo di parlare di presenza metaforica (*allegorica*, e non invisibile!), quindi, la Bibbia lo ha, ma la *presenza-parusia* è sempre fisica e visibile, come stiamo dimostrando.

Per completare la nostra rassegna mancano tre passi di *2Ts* 2, che in parte abbiamo già considerato all'inizio di questa trattazione. Eccoli:

▶ “Ora, fratelli, circa la *venuta* del Signore nostro Gesù Cristo e il nostro incontro con lui [...]”. (*2Ts* 2:1). Sulla trasformazione degli eletti al *ritorno* di Yeshùa, di cui parla Paolo in *1Cor* 15:51 e in reazione con *1Ts* 4:15-17, faremo una considerazione alla fine di questa rassegna.

► “Allora sarà manifestato l'empio<sup>11</sup>, che il Signore Gesù distruggerà con il soffio della sua bocca, e annienterà con l'apparizione della sua **venuta**”. – *2Ts* 2:8.

► “La **venuta** di quell'empio avrà luogo, per l'azione efficace di Satana”. – *2Ts* 2:9.

L'*ànomos* di cui parla Paolo ai vv. 8 e 9 non è semplicemente un empio. Intanto il termine è provvisto di articolo (ὁ, o, “il”), quindi l'*ànomos* è identificabile. Nel contesto Paolo dà spiegazioni “circa la **venuta** del Signore nostro Gesù Cristo e il nostro incontro con lui” (v. 1), affermando che “il giorno del Signore” non è ancora venuto (v. 2); poi spiega che “quel giorno non verrà se prima non sia venuta l'apostasia e non sia stato manifestato l'uomo del peccato, il figlio della perdizione” (v. 3). Ora, si noti che l'apostolo parla di *apostasia*. Questa non può essere ricondotta ad un solo individuo. In *At* 20:29,30, *1Tm* 4:1-3 e *2Tm* 4:3,4 si parla di apostati al plurale (si veda anche la parabola del grano e delle zizzanie in *Mt* 13:24-30). Lo stesso Pietro ne parla al plurale in *2Pt* 2:1-3. L'*ànomos* è quindi un soprannome collettivo che raggruppa in sé “le zizzanie” della parabola di *Mt* 13:24-30, le quali saranno bruciate solo alla fine del mondo attuale.

In *2Ts* 2:7,8 Paolo spiega anche che “il mistero dell'empietà<sup>12</sup> è già in atto, soltanto c'è chi ora lo trattiene<sup>13</sup>, finché sia tolto di mezzo. E allora sarà manifestato”.

Tornando al *ritorno* di Yeshù, Paolo spiega in *1Ts* 4:15-17:

“Noi viventi, i quali saremo rimasti fino alla **venuta** del Signore, non prederemo quelli che si sono addormentati; perché il Signore stesso, con un ordine, con voce d'arcangelo e con la tromba di Dio, scenderà dal cielo, e prima risusciteranno i morti in Cristo; poi noi viventi, che saremo rimasti, verremo rapiti insieme con loro, sulle nuvole, a incontrare il Signore nell'aria; e così saremo sempre con il Signore”.

Dicendo “noi viventi” Paolo non include sé stesso; allude alla categoria degli eletti. Specificando che si tratta di quelli “rimasti” (in vita), allude a quegli eletti (di cui Paolo faceva parte) che vivranno al tempo del *ritorno* di Yeshù. Infatti, è dopo la sua morte che si sarebbe manifestata l'apostasia (*At*

---

<sup>11</sup> ὁ ἄνομος (*o ànomos*), “il senza *Toràh*”; il termine *ànomos* è formato dalla particella *a* (α), detta alfa privativa perché priva la parola a cui è unita del suo significato (come ad esempio nei termini italiani *amorale*, *asettico*, *apolitico*, eccetera); è poi formato dalla parola *nòmos* (νόμος), “legge”. Ma non si faccia l'errore di intendere “legge” in senso generico. Nel greco biblico tale termine indica la *Toràh*, perché nella versione greca della Bibbia ebraica (la *LXX*), usata dalla prima chiesa, *Toràh* fu tradotto con *nòmos*. L'*ànomos* non è qui quindi semplicemente una persona dedita all'illegalità, ma qualcuno che si oppone alla santa *Toràh* di Dio. Solo secondariamente il termine può indicare chi trasgredisce la legge genericamente intesa.

<sup>12</sup> Τῆς ἀνομίας (*tès anomias*), “della negazione della *Toràh*”. Si legge in *Eb* 10:16,17: “Questo è il patto che farò con loro dopo quei giorni», dice il Signore, «metterò le mie leggi nei loro cuori e le scriverò nelle loro menti», egli aggiunge: «Non mi ricorderò più dei loro peccati e delle loro iniquità [ἀνομιῶν (*anomiòn*), “mancanze di *Toràh*”]». Si noti che il “nuovo patto” (cfr. *Ger* 31:31-33; *Eb* 8:10) altro non è che la *Toràh* scritta nell'intimo. Cambia il come, non il cosa.

<sup>13</sup> Il riferimento è agli apostoli. – Cfr. *At* 20:29.

20:29). L'apostolo divide tutti gli eletti nelle due sottocategorie che si saranno formate allorché Yeshùà tornerà.

<p><b>Handkonkordanz</b> zum Griechischen Neuen Testament</p>	<p><b>παρουσία</b> <i>adventus</i> <sup>b</sup><i>praesentia</i></p> <p>1) Christi et Antichristi adventus</p> <p>Mat 24 3 τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας –; – 27 οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου 37.39 ἔσται [καί] ἡ παρ.</p> <p>1 Co 15<sup>23</sup> ἀπαρχὴ Χός, ἔπειτα οἱ τοῦ Χοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ</p> <p>1 Th 2<sup>19</sup> τίς – ἡμῶν ἐλπίς – ἐμπροσθεν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ ἐν τῇ αὐτοῦ παρ.; 3<sup>13</sup> τὰς καρδίας ἀμέμπτους – ἐν τῇ παρ. τοῦ κυρ. ἡμ. Ἰησ. μετὰ – τῶν ἁγίων 4<sup>15</sup> ἡμεῖς – οἱ περιλειπόμεν. εἰς τὴν παρ. 5<sup>23</sup> ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσ. τοῦ κυρίου</p> <p>2 Th 2 1 ἔρωτῶμεν –, ὅπερ τῆς παρ. τοῦ κυρ. – καὶ ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἐπ' αὐτόν – 8 ὃν ὁ κύριος [Ἰησοῦς] – καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρ. αὐτοῦ – 9 οὐ ἔστιν ἡ παρ. κατ' ἐνέργ. τοῦ σατ.</p> <p>Jac 5 7 μακροθυμήσατε – ἕως τῆς παρ. τοῦ κυρ. 8 ὅτι ἡ παρ. τοῦ κυρ. ἤγγικεν</p> <p>2 Pe 1<sup>16</sup> ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χοῦ δύναμιν καὶ παρουσίαν<sup>b</sup> 3 4 ποῦ ἔστιν ἡ ἐπαγγελία τῆς π. αὐτοῦ; – 12 σπεύδοντας τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας</p> <p>1 Jo 2<sup>28</sup> μὴ αἰσχυνῶμεν – ἐν τῇ παρ. αὐτοῦ</p> <p>2) hominum praesentia vel adventus</p> <p>1 Co 16<sup>17</sup> χαίρω – ἐπὶ τῇ π.<sup>b</sup> Στεφανᾶ 2 Co 7<sup>8</sup> παρεκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐν τῇ π. Τίτου 7 οὐ μόνον δὲ ἐν τῇ π. αὐτοῦ</p> <p>2 Co 10<sup>10</sup> ἡ δὲ παρ.<sup>b</sup> τοῦ σώματος ἀσθενῆς</p> <p>Phl 1<sup>26</sup> διὰ τῆς ἐμῆς παρ. πάλιν πρὸς ὑμᾶς 2<sup>12</sup> μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ<sup>b</sup> μου μόνον</p>
<p>Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament (Text nach Nestle-Aland) Alfred Schmoller</p>	

## Retrospezione del termine *parusia* (παρουσία)

Il vocabolo *parusia* è l'astratto del verbo *πάρεμι* (*pàreimi*), che etimologicamente deriva da *παρά* (*parà*), “presso”, e da *εἰμί* (*eimi*), “sono”, con il senso finale di essere accanto, essere a portata di mano, essere arrivato, essere presente. *Gv* 11:28 ce ne offre un classico esempio: “[Marta] chiamò di nascosto Maria, sua sorella, dicendole: «Il Maestro è *qui* [πάρεστιν (*pàrestin*)]<sup>14</sup>, e ti chiama”.

Il termine *parusia* non compare nella *LXX* nei libri biblici tradotti dall'ebraico in greco; il vocabolo si trova però nei libri non biblici della *LXX*, negli apocrifi, che furono scritti in greco (in *Giuditta* 10:18, *2 Maccabei* 8:12, *2 Maccabei* 15:21 e *3 Maccabei*<sup>15</sup> 3:17).

<sup>14</sup> Formato da *παρά* (*parà*), “presso”, e da *ἔστιν* (*èstin*), “è”.

<sup>15</sup> *3 Maccabei* è considerato apocrifo anche dalla Chiesa Cattolica.

Nell'ellenismo *parusia* è usato sia nel linguaggio sacro (*parusia* degli dei) che il quello profano (cfr. *3 Maccabei*<sup>16</sup> 3:17<sup>17</sup>). Nel linguaggio filosofico il termine assunse sempre più un significato sacrale.

Per giungere a comprendere l'uso tecnico del termine *parusia* nelle Sacre Scritture Greche occorre indagarne le premesse biblico-ebraiche. Per prima cosa va osservato che, dato il modo concreto di esprimersi dei semiti, l'ebraico biblico non ha parole che corrispondano ai nostri vocaboli "presenza", "arrivo", "venuta" (che sono astratti). La lingua della Bibbia predilige verbi concreti, come "venire" o "arrivare". A dispetto della traduzione "tutto quello che dice succede sicuramente" in *ISam* 9:6, nel testo ebraico è detto che "tutto ciò che parlerà"<sup>18</sup> il veggente "verrà"<sup>19</sup>. Per dire in *Sl* 139:8 che Dio è *presente* in cielo e sottoterra l'ebraico dice "là tu"<sup>20</sup>, sottintendendo "sei" (non espresso), e "ecco te"<sup>21</sup>. Ora si rifletta sul seguente passo che parla della venuta di Yhvh:

*Sl* 23:7,8, *CEI* 1974

"Sollevate, porte, i vostri frontali, alzatevi, porte antiche, ed entri il re della gloria. Chi è questo re della gloria? Il Signore forte e potente".

Nel linguaggio sempre concreto degli ebrei le porte della città sono esortare ad accogliere Yhvh che entra. Con tutta probabilità questo canto commemora l'ingresso dell'arca nella Città di Davide (*2Sam* 6:15). A ciò si aggiunga che la prima venuta di Dio nel culto è attestata in *Es* 20:24: "Farai per me un altare di terra e, sopra, offrirai i tuoi olocausti e i tuoi sacrifici [...] in ogni luogo dove io vorrò ricordare il mio nome, *verrà* [אַבֹּדָה (*avò*)] a te e ti benedirò" (*CEI* 1974). Questa concretizzazione (la venuta di Dio tramite l'arca) pone la premessa per le altre venute divine in altri modi. Yhvh viene anche in sogno (*Gn* 20:3;28:12,13), nella nuvola (*Es* 13:21), nelle visioni vocazionali dei profeti (*Is* 6:1; *Ger* 1:4; *Ez* 1:4,5), in un mormorio di vento leggero (*IRe* 19:12), nel suo spirito. - *Nm* 24:2; *Gdc* 3:10.

I molteplici modi in cui Yhvh viene (arca del patto, nuvola, sogno, visione, sussurro) includono a maggior ragione il suo Messia. Nella conclusione del libro di *Deuteronomio* Dio è esaltato come Dio di *Yeshurùn*: "Nessuno è pari al Dio di Iesurùn<sup>22</sup>, che cavalca sui cieli per venirti in aiuto e sulle nubi nella sua maestà" (*Dt* 32:26, *CEI*; in 33:26 nella Bibbia ebraica). Poi, dopo la morte di Mosè, in 34:10 è detto che "non è più sorto in Israele un profeta come Mosè" (*CEI*), il profeta a cui Yhvh aveva detto: "Egli [Aaronne] sarà la tua bocca e tu farai per lui le veci di Dio" (*Es* 4:16, *CEI*). Se Mosè fu לְאַלְהֵיִם

<sup>16</sup> In questo passo si parla della visita (*παρουσίαν*, *parusian*, nel testo) di un sovrano o di un alto funzionario.

<sup>17</sup> Con le dovute proporzioni, la visita-*parusia* dell'importante personaggio qui menzionato è paragonabile alla visita-*parusia* di Tito in Macedonia, menzionata in *2Cor* 7:6,7.

<sup>18</sup> Errata in italiano, questa costruzione è tipicamente ebraica.

<sup>19</sup> אָבֹדָה (*yavò*).

<sup>20</sup> שָׁמ אֲתָהּ (*sham attàh*).

<sup>21</sup> הִנֵּנְךָ (*hinnècha*).

<sup>22</sup> כְּאֵל יֵשׁוּרֻן (*kaèl yeshurùn*), "come [il] Dio [di] *yeshurùn*" (cfr. *Dt* 33:5). La *LXX* greca tradusse così l'espressione ebraica: ὁ θεὸς τοῦ ἠγαπημένου (*o theòs tù egapemènu*), "il Dio del profondamente amato", alludendo ad Israele. La correttezza di questa traduzione è confermata da *Is* 44:2: "Così dice il Signore che ti ha fatto, che ti ha formato dal seno materno e ti soccorre: «Non temere, Giacobbe mio servo, Iesurùn che ho eletto»" (*CEI*). In *Dt* 32:15 Dio rinfaccia ad Israele la sua ingratitude: "Iesurùn si è ingrassato e ha recalcitrato, - sì, ti sei ingrassato, impinguato, rimpinzato - e ha respinto il Dio che lo aveva fatto, ha disprezzato la Roccia, sua salvezza". - *CEI*.

(*leelohim*), “come Dio”, a maggior ragione lo sarebbe stato il Messia, di cui parlò Mosè stesso (*Dt* 18:18,19; cfr. *At* 3:19-23). Troviamo così nella Bibbia che al posto di Yhvh è menzionato a volte l’Unto<sup>23</sup> inviato da lui. La prima volta che a tal proposito troviamo il verbo “venire” - in ebraico בוא (*bo*) - è nel difficile passo di *Gn* 49:10:

לא־יִסּוּר שֶׁבֶט מִיְהוּדָה וּמַחְקֵק מִבֵּין רַגְלָיו  
*lo-iasùr shèvet miyhudàh umekhoqèq mivèn raglàiv*  
 non-sarà tolto scettro da Giuda e bastone da tra piedi di lui  
 עַד כִּי־יָבֹא שִׁילֹה וְלוֹ יִקְהַת עַמִּים:  
*ad ki-yavò shilò velò yqehàt amim*  
 fino a che-verrà [colui] che [è] a lui<sup>24</sup> e a lui [sarà] obbedienza di popoli

## La venuta di *shilò*

La versione biblica della *CEI* così traduce *Gn* 49:10: “Lo scettro rimarrà nella casa di Giuda, il bastone di comando non le sarà mai tolto finché verrà colui al quale appartiene: a lui saranno sottoposti tutti i popoli”. La traduzione di G. Diodati “colui al quale quello appartiene” è modificata da *ND* in “Sciloh”. Le due *TNM* hanno “Silo”, come fosse un nome proprio anziché un pronome (quale effettivamente è)! La *Bibbia concordata* (A. Mondadori Editore) traduce, rispettando il testo ebraico, “colui al quale appartiene”, e il prof. F. Salvoni annota in calce: «L’annuncio di un re di Giuda, il cui dominio sui popoli durerà fino a quando non venga colui al quale lo scettro appartiene, si può riferire anche a Davide; va tuttavia ricordato che il passo è sempre stato inteso dagli esegeti ebrei in senso messianico».

La *Bibbia ebraica* a cura di Rav Dario Disegni (Editrice Giuntina, Firenze) così traduce il passo: “Lo scettro non si dipartirà da Giuda <sup>1)</sup> né il bastone del comando di fra i suoi piedi <sup>2)</sup> fino che verrà il Messia verso il quale convergerà l’ossequio dei popoli <sup>3)</sup>”.



### NOTE IN CALCE NELLA BIBBIA EBRAICA

<sup>1</sup> Lo scettro, cioè l'autorità suprema rimase alla discendenza di David, anche dopo l'esilio, sia in Palestina che in Babilonia.

<sup>2</sup> Nell'antico Oriente i re, seduti in trono, posavano i piedi su uno sgabello dal quale si elevava il bastone simbolo della sovranità.

<sup>3</sup> «Fino che verrà Scilò» dice il testo. Scilò è chiamato il Messia (Talmud-Sanhedrin 98 B.), che, come è noto, dovrà essere ben David, appartenere alla discendenza di David. Il senso della frase sarebbe:

<sup>23</sup> “Unto” è la traduzione precisa dell’ebraico מָשִׁיחַ (*mashiakh*), derivato dal verbo מָשַׁח (*mashàkh*), “aspergere/ungere”. In senso è quello di “consacrato”. La consacrazione, ad esempio dei re e dei sommi sacerdoti, avveniva infatti versando dell’olio sul loro capo (cfr. *Es* 29:7). Il termine ebraico *mashiakh* è reso in italiano con “messia”. Nel greco biblico fu tradotto con χριστός (*christòs*), che ha lo stesso significato, ovvero “unto”. In *Gv* 1:41 troviamo la forma ebraica traslitterata in qualche modo in greco: “Abbiamo trovato il Messia [μεσσίαυ (*messian*); al nominativo μεσσίας (*messias*)] (che, tradotto, vuol dire Cristo [χριστός (*christòs*)]”.

<sup>24</sup> “Essere a” è l’espressione ebraica per dire “avere/possedere”. Ad esempio, noi diciamo: “Ho un libro”, ma l’ebraico direbbe “un libro è a me”. [Colui] che [è] a lui (*shilò*) è quindi “colui a cui è”, colui che ha, che possiede. *CEI* mantiene la costruzione ebraica e traduce “colui al quale appartiene”.

La superiorità di Giuda non avrà limiti nel tempo, si estenderà anche all'era messianica. Fra le spiegazioni date a questo passo, oscurissimo, abbiamo adottato la più plausibile.

La citata nota 3 della *Bibbia ebraica*, nonché la traduzione del passo, sono appoggiate dal *Targum di Onkelos* che ha “finché venga il Messia, di cui è il regno” e dal *Targum di Gerusalemme* che pure ha “fino al tempo in cui verrà il re Messia, di cui è il regno”. Così pure il *Talmud babilonese* (*Sanhedrim*, cap. II. fol. 982), citato nella nota. – Cfr. F. C. Cook, *Commentary*, vol. 1, pag. 233.

La nota 2 della *Bibbia ebraica* ha il pregio di richiamare lo stile di corte nell'antico Oriente. Tale ambientazione permette infatti di spostare la profezia su un piano che supera l'empirico (ovvero l'esperienza monarchica ebraica, che tra l'altro era ancora ben lontana al tempo della benedizione di Giuda da parte di Giacobbe che troviamo in *Gn* 49:10) e che supera la storia stessa diventando infra-storica. La venuta di “colui al quale appartiene” il comando segna una tappa irreversibile: “Lo scettro rimarrà nella casa di Giuda” e “il bastone di comando non le sarà mai tolto” (“a lui”); a “colui al quale appartiene” “saranno sottoposti tutti i popoli” (*CEI*). Isaia profetizza: “Spunterà un nuovo germoglio: nella famiglia di Iesse<sup>25</sup>, dalle sue radici”, “quel giorno tutti i popoli del mondo guarderanno al discendente di Iesse come a un vessillo. Lo cercheranno dove c'è la sua presenza gloriosa” (*Is* 11:1,10, *CEI*). Tra la pacifica ubbidienza di tutti i popoli in un mondo di pace, magnificamente descritto in *Is* 11:2-9, e la guerra messianica in cui “gli avversari di Giuda saranno sterminati” (v. 13b) non c'è contraddizione: alla pace universale si arriva con la guerra<sup>26</sup>. La vera funzione del Messia non è però quella di vincere, ma soprattutto quella di eliminare la guerra e di governare la pace mondiale<sup>27</sup>.

## La venuta di Yhvh e del Messia

Nella Bibbia ebraica il significato che il Messia assume non fu sopravvalutato, soprattutto non lo fu in epoca tarda. Nei *Salmi* la venuta del Messia è quasi oscurata dalla venuta di Yhvh. Con la cessazione della profezia<sup>28</sup> gli ebrei guardavano al futuro nell'attesa della venuta di Dio. Di ciò ne dà testimonianza la letteratura ebraica non biblica. Nel libro



<sup>25</sup> Iesse era il padre del re Davide della tribù di Giuda. - *Rut* 4:17,22; si veda anche in *Mt* 1:5,6 e *Lc* 3:31,32 parte della linea genealogica che da Abraamo porta a Yeshùa passando per Iesse.

<sup>26</sup> Cfr. *Mic* 5, in cui il futuro dominatore sorto da Betlemme otterrà la pace passando per la guerra.

<sup>27</sup> Cfr. *Zc* 9:9,10.

<sup>28</sup> L'ultimo profeta fu Malachia, che visse nel periodo postesilico. Il profetismo tramontava. Dopo il ritorno dall'esilio e la restaurazione giudaica cessò il carisma profetico. Al tempo dei maccabei si sentiva il desiderio di un vero profeta a causa della grande tribolazione di quel tempo, ma purtroppo non ve ne furono (*IMaccabei* 9:27). La carenza profetica è indicata in *Sl* 74:9 come il colmo della sventura: “Noi non vediamo più nessun segno; non c'è più profeta, né chi tra noi sappia fino a quando ...”.

extrabiblico *Sapienza* è Dio stesso che “prenderà per armatura il suo zelo e userà come arma il creato per punire i nemici”, “affilerà la sua collera inesorabile come spada e l'universo combatterà con lui” (*Sapienza* 5:17,20, *CEI*). Nella *Pirqè di Rabbi Eliezer* (in aramaico: פרקי דרבי אליעזר) è detto a proposito dell'ultimo dominatore del mondo: “Lo vedremo a faccia a faccia, come è scritto in Isaia<sup>29</sup>”. Per la *Pirqè* Dio diviene addirittura visibile.

### La *parusia* nel giudaismo ellenistico

Nella traduzione greca della Bibbia ebraica (la *LXX*) il termine greco *parusia* compare solo in *Giuditta* 10:18, *2Maccabei* 8:12, *2Maccabei* 15:21 e *3Maccabei* 3:17, e sempre in senso profano. Nel filosofo giudaico Filone alessandrino non compare, il che potrebbe significare che nel suo pensiero non trovò posto l'attesa della venuta di Yhvh e del Messia; se così è, fu probabilmente per l'influenza ellenistica. Nello storico Flavio Giuseppe troviamo invece sia il sostantivo *parusia* che il verbo *πάρεμι* (*pàreimi*), “essere arrivato/presente/accanto”, quest'ultimo per significare la presenza salvifica di Dio. Quanto al vocabolo, per lo storico ebreo ha più o meno il senso di *shekinàh* (שכינה), la luce che rappresenta l'invisibile presenza di Dio e che appariva al di sopra dei due cherubini scolpiti in oro nel Santissimo del Santuario<sup>30</sup> (cfr. *Antichità Giudaiche* 3:80,202;9:55<sup>31</sup>). L'ellenismo non ebbe molta influenza su Flavio Giuseppe. Lo storico palestinese evita gli elementi apocalittici per convenienza politica e per riguardo verso i rabbini<sup>32</sup>.

### Valutazioni sulla *parusia* (παρουσία) nelle Sacre Scritture Greche

La chiesa primitiva attendeva la *parusia* di Yeshùà, il quale (nato e vissuto in Palestina) era già venuto una volta. La speranza del suo imminente *arrivo* nella gloria messianica era molto sentita.

Nel valutare la portata del termine *parusia* possiamo partire da due dati certi che sono combinati: il vocabolo è ellenistico ma il suo contenuto essenziale proviene dalla Bibbia ebraica e dal giudaismo. Più sopra sono state riportate tutte le occorrenze bibliche del termine *parusia* (παρουσία) nelle Sacre Scritture Greche. Ora è il momento di valutarle seguendone cronologicamente lo sviluppo dei *concetti*, anche al di là del vocabolo.

**LO YESHÙÀ SINOTTICO.** Nel primo Vangelo scritto troviamo che il rabbi di Nazaret, strada facendo verso i villaggi di Cesarea di Filippo, inizia a parlare apertamente. Dopo essere stato

---

<sup>29</sup> Il riferimento è a *Is* 52:8: “Ascolta le tue sentinelle! Esse alzano la voce, prorompono tutte assieme in grida di gioia; esse infatti vedono con i propri occhi il Signore [Yhvh] che ritorna a Sion”. – *NR*.

<sup>30</sup> *Es* 25:17-22; *Lv* 16:11-17; *Nm* 7:89; *1Sam* 4:4; *2Sam* 6:2

<sup>31</sup> In 18:284 la variante *parusia* è accettata in base ai documenti latini che la testimoniano.

<sup>32</sup> Ad esempio il “figlio dell'uomo” di cui parla la profezia di Daniele (*Dn* 7:13;8:18) non viene riferita al Messia. - *Antichità Giudaiche* 10:267.



riconosciuto come Cristo (= Messia), spiega “che era necessario che il Figlio dell'uomo soffrisse molte cose, fosse respinto dagli anziani, dai capi dei sacerdoti, dagli scribi, e fosse ucciso e dopo tre giorni risuscitasse” (*Mr* 8:31). Infine, dopo aver chiamato a sé la folla (v. 34) dice (v. 38): “Se uno si sarà vergognato di me e delle mie parole in questa generazione adultera e peccatrice, anche il Figlio dell'uomo si vergognerà di lui quando verrà [ἔλθη (*èlthe*)] nella gloria del Padre suo”. *Èlthe* è al congiuntivo aoristo attivo del verbo ἔρχομαι (*èrchomai*), “venire”, usato sia per persone che arrivano che per persone che ritornano; *BDG* traduce “quando tornerò”; l’aoristo indica l’azione puntuale colta nel suo manifestarsi: la traduzione corretta è “quando d’un tratto venga”. Quando? Più avanti Yeshùà prospetta ai suoi giudici ebrei l’idea che tornerà quando loro saranno ancora in vita: “Vedrete il Figlio dell'uomo, seduto alla destra della Potenza, venire sulle nuvole del cielo” (*Mr* 14:62). La medesima dichiarazione la troviamo nel parallelo di *Mt* 26:64: “Vedrete il Figlio dell'uomo seduto alla destra della Potenza, e venire [ἐρχόμενον (*erchòmenon*)<sup>33</sup>, “veniente”] sulle nuvole del cielo”. Nel parallelo lucano abbiamo invece solo: “Il Figlio dell'uomo sarà seduto alla destra della potenza di Dio” (*Lc* 22:66); tuttavia, in *Lc* 21:27 Yeshùà dice: “Vedranno<sup>34</sup> il Figlio dell'uomo venire sulle nuvole con potenza e gloria grande”.

Riscontriamo, scorrendo i Vangeli, che il pensiero di Yeshùà era pregante di immagini e di concetti riferiti alla *parusìa*, e ciò ben al di là dell’impiego effettivo del vocabolo.

Già da soli, i pochi passi citati pongono una questione non da poco. Sulla strada per Cesarea Yeshùà pone una rilevante distanza temporale tra “questa generazione”, la sua, e “quando verrà nella gloria” (*Mr* 8:38). Tale arco di tempo sembra annullarsi in *Mr* 14:62, quando di fronte all’intero Sinedrio dice ai suoi accusatori: “Voi vedrete il Figlio dell’uomo seduto alla destra della potenza e venire con le nubi del cielo” (*TNM*). *Lc* 21:27, poi, ingarbuglia le nostre valutazioni: “Allora vedranno il Figlio dell’uomo venire in una nube con potenza e grande gloria” (*TNM*). Le aggroviglia tanto da richiedere un’accurata analisi del contesto, dal quale sorgono altre domande.

Nel farne un attento esame si tengano presenti questi tre importanti fattori: 1) Luca scrive dopo Marco, il quale redasse il primo Vangelo scritto; 2) Luca mantenne il modello marciano, seguendone la trama<sup>35</sup>; 3) Luca scrisse dopo la distruzione di Gerusalemme.

Quest’ultimo punto è rilevante, per cui lo dimostriamo subito mettendo a confronto due passi paralleli (*CEI*):

*Mr* 13:14 “Quando vedrete l'abominio della devastazione presente là dove non è lecito - chi legge, comprenda -, allora quelli che si trovano nella Giudea fuggano sui monti”.

<sup>33</sup> Participio presente medio del verbo del verbo ἔρχομαι (*èrchomai*), “venire”, usato sia per persone che arrivano che per persone che ritornano.

<sup>34</sup> Qui si ha ὄψοντα (*òpsontai*), futuro indicativo medio del verbo ὁράω (*orào*), “vedere (con gli occhi) / guardare”.

<sup>35</sup> Altrettanto fece Matteo. È per questo che i primi tre Vangeli sono detti sinottici.

Lc “Quando vedrete Gerusalemme circondata da eserciti, allora sappiate che la sua 21:20,21 devastazione è vicina. Allora coloro che si trovano nella Giudea fuggano verso i monti”. → Luca rielabora l’enigmatica espressione di Marco e, scrivendo a cose avvenute (ovvero dopo la distruzione di Gerusalemme), parla chiaramente di eserciti, alludendo a quelli romani che devastarono e rasero al suolo la città santa e il suo tempio nell’anno 70. – Cfr. Lc 19:43,44.<sup>36</sup>

#### Analisi di Lc 21

TNM 1987

#### Raffronto con Mr 13 e note

<sup>20</sup> quando vedrete [ἴδητε (*idete*)] Gerusalemme circondata da eserciti accampati, allora sappiate che la sua desolazione [ἐρήμωσις (*erèmosis*), “devastazione”<sup>37</sup>] si è avvicinata. <sup>21</sup> Quindi quelli che sono nella Giudea fuggano ai monti, e quelli che sono in mezzo ad essa si ritirino, e quelli che sono nelle campagne non vi entrino, <sup>22</sup> perché questi sono giorni per fare giustizia, affinché tutte le cose scritte siano adempiute. <sup>23</sup> Guai alle donne incinte e a quelle che allattano in quei giorni! Poiché ci sarà grande necessità nel paese e ira su questo popolo, <sup>24</sup> e cadranno sotto il taglio della spada e saranno condotti prigionieri in tutte le nazioni; e Gerusalemme sarà calpestata dalle nazioni, finché i tempi fissati delle nazioni non siano compiuti. <sup>25</sup> E ci saranno segni nel sole e nella luna e nelle stelle, e sulla terra angoscia delle nazioni, che non sapranno come uscirne a causa del muggito del mare e del [suo] agitarsi, <sup>26</sup> mentre gli uomini verranno meno per il timore e per l’aspettazione delle cose che staranno per venire sulla terra abitata; poiché le potenze dei cieli saranno scrollate. <sup>27</sup> E vedranno quindi il Figlio dell’uomo venire in una nube con potenza e gran gloria. <sup>28</sup> Ma quando queste cose cominceranno ad avvenire, alzatevi e levate in alto la testa, perché la vostra liberazione si avvicina. <sup>34</sup> prestate attenzione a voi stessi affinché i vostri cuori non siano aggravati dalla crapula nel mangiare e nel bere e dalle ansietà della vita e quel giorno non piombi all’improvviso su di voi <sup>35</sup> come un laccio. Poiché [γὰρ (*gàr*) “infatti”] verrà su tutti quelli che abitano sulla faccia di tutta la terra. <sup>36</sup> State svegli, dunque, supplicando in ogni tempo affinché riusciate a scampare da tutte queste cose destinate ad

<sup>14</sup> quando scorgerete [ἴδητε (*idete*)] la cosa disgustante che causa desolazione stabilita dove non deve (il lettore usi discernimento), allora quelli che sono nella Giudea fuggano ai monti. <sup>15</sup> Chi è sulla terrazza non scenda, né entri a prendere qualcosa dalla sua casa; <sup>16</sup> e chi è nel campo non torni alle cose [lasciate] dietro per prendere il suo mantello. <sup>17</sup> Guai alle donne incinte e a quelle che allattano in quei giorni!

Gli esecutori del castigo divino saranno i pagani; è per questo che il tempo della loro azione sarà limitato. – Cfr. Ez 30:3; Dn 2:44,45;7:17,18.

<sup>24</sup> in quei giorni, dopo tale tribolazione, il sole sarà oscurato, e la luna non darà la sua luce,<sup>25</sup> e le stelle cadranno dal cielo, e le potenze che sono nei cieli saranno scrollate.

Si tratta di uno schema fisso<sup>38</sup>.

Per Luca l’assedio di Gerusalemme è solo un segno della sua fine imminente<sup>39</sup> e non indica la *parusia* come in Mr: <sup>26</sup> E allora vedranno il Figlio dell’uomo venire nelle nubi con grande potenza e gloria. <sup>27</sup> Ed egli manderà quindi gli angeli e radunerà i suoi eletti dai quattro venti, dall’estremità della terra fino all’estremità del cielo. In Lc manca quanto detto al v. 27 e si ha solo “alzatevi e levate in alto la testa, perché la vostra liberazione si avvicina”.

«Frase semitica per dire “la vostra ragione non sia oscurata dal vizio”». – Nota di F. Salvoni nella *Bibbia concordata*.

<sup>36</sup> “Per te verranno giorni in cui i tuoi nemici ti circonderanno di trincee, ti assiederanno e ti stringeranno da ogni parte; distruggeranno te e i tuoi figli dentro di te e non lasceranno in te pietra su pietra” (CEI). Ciò profetizzò Yeshùà quando, “alla vista della città pianse su di essa”, su Gerusalemme (v. 41). Questo brano è proprio del solo Luca.

<sup>37</sup> Cfr. Dn 9:26.

<sup>38</sup> Al modo di esprimersi semitico si ricollega il gusto degli schemi fissi, retorici, che non si possono affatto prendere alla lettera, come fanno gli occidentali, prendendo così delle cantonate (cfr. Is 13:10,13). Si tratta di un formulario fisso, che può servirci a chiarire espressioni simili del discorso escatologico di Yeshùà, che anziché essere applicato alla fine del mondo, può riguardare anche semplicemente la rovina di Gerusalemme. – Mt 24:29.

<sup>39</sup> Per non esserne coinvolti i discepoli sono esortati ad abbandonare non solo Gerusalemme ma anche la Giudea. Ciò avvenne negli anni 66-70 con la loro fuga a Pella, in Transgiordania. – Eusebio, *Storia ecclesiastica* 3, 5, 3.

accadere, e a stare in piedi dinanzi al Figlio “Tutta la terra” non indica il mondo intero, perché fu dell’uomo quel giorno. coinvolta solo la Giudea.<sup>40</sup>

Dal raffronto più sopra fatto emergono alcune differenze, non irrilevanti, le quali si colgono solo se si esce da una certa *forma mentis* abituata a considerare *Mt 24*, *Mr 13* e *Lc 21* come un corpo unico espresso in tre modi simili tra loro.

Per Marco, che scrisse per primo quando ‘gli eserciti che circondarono Gerusalemme’ (*Lc 21:20*) erano ancora l’enigmatico “abominio della devastazione presente là dove non è lecito” (*Mr 13:14*, *CEI*) e per Matteo che aveva individuato il “là dove non è lecito” nel “luogo santo” (*Mt 24:15*, *CEI*), gli eventi descritti avrebbero portato alla fine del mondo intero:

*Mr 13* <sup>26</sup> Allora vedranno il Figlio dell'uomo venire sulle nubi con grande potenza e gloria. <sup>27</sup> Egli manderà gli angeli e radunerà i suoi eletti dai quattro venti, dall'estremità della terra fino all'estremità del cielo.

*Mt 24* <sup>30</sup> Allora comparirà in cielo il segno del Figlio dell'uomo e allora si batteranno il petto tutte le tribù della terra, e vedranno il Figlio dell'uomo venire sulle nubi del cielo con grande potenza e gloria. <sup>31</sup> Egli manderà i suoi angeli, con una grande tromba, ed essi raduneranno i suoi eletti dai quattro venti, da un estremo all'altro dei cieli.

*CEI*

Luca, che scrive a cose avvenute, si limita a dire che “allora vedranno il Figlio dell'uomo venire sulle nubi con grande potenza e gloria” (*Lc 21:27*, *CEI*) e non menziona alcun radunamento universale degli eletti (*Mr* e *Lc*) né tantomeno la costernazione di “tutti i popoli della terra” (*Mt 24:30*, *TNM 2017*). In più, *Mt 24:14* aggiunge un elemento che indica la fine compiuta: “Questo vangelo del Regno sarà annunciato in tutto il mondo, perché ne sia data testimonianza a tutti i popoli; e allora verrà la fine”. In effetti la “buona notizia del Regno” fu “predicata in tutta la terra abitata” (*Mt 24:14*, *TNM 2017*): lo attenta Paolo in *Col 1:23* affermando che il vangelo “è stato annunciato in tutta la creazione che è sotto il cielo” (*CEI*). Ma la fine non ci fu, e nemmeno la *parusìa*, tanto che Pietro riporta l’obiezione degli eretici: “Dov’è questa sua presenza [*parusìa*] che è stata promessa?”. – *2Pt 3:4*, *TNM*.

Ora si impone un’osservazione: che cosa esattamente disse Yeshùà quando le persone al suo seguito gli magnificarono la bellezza del tempio di Gerusalemme (*Mr 13:1*, *Mt 24:1*, *Lc 21:5*)? È del tutto

---

<sup>40</sup> Nell’anno 70 Gerusalemme venne distrutta dopo un assedio durato circa cinque mesi e con un dispiegamento militare imponente (quattro legioni, venti coorti di fanteria, otto reparti di cavalleria e diciottomila uomini) capeggiato da Tito, figlio dell’imperatore Vespasiano. Tito sospese per un poco l’assedio, offrendo ai ribelli il tempo per riflettere se non fosse il caso di arrendersi; ciò diede modo agli ultimi discepoli di Yeshùà di fuggire. La vittoria militare dei romani portò non solo alla devastazione di Gerusalemme, ma anche alla morte di 1.100.000 giudei e alla riduzione in schiavitù di 97.000 giudei, oltre al saccheggio dell’intera regione di Giudea. Il numero delle vittime fu superiore a quello di qualsiasi altro sterminio prima di allora (cfr. Flavio Giuseppe, *Guerra giudaica*). I romani scovarono perfino tutti coloro che si erano nascosti nelle gallerie sotterranee, uccidendo tutti quelli che trovarono. Molti giudei si uccisero a vicenda piuttosto che cadere in mano al nemico.

evidente, ad esempio, che non poté dire tre cose diverse: o disse “quando vedrete l’abominio della devastazione stante dove non bisogna” (*Mr* 13:14) oppure disse “quando vedrete l’abominio della devastazione, la cosa detta per mezzo di Daniele il profeta, stato in luogo santo” (*Mt* 24:15) oppure “quando vedrete circondata da eserciti Gerusalemme” (*Lc* 21:20)<sup>41</sup>. Delle tre una. È chiaro, quindi, che gli evangelisti si fecero interpreti delle parole di Yeshùà e che non ci è dato sapere quali fossero le sue esatte autentiche. Abbiamo perciò i loro ripensamenti su cui occorre ragionare.

Pur tuttavia, una certa ricostruzione possiamo farla. *Mr* è il Vangelo più antico; è schietto, fresco, vivace. La brevità della frase “quando vedrete l’abominio della devastazione stante dove non bisogna” (*Mr* 13:14) è un po’ misterioso, nello stile di Yeshùà. Che questa sia la frase originale è avvalorato dal fatto che Marco inserisce un suo personale avviso a chi leggerà: “Quando vedrete la cosa ripugnante che causa devastazione posta dove non deve (il lettore usi discernimento)”. - *TNM*.

È più facile poi che un evangelista abbia aggiunto, più che togliere. Si spiega così l’aggiustamento di *Mt* con l’aggiunta della citazione della profezia. *Lc* certamente è postumo perché riporta l’accaduto. Abbiamo quindi la sequenza *Mr, Mt, Lc*.

Ora portiamo il ragionamento fino in fondo, partendo da *Mr*. Andiamo a 13:26,27: “E allora vedranno il Figlio dell’uomo venire nelle nubi con grande potenza e gloria. Lui manderà quindi gli angeli e radunerà i suoi eletti dai quattro venti, dall’estremità della terra fino all’estremità del cielo” (*TNM*). È un evento universale che coinvolge il mondo intero. Ciò va ben al di là della domanda posta a Yeshùà: “Dicci: quando avverranno *queste cose*, e quale sarà il segno del tempo in cui tutte queste cose dovranno giungere alla conclusione?” (*Mr* 13:4, *TNM*). “Queste cose” è riferito solo a ciò che sarebbe accaduto al Tempio (vv. 1 e 2). Yeshùà va oltre e parla di radunamento degli eletti. In *Mt* Yeshùà annuncia la distruzione (24:1,2). Ma ora ecco la domanda dei discepoli: “Dicci, quando avverranno queste cose? E quale sarà il segno della tua **venuta** [*parusia*] e della fine dell’età presente?” (*Mt* 24:3, *ND*). La sua venuta? Che senso ha questa domanda con Yeshùà lì presente? Come poté Matteo aggiungerla a quella che trovò in *Marco*, di cui seguì il modello? Che Matteo ci mise del suo è evidente, ma sia chiaro che egli non falsificò i fatti, ma li interpretò. Anche Matteo, come Marco, menziona il radunamento degli eletti: “Vedranno il Figlio dell’uomo venire sulle nubi del cielo con potenza e grande gloria. E con un forte suono di tromba lui manderà i suoi angeli, che raduneranno i suoi eletti dai quattro venti, da un’estremità all’altra dei cieli” (*Mt* 24:30,31, *TNM*). Ma torniamo alla domanda riportata da Matteo sulla *parusia* di Yeshùà, domanda che solo lui riferisce e che è del tutto fuori luogo con Yeshùà in vita e presente. Come poté Matteo aggiungerla?<sup>42</sup> Forse la

---

<sup>41</sup> Traduzioni letterali dal testo originale greco.

<sup>42</sup> La composizione del Vangelo mattaico è particolare: Matteo raggruppa tutti i discorsi di Yeshùà in grandi sezioni, non rispettandone l’ordine cronologico. Vi predominano cinque grandi discorsi entro cui è disseminato tutto il contenuto del Vangelo. Tra le predilezioni di Matteo vi è anche l’interesse per gli apostoli ai quali è

ritenne opportuna sulla base di quanto accaduto dopo la risurrezione di Yeshùà, allorché il risorto si riunì con i suoi: “Quando si furono riuniti, gli chiesero: «Signore, è questo il tempo in cui ristabilirai il regno per Israele?». Lui rispose: «Non sta a voi conoscere i tempi o i periodi che il Padre ha posto sotto la propria autorità»” (At 1:6,7, *TNM*). Poi, quando fu elevato al cielo, due angeli dissero loro: “Uomini di Galilea, perché state a guardare il cielo? Questo Gesù, che di mezzo a voi è stato portato in cielo, verrà nella stessa maniera in cui l’avete visto andare in cielo” (v. 11, *TNM*). Gli apostoli pensavano ancora, come si deduce dalla loro domanda al v. 6, che Yeshùà avrebbe cacciato gli invasori romani e ristabilito politicamente il regno per Israele; in questa visuale era logico pensare ad un suo ritorno imminente, e le parole angeliche potevano essere prese – in quella prospettiva – come una conferma.

A tutta questa considerazione va aggiunta la precisazione fatta da Yeshùà (non riportata da Luca) che Marco e Matteo riportano in modo pressoché uguale: “Quanto però a quel giorno o a quell’ora, nessuno lo sa, né gli angeli nel cielo né il Figlio, eccetto il Padre” (*Mr* 13:32); Matteo la precisa ancora di più: Quanto a quel giorno e a quell’ora, nessuno lo sa, né gli angeli del cielo né il Figlio, *ma solo* il Padre (*Mt* 24:36)<sup>43</sup>. Questo non sapere con esattezza di Yeshùà apre una questione connessa: anche il rabbi nazareno interpretò i dati biblici? Ciò dovrà essere affrontato, e lo faremo.

Infine il raffronto che riguarda la domanda posta a Yeshùà (la scena si svolge sempre di fronte al tempio di Gerusalemme):

<i>Mr</i> 13:4	τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα τὸ semèion òtan melle tàuta syntelèisthai pànta il segno quando stiano per queste cose essere compiute tutte	μέλλῃ (mèlle) <sup>44,45</sup> Mr, rispetto a Lc, aggiunge “tutte”
<i>Mt</i> 24:3	τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος τὸ semèion tèς sès parusias kài syntelèias tù aìðnos il segno della tua venuta e di fine dell’universo	Matteo è l’unico che parla di parusia

dato di conoscere i misteri del Regno di Dio. L’ottusità degli apostoli (candidamente riferita da Marco) viene da Matteo passata sotto silenzio o mitigata. Questo si nota dal confronto tra quello che Matteo riferisce con quello che invece riferisce Marco. Questo particolare aiuta a capire perché Matteo inserì la domanda sulla venuta di Yeshùà. Infine, anche *Mt*, come *Lc*, è posteriore alla distruzione di Gerusalemme (70 E. V.); ciò è suggerito dalle parole di una parabola: “Altri poi, presero i suoi servi, li maltrattarono e li uccisero. Allora il re si adirò, mandò le sue truppe a sterminare quegli omicidi e a bruciare la loro città” (*Mt* 22:6,7, *NR*). Queste ultime parole mancano nel passo parallelo della stessa parabola in *Lc* 14:15-24. Questo particolare suppone la distruzione di Gerusalemme come un evento già avveratosi.

<sup>43</sup> In *Mr*: Περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ (peri dè tèς emèras ekèines è tèς òras udèis òiden, udè oi àngheloi en uranò udè o yiòs, ei mè o patèr). Matteo aggiunge mònos (= “solo”): εἰ μὴ ὁ πατήρ μόνος (ei mè o patèr mònos), “se non il Padre solo”.

<sup>44</sup> Μέλλῃ (mèlle) è la terza persona singolare del presente congiuntivo attivo del verbo μέλλω (mèllo), che significa “stare per”; la sua traduzione è “stia per”, che va congiunto all’infinito syntelèisthai, dando “stiano per essere compiute”. Nella costruzione greca “queste cose” (tàuta) è posto tra il congiuntivo e l’infinito.

<sup>45</sup> Con un soggetto neutro plurale il greco usa il verbo al singolare, per cui il singolare “stia per” (vedi nota 44) va tradotto “stiano per” perché è riferito al neutro plurale ταῦτα (tàuta), “queste cose”, a cui è abbinato l’aggettivo neutro plurale πάντα (pànta), “tutte”.

Lc  
21:7

τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα γίνεσθαι  
tò semèion òtan mèlle tàuta ghìnesthai  
il segno quando stiano per queste cose accadere  
Testo greco originale

μέλλη (mèlle)<sup>46, 47</sup>

**Il segno** richiesto è per tutti e tre i sinottici **Yeshùà** stesso. Per dirla con la parabola dello schiavo infedele: “Se quel servo dicesse in cuor suo: «Il mio padrone tarda a venire» e cominciasse a percuotere i servi e le serve, a mangiare, a bere e a ubriacarsi, il padrone di quel servo arriverà un giorno in cui non se l'aspetta e a un'ora che non sa, lo punirà severamente e gli infliggerà la sorte che meritano gli infedeli”. - Lc 12:45,46 CEI.

In Lc 21:27 Yeshùà afferma: “Allora vedranno il Figlio dell'uomo venire in una nube con potenza e grande gloria” (TNM). Ciò lascia una questione aperta: questo vederlo in futuro è riferito da Yeshùà solo al tempo della fine del sistema giudaico con la distruzione di Gerusalemme? La domanda è: tale vederlo va distinto dalla *parusìa*?

Secondo tutti e tre i sinottici il giudizio su Gerusalemme è distinto dalla *parusìa*. Oggi non ci è possibile stabilire con certezza se questa distinzione risalga a Yeshùà. L'ipotesi avanzata da qualche studioso che la *parusìa* sia consistita nella risurrezione non ha alcun appoggio biblico. Possiamo invece dire che il rabbi nazareno deve aver previsto un certo intervallo di tempo tra la sua risurrezione e la sua effettiva intronizzazione. Lui stesso aveva infatti annunciato l'accoglimento dei pagani convertiti (Gv 10:16) e ciò doveva farlo la chiesa dopo di lui; ci sarebbe dunque stato quello che potremmo definire tempo della chiesa. E qui ritorna la domanda: il non sapere da parte di Yeshùà con esattezza il tempo che solo Dio conosce, che cosa gli fece pensare? Credeva che la propria *parusìa* fosse relativamente vicina? Pare proprio di sì. Ragioniamo.

“Diceva loro: «In verità vi dico che alcuni di coloro che sono qui presenti non gusteranno la morte, finché non abbiano visto il regno di Dio venuto con potenza»”. - Mr 9:1, NR.

“Ma in quei giorni, dopo quella tribolazione ... Allora si vedrà il Figlio dell'uomo venire sulle nuvole con grande potenza e gloria ... quando vedrete accadere queste cose, sappiate che egli è vicino, alle porte. In verità vi dico che questa generazione non passerà prima che tutte queste cose siano avvenute”. - Mr 13:24-30, *passim*, NR.

ΠΑΡΟΥΣΙΑ

<sup>46</sup> Μέλλη (*mèlle*) è la terza persona singolare del presente congiuntivo attivo del verbo μέλλω (*mèllo*), che significa “stare per”; la sua traduzione è “stia per” (vedi nota 45), che va congiunto all'infinito *ghìnesthai*, dando “stiano per accadere”. Nella costruzione greca “queste cose” (*tàuta*) è posto tra il congiuntivo e l'infinito.

<sup>47</sup> Con un soggetto neutro plurale il greco usa il verbo al singolare, per cui il singolare “stia per” (vedi nota 45) va tradotto “stiano per” perché è riferito al neutro plurale ταῦτα (*tàuta*), “queste cose”.

“Gesù disse: «Io sono<sup>48</sup>; e vedrete il Figlio dell'uomo, seduto alla destra della Potenza, venire sulle nuvole del cielo»”. - *Mr* 14:62<sup>49</sup>, *NR*.

Oltre a questi detti di Yeshù e ad altri simili, c'è la grande tensione presente in tutto il pensiero di Yeshù, la quale sarebbe incomprensibile se egli non avesse pensato che la propria *parusia* fosse alquanto vicina. Il fatto che egli esorta a resistere e a perseverare (*Mt* 24:13,22-27;25:1-13) non contraddice *Mr* 13:32 - “Quanto a quel giorno e a quell'ora, nessuno li sa, neppure gli angeli del cielo, neppure il Figlio, ma solo il Padre” (*NR*) -, perché questo passo afferma solo che nessuno sa il tempo esatto della *parusia*. Anzi, proprio perché non si sa, è comprensibile che potesse pensarci, pur sapendo di non poterlo determinare con certezza. Tra l'altro, proprio il fatto che neppure a Yeshù fu concesso di sapere il momento della sua stessa *parusia* ci fa capire quanto sia presuntuosa la pretesa di certe religioni di fissare delle date<sup>50</sup>.

Una cosa è certa: Yeshù, conoscendo bene il piano divino (al di là dei tempi della sua attuazione), ha tolto all'escatologia giudaica ogni valenza politica e materiale<sup>51</sup>, conferendole una valenza eticamente attiva:

---

<sup>48</sup> Nel testo: Ἐγὼ εἰμι (*egò eimi*), “io sono”. Si tratta della risposta di Yeshù alla domanda del sommo sacerdote che “lo interrogò e gli disse: «Sei tu il Cristo, il Figlio del Benedetto?»” (v. 61). La risposta logica è “sono io”, e infatti è così, perché la costruzione greca per dire “sono io” è proprio *egò eimi*. In *Gv* 9:9 il cieco fin dalla nascita miracolato da Yeshù dice a chi dubitava che fosse proprio lui: “Sono io” (*ἐγὼ εἰμι*, *egò eimi*; letteralmente “io sono”), come correttamente traduce la stessa *NR*. Si vedano anche *Mr* 13:6 “Molti verranno nel mio nome, dicendo: «Sono io [ἐγὼ εἰμι (*egò eimi*)]»” (*NR*) e *Lc* 21:8: “Guardate di non farvi ingannare; perché molti verranno in nome mio, dicendo: «Sono io [ἐγὼ εἰμι (*egò eimi*)]»” (*NR*). In *Gv* 18:4,5 – “«Chi cercate?». Gli risposero: «Gesù il Nazareno!». Gesù disse loro: «Io sono»” – abbiamo però da parte di *NR* lo stesso tentativo fatto in *Mr* 14:62 per dare all'espressione greca (la cui costruzione viene deliberatamente ignorata) una parvenza trinitaria, facendola assomigliare vagamente al senso del tetragramma ebraico, che in greco è però Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν (*Egò eimi o òn*), “Io sono l'essente” (*Es* 3:14, *LXX*). Con la sua scorretta traduzione *NR* fa oltretutto sembrare Yeshù un illogico, così come lo sarebbe stato il cieco miracolato se alla domanda se era davvero lui avesse risposto, senza senso, “io sono”.

<sup>49</sup> Nel parallelo mattaico si legge: “*Da ora* [ἀπ' ἄρτι (*ap'arti*)] in poi vedrete il Figlio dell'uomo seduto alla destra della Potenza, e venire sulle nuvole del cielo” (*Mt* 26:64, *NR*; similmente anche in *CEI* e in *TNM*). Nonostante i testi critici, che leggono ἀπ' ἄρτι (*ap'arti*), il linguista svizzero Albert Debrunner (1884 – 1958), specialista di greco antico e *koinè* ellenistica, propose di leggere ἀπαρτί (*aparti*), “precisamente”, avverbio che però la Scrittura non usa altrove. La sua congettura non regge: nel parallelo lucano si ha infatti pure: “*Ma da ora* [ἀπὸ τοῦ νῦν (*apò tū nýn*)] in avanti il Figlio dell'uomo sarà seduto alla destra della potenza di Dio”. - *Lc* 22:69, *NR*.

<sup>50</sup> Tale atteggiamento religioso non è solo presuntuoso; è soprattutto antis scritturale.

<sup>51</sup> I giudei attendevano un Messia che li avrebbe liberati dagli odiati invasori romani e avrebbe ripristinato l'indipendenza di Israele. Di questo pensiero era Giovanni Battista: ormai in prigione, sentendo “parlare di quel che faceva il Cristo”, “mandò alcuni dei suoi discepoli per domandargli: «Sei tu quello che deve venire oppure dobbiamo aspettare un altro?»” (*Mt* 11,2,3, *TILC*). La stessa madre di Yeshù, Miryam, dovette rimanere delusa dal figlio perché non vedeva attuarsi in lui le parole dette dall'angelo: “Il Signore lo farà re, lo porrà sul trono di Davide, suo padre, ed egli regnerà per sempre sul popolo d'Israele. Il suo regno non finirà mai” (*Lc* 1:32,33, *TILC*); ella non solo non lo seguì nel suo ministero, ma lo ritenne a volte fuori di testa (cfr. *Mr* 3:21,31); Miryam si unì ai discepoli solo dopo la morte del figlio (*At* 1:14). Quanto agli stessi discepoli di Yeshù, dopo la risurrezione del loro maestro ancora gli domandavano: “Signore, è questo il momento nel quale tu devi ristabilire il regno per Israele?”. - *At* 1:6, *TILC*.

“Così infatti sarà il regno di Dio. Un uomo doveva fare un lungo viaggio: chiamò dunque i suoi servi e affidò loro i suoi soldi. A uno consegnò cinquecento monete d’oro, a un altro duecento e a un altro cento: a ciascuno secondo le sue capacità. Poi partì [...] Dopo molto tempo il padrone ritornò e cominciò a fare i conti con i suoi servi [...] chi ha molto riceverà ancora di più e sarà nell’abbondanza; chi ha poco, gli porteranno via anche quel poco che ha [...]. Quando il Figlio dell’uomo verrà nel suo splendore, insieme con gli angeli, si siederà sul suo trono glorioso. Tutti i popoli della terra saranno riuniti di fronte a lui ed egli li separerà in due gruppi, come fa il pastore quando separa le pecore dalle capre: metterà i giusti da una parte e i malvagi dall’altra. Allora il re dirà ai giusti: «Venite, voi che siete i benedetti dal Padre mio; entrate nel regno che è stato preparato per voi fin dalla creazione del mondo» [...]. Poi dirà ai malvagi: «Andate via da me, maledetti» [...]. E questi andranno nella punizione eterna mentre i giusti andranno nella vita eterna». – *Mt 25:14-46, passim, TILC.*

**LA PRIMA CHIESA.** Abbiamo visto, trattando di Yeshùà nei sinottici, come il concetto di *parusia* sia presente nonostante il vocabolo non venga usato. Ciò vale anche per il libro di *Atti*, il quale ci fa conoscere l’attività della chiesa primitiva. Nonostante il vocabolo non venga impiegato, è assolutamente indubitabile che la credenza nella *parusia* di Yeshùà sia stata importante al pari della fede. La stessa fede, anzi, trova il suo nucleo proprio nel ritorno di Yeshùà, nell’attesa che egli venga di nuovo, questa volta dal cielo. Pietro esorta in *At 3:19-21*: “Pentitevi, convertitevi e rivolgetevi a Dio, perché i vostri peccati possano essere cancellati! Allora il Signore farà giungere a voi i tempi della sua consolazione e vi manderà Gesù, il Messia che vi aveva destinato. Per ora Gesù deve rimanere in cielo, finché non verrà il tempo in cui tutte le cose saranno rinnovate, come Dio stesso ha detto, tramite i suoi santi profeti, fin dai tempi dei tempi” (*BDG*). L’interpretazione originaria della fede trova la sua base in *At 1:11*:

“Uomini di Galilea, perché state a guardare il cielo? Questo Gesù, che di mezzo a voi è stato portato in cielo, **verrà nella stessa maniera in cui l’avete visto andare in cielo**”. – *TNM.*

In *At* troviamo due affermazioni cherigmatiche<sup>52</sup> che comportano la *parusia* di Yeshùà: “Gesù ci ha mandato a predicare il Vangelo dappertutto ed a testimoniare che Dio lo ha eletto giudice di tutti, sia dei morti che dei vivi” (*10:42, BDG*); “La promessa fatta ai nostri antenati è stata mantenuta da Dio nel nostro tempo, resuscitando Gesù” (*13:33, BDG*). La risurrezione di Yeshùà e il suo futuro ruolo come giudice anche dei vivi comporta il suo ritorno, la sua *parusia* attiva.

**L’APOSTOLO PAOLO.** L’inviato ai pagani impiega il termine *parusia* più di una dozzina di volte, e sempre al genitivo, parlando di *parusia di persone* (*1Cor 16:17; 2Cor 7:6,7;10:10; Flp 1:26;2:12*),

---

<sup>52</sup> Dal greco κήρυγμα (*kèrygma*), “proclamazione/annuncio”, derivato dal verbo κηρύσσω (*kerýsso*), “proclamare/predicare”. È un termine della biblistica per indicare l’annuncio della fede; nelle Sacre Scritture Greche lo si trova in *Mt 12:41, Mr 16:8, Lc 11:32, Rm 14:24;16:25, 1Cor 1:21;2:4;15:14, 2Tm 4:17, Tit 1:3.*



dell'anticristo (2Ts 2:9) e soprattutto di Yeshùà (1Cor 15:23; 1Ts 2:19;3:13;4:15;5:23; 2Ts 2:1,8). In 1Cor 1:8 Paolo usa la variante “nel giorno del Signore”<sup>53</sup>. Dal punto di vista lessicale è nelle lettere ai tessalonicesi che il termine è messo in risalto. Nella 1Ts Paolo fa aumentare la tensione dell'attesa della *parusia* di Yeshùà:

“Chi, se non proprio voi, è la nostra **speranza**, la nostra gioia e la corona di cui vantarci davanti al Signore nostro Gesù, **nel momento della sua venuta?**”. - 1Ts 2:19.

“Per rendere saldi i vostri cuori e irreprensibili nella santità, davanti a Dio e Padre nostro, **alla venuta** del Signore nostro Gesù con tutti i suoi santi”. - 1Ts 3:13.

“**Noi**, che viviamo e che saremo **ancora in vita alla venuta** del Signore”. - 1Ts 4:15.

“Il Dio della pace vi santifichi interamente, e tutta la vostra persona [...] **si conservi** irreprensibile **per la venuta** del Signore nostro Gesù Cristo”. - 1Ts 5:23.

CEI

Nella 2Ts Paolo attenua l'attesa della *parusia* di Yeshùà, così che essa diminuisce:

“Riguardo alla **venuta** del Signore nostro Gesù Cristo e al nostro radunarci con lui, vi preghiamo, fratelli, di **non lasciarvi troppo presto confondere la mente e allarmare**”. - 2Ts 2:1,2, CEI.

“L'empio sarà rivelato e il Signore Gesù lo distruggerà con il soffio della sua bocca e lo annienterà con lo splendore della sua **venuta**. **La venuta dell'empio avverrà** nella potenza di Satana”. - 2Ts 2:8,9, CEI.

Tra la prima e la seconda lettera ai tessalonicesi si assiste ad una ridimensione dell'attesa della *parusia* di Yeshùà. In ogni caso anche Paolo, come Yeshùà<sup>54</sup>, rifiuta qualsiasi calcolo: “Riguardo poi ai tempi e ai momenti, fratelli, non avete bisogno che ve ne scriva; infatti sapete bene che **il giorno del Signore verrà come un ladro di notte**” (1Ts 5:1,2, CEI; vedi anche il già citato 2Ts 2:1,2). Paolo aveva comunque creduto che avrebbe visto la *parusia* di Yeshùà insieme a molti dei suoi lettori: “Noi, che viviamo e che **saremo ancora in vita alla venuta** del Signore” (1Ts 4:15, CEI); “Ecco, io vi annuncio un mistero: **noi tutti non moriremo**”. - 1Cor 15:51, CEI.

La *Lettera ai romani* è del tutto impregnata dall'antica concezione della *parusia*: “*L'ardente aspettativa*”<sup>55</sup> della creazione, infatti, è protesa verso la rivelazione dei figli di Dio [...] anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando<sup>56</sup> l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo”. - Rm 8:19,23, CEI; vedi anche 13:11.

παρουσία	
1 Co 15 <sup>23</sup>	ἀπαρχὴ Χός, ἔπειτα οἱ τοῦ Χοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ
1 Co 16 <sup>17</sup>	χαίρω – ἐπὶ τῇ π. <sup>b</sup> Στεφανά 2 Co 7 <sup>6</sup> παρεκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐν τῇ π. Τίτου 7 οὐ μόνον δὲ ἐν τῇ π. αὐτοῦ
2 Co 10 <sup>10</sup>	ἡ δὲ παρ. <sup>b</sup> τοῦ σώματος ἁσθενῆς
Phl 1 <sup>26</sup>	διὰ τῆς ἐμῆς παρ. πάλιν πρὸς ὑμᾶς
2 <sup>12</sup>	μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ <sup>b</sup> μου μόνον
1 Th 2 <sup>19</sup>	τίς – ἡμῶν ἐλπίς – ἐμπροσθεν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ ἐν τῇ αὐτοῦ παρ.;
3 <sup>13</sup>	τὰς καρδίας ἀμέμπτους – ἐν τῇ παρ. τοῦ κυρ. ἡμ. Ἰησ. μετὰ – τῶν ἁγίων
4 <sup>15</sup>	ἡμεῖς – οἱ περιλειπόμεν. εἰς τὴν παρ. 5 <sup>23</sup> ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσ. τοῦ κυρίου
2 Th 2 <sup>1</sup>	ἔρωτῶμεν –, ὑπὲρ τῆς παρ. τοῦ κυρ. – καὶ ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἐπ' αὐτόν
– 8	ὄν ὁ κύριος [Ἰησοῦς] – καταργήσει τὴν ἐπιφανείᾳ τῆς παρ. αὐτοῦ
– 9	οὐ ἔσπιν ἢ παρ. κατ' ἐνέργ. τοῦ σατ.

Handkonkordanz  
zum Griechischen Neuen Testament  
(Text nach Nestle-Aland)  
Alfred Schmoller

<sup>53</sup> Ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου (en tè emèra tū kyriū).

<sup>54</sup> Che Yeshùà rifiuti qualsiasi calcolo, attenendosi a quanto da lui detto in merito al fatto che unicamente Dio conosce il tempo da Lui stesso stabilito (Mt 24:36), non contraddice la possibilità che potesse immaginare o ipotizzare quando sarebbe tornato. Altrettanto fa Paolo, come vedremo tra poco.

<sup>55</sup> Ἡ ἀποκαταδοκία (e apokaradokìa), “l'attesa impaziente”.

<sup>56</sup> Ἀπεκδεχόμενοι (apekdechòmenoi), “aspettanti ansiosamente”.

Al di là dell'esplicito pensiero paolino, possiamo cogliere dalle espressioni, dalle parole usate, dai verbi impiegati e dalle espressioni ciò che c'è dietro: il sentimento e le emozioni che trapelano dallo scritto<sup>57</sup>. Si noti con quale emozionante vivacità Paolo parla della *parusia*:

“Fratelli, voglio che siate ben istruiti su ciò che riguarda i morti: non dovete continuare a essere tristi come gli altri, come quelli che non hanno nessuna speranza. Noi crediamo che Gesù è morto e poi è risuscitato. Allo stesso modo, crediamo che Dio riporterà alla vita, insieme con Gesù, quelli che sono morti credendo in lui. Come ci ha insegnato il Signore, io vi dico questo: noi che siamo vivi e che saremo ancora in vita quando verrà il Signore, non avremo alcun vantaggio su quelli che saranno già morti. 16 Infatti in quel giorno sentiremo un ordine, la voce dell'arcangelo e il suono della tromba di Dio. Il Signore scenderà dal cielo, e allora quelli che sono morti credendo in lui risorgeranno per primi. Noi, che saremo ancora vivi, saremo portati in alto, tra le nubi, insieme con loro, per incontrare il Signore. E da quel momento saremo sempre con il Signore. Dunque, consolatevi a vicenda, con questi insegnamenti”. – *ITs* 4:13-18, *TILC*; si veda anche *2Ts* 1:7-2:8 e *ICor* 15:22-28,50-55.

Nelle lettere pastorali<sup>58</sup> troviamo il termine ἐπιφάνεια (*epifâneia*), “apparenza (esterna)”, che indica in *2Tm* 1:10 (“l'apparizione del Salvatore nostro Cristo Gesù”, *NR*) la manifestazione fisica di Yeshùa in carne e ossa, come conferma *ITm* 3:16: “Colui che è stato *manifestato in carne* [ἐφανερώθη ἐν σαρκί (*efaneròthe*)<sup>59</sup>], è stato giustificato nello Spirito, è apparso agli angeli, è stato predicato fra le nazioni, è stato creduto nel mondo, è stato elevato in gloria”<sup>60</sup>. Il cielo deve trattenerlo fino al tempo in cui tutto sarà ristabilito (*At* 3:21), il che è conforme all'antica attesa del ritorno di Yeshùa, tuttavia nella lettera pastorale indirizzata a Tito, già s'inizia ad adeguare la propria vita nel mondo, vivendola bene e senza fretta. “Infatti la grazia salvifica di Dio è apparsa a tutti gli uomini, e ci insegna a rinunciare all'empietà e alle mondane concupiscenze, perché *viviamo nella presente età* saggiamente, giustamente e piamente, aspettando la beata speranza e l'apparizione [ἐπιφάνειαν (*epifâneian*)] della

---

<sup>57</sup> Questo modo di leggere tra le righe è applicabile a gran parte della Sacra Scrittura. L'analisi del testo in sé e la sua esegesi aiutano, ma questo metodo permette di esplorare l'interiorità dello scrittore biblico. Si tratta di immedesimarsi e rispondere a queste domande: cosa aveva in mente scrivendo? Che cosa intendeva dire? Cosa voleva che i suoi lettori capissero? E ancora: che cosa *provava*? Quali *emozioni* stava vivendo? Nell'applicare questo metodo è di aiuto una buona traduzione in italiano corrente, come *TILC*. Se lo si applica con una certa frequenza, non solo si possono fare nuove scoperte e non solo si entra a far parte - per così dire - della Scrittura stessa, ma ci si abitua ad osservare in silenzio e con calma, il che è proficuo nei rapporti con gli altri per cogliere il come al di là di cosa dicono; infine ci apre all'introspezione.

<sup>58</sup> Le lettere pastorali sono paoline e sono tre: la prima e la seconda lettera a Timoteo, la lettera a Tito.

<sup>59</sup> *Efaneròthe* (ἐφανερώθη) è all'indicativo passivo *aoristo*; questo tempo indica l'azione nel suo manifestarsi, per cui il senso è: “Colui che d'un tratto fu manifestato in carne”.

<sup>60</sup> In questo versetto è contenuta *tutta* la storia di Yeshùa: nato e vissuto come tutti, da uomo, fu infine elevato da Dio al cielo, e “bisogna che il cielo lo accolga fino ai tempi della ricostituzione di tutte le cose”. - *At* 3:21, *CEI*.

gloria del grande Dio e Salvatore nostro, Gesù Cristo<sup>61</sup>” (*Tit 2:11-13, ND*). Qui l’*epifàneia* è estesa fino ad includere la *parusia* e il ritorno di Yeshù.

**L’OMELIA AGLI EBREI.** In *Eb* il vocabolo *parusia* è assente e sembrerebbe, ma solo a prima vista, mancarvi l’idea stessa del ritorno del Messia. Al centro dello scritto del sapiente omileta non c’è lo Yeshù che tornerà ma lo Yeshù che ha sofferto e che già “è venuto come sommo sacerdote dei beni futuri” (*Eb 9:11, CEI*). I credenti hanno “un grande sommo sacerdote che è passato attraverso i cieli, Gesù, il Figlio di Dio”. - *Eb 4:14, NR*.

In *Eb 2:8,9* è detto di più: “Avendogli sottoposto tutte le cose, Dio non ha lasciato nulla che non gli sia soggetto. Al presente però non vediamo ancora che tutte le cose gli siano sottoposte; però vediamo colui che è stato fatto di poco inferiore agli angeli, cioè Gesù, coronato di gloria e di onore a motivo della morte che ha sofferto” (*NR*). “Non vediamo ancora che tutte le cose gli siano sottoposte” comporta che lo si vedrà. E quando lo si vedrà, se non alla sua *parusia*? E infatti “Cristo, dopo essere stato offerto una volta sola per portare i peccati di molti, **apparirà** [ὀφθήσεται (*ofthèsetai*), “sarà visto”] **una seconda volta**, senza peccato, a coloro che lo aspettano per la loro salvezza” (*Eb 9:28, NR*). In *Eb 10:36* l’omileta esorta: “Avete bisogno di costanza, affinché, fatta la volontà di Dio, otteniate quello che vi è stato promesso. Perché” ... e qui, facendo suo il passo di *Ab 2:3*, così motiva – al v. 37 – i suoi lettori: “ancora un brevissimo tempo e colui che deve venire verrà e non tarderà” (*NR*), il che è un chiarissimo riferimento al ritorno del Messia. Yeshù è ora “seduto alla destra di Dio, e aspetta soltanto che i suoi nemici siano posti come sgabello dei suoi piedi”. - *Eb 10:12,13, NR*.

Pertanto, conclude l’autore dell’omelia, “prestiamo attenzione gli uni agli altri, per stimolarci a vicenda nella carità e nelle opere buone. Non disertiamo le nostre riunioni, come alcuni hanno l’abitudine di fare, ma esortiamoci a vicenda, tanto più che vedete avvicinarsi **il giorno del Signore**”. - *Eb 10:24,25, CEI*.

---

<sup>61</sup> *TNM* traduce, dandone il senso vero, “del grande Dio e del nostro Salvatore Gesù Cristo”, contro *CEI* che ha “del nostro grande Dio e salvatore Gesù Cristo”, facendo di Dio e di Yeshù un tutt’uno. Questo passo è controverso. Nel testo originale greco si legge: τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ (*tù megàlu theù kài sotèros emòn Christù Iesù*), “del grande Dio e salvatore nostro consacrato Yeshù”. L’unico articolo iniziale (“del”), non ripetuto davanti a “salvatore” potrebbe far pensare all’unica persona di Yeshù che sarebbe così chiamata “grande Dio e salvatore”. Tuttavia, si potrebbe anche pensare a un atto unico in cui si manifestano insieme Dio e Yeshù. L’unicità dell’articolo determinativo vorrebbe appunto sottolineare che i due appariranno simultaneamente nel giudizio finale. Questa interpretazione si può applicare anche a *2Pt 1:1*: “Una fede preziosa quanto la nostra nella giustizia del nostro Dio e Salvatore Gesù Cristo”. Questa interpretazione è resa certa da *2Ts 1:2*: “Grazia a voi e pace da Dio Padre e dal Signore Gesù Cristo”: qui è impossibile identificare i due in una sola persona, altrimenti si dovrebbe affermare che il Padre e Yeshù sarebbero la stessa persona, cosa che è inequivocabilmente esclusa in tutte le Scritture Greche. E che porrebbe una grave difficoltà anche alla dottrina della trinità: se il Padre e il Figlio sono la stessa persona, come si fa ad avere tre persone?

**LE LETTERE CATTOLICHE DI GIACOMO, PIETRO E GIUDA.** Giacomo usa il termine *parusia* due volte: “Siate dunque pazienti, fratelli, fino alla *venuta* del Signore [...] Siate pazienti anche voi; fortificate i vostri cuori, perché la *venuta* del Signore è *vicina*” (*Gc* 5:7,8, *NR*). Il limite temporale insito nell’espressione “*fino alla venuta* del Signore” è messo in risalto da C. E. Gherardi che osserva: «Pazientare però ha un limite: “Fino alla *venuta* del Signore”»; il biblista spiega poi: «Il riferimento al Signore rende *parusia* un termine tecnico indicante l’arrivo o la seconda *venuta* di Yeshù alla fine dei tempi»<sup>62</sup>. Al di là dell’uso dell’esplicito termine tecnico, la *parusia* è sottintesa in *Gc* 1:12<sup>63</sup> e 2:12<sup>64</sup>. Il citato studioso osserva: «La “*venuta* del Signore” era un insegnamento biblico *universalmente riconosciuto* dalla comunità del primo secolo»<sup>65</sup> (il corsivo è aggiunto per enfatizzare). Di tempo della fine Giacomo parla anche in 5:3: “Avete accumulato tesori negli *ultimi giorni* [ἐν ἐσχάταις ἡμέραις (*en eschàtais emèrais*)]<sup>66</sup>”. - *NR*.

Un tacito significativo esempio del fatto che «la “*venuta* del Signore” era un insegnamento biblico *universalmente riconosciuto* dalla comunità del primo secolo»<sup>67</sup> (il corsivo è aggiunto per enfatizzare) ci è dato dalla *IPt*. In questa epistola il vocabolo *parusia* è del tutto assente, eppure si legge in *IPt* 4:7: “La fine di tutte le cose è *vicina*” (*NR*). Questa efficacissima affermazione trasmette la viva attesa del ritorno di Yeshù ancor più che la parola stessa *parusia*.

Al primo avvento di Yeshù l’apostolo più emotivo dei Dodici fa riferimento in *IPt* 1:20, scrivendo che “egli è stato manifestato negli ultimi tempi” (*NR*). Quanto al secondo avvento di Yeshù, pur non nominandolo, lo sottintende in *IPt* 4:13 parlando del “momento della rivelazione della sua gloria” (*NR*); così anche al successivo v. 17: “È arrivato il tempo stabilito in cui il giudizio cominci dalla casa di Dio” (*TNM*). Le parole pietrine in *IPt* 1:5,7,13 sono preganti di reale e viva attesa: “Egli [Dio], nella sua immensa potenza, vi proteggerà fino a quando non riceverete la salvezza, che sarà vostra e verrà rivelata a tutti nell’ultimo giorno”, “se dopo tutte queste prove, essa [la fede] risulta genuina, riceverete lode, gloria e onore il giorno in cui Cristo tornerà<sup>68</sup>”, “tenetevi pronti e rimanete ben svegli, saldi nella speranza della grazia di Dio, che riceverete quando Gesù Cristo ritornerà<sup>69</sup>” (*BDG*). Nel frattempo, durante l’attesa, riguardo al tempo che si deve “passare in questo mondo”,

---

<sup>62</sup> [Claudio Ernesto Gherardi, Commento al libro di Giacomo](#), pag. 134. Si veda anche [Claudio Ernesto Gherardi – Dissertazione conclusiva in biblistica, La parusia di Yeshù alla fine dei tempi - Un insegnamento biblico basilare](#).

<sup>63</sup> “Beato l’uomo che sopporta la prova; perché, dopo averla superata, riceverà la corona della vita, che il Signore ha promessa a quelli che lo amano”. – *NR*.

<sup>64</sup> “Parlate e agite come persone che devono essere giudicate”. – *NR*.

<sup>65</sup> *Ibidem*, opera citata.

<sup>66</sup> Gli “ultimi giorni” di 5:3 corrisponde al seguente v. 5 a ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς (*en emèra sfaghès*), “in giorno di strage” (letteralmente: “ne[l] giorno de[lla] macellazione”).

<sup>67</sup> *Ibidem*, opera citata.

<sup>68</sup> Nel testo ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ (*en apokalýpsei Iesù Chtistù*), “in rivelazione di Yeshù unto”.

<sup>69</sup> Nel testo ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ (*en apokalýpsei Iesù Chtistù*), “in rivelazione di Yeshù unto”.

Pietro usa una stupenda e suggestiva immagine: “Voi siete come stranieri ed emigranti in questo mondo”. - *1Pt* 1:17;2:11, *TILC*.

Nella sua seconda lettera Pietro affronta il dubbio sulla *parusia* e lo aggira dando la sua interpretazione; scrive: “Noi non ci siamo serviti di favole inventate, quando vi abbiamo parlato della potenza e della venuta del nostro Signore Gesù Cristo” (*2Pt* 1:16, *BDG*). Poi “dimostra”<sup>70</sup> che gli schernitori sbagliano: “Negli ultimi tempi si faranno avanti degli individui cinici e beffardi, uomini che vivono secondo i loro desideri malvagi e diranno: «Dov'è dunque questo Gesù che, secondo voi, aveva promesso di ritornare? Non verrà mai, perché, a memoria d'uomo, tutte le cose sono rimaste esattamente com'erano fin dai primi giorni della creazione!»” (*2Pt* 3:3,4, *BDG*). In ogni caso l'attesa della *parusia* è confermata anche da Pietro, che esorta alla santità scrivendo “mentre attendete e affrettate”<sup>71</sup> la *venuta* [παρουσίαν (*parusian*), qui nel senso di *arrivo*] del giorno di Dio [τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας (*tès tū theū emèras*), “del del Dio”<sup>72</sup> giorno”]. - *2Pt* 3:12, *NR*.

Giuda, fratello carnale di Yeshua<sup>73</sup>, fa solo pochi accenni alla *parusia*; più che altro si tratta di una debole eco che troviamo al v. 21 (al v. 24 l'eco è ancora più flebile).

**IL VANGELO E LE LETTERE CATTOLICHE DI GIOVANNI.** In questi scritti si parla ancora di *parusia* e l'escatologia rimane presente: “E ora, figlioli, rimanete in lui affinché, quand'egli apparirà, possiamo aver fiducia e *alla sua venuta* [ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ (*en tē parusia autū*)<sup>74</sup>] non siamo costretti a ritirarci da lui, coperti di vergogna” (*1Gv* 2:28, *NR*). Possiamo citare anche *1Gv* 3:2: “Sappiamo che *quand'egli sarà manifestato* saremo simili a lui, perché lo vedremo com'egli è” (*NR*). Tuttavia, già *Gv* 21:22,23 ci dà motivo di riflessione inducendoci ad una più accurata e approfondita analisi:

“Vedendolo [vedendo Giovanni], Pietro domandò a Gesù: «Signore, e di lui che ne sarà?». Gesù gli disse: «Se è mia volontà che lui rimanga finché non verrò, a te che importa? Tu continua a seguirmi». Così tra i fratelli si sparse la voce che quel discepolo

---

<sup>70</sup> La “dimostrazione” data da Pietro non è strettamente biblica ma autoreferenziale: “Ripensate alle parole già dette dai santi profeti e da noi apostoli, da noi che vi abbiamo portato il comandamento del nostro Signore e Salvatore!” (*2Pt* 3:2, *BDG*). Così anche nel parallelo di *Gda* 17,18: “Ricordate ciò che vi hanno predetto gli apostoli del nostro Signore, Gesù Cristo: che negli ultimi tempi ci sarebbero stati degli individui beffardi, il cui unico scopo nella vita sarebbe stato quello di vivere secondo i propri istinti peggiori” (*BDG*). Si potrebbero citare le parole di Paolo in *At* 20:29,30, anche se Paolo non faceva parte dei Dodici, tuttavia è ben difficile rintracciare quanto detto in merito “dai santi profeti” menzionati in 3:2.

<sup>71</sup> Καὶ σπεύδοντας (*kài spēudontas*), “e affrettanti”, manca nel codice unciale Sinaitico di prima mano (S) e nel codice minuscolo 623.

<sup>72</sup> Alcuni critici testuali propongono di leggere τοῦ κυρίου (*tū kyriū*), “del Signore”, al posto di τοῦ θεοῦ (*tū theū*), “del Dio”, ritenendola una svista di qualche copista. Tuttavia, ciò potrebbe riguardare solo qualche sporadico manoscritto, di cui però non c'è traccia.

<sup>73</sup> Con umiltà Giuda si presenta come “schiavo di Gesù Cristo”, ma aggiunge poi “fratello di Giacomo” (altro fratello carnale di Yeshua (*Gda* 1:1, *TNM*). – Cfr. *Mt* 13:55; *Mr* 6:3.

<sup>74</sup> Si potrebbe tradurre “in il presentarsi di lui”.

non sarebbe morto. Comunque Gesù non disse a Pietro che non sarebbe morto, ma: «Se è mia volontà che lui rimanga finché non verrò, a te che importa?» - *TNM*.

In questo passo sembra annullarsi la futura *parusia* di Yeshù. Il prof. F. Salvoni propone, nella sua nota in calce a questo passo nella *Bibbia concordata*, questa spiegazione: «Gesù parla ipoteticamente senza affermare la sua venuta gloriosa, prima della morte di Giovanni. Tuttavia se, secondo il linguaggio veterotestamentario, ogni intervento punitivo palesa la venuta del Signore, si potrebbe anche pensare che la distruzione di Gerusalemme sia stata appunto intesa dai cristiani come un primo atto della venuta trionfante del Cristo (cf Ap 11: Mt 24,24). In tali ipotesi Giovanni era ancora vivo durante tale manifestazione della potenza di Cristo».

Dal punto di vista semplicemente esegetico e non interpretativo, Pietro – a cui Yeshù aveva indicato “con quale morte Pietro avrebbe glorificato Dio” (v. 19, *TNM*) – si volta e vede che dietro di loro veniva il discepolo prediletto dal maestro (v. 20a), al che pone a Yeshù la sua domanda sulla sorte di Giovanni. La specificazione “quello che alla cena si era appoggiato sul suo petto e aveva chiesto: «Signore, chi è che ti tradisce?»” (v. 20b, *TNM*) spiega la domanda fatta senza alcun sentimento di rivalità. Yeshù risponde a tono alla domanda indiscreta di Pietro e con una fermezza che sorprende il lettore: che si preoccupi piuttosto di seguire fedelmente il suo maestro, che ciò che sarà dell’altro discepolo non deve interessarlo.

Ora, al di là dell’esegesi e delle ipotesi che si possono fare cercando di interpretare l’episodio, c’è qui un dato teologico che ci spinge a indagare **la teologia giovannea della *parusia***. Scopriamo così che **l’essere con Yeshù è *atemporale***.

“Chi ascolta la mia parola e crede a colui che mi ha mandato **ha vita eterna** e non va incontro al giudizio, ma **è passato dalla morte alla vita**. In verità, sì, in verità vi dico: viene il tempo, **ed è questo**, in cui i morti udranno la voce del Figlio di Dio, e quelli che avranno prestato attenzione vivranno”. – *Gv 5:24,25, TNM*.

“Gesù le disse: «Io sono la risurrezione e la vita. Chi esercita fede in me, **anche se muore, tornerà a vivere**; e chiunque vive ed esercita fede in me **non morirà mai**»”. – *Gv 11:25,26, TNM*.

### Yeshù dà agli eletti la vita eterna già ora, al presente

Giovanni è l’unico<sup>75</sup> che riporta la significativa confessione di Pietro a Yeshù quando “molti dei suoi discepoli se ne tornarono alle cose che si erano lasciati alle spalle e smisero di camminare con lui”: “Signore, da chi ce ne andremo? Tu hai parole di vita eterna” (*Gv 6:66,68, TNM*). La bella versione di *TILC* ne dà il senso vero: “Signore, da chi andremo? Tu solo hai parole che danno la vita eterna”. Da parte sua, *BDG* non ne coglie il significato e traduce: “Solo tu c’insegna come avere la

<sup>75</sup> I possibili paralleli di *Mt 16:13-17*, *Mr 8:27-29* e *Lc 9:18-20* non includono lo spontaneo e sentito moto di Pietro.

vita eterna”. Come avere la vita eterna non è però cosa che si possa insegnare. Questo errore di comprensione ci porta a riflettere su Gv 17:3: “Questo significa vita eterna: che conoscano te, il solo vero Dio, e colui che tu hai mandato, Gesù Cristo” (TNM). La Watchtower, prima fra altre religioni nel non comprendere, è quella che più insiste sulla conoscenza mentale, quella acquisita sui libri. Nulla è più lontano di così dalla conoscenza intesa biblicamente. La conoscenza non è nella Scrittura una conoscenza intellettuale, ma esperienziale, fatta per esperienza. Fare esperienza personale di Dio e di Yeshù significa biblicamente conoscerli. E questo intimo legame diventa vita eterna o, meglio, continua eternamente (Gv 5:24,25;11:25,26). Giovanni lo comprese vivendolo personalmente<sup>76</sup>.

Anche se “ora c’è il giudizio di questo mondo” (Gv 12:31) e Yeshù dice: “Sono venuto in questo mondo<sup>77</sup> per un giudizio” (Gv 9:39), egli dice dei suoi: “Chi esercita fede in lui non sarà giudicato” (Gv 3:18; cfr. Gv 5:24). - TNM.

“Noi sappiamo che siamo passati dalla morte alla vita”. - IGv 3:14, NR.

Gli eletti hanno già conseguito la vittoria: “Questa è la vittoria che ha vinto il mondo: la nostra fede”. - IGv 5:4, NR.

Nel Vangelo e nelle lettere di Giovanni tutti i concetti escatologici sembrano dissolversi. Si rifletta su ciò che fa e dice il Risorto nei momenti del commiato dai suoi, in Gv 20 e 21 (TNM):

20 19 Quando quel giorno, il primo della settimana, volgeva ormai al termine e le porte del luogo in cui si trovavano i discepoli erano serrate per timore dei giudei, Gesù apparve in mezzo a loro e disse: “Abbiat pace”.

ἦλθεν (*èlthen*), “venne”

22 E dopo queste parole soffiò su di loro e disse: “Ricevete spirito santo”.

λάβετε (*làbete*), “ricevete”

21 20 Pietro si voltò e vide che dietro di loro veniva il discepolo a cui Gesù voleva particolarmente bene, quello che alla cena si era appoggiato sul suo petto e aveva chiesto: “Signore, chi è che ti tradisce?”

ἕως ἔρχομαι  
(*èos èrchomai*),  
“finché venga”

21 Vedendolo, Pietro domandò a Gesù: “Signore, e di lui che ne sarà?”

22 Gesù gli disse: “Se è mia volontà che lui rimanga finché non verrò, a te che importa?”

Abbiamo qui la venuta di Yeshù risorto, la venuta dello spirito santo e la venuta di Yeshù alla fine dei giorni, le quali si confondono tra loro tutte e tre.

Il teologo e biblista tedesco Theodor Zahn (1838 – 1933) tentò vanamente di separare in modo netto queste “tre venute”; l’esatta esegesi lo impedì. Va però osservato allo stesso tempo che Giovanni impiega anche autentiche espressioni escatologiche:

<sup>76</sup> Gv 17:3 non ha paralleli nei sinottici.

<sup>77</sup> Εἰς τὸν κόσμον (*eis tòn kòsmon*), “al mondo”. Si dovrebbe tradurre “sono venuto *al mondo*”: si tratta infatti della stessa identica espressione che troviamo in Gv 16:21: “Quando sta per partorire, una donna soffre molto; ma, dopo che ha dato alla luce il bambino, la gioia che un essere umano è venuto *al mondo* [εἰς τὸν κόσμον (*eis tòn kòsmon*)] le fa dimenticare la sofferenza”. Yeshù non venne nel mondo, ma venne al mondo partorito da sua madre Miryàm.

τῆ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ (*tè eschàte emèra*), “nell’ultimo giorno”<sup>78,79</sup>. - *Gv* 6:39,40,44,54;11:24;12:48.  
ἐσχάτῃ ὥρᾳ (*eschàte òra*), “ultima ora”<sup>80</sup>. - *IGv* 2:18 (due volte).

Tra questi veri e propri riferimenti all’escatologia e la venuta atemporale considerata prima non c’è contraddizione. Giovanni sente profondamente l’essere con Yeshùa sin d’ora; la stretta unione con lui non è impedita neppure dalla morte, che è un sonno incosciente, e troverà la sua pienezza definitiva alla sua venuta alla fine dei tempi, quando richiamerà i suoi dalla morte. Detto in altro modo, Giovanni coglie pienamente tutta la portata dell’escatologia, sia quella attuata che quella ancora incompiuta e attesa. È meraviglioso: il credente e la credente sono già con Yeshùa che è venuto; egli rimane anche quanto il credente e la credente si addormentano nel sonno della morte<sup>81</sup>, che essendo inconscio dura come un attimo, poi si ritrovano con il loro amato, e sarà per sempre.

Di fatto, la salvezza che procede da Dio tramite Yeshùa ha, nonostante la rivelazione, qualcosa di transitorio che è ancora nascosto; la salvezza stessa che gli eletti hanno già aspira al compimento ultimo e al superamento definitivo della morte. Nella teologia giovannea la fede vive nella tensione tra l’aver e lo sperare, come in Paolo<sup>82</sup>, ma in Giovanni c’è la forte interiorizzazione dell’**avere già**.

Così, φανεροῦσθαι (*fanerùsthai*), “essere fatto apparire”, diventa in Paolo sinonimo di *parusia*:

“Quando Cristo, la vita nostra, sarà manifestato [φανερῶθῃ (*fanerothè*)<sup>83</sup>, “sia fatto apparire”; verbo φανεροῦσθαι (*fanerùsthai*), “**essere fatto apparire**”], allora anche voi sarete con lui manifestati in gloria”. - *Col* 3:4, *NR*.

“E ora, figlioli, rimanete in lui affinché, quand’egli apparirà, possiamo aver fiducia e alla sua venuta [ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ (*en tè pasrusia autù*), “in la *parusia* di lui”] non siamo costretti a ritrarci da lui, coperti di vergogna”. - *IGv* 2:28, *NR*.

**L’APOCALISSE.** Nelle ultime pagine della Bibbia il termine *parusia* non compare mai. Eppure, l’ultimo libro della Sacra Scrittura pullula di speranza parusiaca, la quale inizia a vibrare sin da subito: “Rivelazione di Gesù Cristo, che Dio gli diede per mostrare ai suoi servi le cose che devono avvenire ἐν τάχει [*en tàchei*, “in rapidità”]” (*Ap* 1:1); *o gàr kairòs enghýs* (ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς), “il infatti tempo [è] vicino”. L’ansiosa attesa agita le emozioni di chi legge fino all’invocazione finale: “Vieni, signore Yeshùa!”, ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ (*èrchu, kýrie Iesù*). – *Ap* 22:20.

Le raffigurazioni della *parusia* sono grandiose e terribili:

---

<sup>78</sup> In alcuni dei passi citati si ha ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ (*en tè eschàte emèra*), “in lo ultimo giorno”, con la specificazione “in” (*ἐν, en*), ovvero *en* + dativo; il complemento di tempo può essere però espresso anche con il semplice dativo.

<sup>79</sup> Solo Giovanni usa questa espressione.

<sup>80</sup> Anche questa espressione è usata solo da Giovanni.

<sup>81</sup> Il prof. F. Salvoni ipotizzava che alla morte degli eletti ci sia una qualche comunicazione (o, meglio, una percezione) in cui la persona ha in qualche modo la conferma del proprio risveglio alla fine dei giorni.

<sup>82</sup> “Nella speranza infatti siamo stati salvati. Ora, ciò che si spera, se è visto, non è più oggetto di speranza; infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe sperarlo? Ma, se speriamo quello che non vediamo, lo attendiamo con perseveranza”. – *Rm* 8:24,25, *CEI*.

<sup>83</sup> Φανερωθῆ (*fanerothè*) è alla terza persona singolare del congiuntivo passivo *aoristo*, assumendo il senso di “d’un tratto sia fatto apparire”.



“Guardai e vidi una nuvola bianca. Sulla nuvola era seduto uno simile al Figlio dell’uomo. Sul capo aveva una corona d’oro, e in mano una falce affilata. Un altro angelo uscì dal Tempio, e con voce potente gridò a colui che sedeva sulla nuvola: «Prendi la tua falce affilata e comincia a mietere! L’ora è giunta, la terra è pronta per la mietitura». Allora colui che sedeva sulla nuvola passò la falce sopra la terra, e la terra fu mietuta”. – Ap 14:14-16, *TILC*.

“Poi nel cielo aperto vidi un cavallo bianco. Colui che lo cavalcava è chiamato «Fedele» e «Verace», perché giudica e combatte con giustizia. I suoi occhi brillano come il fuoco: ha molti diademi sul capo e porta scritto un nome che egli solo conosce. È vestito di un mantello bagnato di sangue. Il suo nome è: «La Parola di Dio». Le schiere celesti lo seguivano su cavalli bianchi, vestite di bianco, di puro lino finissimo. Dalla sua bocca usciva una spada affilata, per colpire con essa i popoli. Egli li governerà con un bastone di ferro e pigerà nel tino il vino che rappresenta il terribile castigo di Dio, dominatore dell’universo. Sul mantello e sulla coscia porta scritto il suo nome: «Re dei re» e «Signore dei signori”. – Ap 19:11-16, *TILC*.

Senza che neppure vi appaia il termine greco *parusìa*, l’ultimo scritto biblico è l’opera più completa che tratta l’escatologia. La successione degli avvenimenti che vi sono descritti non può essere letta letteralmente<sup>84</sup>. Come tutta la letteratura apocalittica ebraica, anche quella biblica aveva come scopo di infondere speranza alla comunità perseguitata e sofferente. L’*Apocalisse* lo fa ricorrendo ad immagini impressionanti, potenti e molto vive.

## LA TEOLOGIA DELLA *PARUSÌA* - RIEPILOGO

Dopo aver esaminato i singoli sviluppi del concetto di *parusìa*, occorre dire che non è possibile proporre una sistematizzazione precisa di tutti i dati biblici relativi all’idea di *parusìa*. I dati appaiono contraddittori e presentano delle chiare contrapposizioni. Se dovessimo tracciare uno schema di sintesi, sarebbe così raffigurato:

ESTREMO Giovanni	LINEA MEDIANA Paolo	ESTREMO <i>Apocalisse</i>
Il momento concreto in cui sperimentare la <i>parusìa</i> è del tutto represso.	Con Paolo <i>parusìa</i> entra nel linguaggio della prima chiesa per indicare la venuta di Yeshùà nella gloria messianica. L’espressione più antica è “giorno del Signore” <sup>85</sup> . Nelle lettere pastorali <i>parusìa</i> viene sostituito da <i>epifàneia</i> , “apparizione”.	La <i>parusìa</i> non è attesa per sé stessa, ma come piena comunione con Yeshùà.

L’opposizione tra imminenza e ritardo, tra presente e futuro, non è biblica. Sono le persone legate alle religioni del *revival* del 18°-19° secolo ad essere assillate dalla domanda: *Quando?* Ciò che Giovanni descrive era già in atto al suo tempo, quindi già iniziato. Tutta la sua *Apocalisse* è caratterizzata da un’imminenza pressante, ma rimane il fatto che dopo quasi due millenni molti attendono ancora di vedere realizzate quelle cose che Giovanni sembra assicurare dover avvenire “fra

<sup>84</sup> Questo è il grave errore fatto dai movimenti religiosi di matrice protestante che nei secoli 18° e 19° costituirono il cosiddetto *revival* o risveglio religioso. Con le loro interpretazioni illusero i propri adepti indicando loro le date della fine (al plurale, perché puntualmente smentite dalla storia furono riproposte ricalcolandole).

<sup>85</sup> *Emèra tū kyriū* (ἡμέρα τοῦ κυρίου).

breve” (Ap 1:1, TNM). La Bibbia supera l’apparente incongruenza (causata dalle interpretazioni religiose) affermando la trascendenza di Yeshùa. Con la morte e la risurrezione del Messia si è compiuta la svolta. La *parusia* è realtà escatologica che già esiste. Il superamento della crisi per la mancata *parusia* è già previsto nelle Sacre Scritture Greche. Sebbene ancorata alla storia, la *parusia* non è un evento storico. Ma non è neppure un simbolo. È il punto in cui la storia è vinta dall’eterno Regno di Dio. L’idea biblica della *parusia* sta nel fatto che la tensione tra incompiuto e compiuto, tra velato e svelato, tra speranza e accadimento, sarà risolta e che l’evento decisivo per tale soluzione è già stato compiuto da Yeshùa.

## TORNA ALL’INDICE



### UMORISMO EBRAICO

**In sinagoga.** Un ebreo si rivolge al rabbino e gli dà una sua interpretazione di un passo della Torà. «Hai ragione», gli dice il rabbino. Un altro ebreo, che aveva sentito, va poi dal rabbino e gli dice che secondo lui quel passo dice esattamente il contrario. «Hai ragione», gli dice il rabbino. La moglie del rabbino, che aveva seguito tutta la scena, prende poi in disparte il marito e gli dice: «Ti rendi conto che hai dato ragione a tutti e due, confermando due idee opposte?». «Hai ragione anche tu», le risponde il rabbino.

**Di sabato.** Due ebrei si incontrano e uno, stupito, dice all’altro: «Ma tu stai fumando... Ti sei dimenticato che oggi è shabbàt?». E quello: «Io vorrei dimenticarmi di essere ebreo».

**Il Signore viene interpellato dai rabbini.** Un rabbino domanda a Dio: «Re del mondo, è vero che hai detto a Mosè che non possiamo mangiare insieme carne e formaggio?». E il Signore: «Io ho detto che non dovere mangiare il capretto cotto nel latte di sua madre». Al che un altro rabbino si fa avanti: «Signore dell’universo, è vero che hai prescritto che dopo aver mangiato carne possiamo mangiare formaggio solo dopo un certo numero di ore?». E il Signore: «Io ho detto che non dovere mangiare il capretto cotto nel latte di sua madre». «Anche io, re eterno, ho una domanda» - dice un terzo rabbino - «su questo precetto: è vero che dobbiamo tenere ben separate posate e stoviglie usate per mangiare carne e latticini?». E il Signore: «Io ho detto che non dovere mangiare il capretto cotto nel latte di sua madre». I rabbini discutono tra loro, poi un altro pone al Signore la sua domanda: «Signore, il cui nome sia benedetto per sempre, è vero che dobbiamo avere dispense separate per carne e formaggio?». E il Signore: «Sentite, rabbini, fate un po’ come vi pare».

**Arricchirsi interiormente.** «Chi dona denaro ai bisognosi diventa più ricco dentro», dice un tale tra amici al bar. «Datemi retta,» - commenta un vecchio ebreo - «è solo una diceria messa in giro da chi vuole spillarti soldi».

**Il potere dei Comandamenti.** Due amici che vanno sempre in bicicletta, uno cattolico e l’altro ebreo, si incontrano. «Come mai oggi sei a piedi?», domanda l’ebreo al cattolico. «Mi hanno rubato la bicicletta», risponde il cattolico. E l’altro: «Sai, è successo anche a me l’anno scorso. Allora ho avuto un’idea: nel nostro gruppo di studio della Torà ho proposto di ripassare i Comandamenti e quando sono arrivato a dire “non rubare” mi sono fermato e ho guardato tutti negli occhi. Ebbene, il giorno dopo ho ritrovato la mia bicicletta davanti alla porta di casa». «Fantastico! Che idea mi hai dato! Farò lo stesso al prossimo rosario». La settimana dopo i due si incontrano di nuovo e anche il cattolico è in bicicletta. «Vedo che ha funzionato!», gli dice l’ebreo. «Eccome!», risponde il cattolico, aggiungendo: «Appena ho detto “non desiderare la donna d’altri” mi sono ricordato che avevo lasciato la bicicletta nascosta nel giardino di un’amica di mia moglie».

**Tra ebrei.** In un pomeriggio di caldo insopportabile, passando davanti ad un bar, Dan propone a Elia: «Entriamo a prendere qualcosa?». E l’altro: «E per chi mai?».

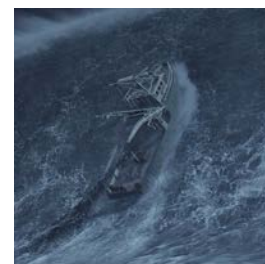
## Emma Torlontano

### *“Tempesta perfetta” apocalittica*

*La tempesta perfetta* è il titolo di un film del 2000, diretto da Wolfgang Petersen, ispirato ad una



storia realmente accaduta nell'ottobre del 1991 quando si scatenò l'uragano Grace 1991. – Immagini: a sinistra l'uragano vicino alle Bermuda il 28 ottobre; a destra la scena del film in cui il peschereccio tenta di contrastare la violenza della tempesta.



Nella narrazione il comandante dell'imbarcazione viene a trovarsi in una misera situazione: il pescato è stato scarso. Temendo che l'armatore lo licenzi, decide – contro gli uomini dell'equipaggio che lo spingono a rientrare – di riprendere il largo per far rotta verso una zona di pesca ricca di banchi di pesce spada. I risultati gli danno ragione, senonché da poppa scatta l'allarme per una tempesta che si sta avvicinando. In più, la macchina che produce il ghiaccio si guasta e il comandante si trova di fronte ad una scelta: perdere il pescato, che si avarierebbe, oppure tentare il rientro sfidando la tempesta. Prevale la ragione che lo aveva fatto spingere fin lì: assicurare un ricco pensato all'armatore, per cui decide di rientrare in porto. Alla fine la furia della tempesta fa rovesciare il peschereccio e tutti perderanno la vita scomparendo tra gli impetuosi fluttui del mare.

Recentemente, rileggendo l'ultimo libro della Bibbia mi è tornato alla mente quel film e mi sono soffermata a cercare di capire perché avessi fatto l'abbinamento. Di certo *Apocalisse* e film hanno in comune eventi sconvolgenti che piombano addosso con effetti devastanti. Ho poi compreso che a colpirmi nel film è la combinazione di fattori che portarono alla tragedia, così ne ho fatto un elenco, analizzandolo:

Il comandante agisce per tornaconto	Il suo è un comportamento egoistico, ma non per sete di guadagno: ha paura di perdere il posto di lavoro
L'equipaggio aveva grande esperienza	Il peschereccio aveva già affrontato e superato molte altre tempeste; sebbene contrari a riprendere il largo, i marinai si convincono che la loro imbarcazione e loro bravura possono superare qualsiasi ostacolo sulla loro rotta
La tempesta e l'imprevisto	All'improvvisa bufera si aggiunge l'irreparabile guasto del sistema atto a conservare il pescato
Torna il dilemma iniziale	Rientrare in porto con o senza pesci?
Due tempeste	L'uragano Grace si trovò in rotta di collisione con altre due aree di bassa pressione: una da sud e l'altra da nord. Fu questo raro evento che fece scaturire la cosiddetta “tempesta perfetta”

Ho ritrovato questi elementi nell'odierna situazione mondiale. Come una ciurma che si affida al comando di capi politici e religiosi, la società si aspetta di poter superare qualsiasi ostacolo e

imprevisto. Le comunità religiose, a maggior ragione, si sentono al sicuro; alcune di loro, anzi, sono convinte che una “tempesta perfetta” ci sarà, ma che colpirà gli altri. Paolo avvertì: “Quando la gente dirà: «Tutto va bene, c’è pace e sicurezza dappertutto», allora ecco inaspettatamente la rovina, improvvisa come le doglie di una donna incinta. E non ci sarà scampo” (2Ts 5:3, *BDG*). L’apostolo si rivolgeva ai veri credenti. Sono così sicure le comunità religiose attuali di esserlo?

La Bibbia menziona due “tempeste”. C’è chi le prende per profetiche, alla lettera. Personalmente mi limito a parlare di metafora.

### **La prima “tempesta perfetta”**

“Vidi allora un mostro che saliva dal mare. Aveva sette teste e dieci corna. Su ogni corno portava un diadema, e su ogni testa era scritto un nome che è una bestemmia. Il mostro era simile a una pantera. Aveva zampe come quelle di un orso, e una bocca come la bocca di un leone. Il drago gli affidò il suo potere, il suo trono e una grande autorità. Una delle teste del mostro sembrava mortalmente colpita, ma la ferita mortale fu guarita. Allora tutta la terra fu presa da meraviglia e ubbidì al mostro”. – Ap 13:1-3, *TILC*.

“Là vidi una donna seduta su un mostro di colore scarlatto, tutto coperto di parole di bestemmia. Il mostro aveva sette teste e dieci corna [...] Qui ci vuole un po’ di intelligenza: le sette teste sono i sette colli sui quali la donna è seduta. Sono anche sette re. Cinque sono già caduti, uno regna ora, e il settimo non è ancora venuto. Quando verrà, durerà poco. Il mostro che viveva una volta e ora non più è l’ottavo re, ma è anche uno dei sette, e va verso la distruzione definitiva. «Le dieci corna che vedi sono dieci re, che non sono ancora arrivati a regnare, ma avranno la possibilità di regnare per un’ora insieme con il mostro. I dieci re sono tutti d’accordo: vogliono cedere al mostro la loro forza e il loro potere. Essi combatteranno contro l’Agnello, ma l’Agnello li vincerà, perché egli è Signore sopra tutti i signori e Re sopra tutti i re. Quelli che lo accompagnano nella vittoria sono stati chiamati e prescelti e gli sono fedeli». [...] È stato Dio a mettere in mente ai dieci re di eseguire il suo progetto. Così agiranno di comune accordo e daranno il loro potere al mostro, fino a che non sia compiuto tutto ciò che Dio ha detto”. – Ap 17:3, 9-14, 17, *TILC*.

### **La seconda “tempesta perfetta”**

“Dopo il mostro vidi un’*altra* bestia che saliva su dalla terra. Aveva due corna come quelle d’un agnello, e una voce come quella d’un drago. Essa esercita tutto il potere del mostro in sua presenza, e costringe la terra e i suoi abitanti ad adorare, come un dio, il mostro guarito dalla sua ferita mortale. La bestia fa grandi miracoli: fa persino scendere fuoco dal cielo sulla terra, davanti agli occhi della gente. Con i miracoli che ha il potere di fare alla presenza del mostro, inganna gli abitanti della terra, ordinando loro di fare una statua al mostro, che vive nonostante la ferita di spada”. – Ap 13:11-14, *TILC*.

La due simboliche bestie potrebbero far capo alla politica e alla religione. Si noti che in 13:11 è detto che la seconda bestia “aveva due corna come quelle d’un agnello”: sembra assomigliare all’Agnello Yeshùa ma la sua origine è diabolica; non a caso questa bestia è chiamata anche “falso profeta”.

“L’acqua del mare diventò come il sangue di un morto, e tutti gli esseri viventi che erano nel mare morirono.”. – Ap 16:3, *BDG*.

Comunque sia, nel mondo a venire, l’allegorico mare, che per gli ebrei era simbolo del male, non si sarà più:

“Allora io vidi un nuovo cielo e una nuova terra, - il primo cielo e la prima terra erano spariti, e il mare non c’era più”.

Ap 21:1, *TILC*.

TORNA ALL’INDICE



## Emanuele Azzità

### *Tempo e spazio*

Gabriele Levy, l'ingegnere-scultore di lettere ebraiche, cita spesso Abraham Joshua Heschel: gli ebrei sono gli abitanti del tempo! Il concetto di tempo è associabile a uno stato di perenne incertezza e di instabilità consolidata. È in antitesi con un altro concetto fisico fondamentale, quello di spazio. Quando c'è qualcosa da "abitare" questo dovrebbe essere lo spazio, non il tempo! Max Jammer, nel suo *Storia del concetto di spazio*, cita una storia del Talmud palestinese. Un gruppo di pagani di religioni diverse e un ebreo erano su una barca in mare quando si scatenò una terribile tempesta. Temendo un naufragio, a turno ciascuno pregò i suoi idoli, alla fine l'ebreo invocò Dio e immediatamente il mare diventò liscio come l'olio. Giunti al porto tutti scesero per fare provviste, tranne l'ebreo che disse "Cosa può fare un povero straniero come me?". "Tu un povero straniero? - risposero gli altri - Gli stranieri siamo noi! Noi siamo qui, ma i nostri dei sono lontani a Babilonia o a Roma. Tu invece, ovunque tu vada, il tuo Dio è con te. Che Dio fosse ovunque nello spazio diven-

tò l'espressione della sua ubiquità. Ossia, Egli è lo spazio di sé stesso (*Zohar*). Oggi concepiamo l'Universo come un'unica entità in ogni punto della quale valgono le leggi della fisica (buchi neri a parte).

A parte brevi periodi, il popolo ebraico non ha mai avuto un territorio dove ha potuto esercitare una sovranità nazionale. Caso unico nella storia, ha saputo per millenni conservare lingua, cultura, tradizioni, calendario pur disperdendosi in diversi paesi subendo persecuzioni e vessazioni d'ogni genere. Gli ebrei, pur non avendo uno spazio loro, hanno invece "abitato il tempo". Un'immagine suggestiva che contiene tanta verità. Walter Benjamin in *Tesi di filosofia della storia* (1940) si riferisce al quadro di Klee Angelo Nuovo: "*L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto. Ma una tempesta spira dal paradiso, che si è impigliata nelle sue ali, ed*

Orologio ebraico di Praga



*è così forte che egli non può più chiuderle. Questa tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui volge le spalle, mentre il cumulo delle rovine sale davanti a lui al cielo. Ciò che chiamiamo il progresso, è questa tempesta”.*

Nell'ebraismo, davanti abbiamo il passato, alle spalle il futuro. Il futuro è l'attesa del Messia che consentirà il raggiungimento della perfezione e della conoscenza. Tuttavia, esso ha la dimensione di un sogno, tumultuoso e incerto, anche se proteso a un progresso verso la perfezione a cui tutti sono chiamati. *“Non ti spetta di completare l'opera, ma non puoi sottrarti dal tentare”* (Pirkei Avot, II.21).

La visione ebraica del tempo è duale, ossia è rettilinea e circolare allo stesso tempo. Nella prefazione al suo *Camminare nel tempo*, Roberto della Rocca scrive *“La capacità di camminare nel tempo scandisce il ritmo della vita ebraica...I giorni della settimana lavorativa, che si assommano monotona-mente, convergono passo dopo passo verso lo Shabbat, tanto che non hanno neanche il diritto di fregiarsi di un proprio nome specifico, ma sono semplicemente enumerati come il primo giorno, il secondo giorno e così via”.*

Lo Shabbat è molto di più del giorno del diritto al riposo perché rappresenta la necessità di tutelare la libertà e la dignità umana. La libertà dall'obbligo di ogni lavoro consente un approfondimento e uno studio della Torah. *“Ogni settimana non solo abbiamo l'occasione di una nuova lettura, ma anche di una nuova esperienza – continua Roberto della Rocca nella sua prefazione al libro – poiché la storia ebraica si svolge al presente e negando la mitologia essa influisce sulla nostra vita e sul nostro ruolo nella società”.*

Il calendario ebraico è scandito da festività che hanno riferimento nei cicli stagionali. Si tratta tuttavia di una ciclicità in movimento dove tutto sembra ripetersi, ma qualcosa differisce; la differenza ha il significato di un movimento progressivo verso il futuro. La ciclicità è *il tempo della vita*, la nostra di esseri umani. La rappresentazione lineare si riferisce invece al *tempo della storia*.

Tuttavia, l'ebraismo non concepisce la storia come una successione cronologica di fatti, bensì come una sovrapposizione di eventi o, meglio, come una concatenazione di generazioni attraverso la quale si trasmette la memoria. Questo ricordo trasforma il passato in un costante “presente”. D'altra parte, nella lingua ebraica non c'è il presente, ma il perfetto e l'imperfetto. Il primo è riferito a un'azione compiuta, il secondo a qualcosa che si evolve. È proprio l'incertezza e la precarietà del divenire a porci davanti alla nostra debolezza. *“Ma – afferma Roberto Della Rocca - la debolezza nell'ebraismo è sempre vista come un motivo di forza e una spinta alla crescita”.*

Praga è nota anche per il suo orologio astronomico montato sul municipio della Città Vecchia, ma a poco più di un centinaio di metri si trova nel vecchio quartiere ebraico un monumento non meno suggestivo. Sulla torre del Municipio Ebraico campeggiano due orologi. Quello più in alto ha sul quadrante delle ore i numeri romani. Quello in basso ha invece le lettere ebraiche (che rappresentano anche i numeri) disposte in senso contrario, per cui le lancette si muovono in senso antiorario. Il movimento all'indietro lo rende unico rispetto ad altri strumenti con quadranti ebraici, ma con movimento standard. L'orologio, che è stato fatto restaurare nel 1995 da Petr Skála e sua moglie, fu realizzato nel 1764 dall'orologiaio Sebastian Landesberger .

**Emanuele Azzità**

NOTA DELLA REDAZIONE

articolo tratto dalla rivista *haqeilàh*  
n. 241, dicembre 2023



TORNA ALL'INDICE

Liliana Biolcati

*Watchtower, una gabbia da cui è impossibile uscire indenni*

Nel n. 57 della rivista *Ricerche Bibliche* (primo trimestre di quest'anno) avevo riferito di una mia amica che sta frequentando per curiosità i Testimoni di Geova, la quale mi raccontò del loro strano uso di donare agli invitati ai propri matrimoni delle bomboniere con cioccolatini al posto dei classici confetti, e ciò per aggirare il divieto imposto dai vertici religiosi all'impiego di confetti in quanto da loro ritenuti pagani. Conosco bene, sotto il profilo dottrinale, la religione gestita dall'americana Watchtower e so della sua origine da un commerciante statunitense che si unì ad un gruppo avventista per formare poi un gruppo di studenti biblici da cui si staccò infine una parte di adepti a cui la nuova autoritaria guida impose il nome di Testimoni di Geova, ma nulla sapevo della loro vita all'interno della religione. Il loro dissesto finanziario, il loro continuo battere cassa e i numerosi casi di pedofilia che li hanno coinvolti sono di dominio pubblico, ma ciò che mi incuriosiva era la loro psicologia. Così ho voluto capire cosa passa per la mente e dei singoli.

Per condurre la mia indagine ho chiesto alla mia amica di poterla accompagnare ad alcune "adunanze" (così i Testimoni chiamano le loro riunioni settimanali) nella "Sala del Regno" (l'edificio in cui i Testimoni si riuniscono). Preciso a questo punto che la mia amica è da loro incuriosita e per certi versi ne è attratta, pur avendo ancora molte riserve che le impediscono di affiliarsi. Lei ha accettato di buon grado e, sapendo che la mia voleva essere unicamente un'indagine personale, ne era contenta perché – parole sue – l'avrei aiutata a capire. Negli scorsi mesi ho così potuto scoprire dall'interno il loro modo di pensare. A ciò si è aggiunta un'opportunità fortuita: la mia amica, tremenda quanto intelligente, mi parlò di una coppia di coniugi che erano stati espulsi per "apostasia" (altro termine del loro gergo); messisi a studiare a fondo la Bibbia per conto loro, avevano scritto alla Watchtower chiedendo chiarimenti su alcune dottrine e presentando i loro studi; fatto sta che alla fine furono "disassociati" (altro termine del loro gergo interno) e ora erano trattati come appestati, tanto nessuno dei vecchi "fratelli e sorelle" poteva frequentarli e perfino salutarli se li avesse incontrati. "Andiamo a trovarli?", proposi alla mia amica e lei, tremenda: "Certo che sì!". Infine, dopo aver raccolto molte informazioni, le condivisi con un mio collega della Scuola di biblistica, che è uno psicologo. Ha avuto in tal modo un quadro completo del mondo dei Testimoni di Geova e, soprattutto del loro modo di pensare. Per meglio dire, del loro condizionamento mentale, il quale impedisce loro proprio di pensare e di ragionare. Espongo ora i risultati della mia ricerca, corroborati dalle spiegazioni datemi dal mio collega psicologo.



**Calorosa accoglienza e “corteggiamento”.** Entrata per la prima volta in vita mia in una “Sala del Regno”, fui presentata dalla mia amica ad alcuni dei presenti. In poco tempo, sia prima che dopo l’adunanza, fui circondata di attenzioni, di strette di mano, di sorrisi. Nessuno mai mi aveva accolto in modo tanto caloroso. Sembrava un moto spontaneo e sincero che dava la sensazione interiore, tradotta in parole, di “sei nel posto giusto”. Seduta poi con gli altri per assistere alla riunione, mi venne di pensare: troppo bello per essere vero. Poi riflettei sulla verità di questo modo di dire: se era troppo bello per essere vero, poteva non essere vero. Fingevano? Direi proprio di no. Mi misi allora ad osservare discretamente una Testimone seduta più avanti e mi immedesimai: se anche lei era stata accolta in quel modo la prima volta, poteva averlo acquisito più o meno consapevolmente. La psicologa Margaret Thaler Singer (1921 – 2003) definì *bombardamento d'amore* la manifestazione di affetto e di attenzione esercitata da un individuo o da un gruppo per ottenere un’influenza sulla persona che ne è coinvolta; nelle comunità gerarchiche o nelle sette religiose si tratta di plagio. Se il singolo Testimone può non esserne consapevole (proprio perché plagiato), per i vertici della Watchtower si tratta di un comportamento indotto in modo sistematico e deliberato tramite la propria letteratura. Condizione necessaria perché attecchisca è una scarsa autostima personale. Una persona matura psicologicamente non ha bisogno di un tripudio d’affetto, anche se può farle piacere. Per le persone fragili è una trappola di tipo emotivo.

La Watchtower rimarca il fatto che l’amore fraterno è un “segno distintivo del vero cristianesimo” e cita Gv 13:34, 35: “Vi do un nuovo comandamento, che vi amiate gli uni gli altri; come vi ho amato io, amatevi gli uni gli altri anche voi. Grazie a questo tutti sapranno che siete miei discepoli: se avrete amore fra voi” (*TNM*). L’amore di cui parlava però Yeshùà è da lui stesso definito: “*Come vi ho amato io, amatevi gli uni gli altri anche voi*”. La brutale espulsione di chi non si adegua ai dettami della Watchtower e il trattamento disumano a cui è sottoposto a vita non ha alcunché a che fare con l’amore autentico praticato e insegnato da Yeshùà. L’“amore” di cui tanto si vantano a parole i Testimoni è condizionato e sottintende un “se”: “ti voglio bene *se*, ti voglio bene *fintanto che*”.

La persona fragile che ha una bassa autostima, la persona che ha bisogno di qualcuno che la capisca e che l’accolga incondizionatamente facendola sentire parte di qualcosa di importante è già pronta per essere irretita con il “bombardamento d'amore”. Nel caso dei Testimoni quel “qualcosa di importante” appare unico al neofita. Dove mai troverà una religione in cui in tutto il mondo la si pensa allo stesso identico modo?

**Quel certo disagio.** Analizzando meglio quell’esagerata accoglienza - prima per conto mio, poi raffrontandomi con la mia amica che già aveva vissuto questa esperienza e infine con il mio amico psicologo - ho trovato conferma ad una sensazione a cui non avevo saputo dar nome: il *disagio*. Al primo impatto lo si confonde con l’emozione, non molto frequente, di essere accolti con gioia. Pur

tuttavia si avverte al fondo come una piccola nota dissonante. Quando mi è stato spiegato che in psicologia tutto ciò che è eccessivo coincide presumibilmente col suo opposto, ho capito che quel disagio avvertito nella più profonda interiorità può avere due esiti diversi. Nella persona psicologicamente matura suona come un campanello d'allarme che conduce al ragionamento, ma chi è fragile dentro è incapace di ragionare perché è preso dall'emotività. In questo caso, ignorando il disagio o addirittura scambiandolo come un arricchimento dell'emozione, si può poi arrivare alla devastazione psicologica (e spirituale).

**Il linguaggio (gergo) interno.** “Parlare la stessa lingua” non è solo un modo di dire. Al pari di “essere sintonizzati sulla stessa lunghezza d'onda”, significa capirsi, ma – preso alla lettera – comporta di più. Lo sa chi si è trovato all'estero e, sentendosi spaesato perché non conosceva la lingua locale, d'un tratto ha incontrato un connazionale. È un'emozione molto rassicurante. Per contrasto, si pensi ora a chi si trova in una regione italiana diversa dalla propria: pur accolto, viene riconosciuto come “straniero” dal suo accento diverso, e la sensazione non è confortante. La lingua o il dialetto uniscono. “Parlare la stessa lingua” contribuisce molto alla coesione. Ancora di più usare lo stesso gergo. I Testimoni di Geova hanno un loro particolare vocabolario interno in cui si riconoscono. Eccone alcuni termini:

- “Essere nella verità”. Invece di dire “sono Testimone da molti anni”, dicono “sono nella verità da molti anni”;
- “Proclamatore” è chi predica di casa in casa o per le strade;
- “Andare in servizio” significa predicare;
- Il “servizio di campo” è la predicazione;
- “Visita ulteriore” è il termine tecnico per indicare una nuova visita a chi, trovato di casa in casa, aveva accettato di parlare con loro;
- “Inattivo” è chi ha smesso da alcuni mesi di “andare in servizio”;
- “Persone del mondo”: tutti coloro che non sono Testimoni di Geova;
- “Apostata” è chi abbandona il gruppo o ne parla male;
- “Nuovo mondo” è l'espressione inventata (perché non si trova nella Bibbia) per indicare un nuovo sistema mondiale teocratico.
- “Società”: è la Watchtower capeggiata dal gruppetto che la dirige, ritenuto dai Testimoni l'unico “canale” impiegato da Dio

Vengono poi usati dei termini curiosi, come l'americaneggiante “pioniere” per indicare chi fa un certo numero di “ore di servizio” (= predicazione). Nel repertorio compare perfino un termine errato perché inesistente nella nostra lingua: “disassociazione”. Il termine corretto è *dissociazione*, che è l'azione del dissociare o del dissociarsi. Con il loro termine inventato e non italiano i Testimoni intendono l'espulsione dal gruppo, che avviene in modo molto brutale e disumano.

Che cosa comporta l'uso di un linguaggio interno, di un proprio gergo? L'effetto positivo è che aumenta la coesione, rinsalda l'unità, facilita la comprensione reciproca e rende più veloce la comunicazione. Un effetto positivo per il gruppo (ma negativo per l'umanità della persona) è che aumenta il distacco da chi non fa parte della cerchia. Psicologicamente, nei Testimoni produce

l'autoconvinzione di essere unici. Il caro prezzo da pagare a livello mentale è che riducendo il significato delle cose si riduce anche il pensiero.

**La coesione, i suoi risvolti e le implicazioni.** Dal punto di vista della psicologia sociale i Testimoni di Geova costituiscono un gruppo. Per rimanere coeso qualsiasi gruppo deve soddisfare tre condizioni: 1) agire internamente secondo un modello stabilito e condiviso; 2) sentire in sé il senso di appartenenza; 3) l'identità del singolo equivale all'identità del gruppo. Ciò vale per qualsiasi gruppo, da un circolo della caccia o della pesca ad una corporazione, da un'associazione culturale ad un'industria o ad un'azienda commerciale. Facendo la controprova, (1) se le norme vengono messe in discussione, il gruppo vacilla; (2) se il senso di appartenenza viene meno, si rischia di sfaldarsi; (3) se molti singoli non si identificano più col gruppo, questo si disgrega.

Tutto ciò vale anche per i Testimoni di Geova? Certo che sì, perché dal punto di vista della psicologia sociale sono un gruppo. Per loro però vale ancora di più, tanto che quei tre pilastri su cui si regge ogni gruppo vengono esasperati e mantenuti ad ogni costo. Se in ogni gruppo il modello stabilito e condiviso (1) è costituito da un regolamento interno, da un codice etico o dalla deontologia, nei Testimoni vige il ferreo e indiscutibile canone stabilito e imposto dalla Watchtower. Se il senso di appartenenza (2) viene meno in un singolo, questo è ripreso e tenuto d'occhio. Se un singolo decide di non identificarsi più con la casa madre (3), viene espulso.

Il canone della Watchtower viene imposto con continue ripetizioni che penetrano nella mente fino ad essere acquisite. Quello che impropriamente viene definito "studio biblico" è in realtà lo studio delle pubblicazioni edite dalla sede centrale. Ho personalmente assistito ad uno di questi "studi" nella "Sala del Regno". Un conduttore faceva domande dal podio e poi dava la parola a chi alzava la mano per rispondere. La Testimone seduta accanto a me aveva sulle ginocchia la pubblicazione che si stava "studiando", su cui aveva diligentemente sottolineato a matita le risposte da dare. Ne avevo anche io una copia, che mi era stata cortesemente data. L'ho osservata: paragrafi numerati e a fondo pagina le domande. Il conduttore fa la domanda, chi alza la mano ed è invitato a rispondere deve farlo ripetendo con parole sue ciò che è scritto nel paragrafo (qualcuno rispondeva perfino ripetendo a pappagallo le parole stampate). E dove mai sarebbe lo studio? Si tratta di apprendimento programmato, di plagio delle menti.

Se in un qualsiasi gruppo la coesione interna non comporta la chiusura verso l'esterno, nei Testimoni di Geova è ben più che una prassi; è una imposizione voluta dalla Watchtower. Le amicizie con non Testimoni sono osteggiate e bollate come "amicizie del mondo", tanto più le relazioni sentimentali con "persone del mondo" (per fare la corte in vista del matrimonio è richiesto che la persona prescelta sia, come minimo, qualcuno che si sta avviando al battesimo). Chi stabilisce

rapporti amichevoli, anche solo per svago, con estranei al gruppo verrebbe attenzionato e, se dopo diversi richiami persistesse, subirebbe la “segnatura”, di cui ora parlerò.

**Chiusura totale e coesione a tutti i costi.** Affinché la coesione non sia messa in pericolo, la Watchtower stabilisce degli argini. Uno dei provvedimenti è la *segnatura*: dal podio, in una pubblica adunanza, viene descritto e biasimato il comportamento non conforme ai dettami della Società. Si tratta di un modo molto subdolo di additare qualcuno, perché non vengono fatti nomi ma tutti sanno di chi si sta parlando e da subito dopo l’adunanza ne prenderanno le distanze. Col passa parola interno tutti sapranno che è un “segnato”. Questo viscido “provvedimento” (altro termine del gergo interno – questo, per i Testimoni, sa di sacrale) è l’anticamera di un più plateale e grave provvedimento: l’espulsione, chiamata impropriamente “disassociazione”. Con questa azione estrema la persona Testimone viene rinnegata; non solo dalla congregazione ma dai suoi stessi familiari. Se la persona è sposata, diventa uno scomodo coinquilino per il coniuge rimasto fedele alla Società. L’espulsione ha validità in tutte le congregazioni del mondo. Ai Testimoni è fatto divieto perfino di rivolgere un saluto a chi è stato messo fuori. Dire che la segnatura equivalga al cartellino giallo e l’espulsione al cartellino rosso è un eufemismo. L’espulsione è un trattamento disumano oltre misura.

Come se non bastasse il controllo dall’alto dei vertici, nelle congregazioni vigono l’*omertà* e la *delazione*. Nel tanto decantato amore fraterno, i “fratelli” e le “sorelle” si spiano tra di loro. Una “sorella” è stata vista in giro con un abbigliamento ritenuto troppo vezzoso? La si è vista seduta ad un tavolino di un bar con un’amica troppo truccata per essere una Testimone, mentre sfogliavano insieme una rivista di moda? Un “fratello” è stato visto entrare in un cinema in cui proiettavano un film “che non si addice” (altra espressione gergale)? Ebbene, gli “anziani” (i “sorveglianti” della congregazione) ne saranno informati.

Nella manipolazione dei rapporti umani la Watchtower richiede ubbidienza incondizionata, autoproclamandosi – con una presunzione senza pari – l’unico canale scelto dal dio immaginario “Geova”. Detto in termini schietti: esige la rinuncia totale alla propria capacità di pensiero.

Con l’espulsione si rimane soli, isolati; se si è in una famiglia di Testimoni, si diventa stranieri in casa propria. Ma se non ci sono stati “peccati gravi” biblicamente intesi e neppure trasgressioni delle norme imposte dalla Watchtower e se si volesse uscire dall’“organizzazione” (altro termine gergale), si può? Non serenamente. La Society americana non lo permette e, preso atto della decisione del singolo, procede all’espulsione. In tal modo la dissociazione volontaria senza avere colpe e la dissociazione inflitta per colpe sono la stessa identica cosa e con gli stessi effetti.

**Ricatto morale tramite sensi di colpa indotti.** I sensi di colpa sono in sé positivi. Chi vive davvero la fede può provare un senso di colpa per non essersi comportato bene: è un segnale con cui la nostra coscienza ci fa sapere che qualcosa non va nel nostro personale rapporto con Dio. È positivo, perché

chi pecca senza preoccuparsene non prova sensi di colpa. Provandolo, si è indotti ad un autoesame in preghiera in vista del perdono e del miglioramento. I sensi di colpa indotti da altri sono però tutt'altro. Se vengono usati per tenere le persone soggiogate al proprio volere sono, oltre che ingiusti, deleteri. Nei Testimoni sono spesso presenti tali sensi di colpa. Usando il proprio gergo, alcuni sensi di colpa potrebbero essere così espressi dai Testimoni che ne sono intaccati: «Questo mese ho fatto poche ore»; «se si viene a sapere che ... rischio di essere segnato»; «oggi vorrei trovare una scusa per non andare in servizio»; «stasera non mi va proprio di andare all'adunanza». A ciò si unisca la paura di essere espulsi (che assomiglia alla paura provata agli inizi di essere distrutti “nel tremendo giorno di Geova”). Un senso di colpa, per così dire preventivo, è sempre in agguato: se si dovessero seguire tutti dettami della Società, la giornata dovrebbe iniziare con la “Scrittura del giorno” provveduta dalla Società stessa, poi – durante la settimana – la preparazione per le adunanze, le adunanze stesse, lo studio personale (ovvero imparare le risposte già date nelle pubblicazioni), lo studio con i figli, lo studio familiare ... Come si fa a non sentirsi sempre in colpa? Perfino gli espulsi continuano a sentirsi in colpa e non sospettano di essere invece delle vittime.



I testimoni di Geova sono una setta? Solo a sentirla, questa domanda appare loro come un'offesa.

TRECCANI

**Setta** Associazione di persone che seguono e difendono una particolare dottrina filosofica, religiosa o politica.

Nella storia delle religioni, si indicano come s., spesso con intenti polemici, gruppi che si separano dalla comunità religiosa originaria per dissenso su questioni dottrinali o disciplinari. Tuttavia il concetto di s., conformemente alla sua etimologia, non implica necessariamente il distacco da una comunità religiosa preesistente, ma si riferisce semplicemente a un gruppo che segue una determinata dottrina o modo di vivere; la scelta di un indirizzo particolare di vita religiosa può staccare un gruppo di persone dalle normali forme di vita della società: in questo senso ogni religione fondata ha le sue origini in una setta.

La Watchtower ha tutte le caratteristiche negative di una setta: all'inizio del secolo scorso si staccò dalla setta fondata da Charles Taze Russell (1852 – 1916), un principiante massonico (era fissato con lo studio delle piramidi), il quale aveva frequentato la Chiesa Cristiana Avventista di George Storrs e aveva scarse conoscenze teologiche. L'attuale Watchtower fu fondata dal dispotico Joseph Franklin Rutherford (1869 - 1942) che, già consulente legale della Society, modificò diverse dottrine insegnate da Russell e impose il nome di Testimoni di Geova, riformando l'organizzazione in chiave centralista e generando per dissenso diversi scismi. Gli Studenti Biblici fondati da Russell proseguirono per conto loro e sono tuttora attivi, anche in Italia. Con le caratteristiche tipiche della setta, la Watchtower 'segue una determinata dottrina e modo di vivere', 'staccandosi dalle normali forme di vita della società'.



**La vera identità psichica dei Testimoni di Geova.** Il fenomeno dei Testimoni di Geova può essere compreso solo in ambito psicologico. La loro intolleranza, il rifiuto di critica, il non tollerare che si metta in discussione il corpo dirigente, l'intransigenza e il sospetto interno reciproco costituiscono una vera e propria identità. I Testimoni vivono in una realtà tutta loro, con un modo di essere che resta perfino nei fuoriusciti.

Sono tutti impreparati e ignoranti i Testimoni di Geova? Non tutti. Tra loro ci sono anche persone intelligenti e perfino con una certa cultura; sebbene non molte, tra loro ci sono anche persone che hanno frequentato le scuole superiori e ottenuto finanche una laurea. Come si spiega allora che pure costoro, quando si inizia a parlare di alcune criticità all'interno dell'organizzazione guidata da oltreoceano dal gruppetto di uomini che costituisce il corpo dirigente (non scritturale), si chiudono e perdono l'apertura mentale che avevano, bollando come "apostate" documentazioni ben comprovate? Che fine hanno fatto la loro intelligenza e la loro capacità di ragionamento? Per contro si potrebbe pensare che se avessero davvero un'intelligenza e un'istruzione superiori non si sarebbero lasciati irretire. Ma ciò non è vero alla prova dei fatti, perché essi hanno davvero un'intelligenza superiore alla media, e una laurea comprova la loro istruzione superiore. Come si spiega, allora? La risposta ci viene ancora una volta dalla psicologia: quando scelsero di aderire alla Watchtower non lo fecero analizzando e ragionando; a far prendere loro la decisione fu la loro parte emotiva. Anche un plurilaureato può trovarsi in situazioni difficili (un lutto, una separazione, una difficile crisi personale e simili): in quel momento si è fragili e l'emotività annulla il pensiero logico-razionale.

La paura della fine, i sensi di colpa (generati dai vertici), il falso assioma «se non ubbidisci ai dettami sei indegno», il conseguente falso corollario che «la salvezza è solo nell'organizzazione» e la censura e condanna di chi critica sono tutti fattori emotivi che portano al pensiero unico tipico della massa. E 'lo schiavo discreto' (Mt 24:45, *TNM* 1987), che in verità era molto indiscreto, diventa 'lo schiavo saggio' (Mt 24:45, *TNM* 2017); nella realtà vera, il presunto schiavo diventa però padrone.

La persona che riesce in qualche modo ad uscirne ha comunque subito una devastazione psichica che comporta anni di sofferenza interiore e a volte richiede una psicoterapia. In rari drammatici casi qualcuno arriva anche al suicidio, e fa davvero molto male sentire da Testimoni rimasti tali, commenti che hanno del tragicomico (se non fossero solo tragicamente tragici) e che sono il colmo dell'ottusità, commenti del tipo: «Vedi cosa succede abbandonando Geova» o, peggio: «Guarda che brutta fine fa chi lascia l'organizzazione».

**Una gabbia da cui è impossibile uscire indenni.** Gli aspetti più interessanti (e drammatici) della Watchtower li ho appresi visitando con la mia amica due coniugi espulsi dalla Società Torre di Guardia. Ambedue intelligenti e ben preparati, anche biblicamente, hanno militato per decenni nei Testimoni. Lui è stato anche un "anziano", un "sorvegliante", tra l'altro molto stimato nella

congregazione in cui aveva “servito”, come si direbbe nel loro gergo. Sebbene gli aspetti dottrinali della Watchtower non siano trascurabili (molto ci sarebbe da dire su diverse loro dottrine e sulla loro traduzione della Bibbia), non era questo che mi interessava. Di ciò sono già ben documentata. A me e alla mia amica interessava la vicenda umana con i suoi risvolti psicologici.

Il pomeriggio trascorso con i due coniugi dissociati fu, se così posso dire, agrodolce. Molto piacevole nella conversazione, triste per il vissuto che veniva raccontato. Ciò che mi colpì è che i due parlavano come se ancora si sentissero per certi versi parte di quell’ambiente da cui erano stati cacciati. Su ciò (e sul fatto che continuavano a tenersi informati leggendo tutte le nuove pubblicazioni della Watchtower) mi ripromisi tra me di riflettere in seguito e da sola.

Per loro la crisi era cominciata quasi subito dopo aver iniziato a studiare la Sacra Scrittura *personalmente*. Nell’affrontare importanti tematiche bibliche scoprirono così un mondo di conoscenza in cui si sentirono molto impreparati. Volendo andare a fondo, smisero di prendere per oro colato tutta la letteratura della Watchtower e, senza rigettarla, la tennero in considerazione alla pari di altra letteratura biblica. Lui ci disse che la prima questione che affrontarono fu quella trinitaria. Pur non avendo alcun dubbio sull’unicità di Dio e pur continuando a rigettare la pagana trinità, iniziarono ad avere delle riserve sull’insegnamento della Società che il Figlio di Dio fosse stato una specie di super-angelo preesistente, “un dio”, come scritto nella loro traduzione biblica di Gv 1:1. Per colmare la loro impreparazione si misero perfino a studiare greco biblico, almeno per poter meglio conoscere certi termini e poter verificare di persona le traduzioni che ne faceva la Bibbia dei Testimoni di Geova. Isolarono due o tre punti specifici e decisero di scrivere alla filiale della Watchtower ponendo domande. Dapprima le risposte furono solo deludenti, perché altro non facevano che rimandare a paragrafi e pagine della letteratura interna. Poi iniziò il calvario che portò alla loro espulsione. Siccome i due insistevano a porre domande in relazione ad alcuni passaggi biblici, ne fu informato il corpo degli anziani della loro congregazione tramite il sorvegliante circoscrizionale. Nel giro di alcuni mesi lui fu destituito dal ruolo di anziano e in capo ad un anno ambedue furono espulsi.

Molto amareggiato, lui ci spiegò allora che nell’“organizzazione” è vietata la ricerca biblica personale; per meglio dire è incoraggiata in tutti i modi unicamente la ricerca nelle pubblicazioni della Società. E viene perfino suggerito di usare di usare solo le pubblicazioni degli anni più recenti!

«Vedete,» - ci spiegò - «gli stessi anziani devono attenersi a quanto scritto dalla Società. Tutte le parti delle adunanze sono predisposte e per i discorsi vengono forniti degli schemi. Gli anziani che li pronunciano possono e devono ovviamente usare parole proprie, ma ciò che dicono è già scritto e non possono allontanarsi dallo chema. Anche quando tenevo discorsi nelle grandi assemblee mi veniva fornito lo schema. In una parola, il pensiero è standardizzato».

Notando il nostro perplesso stupore, intervenne la moglie: «Se vi domandate come sia possibile che i Testimoni si attengano a questo piatto modo di pensare, anzi di pensare con la testa altrui, vi dico di più. E lo so, perché anche noi eravamo così. Sono talmente assuefatti che non si rendono neppure conto del modo ridicolo con cui la Società corregge i propri errori quando non può più farne a meno. Siccome il corpo direttivo non fa mai errori, la correzione di una precedente stupidità viene presentata come “nuova luce”. E i fratelli accettano subito con gioia il cambio di veduta, chiamandolo “nuovo intendimento”. E sapete come sostengono il voltagabbana? Strumentalizzando Proverbi 4:18 dopo averlo tolto dal contesto».

“Ma il sentiero dei giusti è come la fulgida luce del mattino, che risplende sempre più finché non sia pieno giorno”.  
Proverbi 4:18, *Traduzione del Nuovo Mondo*.

A questo punto aprì la Bibbia e ci spiegò: «Notate il “ma” iniziale, che contrappone i giusti ai malvagi dei versetti precedenti, e notate che “il sentiero dei giusti” è in parallelo alla “via dei malvagi” del versetto 19. Nel contesto la “via dei malvagi è come l’oscurità” e “il sentiero dei giusti” è come la luce, ma mentre l’oscurità non può peggiorare perché è già oscura, la luce può risplendere di più, tanto è vero che “la fulgida luce del mattino” “risplende sempre più finché non sia pieno giorno”. È della luce dei giusti che si parla, non dell’intendimento! È del comportamento dei giusti che si tratta, non di ciò si viene a capire».

«Vi porto un esempio», continuò il marito. «Quando io divenni Testimone di Geova portare la barba era vietato. Nelle riviste più vecchie della Società Gesù era raffigurato senza barba. Il corpo direttivo ignorava, a quanto pare, che come giudeo Gesù portava la barba. Poi se ne accorsero ed ecco la “nuova luce” all’opera e oggi nelle riviste vedete Gesù con la barba. Ma per i Testimoni la barba continuava ad essere vietata. Col passare degli anni furono tollerati i baffi e recentemente è stata concessa anche la barba. Ora, a quanto pare, gli uomini non hanno più l’obbligo della giacca e cravatta e le donne possono indossare i pantaloni. Queste cose, che tanto scandalizzavano i Testimoni, sono accolte con gioia senza soffermarsi a pensare quanto erano stupite. Sono “nuova luce”, “nuovi intendimenti”! E i Testimoni si adeguano all’istante e sono pure contenti!».

Alla nostra domanda su quale fosse il punto critico di tutta l’impalcatura di quella religione, i due non ebbero dubbi e ci spiegarono che la questione vera sta nella fede. Quella dei Testimoni, ci dissero, è fede nel loro corpo direttivo. Tutto ciò che esso insegna è ritenuto ispirato e indiscutibile. «Il Dio della Bibbia viene trasformato in un dio da loro immaginato e a cui hanno assegnato il nome astruso Geova, che oggi sappiamo essere frutto di un clamoroso errore medievale dovuto a ignoranza. Poco e nulla importa ciò che la Scrittura dice davvero. Ciò che conta è solo ciò che afferma il corpo direttivo. Togli questo e i Testimoni sono gente allo sbando».

Al termine della nostra interessantissima conversazione, domandai loro come si comporterebbero oggi potendo tornare indietro. Lui ci pensò su, poi ci disse: «Oggi cercherei un modo per uscirne



senza incorrere nell'ostracismo. Non che questo mi spaventi, sia chiaro, ma perché mi appare molto ingiusto. Perfino due coniugi che si sono amati profondamente possono divorziare e pure rimanere amici. Noi con la Watchtower non ci siamo sposati ma associati. Oggi a chi si battezza viene posta questa insidiosa domanda: “Comprendi che con il battesimo dimostri pubblicamente che oggi diventi testimone di Geova e che entri a far parte dell'organizzazione di Geova?”. È un contratto, in fondo. Se oggi comprendo tramite la Sacra Scrittura che “Geova” è un nome fasullo e che Dio non ha proprio alcuna organizzazione terrena, dovrei essere libero di dissociarmi e di non farne più parte. E invece la Watchtower trasforma la mia libera scelta e di fatto non l'accetta, perché espelle. Sarebbe come una moglie che non ne può più delle prevaricazioni di un marito prepotente e, comunicandogli che lo lascia, quello dicesse – per avere l'ultima parola – che è lui a cacciarla. Oggi, insieme alla mia amata consorte, farei come fanno alcuni anziani: diradano la frequenza delle adunanze e smettono di predicare. Vengono richiamati, certo, e poi perdono l'incarico. Ma resistono. Alle “visite pastorali” per riportarli alla “verità” fanno buon viso a cattivo gioco. Alla fine saranno dimenticati, ma almeno non perdono la reputazione come persone e conservano alcune amicizie. Tuttavia, a ben pensarci, la gabbia rimane. Devo ammettere che la trappola rimane e che non c'è un modo indolore per uscire dalla gabbia».

---

### *Excursus*

## **Joseph Franklin Rutherford, il fondatore dei Testimoni di Geova**

«Gli storici indipendenti non mettono in dubbio, oggi, che Rutherford bevesse troppo, e si è parlato addirittura a suo proposito di "un serio caso di alcolismo"». - M. Introvigne, *I Testimoni di Geova*, Oscar Mondadori, 1991, pag. 41.

Nella rivista *La Torre di Guardia* del 1° novembre 1924 è citata la dichiarazione pubblica di Rutherford in cui aveva definito la legge che vietava la vendita e l'uso di alcolici (proibizionismo) “un progetto del Diavolo”.

«Rutherford - pressoché leggendario per il suo carattere poco accomodante, la retorica a base di punti esclamativi, i non infrequenti scoppi d'ira - è facilmente dipinto dai critici del movimento come l'icona e l'emblema di tutto quanto risulta loro sgradevole in tema di Testimoni di Geova». - M. Introvigne, *Testimoni di Geova: già e non ancora*, Elledici, Leumann, Torino 2002.

«Nel 1929 [Rutherford] cominciò a far costruire la residenza di Beth Sarim, presso San Diego, per accogliere i principi e i patriarchi dell'Antico Testamento quando fossero tornati sulla terra, ma che - nel frattempo - era destinata ad ospitarlo fino alla morte, avvenuta l'8 gennaio 1942» - M. Introvigne, *I Testimoni di Geova*, op. cit., pag. 41.

«Nonostante i Testimoni di Geova abbiano fatto tutto il possibile per nascondere i rapporti sulle abitudini del giudice [così era chiamato Rutherford] riguardo al bere, essi sono semplicemente troppo conosciuti per essere negati. Precedenti lavoratori del quartiere generale della Watch Tower a New York raccontano dettagliatamente delle storie sulla sua ubriachezza e sulle sue incoscienze da ubriaco. Altri raccontano di quanto fosse talvolta difficile, a motivo della sua ubriachezza, portarlo sul podio alle assemblee per pronunciare i suoi discorsi» - M. James Penton, *Apocalypse delayed: the story of Jehovah's Witnesses*, Toronto (Canada) 1988, pag. 72.

Brani della lettera scritta da Olyn R. Moyle, avvocato della Watch Tower Society, a J.F. Rutherford, il 21 luglio 1939:

«Caro fratello Rutherford,

Con questa lettera ti comunichiamo la nostra intenzione di lasciare la Betel il prossimo 1° settembre. Spieghiamo di seguito i motivi per cui ce ne andiamo e ti chiediamo di prestare loro una seria e meditata attenzione.

Le condizioni esistenti alla Betel interessano moltissimo tutti gli appartenenti al popolo del Signore. È vero che fra uomini imperfetti non può esservi perfetta libertà dall'oppressione, dalla discriminazione e dagli atteggiamenti ingiusti, ma alla sede centrale del Signore sulla terra le condizioni dovrebbero essere tali che l'ingiustizia dovrebbe essere ridotta al minimo. Ma così non è alla Betel e si dovrebbe protestare a tale riguardo. Io mi trovo in una posizione tale da poter fare questa protesta negli interessi della famiglia Betel e dell'opera del Regno senza dover difendere nessun interesse personale.

Poco tempo dopo essere venuti alla Betel siamo rimasti sconvolti nel vedere con quanto disprezzo tu trattavi i nostri fratelli. Il primo, se la memoria non mi inganna, fu una violenta e velenosa filippica contro C.J. Woodworth [...] tu lo hai umiliato, chiamandolo asino, e svergognandolo pubblicamente. Anche altri sono stati trattati nello stesso modo. MacAulay, McCormick, Knorr, Prosser, Price, Van Simpa, Ness e altri, sono stati sgridati allo stesso modo. [...] Quest'estate sono stati impartiti alcuni dei più scorretti rimproveri pubblici. J. Y. MacAulay aveva posto una domanda che sapeva di critica al metodo che seguiamo nello studiare La Torre di Guardia. La tua azione ha costituito una violazione del principio per il quale ci battiamo. E cioè la libertà di parola.

È stato il comportamento di un boss e non quello di un conservo nella fede. Ottenere un efficiente metodo di studio con degli imperfetti conduttori di studio non è un compito facile, e nessun metodo fino ad ora escogitato si è dimostrato perfetto al cento per cento. Tu dici che non ti risulta che nessuno abbia mai criticato il tuo metodo di studio. Se le cose stanno così, in tal caso non conosci i fatti, o non ti sono stati fatti conoscere. Molti si lamentano del fatto che gli studi Torre di Guardia si sono trasformati in semplici esercizi di lettura. Può anche essere che il metodo attuale sia per il momento il migliore attualmente possibile, ma poiché tutti abbiamo dei limiti, una critica onesta non dovrebbe essere sottoposta a censura né i critici onesti essere puniti.

Il fratello Worsley è stato pubblicamente denunciato da te perché aveva preparato e distribuito ai fratelli un elenco di utili citazioni scritturali su soggetti molto importanti. Come puoi condannare con tanta veemenza i religionisti e poi, senza venire meno alla coerenza essere così intollerante verso chi lavora con te? Non dimostra questo che la sola libertà che è permessa alla Betel è quella di essere d'accordo con te su tutto quello che tu dici e fai?

Il Signore non ti ha certamente autorizzato a esercitare tale opprimente autorità sui tuoi compagni d'opera.

Sin dall'adunanza del Madison Square Garden esistono penose condizioni di restrizione e di sospetto alla Betel. Gli uscieri furono posti in punti strategici, ed hanno compiuto un lavoro eccellente [...] Ma nelle due settimane seguenti l'assemblea tu non hai fatto altro che condannarli e criticarli.

Li hai accusati di aver svolto con trascuratezza il loro incarico e li hai definiti "femminucce". Vedere alcuni di questi ragazzi scoppiare a piangere a causa dei tuoi aspri e immotivati rimproveri è cosa che, come minimo, rattrista profondamente.

I fratelli della Betel hanno dimostrato oltre ogni dubbio la loro lealtà e devozione al Signore, e non è necessario rimproverarli come dei malfattori. Se tu li ammonissi dolcemente o dessi loro semplicemente dei suggerimenti, ciò sarebbe sicuramente più che sufficiente per evitare che compiano degli altri errori e non solo si eliminerebbe certamente ogni forma di risentimento, ma l'intera famiglia sarebbe più felice e confortata.

Tu hai detto molte volte che non vi sono capi nell'organizzazione del Signore, ma è un fatto evidentissimo che non può essere negato che le tue azioni nel rimbrottare e disciplinare questi ragazzi sono i modi di fare di un capo. Sentirli esprimersi fa male al cuore ed anche ci offende. Se tu smettessi di battere i tuoi conservi la Betel sarebbe un luogo migliore e l'opera del Regno prospererebbe di conseguenza.

Noi dichiariamo al mondo che nell'organizzazione del Signore tutti sono trattati ugualmente, e in quanto alle cose materiali ricevono tutti lo stesso trattamento. Ma tu sai benissimo che non è così. I fatti non si possono negare. Prendi per esempio la differenza fra le comodità di cui godi tu e i tuoi assistenti personali, in paragone a quelle di cui godono alcuni fratelli. Tu, per esempio, hai molti appartamenti, alla Betel, a Staten Island, in California, ecc.

So anche che ai poderi Torre di Guardia vi è un appartamento riservato per i brevi periodi che tu vi trascorri. Cosa ricevono, invece, i fratelli che vi lavorano? Stanze minuscole, calde d'estate e fredde d'inverno. Vivono nelle loro macchine adattate a camper. E, bada bene, tutto ciò potrebbe anche essere giusto, se fosse NECESSARIO, ma vi sono tanti appartamenti nei poderi che sono vuoti o utilizzati per altri scopi che potrebbero essere usati per fornire un confortevole alloggio a quelli che vi lavorano tutto l'anno e così duramente.

Tu lavori in un alloggio confortevole e con aria condizionata. Tu e i tuoi assistenti trascorrete parte della settimana nella quiete della campagna. I ragazzi dei poderi lavorano diligentemente senza le vostre comodità, e non è fatto alcuno sforzo per provvedergliele. Questa è discriminazione alla quale dovresti pensare seriamente.

Ancora una volta ci troviamo di fronte ad un trattamento parziale e discriminatorio. Un fratello lasciò la Betel un certo tempo fa perché voleva sposarsi e, come ho saputo, gli fu negato il privilegio di fare il pioniere a New York, apparentemente come punizione per il fatto che aveva lasciato la Betel. Poi vediamo che quando Bonnie Boyd si sposò non fu costretta a lasciare la Betel. Fu permesso anche a suo marito di farne parte nonostante tutte le regole scritte che stabiliscono che solo a chi è vissuto alla Betel per cinque anni è consentito rimanervi. Il trattamento severo ed i favoritismi costituiscono discriminazione, e ciò non dovrebbe essere permesso nell'organizzazione del Signore.

Sono ancora pienamente vigenti le regole bibliche relative al modo di parlare impuro, osceno e grassoccio. È sconvolgente e nauseante che alla Betel si debba udire parlare in modo volgare e osceno. Una sorella ha detto che questo era uno dei modi di fare comuni alla Betel. Quando alla tavola da pranzo della Betel si raccontano barzellette sporche, si sprecano le risate ad alta voce.

Con la tua benedizione alla Betel si è arrivati a glorificare l'alcool e a condannare l'astinenza. Che un servitore di Geova beva o meno alcoolici non è affar mio, a meno che non si tratti di aiutare un fratello che ne è turbato. Che io beva o che sia totalmente astemio è un fatto mio personale. Ma alla Betel le cose non stanno così. Sembra che l'attitudine prevalente sia quella di indirizzare i nuovi sulla via di

Bacco e di discriminare quelli che non si conformano. L'espressione che comunemente si sente dire è, "Non si può essere un vero betelita se non si beve birra".

Poco tempo dopo il nostro arrivo ci fu detto con arroganza, "Ormai non ci possiamo riuscire con Moyle, ma faremo un uomo di Peter". Un fratello di New York addirittura disse che non avrei potuto mai essere in armonia con la verità e con la Società dato che non bevevo. Una sorella di New York disse che non aveva mai bevuto alcoolici né ne aveva servito fino a che alcuni ragazzi della Betel non insistettero per averne. Un fratello abituato a bere eccessivamente divenne del tutto astemio dopo aver conosciuto la verità. Egli sapeva bene che anche un singolo bicchierino lo avrebbe fatto ripiombare nel vizio, ma ciò nonostante i fratelli della Betel insistettero a tal punto che egli bevesse fino a dirgli che non sarebbe stato in armonia con l'organizzazione se avesse rifiutato. Gli astemi sono considerati con disprezzo ed emarginati. Tu hai pubblicamente diffamato gli astemi totali come dei deboli, e perciò devi assumerti la tua parte di responsabilità per l'attitudine beona che prevale fra i membri della famiglia.

Tuo fratello nel servizio del Regno  
Olyn R. Moyle».

Una copia di questa lettera venne lasciata sulla scrivania all'ingresso della Betel e quindi molti "fratelli" ne vennero a conoscenza. Rutherford fece allora pubblicare per ripicca un articolo nella Watchtower del 18 ottobre 1939.

Moyle, dopo la pubblicazione dell'articolo querelò la Società per diffamazione e vinse la causa.

«Un processo che Covington [un legale della Società,] non riuscì a vincere è quello per diffamazione intentato da Olin Moyle (1894-1966), un altro legale che aveva lavorato alla sede centrale di Brooklyn, si era dimesso nel 1939 per contrasti con Rutherford ed era stato denunciato da quest'ultimo come l'epitome del "servo malvagio" di Matteo 24. Moyle vince la causa nel 1944, e ottiene il risarcimento di 15.000 dollari». - M. Introvigne, *I Testimoni di Geova*, op. ct., pag. 67.



Cambiamenti dottrinali e organizzativi introdotti da J. F. Rutherford tra il 1917 e il 1942:

- Crea una struttura amministrativa centralizzata chiamata poi "teocrazia";
- Obbliga tutti gli aderenti a distribuire pubblicazioni attraverso la predicazione di casa in casa;
- Obbliga tutti gli aderenti a redigere e consegnare rapporti regolari sulla loro attività di predicazione;
- Istituisce un programma di addestramento durante le adunanze settimanali per parlare in pubblico;
- Fissa l'anno 1914 come la data dell'invisibile ritorno di Cristo, chiamandolo "presenza";
- Afferma che Cristo morì su un palo e non su una croce;
- Formula l'attuale concetto dei Testimoni di Armagedon, insegnando che non è un luogo ma la guerra di Dio;
- Vieta di festeggiare i compleanni;
- Inventa il nome "Testimoni di Geova";
- Inventa il nome "Sala del regno" per designare i luoghi di culto;

- Stabilisce che nell'anno 1918 ci fu la risurrezione dei "santi dormienti", chiamati "unti";
  - Insegna che la "grande folla" di Apocalisse 7:9 sarà composta dai sopravvissuti ad Armagedon;
  - Insegna che i componenti della "grande folla" avranno la vita eterna sulla Terra se diventeranno Testimoni di Geova.
- 

**Le mie conclusioni.** Mi ero ripromessa di riflettere da sola sul fatto che i due fuoriusciti sembravano essere in qualche modo ancora legati alla Watchtower. Dopo essersi ben documentata anche con altri casi simili, ora direi *ancora influenzati*. Mi viene in mente la *Sindrome di Stoccolma*; sebbene non ancora inserita tra i disturbi psichiatrici, viene richiamata dagli psicologi e dagli psicoterapeuti. Se non la conoscete, vi suggerisco di documentarvi. Questa sindrome colpisce gli ex Testimoni che loro malgrado rimangono psicologicamente dipendenti dalla Society americana. Per chissà quanti anni avevano delegato all'organizzazione dei Testimoni di Geova fondata da Joseph Franklin Rutherford la facoltà di pensare. La delega del pensiero comporta però la rinuncia alla crescita spirituale; il dubbio, le domande e l'indagine fanno parte della maturazione del pensiero. Per il pensiero unico e standardizzato l'istruzione e la cultura sono delle nemiche. Osare di esercitare la facoltà di pensare in proprio comporta per gli aderenti alla Watchtower il massimo castigo: l'espulsione, che implica a sua volta l'annullamento della persona.

Estromessi o usciti per scelta, tutti hanno in comune un disappunto senza fine e un senso di ferita. Improvvisamente si trovano in uno stato di solitudine, di isolamento sociale, di totale rifiuto e di giudizio permanente. Se la fuoriuscita è dovuta alla messa in discussione di insegnamenti dottrinali, psicologicamente vengono a trovarsi nella perdurante condizione di chi subisce un'ingiustizia. Vittime due volte, non riescono ad uscirne.

La continua manipolazione mentale e il condizionamento a cui si era stati sottoposti, provoca effetti devastanti. Nel conflitto interiore si prova un senso di rabbia da cui emerge uno spirito di rivendicazione. Siccome però la nuova visione delle cose è soggettiva, chi ne soffre ne è soffocato. Diventa quindi difficile, senza un adeguato aiuto psicologico, prendere coscienza della realtà e comprendere che rimanendo bloccati si interrompe la crescita interiore.

Nell'abbandono e nella solitudine fa la sua comparsa un'altra grave conseguenza del condizionamento a cui si è stati sottoposti: il *disadattamento*. Pur essendo di fatto in gabbia, da Testimone si era in una gabbia dorata. Ora si sperimenta l'incapacità ad adattarsi, come un eccello che uscito dalla gabbia si ritrova confuso e disorientato. Il paradosso è che il suo ambiente naturale gli appare estraneo, mentre l'innaturale imprigionamento gli era confortevole. In qualche modo i fuoriusciti sono segnati per sempre.

Quello creato dalla Watchtower è un ambiente malsano, artificiale. Nella Bibbia è scritto: "La verità vi renderà liberi" (Gv 8:32). La verità va di pari passo con la realtà. E la realtà è sempre la migliore terapia.

TORNA ALL'INDICE

Noiman

## *Il male primordiale nella Qabbalah*

È interessante, per approfondire l'argomento del male, un testo scritto da Moshe Idel, dal titolo *Il male primordiale nella Qabbalah*, edito da Adelphi.

Il testo è veramente difficile da affrontare se prima non si è approfondito il concetto del “male” all'interno del giudaismo, ma soprattutto diventa insuperabile se non si conosce il pensiero e l'ermeneutica cabalistica. L'opera di Moshe Idel è imponente, già solo per il numero delle pagine (411), oltre che per le citazioni e per i riferimenti ad altri testi che sono di difficile reperibilità. Negli ultimi anni ho riletto questo libro almeno tre volte, ma solo recentemente (almeno quindici anni fa) ho adottato un metodo per ricordare e disporre di informazioni nel tempo: il metodo è quello di un breve riassunto che



predispongo ogni volta che leggo un libro, un articolo, ecc. Di fatto non è più leggere ma studiare, quasi come per la preparazione di un esame universitario. Fin dalle prime pagine attraverso l'apertura di una nuova cartella in word inizio a riportare le parti interessanti da ricordare o da approfondire; è molto impegnativo, ma vi assicuro che invece di segnare o sottolineare le parti interessanti (dimenticate quasi subito), alla fine questo metodo è vincente, mi permette di rintracciare attraverso parole-chiave qualunque contenuto; il tutto finisce poi in un data base (in pratica word esteso in un documento unico), in cui i riassunti si seguono uno dopo l'altro. Questo mi consente, oltre che a ricordare, di poter approfondire ricercando con “TROVA” le parole chiave che sono state evidenziate, non molte ... solo quelle indispensabili. Il mio sistema prevede sempre di indicare tra parentesi anche la pagina dove è trattato l'argomento e le parole chiave le evidenzio in rosso. Di fatto il riassunto si può rileggere, sempre disponibile quando si vuole e si rianima anche dopo molto tempo quando per necessità si cerca qualche riferimento. Diventa facile ritrovare quanto serve nel testo originale che può essere ripreso.

Per dimostrarvi quanto può essere efficace questo metodo vi propongo il breve riassunto del testo di M. Idel, facendovi notare che questo metodo è assai simile al procedimento dello studio talmudico. L'aspetto del riassunto non è molto scorrevole, ma quello che conta è la sua efficacia.

Già nei primi capitoli del libro di *Bereshit* (Genesi) si intuisce la presenza di un **male** primordiale tenuto sotto controllo da D-o. Definire quanto il male sia esterno alla natura divina (15) e comprendere quando questo viene tenuto sotto controllo da D-o, se la sua origine è esterna alla creazione al pari della stessa presenza divina. L'autogenesi divina che precedeva la creazione di mondi inferiori (a

differenza dei platonici, il processo emanativo non è stato esterno a D-o ma un processo che è avvenuto all'interno di D-o) mette in discussione la “bontà e onnipotenza assoluta” di D-o “(16). Questa è una esclusiva del pensiero ebraico; questo punto di vista è alla ricerca di affermazioni scritturali che la sostengano; di fatto, considerare il processo emanativo all'interno della sfera del divino è argomento di studio e di speculazione per i cabalisti che hanno elaborato una interpretazione molto divergente dalle tradizionali conclusioni delle altre religioni monoteistiche (12), proponendo proiezioni e argomentazioni che utilizzano l'intero corpus delle scritture ebraiche, il che vuole dire includere commentari di origini diverse, scritti in contesti e epoche diverse, una vera e propria letteratura che compone una mappa complessa della divinità e delle sue manifestazioni che comprendono il male nei processi interni secondo l'ipotesi che esso faccia parte della natura di D-o. Nel pensiero ebraico questa identificazione non significa che la struttura divina sia malvagia ma la complessità e la stratificazione del “divino” diventa comprensibile attraverso lo studio delle dieci *sefirot* che raccolgono gli attributi divini in una serie di processi separati ma anche connessi con l'attività divina in cui trovano posto anche *angeli* e demoni (39).

Yeshaya' (Isaia) 45/7: “Io formo la luce e creo le tenebre”; affinità con Echà: “Forse che bene e male non procedono dalla bocca dell'Altissimo?”. Ancora Dvarim (Deuteronomio) 30/15: “Vedi io pongo oggi di fronte a te la vita e il bene, la morte e il male”. La geometria degli opposti che non ha a che fare con la divinità ma definisce la condizione di forze e nature opposte. – Cfr. Qohelet (Ecclesiaste) 7/13-14.

“Osserva l'opera di Dio, chi può raddrizzare ciò che egli ha fatto curvo? ביום טובה, nel giorno del bene, בטוב היה sarà bene e רעה e וביום e nel giorno del male rifletti גם את-זה לעמת-זה עשה האלהים, “Zeh le'umat zeh”, D-o ha fatto l'uno come l'altro (27); qui riconosciamo che l'agiografo riconosce una simmetria ma in opposizione. Qohelet oltre che agli opposti attribuisce una condizione di subordinazione a una entità superiore; il concetto *dualistico* lo ritroveremo molte volte nella Scrittura come per esempio nei due capri estratti nel giorno del Kippur, uno dedicato a D-o l'altro a Azaz'el, *din e rachamim*, giustizia e misericordia; *lo yetzer tov*, l'inclinazione al bene, e *lo yetzer ha- ra'*, l'inclinazione al male (29). Commento del Bereshit Rabbàh “Dio vide che tutto quello che aveva fatto era molto buono” (B.R. 9/2) (34); implica che i mondi precedenti non erano piaciuti, forse in riferimento a *Tohu va-Vohu*, il primo PALAZZO che a D-o non è piaciuto.

L'espressione *Middat ha-din ha-qashah* è intesa come la *mano* sinistra di D-o (40), le *sephirot* e l'associazione al male a Malkut, all'ultima delle *sefirot*.

Il male precede il bene, come i *primogeniti* sono peggiori dei secondogeniti (vedi Kha'in, Esav, Ismaèl), come la scorza precede il frutto, la *qelippah*, *pesolet*, lo scarto come contrario di *solet*, intesa

come la parte migliore della farina, la *shelemut* in riferimento alla “perfezione” come sviluppo dalla radice ShLM che indica la completezza (49).

Le connessioni con il pensiero dualistico zoroastriano, lo spirito positivo Ahura Mazda e quello maligno Angro Mainyu o Ahariman (61/63), il pensiero dualistico iranico che afferma che le forze oscure provengono dal lato sinistro (un concetto che successivamente venne adottato dai gnostici), le civiltà e i popoli si incontrano spesso scambiando le proprie filosofie e aspetti ermeneutici, ma per entrare nella cerchia ebraica le concezioni zurvaniche dovettero ridurre il suo aspetto dualistico, (Sholem Mada'e ha Yahadut) (336). Idel non è d'accordo con Sholem secondo cui in tutte le fonti cabalistiche non esiste un concetto dualistico ma piuttosto una pseudo-simmetria subordinata (66) che non ha a che fare con due divinità antagoniste e nonostante l'aspetto deterministico come i figli dell'inganno possano intrappolare i figli della luce, nonostante che il male venga prima del bene, lo spirito divino parteggia per il bene, (66); negli stessi scritti di Qùmran che si ritiene non siano stati inquinati dalle tradizioni successive, ritroviamo espressioni come *mahsevèt qodeshò*, il pensiero di santità, in contrapposizione con *mahshevet Mastemàh*, il pensiero di Mastemàh, l'angelo proposto alle potenze malvagie, (67), quindi non si può concludere una sequenza zoroastrismo-gnosi-Qabbalàh (337); la variante del Zurvanismo come corrente dello zoroastrismo e alcune affinità con gli scritti di Qùmran che parlano di due spiriti nell'uomo (Manuale di disciplina) che sono stati posti da D-o stesso, uno di verità e dei figli di giustizia, uno dell'inganno; il primo sottoposto al potere del Principe della luce e all'angelo delle tenebre per i figli dell'inganno (66), Khaìn non è il **primogenito** di Adamo ma Agrimas il primo vero figlio di Adamo generato con il demone **Lilit**, (vedi anche 224), ma Adam in Tehillim 144/3 e Mah Enosh, Tehillim 8/5, la visione demonica femminile raccontata dal midrash e le analogie con il mito zurvanico (71) (73), la presenza di az “allora” nella Torah (da approfondire); lo Zohar e la creazione dei mondi, l'esempio del fabbro incapace di costruire qualche cosa, la dispersione delle scintille; le *zichin* sono le faville, scintille che indicano i mondi antichi (90), *zichin* possono essere riferite anche a *maziqin*, “nocivo”, attestato dallo Zohar come scorie e demoni (Zohar III 253a).

Dell'Idra Zutà (Piccola Assemblea): “*Finchè il mondo non fu creato non si guardavano faccia a faccia, ed ecco perché sono stati distrutti mondi primordiali e altri mondi primordiali sono stati creati*”(Zohar III 292 b); “non si guardavano in faccia” significa la mancanza di stabilità; ricorda il midrash di “esseri creati schiena contro schiena”, entità androgene che non si potevano unire e riprodurre (90/92); le scintille che si disperdono rappresentano il seme che non è riversato nel grembo di una donna (93), vedi anche (94), una serie di passaggi assolutamente antropomorfi svelano una potenza creatrice che compie diversi tentativi per generare una struttura stabile, il *Butzina de-qardinuta*, letteralmente “le candele di oscurità” rappresentano il fabbro che non riesce a generare

una struttura stabile e le scintille rappresentano i mondi non andati a buon fine, finché *Attiqua Qaddishà*, “Il Santo Antico”, riesce a completare l’opera attraverso le Sefirot (91). Yeshaya’ 45/2: “*Nel Signore sarà giustificato tutto il seme di Israel*”, che nel giudaismo significa la continuità e legittimità genetica, mentre nel cristianesimo una *preparatio* messianica per Gesù (95); spargere il seme è considerato malvagio, forse per l’affinità tra *zerà*, seme, con *ra’*, cattivo (96).

ויצר אור ובורא חשך עשה שלום ובורא רע אנו יהוה עשה כל-אלה  
 “*Yotze ‘or, uboreh Hōshech oseh shalom uborè ra’, ani Y\*\*\* hoseh kol ellèh*”  
 “Io formo la luce e creo le tenebre, produco la pace (completezza) e creo il male, Io il Signore faccio tutte queste cose (Yeshaya’ 45 /7), inteso *ha-or ha-mit’allemi*, ovvero la luce che si occulta (175).

L’interpretazione di Bereshit 36/31, “I Re di Edom”; sono citati in ordine i 7 re di Edom che regnarono prima di Israel, inteso come i mondi primordiali che furono distrutti (98), lo stesso mito dei mondi primordiali è riportato nel Bereshit Rabbà (91).

Il fronte e il retro, male senza bene e bene senza male non sono la completezza; il male non è effimero , questo impegna il nesso tra il male e il pensiero divino, l’idea di un pensiero divino che premedita il male e il bene in una loro coesistenza sfugge ai filosofi che basano il ragionamento sulla ragione (108); il presunto dialogo fra l’apostolo Pietro e Simon Mago in cui Pietro rivela che D-o ha determinato delle coppie per questo mondo; in esse prima viene l’elemento cattivo, mentre l’elemento nuovo viene dopo “ (123), segreto sta in *ha hamzagah*, la miscela, (107); l’idea di perfezione è associata alla totalità, ‘*irbuviyàh*, la miscela, (111).

Nel pensiero cabalistico si presuppone che senza l’esistenza del male il mondo non sarebbe perfetto, in altri termini la conoscenza divina perfetta ha inserito gli opposti all’interno della costituzione del mondo; il male non sembra esistere nella prima manifestazione divina ma è necessario al mantenimento in essere della creazione inferiore. Il pensiero puro “divino” premedita il bene e il male e questa coesistenza è intesa come forma di esistenza (108), i teologi e i religiosi descrivono la divinità solo in termini di perfezione.

Le decadi e le decalogie, decadi cosmiche in relazione con le Sefirot (132), il male primordiale, (tutto da 121 in poi), le *kelippot*, le scorze, *pesolet* (vedi indice analitico alle loro voci), le scorie, i re di Edom che regnarono e furono distrutti (Bereshit 36/31) (94 e 98), il segreto dei re distrutti è il segreto delle *temuròt* (Temuròt è un termine per indicare le *sefirot* negative, il termine *temuràh* può significare “scambio, permutazione o sostituzione e delle *klippòt*) create prima delle *sefirot* perché sono il giudizio (137), la spiegazione di “*prima che il Santo, benedetto egli sia, creasse il mondo. Egli e il suo Nome erano una cosa sola*” (Pirque de rabbi Eli’ezer), (pag 138), “*Non c’è differenza tra il Primo senza un inizio e L’Ultimo senza una fine*” “*ha Rishon beli reshit, Aḥaron boeli aḥarit*” il primo senza inizio l’Ultimo senza una fine”.



Da David ben Yehudah he-Ĥasid: “Solo En Sof è misericordia totale, priva di qualsiasi miscela di giudizio e di scorze. Invece le dieci sefirot rivelate hanno, dal loro lato, scorze, perché insieme alla sefirat Keter fu creata la sua scorza perché essa precede tutto, come l’inclinazione al male precede quella al bene [...] (141). Come capiamo che il male viene prima del bene? Khàin venne prima di Evél, Esav prima di Jacov, Ismaèl prima di Izchàk; questione del primogenito (vedi anche 214); nel Sefer ha Liqqutim l’interpretazione di Bereshit 25/23: “Ecco, due תמים gemelli erano nel suo grembo, il primo ad uscire era אדמוני tutto rosso”; il gioco di parole delle lettere תמ e מת perché i malvagi sono chiamati מתים, come è anche scritto che prima del mondo la terra era del Tohu e poi del Bohu; dato che la scorza precede il frutto, (284), nel libro di Bereshit le tenebre vengono prima della luce, le tenebre sul volto del Tehom; la fonte contaminata fu aperta da Khàin e si è espansa nel mondo per mille generazioni (143), le hawayyòt come preesistenza sefirotica (vedi nota 2 a pag.146), (165). Nella cabala di Ezra da Gerona: “ha-hawayyot hayu we-ha-atzilut mekuddash”, le hawayyot erano già esistenti ma l’emanazione (atzilùt) è una innovazione (164), collegamento con Tohu va Bohu (167), definizione cabalistica di Tohu va Bohu (173), Tohu è nominato prima di Bohu e dà l’impressione che il male venga prima del bene (174), “pesolet ha-Tohu”, Moshè Cordovero. La privazione precede l’esistenza, identificando la privazione con Tohu (260), “le scorie del caos” (214), Yeshaya’ 45/7; Azri’el di Gerona traduce “crea l’oscurità” come *ha-or mit’ allem*, la luce che si occulta. Il pensiero divino è il luogo in cui si verificano eventi rovinosi (210).

David ha Kohen, rabbino catalano, discepolo di Ramban o forse anche Izchàk Todros. Troviamo scritto in un manoscritto cabalistico: “Le forze dell’impurità erano state emanate prima di quelle della purezza, come è scritto in Mishlè 25/4 “*Libera l’argento delle sue scorie e solo allora portalo dall’orafo*”. Come è scritto, “*Questi sono i re che regnarono sulla terra di Edom prima del regno di un re dei figli di Israele*” (Bereshit 36/31); tali forze governeranno di notte” (fonte: *Miscellanea cabalistica*, Paris, Biblioteche Nazional de France. (212).

D-o crea i mondi (da Bereshit Rabbà 9/2) e poi li distrugge perché troppo spirituali, in una inversione del pensiero aristotelico che privilegia lo spirito alla materia, mentre il D-o in Bereshit sembra compiaciuto del suo impegno a organizzare la materia: “Dio crea i mondi e li distrugge, perché il re creò un mondo completamente spirituale e puro in cui ogni cosa era in potenza, tranne le cose che non si erano rivelate, ed Egli lo distrusse. Creò poi un mondo più sottile ma non così sottile come il primo e questo è il motivo per cui le materie furono rivelate, ma dato che erano solo in potenza, Egli lo distrusse. Poi creò questo mondo spirituale e materiale e le cose rivelate in esso, tutte passate dalla potenza all’atto, ed esse si mantennero ed ecco perché è scritto: “*Questi mondi mi sono piaciuti ma quelli non mi sono piaciuti*” (218) (fonte probabile; David ha Kohen, rabbino catalano, discepolo di Ramban e forse anche Izchàk Tòdros); il commento al Sefer Yetzirah di Shem Tov pone una nota

interessante: “Quando ascese al pensiero puro di creare il mondo, la Sua Sapienza determinò [di farlo] fronte e retro, luce e tenebra, bene e male, materia e forma, misura e limite e, seguendo l’occultamento della gloria superna, fu emanata l’oscurità primordiale e dall’occultamento dell’effluvio fu creato qualcosa di simile a un luogo buio, che ha bisogno della luce di una candela per essere illuminato: ecco perché furono necessari la sapienza pura e lo splendore puro per dar forma a questi luoghi”, Amude ha-Qabbalàh (233/234).

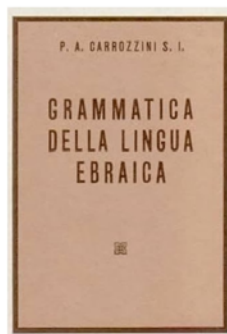
Il pensiero di Ibn Gabbay sulle *sefirot* perché manifestano le distinzioni delle creature (241). Itchàk ben Shelomoh Luria Ashkenazi, Ha ‘Ari, vita pensiero e opere, visse a Safed non più di due anni, non scrisse molto di suo pugno ma le sue lezioni furono ordinate e scritte da Chaym Vital (266/in poi).

Lo spargimento del seme collegato alle scorie esterne, il collegamento con il processo emanativo e il seme attestato nella Qabalàh del 200 (I. Luria ), la goccia di seme è rappresentata dalla lettera yud che è puntiforme, la emissione extrauterina di seme umano è simbolo delle *sefirot* (non proprio chiaro) (293), una interpretazione del bagno rituale (*miqwè*), “raggiungere il nulla” (317), Tzadoq ha-Cohen di Lublino.

“Apprendiamo dalla creazione del mondo che, in ogni cosa del mondo, la notte precede il giorno ... Dato che in ogni cosa la privazione precede l’esistenza (Mic. 7/8), se sono caduto, mi rialzerò, se siedo nell’oscurità il Signore sarà la mia luce, poiché l’intera vita dell’uomo è fatta di tempo, oscurità e luce, e tale ciclicità si ripete, ma le tenebre vengono prima, perché la scorza precede il futuro! (320).

Il pensiero di Avrahàm Ytzkàk ha-Cohen Kook, un grande pensatore del XX secolo. Scriveva: “Le riparazioni nel mondo sono necessarie, dato che D-o, sia Benedetto il suo Nome, ha stabilito che nel Suo mondo la scorza precede il frutto e ha reso il male necessario per indurre a perseguire e a ricercare il bene” (325).

## TORNA ALL’INDICE



### LA VOCAZIONE DI MOSE'

Es. 3, 1-15

מֹשֶׁה אָדֹנָי אֲשֶׁר אֲדֹנָי וַיֹּאמֶר בְּהַ תֹּאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲדֹנָי שְׁלַחֲנִי  
 אֲלֵיכֶם: 15 וַיֹּאמֶר עוֹד אֱלֹהִים אֶל־מֹשֶׁה בְּהַ-תֹּאמַר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל  
 יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב שְׁלַחֲנִי  
 אֲלֵיכֶם זֶה־שְּׁמִי לְעֹלָם וְזֶה זְכוּרִי לְדֹר דָּר:

15. יהוה = Yahwè = « Egli è », « colui che è » è il Nome con cui Dio si presenta ai figli d’Israele, ed è ripetuto poi nelle pagine sacre oltre 6800 volte.



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI URBINO**

***“Carlo Bo”***

**FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA**

***Corso di Laurea in Lettere***

---

***Αγάπη e ἀγαπάω nel Nuovo Testamento:  
il concetto di amore nel pensiero cristiano***

*Relatore: Prof.ssa*

**FILENI MARIA GRAZIA**

*Tesi di Laurea di:*

**FRANCESCA FAVA**

---

ANNO ACCADEMICO 2010-2011

## INTRODUZIONE

In questo lavoro ho indagato i diversi usi di termini appartenenti alla sfera semantica dell'amore, presenti nella sezione neotestamentaria della Bibbia: il sostantivo ἀγάπη e la corrispettiva forma verbale ἀγαπάω, frequentemente utilizzati in queste opere della cristianità, dove assumono, come si può intuire, un rilievo significativo.

La scelta del tema è derivata dalla curiosità che è nata in me leggendo, in lingua originale, alcuni brani del Vangelo e notando il ricorrente uso di questi termini, di rado incontrati nel corso dei miei studi e delle mie letture di opere greche appartenenti ad epoche anteriori.

L'indagine relativa al *Nuovo Testamento* è preceduta da due capitoli nei quali ho elaborato alcune considerazioni sull'occorrenza delle parole prescelte in contesti letterari diversi, prima di tutto nell'*Antico Testamento*, così come lo si legge nella traduzione dalla lingua ebraica a quella greca (nella forma della κοινή), cosiddetta dei Settanta, realizzata, secondo la tradizione, da settantadue saggi scelti dalle tribù giudaiche in età ellenistica, a partire dal regno di Tolemeo II Filadelfo.

Per questa sezione ho utilizzato alcune accreditate opere, come il *Grande Lessico del Nuovo Testamento* di Kittel-Friedrich, il *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento* di Balz-Schneider e il *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento* di Coenen-Beyreuther-Bietenhard<sup>1</sup>, selezionate nella vasta bibliografia disponibile, che mi hanno guidato nell'individuazione dei passi relativi alle diverse accezioni di ἀγάπη e di ἀγαπάω nella parte più antica della Bibbia. Seguono, nel secondo capitolo, alcune considerazioni generali, corredate di esempi, sull'uso di termini che esprimono diverse accezioni del concetto di amore nella produzione letteraria greca precedente alla composizione del *Nuovo Testamento*: ἔρως, il più interessante soprattutto per la sua relazione con ἀγάπη, φίλια, del quale è attestato l'uso più frequente, e naturalmente ἀγάπη, documentato, sebbene non spesso, soprattutto nell'epica arcaica, nell'oratoria e nella filosofia del V-IV

---

<sup>1</sup> In queste opere, che riguardano in modo specifico il *Nuovo Testamento*, alcune parti sono dedicate anche all'*Antico Testamento*.

secolo, come mostrano alcuni esempi che ho scelto per illustrare la gamma di significati assunti dal termine e la sua evoluzione.

Il terzo capitolo è incentrato sull'analisi dei vocaboli in questione nel *corpus* neotestamentario, formatosi a partire dal II secolo d. C., quando le comunità cristiane, poste di fronte al fenomeno delle devianze ereticali, avvertirono l'esigenza di riunire in un testo canonico, che garantisse la correttezza dogmatica, la tradizione orale corrente e gli scritti fino a quel momento elaborati intorno alla figura e all'insegnamento di Cristo<sup>2</sup>. Il *Nuovo Testamento* è per i cristiani la testimonianza del nuovo patto (καινή διαθήκη) tra Dio e gli uomini per il tramite di Cristo, mentre l'*Antico Testamento* documenta il patto precedente, tra Dio e il popolo ebraico, instaurato attraverso la legge mosaica. La novità del *Nuovo Testamento* è costituita dalla venuta di Cristo voluta da Dio per amore verso gli uomini: il tema dell'amore diventa dunque centrale, così come, a livello linguistico, è determinante l'utilizzo di termini che esprimono questa tematica, in particolare di ἀγάπη, che oscura quasi completamente le altre parole, ereditate dalla tradizione linguistica e letteraria greca ed esprimenti concetti analoghi. Una lettura del *corpus* neotestamentario mi ha permesso di individuare e commentare una serie di passi, tra i quali ho selezionato quelli più significativi, che testimoniano tutte le possibili sfumature che ἀγάπη e ἀγαπάω presentano in questi testi sacri.

Dei Vangeli Sinottici (di Matteo, Marco e Luca), dove compaiono passi paralleli che trattano le stesse tematiche e che sono molto simili fra loro, ho scelto tre passi (uno per ogni evangelista), che sono testimoni di altrettanti valori di ἀγαπάω<sup>3</sup>; in nota ho indicato i passi paralleli che documentano i significati individuati.

Maggiormente proficua è stata l'indagine sulla produzione di Giovanni: il suo Vangelo si distingue dai Sinottici per la diversa disposizione degli episodi della vita di Gesù, non più presentati secondo un criterio geografico-temporale, ma secondo un coerente percorso spirituale, che viene ricostruito a vantaggio di una dimensione teologica e trascendente

---

<sup>2</sup> Il *corpus*, comprendente gli *Atti degli Apostoli*, le *Epistole* di Paolo, Giacomo, Pietro, Giovanni, Giuda e l'*Apocalisse* di Giovanni, è stato composto in greco, anche se già dal II secolo d.C. fu tradotto in latino.

<sup>3</sup> I Vangeli, secondo l'ipotesi più tradizionale composti nella seconda metà del I secolo d. C. e attribuiti al gruppo degli Apostoli, sono portatori della buona novella, cioè della rivelazione della salvezza ad opera di Cristo. L'opera è il prodotto dell'elaborazione, in forma scritta, della predicazione orale di Gesù. Problematica è la questione delle fonti orali e forse anche, in parte, scritte; complesso è anche il rapporto tra i Vangeli sinottici, per i quali si è propensi a pensare quello di Marco il più antico, con funzione di modello per gli altri due (Matteo e Luca).

dell'insegnamento di Cristo. Il suo Vangelo e la prima delle sue tre lettere presentano, rispetto alle altre parti del *Nuovo Testamento*, di gran lunga il maggior numero di testimonianze dell'uso di ἀγάπῶ ed una ricca documentazione delle sue possibilità semantiche.

All'epistola di Giovanni si aggiungono alcune epistole di Paolo, dalle quali ho estrapolato dei brani incentrati sulla tematica considerata.

Ad un capitolo conclusivo sono affidate alcune considerazioni generali, che sintetizzano quanto si è venuto delineando nella sezione analitica del lavoro.

Particolarmente utili per la stesura della tesi e per il commento dei passi selezionati sono risultati dizionari di greco biblico, *lectiones divinae*, commenti di teologi e studiosi di Sacre Scritture; molto fruttuosa è stata la lettura dell'opera del vescovo e teologo luterano Anders Nygren, *Eros e Agape*, nella quale l'autore prende in esame i due concetti, prima separatamente e poi considerando il conflitto tra i due motivi.

Per quanto riguarda i testi greci dell'*Antico Testamento* ho fatto riferimento alla versione dei LXX consultata nell'edizione di Rahlfs; per i testi greci del *Nuovo Testamento* mi sono servita dell'edizione con apparato critico dello studioso Merk; la traduzione dei passi in lingua italiana è quella recentemente elaborata a cura della CEI (Conferenza Episcopale Italiana) nel 2008.

## ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI BIBLICHE

Col.	=	Lettera ai Colossesi
1Cor.	=	Prima lettera ai Corinzi
2Cor.	=	Seconda lettera ai Corinzi
Deut.	=	Deuteronomio
Ef.	=	lettera agli Efesini
Es.	=	Esodo
Fil.	=	lettera ai Filippesi
Gdc.	=	libro dei Giudici
Gen.	=	Genesi

Gv.	=	Giovanni
1Gv.	=	Prima lettera di Giovanni
Is.	=	Isaia
Lc.	=	Luca
Lv.	=	Levitico
Mc.	=	Marco
Mt.	=	Matteo
Os.	=	Osea
Pr.	=	Proverbi
Rm.	=	Lettera ai Romani
Sal.	=	Salmi
1Sam.	=	Primo libro di Samuele
2Sam.	=	Secondo libro di Samuele
Sap.	=	Sapienza
1Ts.	=	Prima lettera ai Tessalonicesi
2Ts.	=	Seconda lettera ai Tessalonicesi

## CAPITOLO 1

### ANTICO TESTAMENTO

L'Antico Testamento, scritto in lingua ebraica, fa uso di varie radici per esprimere il concetto di amore. La più utilizzata è *אהב ('hb)*, che indica un amore rivolto a persone o ad oggetti o ad azioni e può avere significato profano o religioso; un'altra radice frequentemente usata è *אהמ (rhm)*, in riferimento all'amore di Dio verso le creature. I termini costruiti su queste e su altre radici, come *הפס (hfs)*, *רסה (rsh)*, *הסק (hsq)*, *הבב (hbb)*, *ענב ('gb)*, vengono preferibilmente tradotti, nella versione greca dei Settanta, con *ἀγαπάω*, ma anche con altri vocaboli pertinenti alla sfera amorosa<sup>4</sup>.

L'Antico Testamento considera l'amore un sentimento spontaneo<sup>5</sup>, che spinge la persona a far dono di sé<sup>6</sup>, è una forza spirituale insita nella natura umana; può avere un carattere profano oppure religioso e teologico: sono le espressioni amorose della sfera profana che rendono maggiormente comprensibili quelle più rare, ma più importanti e profonde, della sfera religiosa.

Per quanto riguarda l'amore profano è utilizzata una serie di termini il cui valore non è in sé e per sé semanticamente differenziato, come invece sono *ἔρωξ* ed *ἀγάπη* nella lingua greca, ma che tuttavia ricevono dal contesto le seguenti, diverse accezioni<sup>7</sup>:

a. attrazione reciproca dei sessi, quando viene messo in luce l'aspetto istintivo dell'amore<sup>8</sup>, in contrapposizione alla legge e al diritto. L'amore fra uomo e donna è

---

<sup>4</sup> Vd. Kittel-Friedrich 1965, pp. 58-60.

<sup>5</sup> Cfr. Ger. 31,20 dove Dio parla della tribù di Efraim, sinonimo di Israele: *δια τοῦτο ἔσπευσα ἐπ'αὐτῷ (scil. Εφραιμ) ἐλεᾶν ἐλεήσω αὐτόν φησιν κύριος (per questo il mio cuore si commuove per lui [scil. Efraim] e sento per lui profonda tenerezza).*

<sup>6</sup> Cfr. Lv. 19,18 dove Dio dà precetti ad Israele, il suo popolo: *οὐκ ἐκδικᾷταί σου ἡ χεὶρ καὶ οὐ μηνιεῖς τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου καὶ ἀγαπήσεις τον πλησίον σου ὡς σεαυτόν ἐγώ. (non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il tuo prossimo come te stesso).*

<sup>7</sup> Vd. Kittel-Friedrich 1965, p. 64.

<sup>8</sup> Cfr. Os. 3,1 dove il Signore parla al profeta Osea: *καὶ εἶπεν κύριος πρὸς με ἔτι πορεύθητι καὶ ἀγάπησον γυναῖκα ἀγαπᾶσαν πονηρα καὶ μοιχαλὶν καθὼς ἀγαπᾷ ὁ θεὸς τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ καὶ αὐτοὶ ἀποβλέπουσιν ἐπὶ θεοὺς ἄλλοτρίους καὶ φιλοῦσιν πέμματα μετὰ σταφίδων. (Il Signore mi disse: "Va' ancora, ama la tua donna: è amata dal marito ed è adultera, come il Signore ama i figli d' Israele*



considerato un fatto naturale, una forza positiva che ha come polo opposto l'odio, negazione dell'amore<sup>9</sup>;

b. amore che non comporta la passione<sup>10</sup>: l'affetto dei genitori, i rapporti di amicizia, i rapporti sociali o giuridici;

c. amore come norma di vita sociale, una componente irrinunciabile dell'umanità, posta sotto la protezione della legge divina.

Il concetto di amore nella sfera religiosa ha un alto valore teologico e anche qui si individuano diverse sfumature:

a. rapporto fra uomo e Dio che fa soprattutto riferimento all'idea dell'alleanza: in questo caso gli autori dell'*Antico Testamento* difficilmente riescono a liberarsi della mentalità giuridica che sta alla base di questo concetto. L'idea di alleanza è tuttavia espressione giuridica dell'esperienza dell'amore di Dio e quindi alla base del concetto di alleanza vi è quello di amore;

b. amore come fondamentale disposizione d'animo dell'uomo giusto e pio verso la divinità, cioè attrazione verso Dio. Coloro che amano Dio sono i giusti, che hanno una fede semplice e pura;

c. l'amore di Dio verso gli uomini ha un aspetto sociale e nazionale ed uno individuale; nell'*Antico Testamento* è il primo a prevalere e in genere si riteneva che l'amore di Dio non fosse rivolto a singoli individui, ma alla collettività;

d. l'amore è il motivo fondamentale dell'agire di Dio insieme al suo popolo e per il suo bene: il profeta Osea è stato il primo ad esprimere questo concetto<sup>11</sup>. Le leggi non bastano a spiegare la fedeltà di Dio all'alleanza. Il vertice dell'idea di amore nell'*Antico*

---

ed essi si rivolgono ad altri dèi e amano le schiacciate d'uva"); in questo passo l'imperativo ἀγάπησον sta ad indicare l'atto sessuale.

<sup>9</sup> Cfr. Gdc. 14,16: ἔκλαυσεν ἡ γυνὴ Σαμψων ἐπ'αὐτὸν καὶ εἶπεν αὐτῷ μεμίσηκάς με καὶ οὐκ ἠγάπηκάς με. (La moglie di Sansone si mise a piangergli intorno e a dirgli: "Tu hai per me solo odio e non mi ami).

<sup>10</sup> Cfr. 2Sam. 1,26 dove il re Davide dice: ἀλγῶ ἐπὶ σοὶ ἄδελφέ μου Ἰωναθαν ὠραιώθης μοι σφόδρα ἐθαυμαστάθη ἡ ἀγάπησίς σου ἔμοι ὑπερ ἀγάπησιν γυναικῶν (una grande pena ho per te, fratello mio, Giònata! Tu mi eri molto caro; la tua amicizia era per me preziosa, più che amore di donna).

<sup>11</sup> Cfr. Os. 14, 5-7: ἰάσομαι (scil. ὁ Θεός) τὰς κατοικίας αὐτῶν, ἀγαπήσω αὐτοὺς ὁμολόγως, ὅτι ἀπέστρεψεν ἡ ὀργή μου ἀπ'αὐτῶν. ἔσομαι ὡς δρόσος τῷ Ἰσραὴλ, ἀνθήσει ὡς κρίνον καὶ βαλεῖ τὰς ρίζας αὐτοῦ ὡς ὁ Λίβανος· πορεύσονται οἱ κλάδοι αὐτοῦ, καὶ ἔσται ὡς ἐλαία κατάκαρπος, καὶ ἡ ὄσφρασία αὐτοῦ ὡς Λιβάνου (Io [scil. Dio] li guarirò dalla loro infedeltà, li amerò profondamente, poiché la mia ira si è allontanata da loro. Sarò come rugiada per Israele; fiorirà come un giglio e metterà radici come un albero del Libano, si spanderanno i suoi germogli e avrà la bellezza dell'olivo e la fragranza del Libano).

*Testamento* è la superiorità dell'amore divino su quello umano, una forza primordiale e inarrestabile, tanto che Dio soffre per il fatto che il suo popolo non lo ama, Dio soffre per amore<sup>12</sup>; qui affiora il tema della paternità, sviluppato soprattutto nel *Nuovo Testamento*;

e. amore che ha in sé la tendenza all'universalità, anche se nell'*Antico Testamento* non si riscontrano propriamente affermazioni di un amore di Dio che vada oltre Israele, testimoniato invece nel *Nuovo Testamento*.

---

<sup>12</sup> Cfr Os. 11, 8b-9: μετεστράφη η καρδία μου εν τῷ αυτῷ, συνεταράχθη η μεταμέλειά μου. ου μη ποιήσω κατα την ὀργην τοῦ θυμοῦ μου, οὐ μη ἐγκαταλίπω τοῦ ἐξαλειφθῆναι τον Εφραιμ· διότι θεος ἐγώ εἰμι και οὐκ ἄνθρωπος· ἐν σοι ἅγιος, και οὐκ εἰσελεύσομαι εἰς πόλιν (il mio cuore si commuove dentro di me, il mio intimo freme di compassione. Non darò sfogo all'ardore della mia ira, non tornerò a distruggere Efraim, perché sono Dio e non uomo; sono il Santo in mezzo a te e non verrò da te nella mia ira).

## CAPITOLO 2

### GRECO PREBIBLICO

Nella letteratura greca prebiblica sono individuabili principalmente tre aree semantiche utilizzate in riferimento alla sfera amorosa, le cui rispettive voci verbali sono: ἐρᾶν, φιλεῖν, ἀγαπᾶν.

1. ἐρᾶν: indica l'amore passionale, il desiderio di possedere l'altro e opera in un ambito completamente diverso rispetto a quello dell'ἀγάπη. Sintomatica è, ad esempio, in tal senso, la definizione che ne dà Epicuro come σύντονον ὄρεξιν ἀφροδισίων μετα ὄιστρον και ἀδημονίας<sup>13</sup> (un'intensa brama di piaceri carnali, unita a furore e inquietudine).

Nell'uso del termine, che ricorre frequentemente nella produzione letteraria greca, a partire dai testi poetici di età arcaica, un ruolo importante è svolto da Platone<sup>14</sup>: il suo concetto di ἔρως, attraverso la mediazione del Neoplatonismo, penetrò nel Cristianesimo. Nell'elaborazione platonica di questo concetto influì l'Orfismo, con il suo mito di Zagreo, identificato con Dioniso, figlio di Zeus, il quale lo destina come suo successore nel dominio sul mondo. Quando egli era ancora bambino i Titani, per ordine di Era, lo uccisero e lo divorarono. Zeus allora annientò i Titani con la sua folgore e dalla loro cenere formò gli uomini; divorò poi il cuore ancora palpitante di suo figlio e in questo modo lo rigenerò<sup>15</sup>.

Il mito spiega, nell'ottica orfica, la duplice natura dell'uomo, il quale provenendo dalla cenere dei Titani è malvagio; ma in questa cenere era rimasto anche qualcosa del dio Zagreo che essi avevano divorato e quindi nell'uomo è confluita una componente divina. L'uomo appartiene quindi per sua natura a due mondi diversi, è un essere terreno, titanico, nel quale vive però una scintilla della divinità<sup>16</sup>. L'elemento divino deve essere

---

<sup>13</sup> Ep. fr. 483 Us.

<sup>14</sup> Reale 1998, pp. 207-220.

<sup>15</sup> Clem. Al., *Protr.* II, 18.

<sup>16</sup> Anche nell'antropologia cristiana si parla di una duplice natura dell'uomo: egli infatti, a causa del peccato originale venne cacciato dall'Eden e fu costretto a lavorare la terra (cfr. Gen. 3,17-19: τῷ δε Ἀδαμ εἶπεν (scil. ὁ Θεος) Ὅτι ἤκουσας τῆς φωνῆς τῆς γυναικός σου και ἔφαγες ἀπο τοῦ ξύλου, οὗ ἐνετειλάμην

liberato dal mondo terreno e dalla sfera del sensibile, l'uomo deve essere purificato e deve poter accedere alla vita metaterrena: questo è il compito della ragione divina e dell'anima divina. Tutte queste idee sono alla base della concezione dell'ἔρως in Platone, che si serve dell'apporto della dottrina orfica, mediando tra razionalismo greco e mistica orientale. La filosofia platonica è contemporaneamente soteriologia, come dimostra la frequente esortazione alla salvezza dell'anima, intesa come liberazione dalla prigione del corpo e dei sensi e ritorno alla patria celeste originaria.

Dottrina dell'ἔρως e dottrina delle idee in Platone sono strettamente connesse tra loro. L'elemento principale della concezione platonica è il dualismo tra il mondo sensibile, delle percezioni casuali, e quello delle idee, delle conoscenze razionali necessarie; l'uomo, situato nel mezzo, è in contatto con entrambi e fa da ponte tra un mondo e l'altro, ma il suo compito è liberarsi dal mondo inferiore e ascendere a quello superiore, così che il mondo delle idee conquisti quello dei sensi. Tutto ciò può avvenire solamente grazie all'ἔρως insito nell'uomo. Il rapporto tra i due mondi è unilaterale, il movimento avviene solo dal basso verso l'alto, l'ἔρως è il ritorno dell'uomo dal mondo sensibile al mondo soprasensibile, è la tendenza dell'anima dell'uomo ad andare verso l'alto, è una forza reale; senza l'ἔρως i due mondi rimarrebbero paralleli e indifferenti.

In particolare nel *Fedro* vengono sottolineati questi concetti e, inoltre, l'ἔρως viene associato all'ἀνάμνησις, cioè al ricordo che ogni anima umana ha dello splendore del mondo superiore delle idee dal quale ha origine e dal quale è attratta; ogni essere infatti tende ad occupare il suo posto naturale e la tendenza dell'anima verso l'alto è appunto l'ἔρως, che corrisponde a ciò che nel mondo materiale è la forza di gravità. Questo amore è "l'ἔρως celeste", cioè l'amore per il mondo delle idee, l'aspirazione a far parte della vita

---

σοι τούτου μόνου μη φαγεῖν ἀπ'αὐτοῦ, ἐπικατάρατος ἡ γῆ ἐν τοῖς ἔργοις σου· ἐν λύπαις φάγη αὐτήν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου· ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἀνατελεῖ σοι, καὶ φάγη τὸν χόρτον τοῦ ἀγροῦ· ἐν ἰδρωτί τοῦ προσώπου σου φάγη τὸν ἄρτον σου ἕως τοῦ ἀποστρέψαι σε εἰς τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήμφθης· ὅτι γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύση (All'uomo disse [scil. Dio]: "Poiché hai ascoltato la voce di tua moglie e hai mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato: "Non devi mangiarne", maledetto il suolo per causa tua! Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita. Spine e cardi produrrà per te e mangerai l'erba dei campi. Con il sudore del tuo volto mangerai il pane, finché non ritornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere ritornerai!"); è un essere terreno e macchiato dal peccato, ma dentro di lui rimane una scintilla della realtà divina, essendo stato creato a immagine e somiglianza di Dio (cfr. Gen. 1,27: καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ'εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς (E Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò).

divina, e trae nutrimento dall'ἀνάμνησις; il ricordo, che in genere è latente, deve essere ravvivato grazie alla visione delle cose belle, che suscitano l'ἔρως nell'anima, in quanto la cosa bella è ricordo della vera patria dell'anima. L'ἔρως però non rimane legato all'oggetto bello, ma da questo si innalza per raggiungere il mondo delle idee. Nel *Simposio* è descritta questa ascesa: ὅταν δὴ τις ἀπο τῶνδε δια το ὀρθῶς παιδεραιστεῖν ἐπανιων ἐκεῖνο το καλον ἄρχηται καθορᾶν, σχεδον ἄν τι ἄπτοιτο τοῦ τέλους, τοῦτο γαρ δὴ ἐστι το ὀρθῶς ἐπι τα ἐρωτικα ἰέναι ἢ ὑπ'ἄλλου ἄγεσθαι, αρχόμενον απο τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ενεκα τοῦ καλοῦ αει επανιέναι, ωσπερ επαναβασμοῖς χρώμενον, απο ενος επι δύο και απο δυοῖν επι πάντα τα καλα σώματα, και απο τῶν καλῶν σωμάτων ἐπι τα καλα επιτηδεύματα, και απο τῶν επιτηδευμάτων επι τα καλα μαθήματα, και απο τῶν μαθημάτων ἐπ'εκεῖνο το μάθημα τελευτῆσαι, ο εστιν ουκ αλλου η αυτοῦ εκεινου τοῦ καλοῦ μάθημα, και γινῶ αὐτο τελευτῶν ὃ ἔστι καλόν.<sup>17</sup> (E quando uno, partendo dalle cose di quaggiù, attraverso il retto amore dei giovanetti, sollevandosi in alto comincia a vedere quel bello, è vicino a toccare il termine. La giusta maniera di procedere, o di essere condotto da un altro, nelle cose d'amore è questa: prendendo le mosse dalle cose belle di quaggiù, al fine di raggiungere quel bello, bisogna salire sempre, come procedendo per gradini, da un solo corpo bello a due, e da due a tutti i corpi belli, e da tutti i corpi belli alle belle attività umane, e da queste alle belle conoscenze, e dalle conoscenze procedere fino a che non si giunga a quella conoscenza che è conoscenza di null'altro se non del bello stesso<sup>18</sup>, e così, giungendo al termine, conoscere ciò che è il bello in sé.)

L'ἔρως dunque ha un carattere duplice nella sua essenza, non è né solo umano né puramente divino, è qualcosa di intermedio (μεταξύ), è un grande demone; questa

---

<sup>17</sup> *Symp.* 211 b 5 – c: siamo al momento conclusivo del discorso di Diotima; prima di trarre le conseguenze che derivano dal raggiungimento del vertice della scala di Eros, Diotima traccia una breve sintesi dei risultati raggiunti nelle pagine precedenti volte a dimostrare ciò che il Bello è attraverso una sistematica negazione di tutto ciò che non è e non può essere. La traduzione di Platone, qui come negli altri passi citati successivamente, è di Giovanni Reale.

<sup>18</sup> Anche nella *Repubblica* si parla di μέγιστον μάθημα (la più grande conoscenza), in riferimento all'idea del Bene, la quale si può raggiungere dopo aver percorso una via lunga; cfr. *Resp.* 6, 503 e4; 6, 504 a3; 6, 505 a2. L'immagine metaforica si ripropone in Mt. 7,13-14: Εἰσέλθατε δια τῆς στενῆς πύλης· ὅτι πλατεῖα ἡ πύλη και εὐρύχωρος ἡ ὁδος ἡ ἀπάγουσα εἰς την ἀπώλειαν, και πολλοί εἰσιν οἱ εἰσερχόμενοι δι' αὐτῆς· τί στενη ἡ πύλη και τεθλιμμένη ἡ ὁδος ἡ ἀπάγουσα εἰς την ζωὴν, και ὀλίγοι εἰσιν οἱ εὐρίσκοντες αὐτήν (Entrate per la porta stretta, perché larga è la porta e spaziosa la via che conduce alla perdizione, e molti sono quelli che vi entrano. Quanto stretta è la porta e angusta la via che conduce alla vita, e pochi sono quelli che la trovano!). Cfr. anche Lc. 13,24.

duplicità deriva dal fatto che ἔρως è figlio di Πενία (povertà, indigenza) e di Πόρος (intraprendenza, energia): την τῆς μητρος φύσιν ἔχων, ἀει ἐνδεία σύνοικος. κατα δε αὖ τον πατέρα επίβουλός ἐστι τοῖς καλοῖς και ἀγαθοῖς, ἀνδρείος ὦν και ἴτης<sup>19</sup> (perché ha la natura della madre coabita sempre con la povertà. Per ciò che riceve dal padre, invece, egli è insidiatore di ciò che è bello e di ciò che è buono, è coraggioso e temerario). L'ἔρως è l'amore rivolto a ciò che è bello e buono.

Partendo dal concetto di ἔρως esposto sotto forma di mito nel *Fedro* e nel *Simposio* si giunge al carattere specifico della concezione platonica dell'amore i cui elementi essenziali si possono così riassumere:

a. ἔρως come desiderio di possesso. L'ἔρως è aspirazione, desiderio, brama; poiché si desidera solo ciò che non si possiede, per Platone l'ἔρως è consapevolezza di uno stato attuale di insufficienza e desiderio di superarlo raggiungendo una condizione più elevata e felice. Quindi l'ἔρως si rivolge a qualcosa che viene sentito come un valore.

b. ἔρως come via dell'uomo verso il divino: è mediatore tra la vita divina e quella umana, stabilisce un rapporto tra gli uomini e gli dèi; l'amore però è unilaterale, è solamente dagli uomini verso gli dèi, i quali, non mancando di nulla, non hanno bisogno di amare, non possono avere desiderio dell'uomo che è inferiore, essi sono solo oggetto dell'amore: θεος δε ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται<sup>20</sup>, ἀλλὰ δια τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία και ἡ διάλεκτος θεοῖς προς ἀνθρώπους, και ἐγρηγορόσι και καθεύδουσι.<sup>21</sup> (Un dio non si mescola all'uomo, ma per opera di questo demone gli dèi hanno ogni relazione e ogni colloquio con gli uomini, sia quando vegliano, sia quando dormono); l'amore infatti è sempre desiderio di ciò che è superiore.

c. ἔρως come amore egocentrico. L'io e il suo destino è al centro di tutto; la brama e il desiderio hanno sempre un'impronta egocentrica: φέρε, ὦ Σώκρατες, ἐρᾷ ὁ ἐρῶν τῶν ἀγαθῶν: τί ἐρᾷ; γενέσθαι, ἦν δ' ἐγώ, αὐτῷ. και τί ἔσται ἐκείνῳ ᾧ ἂν γένηται τ' ἀγαθά; τοῦτ' ευπορώτερον, ἦν δ' ἐγώ, εχω ἀποκρίνασθαι, οτι ευδαίμων εσται. κτήσει γάρ, ἔφη, ἀγαθῶν οἱ ευδαίμονες ευδαίμονες, και οὐκέτι προσδεῖ ἐρέσθαι

<sup>19</sup> *Symp.* 203 d 3-5: si sta parlando della natura e dei caratteri di Eros, che sono quelli della madre e del padre.

<sup>20</sup> Col verbo μείγνυμι si esprimeva nel mito greco anche l'unione sessuale tra dèi ed uomini; qui questo rapporto viene negato, gli dèi stanno su un piano di trascendenza totalmente nuovo e questa distanza viene superata grazie ad Ἐρως, che nel pensiero platonico svolge un ruolo di mediatore.

<sup>21</sup> *Symp.* 203 a 1-4: si inserisce nella parte in cui si parla del grande potere di Eros e della funzione da lui svolta.

ἵνα τί δε βούλεται εὐδαίμων εἶναι ὁ βουλόμενος; ἀλλὰ τέλος δοκεῖ ἔχειν ἢ ἀπόκρισις. ἀληθῆ λέγεις, εἶπον ἐγώ. ταύτην δη την βούλησιν και τον ἔρωτα τοῦτον πότερα κοινον οἶει εἶναι πάντων ἀνθρώπων, και πάντας τάγαθα βούλεσθαι αὐτοῖς εἶναι ἀεὶ, ἢ πᾶς λέγεις; ὅτως, ἦν δ' ἐγώ: κοινον εἶναι πάντων<sup>22</sup> (<<“Socrate, colui che ama le cose buone, ama; ma che cosa ama?” <<“Che diventino sue”, risposi io. <<“E che avverrà a chi venga in possesso delle cose buone?” <<“A questo” dissi io “mi è più facile risponderti: sarà felice.” <<“Per il possesso delle cose buone”, disse; “sono, infatti, felici quelli che sono felici, e non c’è più bisogno di fare questa ulteriore domanda: chi vuole essere felice, a che scopo vuole essere felice? Perché la risposta ha ormai raggiunto il suo fine.” <<“Dici il vero”, risposi. <<“Questa volontà e questo Eros credi che siano una cosa comune a tutti gli uomini, e che tutti vogliano possedere ciò che è bene? O come dici?” <<“Proprio così”, dissi, “è una cosa comune a tutti”). L’amore tende a conquistare l’oggetto che per l’uomo ha valore e che egli crede possa essergli utile. Amare il bene, con lo scopo di essere felici, significa desiderare di possederlo e possederlo per sempre; l’amore è quindi anche desiderio di immortalità, altro concetto che porta con sé una vena egocentrica, come possiamo ancora intendere dalle parole di Platone: ἐπει οἶει σύ, ἔφη, Ἀλκηστιν ὑπερ’ Ἀδμήτου ἀποθανεῖν ἄν, ἢ Ἀχιλλέα Πατρόκλω ἐπαποθανεῖν, ἢ προαποθανεῖν τον ὑμέτερον Κόδρον ὑπερ τῆς βασιλείας τῶν παίδων, μη οἰομένους ἀθάνατον μνήμην ἀρετῆς πέρι ἐαυτῶν ἔσεσθαι, ἦν νῦν ἡμεῖς ἔχομεν; πολλοῦ γε δεῖ, ἔφη, ἀλλ’ οἶμαι ὑπερ ἀρετῆς ἀθανάτου και τοιαύτης δόξης εὐκλεοῦς πάντες πάντα ποιοῦσιν, ὅσφ ἄν ἀμείνους ὦσι, τοσοῦτφ μᾶλλον: τοῦ γαρ ἀθανάτου ἐρῶσιν<sup>23</sup> (“O tu credi”, diceva, “che Alceste sarebbe morta per Admeto, e che Achille avrebbe seguito Patroclo nella morte, e il vostro Codro sarebbe andato a morire per salvare il regno ai figli, se non fossero stati convinti che il ricordo della loro virtù che ancora oggi noi conserviamo, sarebbe rimasto immortale? Ci vuol altro! Credo proprio” soggiunse “che tutti facciano tutto per la virtù immortale e per questa fama gloriosa, tanto più quanto più valgono: essi infatti amano l’immortalità”).

---

<sup>22</sup> *Symp.* 204 e 2 – 205 a 8: siamo nella prima parte del discorso di Diotima, dove si parla dei benefici che Eros porta agli uomini.

<sup>23</sup> *Symp.* 208 d 2 – e 1: siamo nella parte del discorso di Diotima in cui si dice che Eros porta l’uomo a produrre nuove creature, mediante il corpo e mediante l’anima, per desiderio di immortalità.

Un posto rilevante nello sviluppo del concetto di ἔρως nella cultura greca ebbe anche Aristotele, il quale lo ampliò conferendogli un significato cosmico ed estendendolo anche al mondo fisico. L'ἔρως non esiste soltanto negli esseri dotati di anima, ma in tutti gli elementi del cosmo. La teoria del movimento ci aiuta a conoscere il significato dell'ἔρως aristotelico: tutto il processo naturale è un movimento, un'elevazione dalla materia alla forma, che avviene grazie all'azione esercitata sulla materia dalla forma e in particolare dalla forma pura, la quale è di per sé immobile. L'influsso sulla materia non avviene tramite un'azione diretta della forma, ma attraverso l'ἔρως che essa provoca (è il famoso κινεῖ ὡς ἐρώμενον<sup>24</sup>: muove in quanto oggetto d'amore). In Aristotele l'ἔρως platonico è innalzato a forza cosmica e universale.

Un ulteriore sviluppo si registra nell'ambito del Neoplatonismo, in particolare con Plotino (III secolo d. C.), con il quale il punto di vista religioso diventa predominante. Per il filosofo l'ἔρως è un concetto fondamentale, in quanto riguarda il ritorno dell'anima a Dio; tutto il resto è secondario. Nei secoli che trascorrono da Platone a Plotino, prende corpo un maggior interesse per la religione e soprattutto si impone una nuova concezione del mondo, simile allo schema platonico per alcuni aspetti, come l'opposizione tra il mondo divino e quello sensibile e l'introduzione di termini intermedi per rendere possibile una relazione tra i due mondi; ma, a differenza di Platone e di Aristotele, Plotino attribuisce molta importanza al movimento che agisce nel cosmo ed elabora il concetto di emanazione. Mentre per Platone non è importante sapere come l'anima sia scesa nel mondo sensibile, per Plotino questa questione è fondamentale, in quanto la discesa precede l'ascesa e la condiziona: l'ascesa consiste nel ripercorrere in senso inverso le tappe del processo cosmologico. Per Plotino tutte le cose derivano dall'Uno, cioè dal Divino e tutte le cose devono ritornare ad esso. E' in questo quadro che si inserisce il concetto dell'ἔρως, come forza che fa tendere l'anima verso il Bello, verso l'alto, ripercorrendo gli stadi che aveva attraversato scendendo. Quando parliamo quindi di via ascendente, di ritorno dell'anima a Dio, lo schema è essenzialmente quello platonico; per quanto riguarda invece la via discendente, ad una prima analisi si potrebbe notare una somiglianza con il concetto di ἀγάπη cristiana (col significato di Dio che si china verso l'uomo peccatore) con la differenza che in Plotino i due poli sono costituiti dal divino e

---

<sup>24</sup> Aristot., *Metaph.* 1072 b 3.



dalla materia. Non si può creare un nesso con il concetto cristiano, in quanto i due motivi non hanno nulla in comune: in Plotino la relazione con Dio non c'è perché Dio si abbassa per amore verso l'uomo, ma perché l'uomo tramite l'ἔρωσ si innalza verso dio; inoltre il divino provvede al mondo inferiore ordinandolo e abbellendolo, ma lo fa rimanendo nella sua trascendenza, nella sua altezza celeste, senza abbassarsi mai al mondo sensibile. Il divario tra Cristianesimo e Plotino viene così definito dallo studioso E. Zeller: "L'uno parla di una discesa della divinità fino alle profondità ultime della debolezza umana; l'altro auspica un'ascesa dell'uomo fino ad una condizione superumana, divina"<sup>25</sup>.

Plotino arriva infine a dire che dio è ἔρωσ: και ἐράσμιον και ἔρωσ ὁ αὐτός και αὐτοῦ ἔρωσ, ὅτε οὐκ ἄλλως καλὸς ἢ παρ'αὐτοῦ και ἐν αὐτῷ<sup>26</sup> (E' degno di amore ed è lui stesso amore, amore di sé, poiché non può trarre altra bellezza che da sé e in sé.); il divino è ἐράσμιον, è desiderabile più di ogni altra cosa, oltre dio non c'è più niente che possa diventare meta di ἔρωσ. Ma dire "Dio è ἔρωσ" è molto diverso dal dire "Dio è ἀγάπη": infatti quando Plotino associa l'ἔρωσ a Dio, parla sempre di un amore egocentrico, che si rivolge a se stesso, essendo la divinità la realtà più alta e perfetta; per quanto riguarda l'ἀγάπη cristiana, invece, una concezione simile sarebbe assurda, in quanto l'amore di Dio è sempre rivolto all'altro.

Il Cristianesimo delle origini dovette confrontarsi con i termini appartenenti a questa area semantica; nonostante l'amore sessualmente connotato sia stato creato insieme con l'uomo e faccia parte delle cose buone della creazione<sup>27</sup>, a causa delle loro implicazioni pagane il sostantivo ἔρωσ e il verbo ἐρᾶν vennero intenzionalmente esclusi da quasi tutto l'Antico Testamento<sup>28</sup> tradotto in lingua greca e dall'intero Nuovo Testamento. La forte connotazione antropocentrica dei termini, infatti, non si addiceva agli ideali cristiani. Nella versione greca dei Settanta si utilizzano il sostantivo ἀγάπη e il verbo ἀγαπᾶν

---

<sup>25</sup> Ap. Nygren 1990, p. 171.

<sup>26</sup> Plot. *Enne.* 6, 8, 15; Cfr. 1Gv. 4,8: ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν (Dio è amore).

<sup>27</sup> Cfr. Gen. 1,28: και ηὐλόγησεν αὐτούς ὁ θεὸς λέγων Αὐξάνεσθε και πληθύνεσθε... (Dio li benedisse e disse loro: <<Siate fecondi e moltiplicatevi...>>); questo amore è poi scaduto, a causa del peccato, ad ἔρωσ disordinato e selvaggio.

<sup>28</sup> Fanno eccezione i seguenti due passi, nei quali la voce verbale è riferita, in senso metaforico, a σοφία: Pr. 4,6: μηδε ἐγκαταλίπης αὐτήν (*scil.* την σοφίαν), και ἀνθέξεται σου· ἐράσθητι αὐτῆς, και τηρήσει σε (Non abbandonarla [*scil.* la sapienza] ed essa ti custodirà, amala e veglierà su di te); Sap. 8,2: Ταύτην (*scil.* την σοφίαν) ἐφίλησα και ἐξεζήτησα ἐκ νεότητός μου και ἐζήτησα νόμφην ἀγαγέσθαι ἐμαυτῷ και ἐραστής ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς (E' lei [*scil.* la sapienza] che ho amato e corteggiato fin dalla mia giovinezza, ho bramato di farla mia sposa, mi sono innamorato della sua bellezza).

anche quando si tratta evidentemente di amore erotico; il motivo di ciò sta nel fatto che nella Bibbia tradotta in greco si voleva parlare sì dell'amore in tutte le sue forme, ma in modo del tutto diverso, opposto rispetto alla grecoità classica<sup>29</sup>.

2. φιλεῖν: il verbo denominativo è il termine più frequentemente usato nella produzione letteraria greca per indicare un rapporto di amicizia o di amore. Questo significato deriva dal valore originario di appartenenza ad un gruppo sociale (cfr. φιλία) e di legami di ospitalità e di sangue<sup>30</sup>. Fin da Omero indica inclinazione, affetto premuroso, che può essere degli dèi verso gli uomini o di un amico verso l'amico; in questo senso riguarda soprattutto il rapporto con i parenti e con gli amici<sup>31</sup> e abbraccia tutto ciò che è umano.

È significativo l'esempio di Antigone che nella omonima tragedia sofoclea (v. 523) afferma Ουτοι συνέχθειν, ἄλλα συμφιλεῖν ἔφυν (Io sono fatta per condividere l'amore, non l'odio) rivendicando, di fronte a Creonte, la forza dei suoi affetti, che coincidono con la norma sacra e universale della sepoltura.

Il termine φιλέω e i suoi affini indicano un amore caratterizzato dalla reciprocità, che nasce in genere tra individui di pari condizione sociale<sup>32</sup>, e non comportano alcuna accezione religiosa né esprimono l'idea dell'istinto travolgente, propria dell'ἔρως.

3. ἀγαπᾶν: in origine non indica la potenza di ἐρᾶν né il calore umano di φιλεῖν. Può essere tradotto con "accogliere un affetto", "trattare con i dovuti onori" soprattutto in relazione a un bambino o a un ospite, o con "desiderare", riferito ad esempio alla ricchezza<sup>33</sup>.

In generale si può affermare che mentre l'ἔρως è universale e cerca la sua soddisfazione qua e là, l'ἀγάπη è un amore che fa distinzione, che sceglie e conserva

---

<sup>29</sup> Vd. Milano 2008, p. 256.

<sup>30</sup> Cfr. Chantraine IV2, 1968, p. 1212.

<sup>31</sup> Vd. il composto φιλαδελφία (amore fraterno).

<sup>32</sup> Un'idea analoga è espressa dal detto latino "amicitia pares invenit aut facit".

<sup>33</sup> Vd. Chantraine I 1968, p. 7. E' attestato anche con il participio o l'infinito nel senso di "accontentarsi di" (Hom. *Od.* 21, 289).

l'oggetto, è un atto di libera scelta: è un amore forte, reverenziale e ragionato. Nel greco prebiblico però, a differenza di ἔρως e di φιλία, il termine ἀγάπη e quelli che condividono la sua radice sono utilizzati raramente<sup>34</sup>. Non lo troviamo mai, ad esempio, in Bacchilide, Erodoto, Eschilo, Sofocle, Dinarco, Teocrito; lo si trova una volta in Tucidide<sup>35</sup> e in Licurgo<sup>36</sup> e due in Aristofane<sup>37</sup>, sempre con il senso di "accontentarsi di"; Esiodo utilizza una sola volta il composto ἀμφαγαπάω<sup>38</sup> e l'aggettivo ἀγαπητή<sup>39</sup>.

Il verbo ἀγαπάω ricorre 8 volte in Omero, dove indica in generale una manifestazione di affetto e in particolare:

- dèi benevoli verso gli uomini: *Il.* 24, 463-464: νεμεσσητον δέ κεν εἶη ἀθάνατον θεον ὦδε βροτους ἀγαπαζέμεν ἄντην, dice Ermete al vecchio Priamo (sarebbe degno di biasimo che un dio immortale amasse così apertamente i mortali<sup>40</sup>).

- Ospitalità: *Od.* 7, 32-33: οὐ γαρ (*scil.* οἱ Φαίηκες) ξείνους οἶδε μάλ' ἀνθρώπους ἀνέχονται, οὐδ' ἀγαπαζόμενοι φιλέους ὅς κ' ἄλλοθεν ἔλθη (*Costoro [scil. i Feaci] non vedono volentieri gli estranei, non fanno cordiale accoglienza a chi venga da fuori;*

*Od.* 23, 213-214, dove Penelope dice a Odisseo: αὐταρ μη νῦν μοι τόδε χῶεο μηδε νεμέσσα, οὐνεκά σ' οὐ το πρῶτον, ἐπει ἴδον, ὦδ' ἀγάπησα (*Così ora non t'adirare con me, non sdegnarti di questo, che subito non t'ho abbracciato, come t'ho visto*).

- Accoglienza tenera e fervente: *Od.* 16, 17-18 dove il porcaio Eumeo rivede Telemaco: ὡς δε πατηρ ὄν παῖδα φίλα φρονέων ἀγαπάσῃ ἐλθόντ' ἐξ ἀπίης γαίης δεκάτῳ ἐνιαυτῷ (*Come un padre amoroso abbraccerebbe il figliuolo che torna da terra lontana dopo dieci anni*<sup>41</sup>);

<sup>34</sup> Vd. Spicq 1953 p. 372.

<sup>35</sup> Thuc. 6, 36, 4: ἐπει ἔγωγε ἀγαπᾶν οἶομαι αὐτους ὅτι οὐχ ἡμεῖς ἐπ' ἐκείνους ἐρχόμεθα, πόλεις τοσαῦται και οὕτω μεγάλαι (giacché io credo che loro saranno ben contenti del fatto che noi, che siamo città così numerose e così grandi, non andiamo contro di loro).

<sup>36</sup> Lyc. *Contr. Leocr.* 1, 42: ... ἐν δε τοῖς τότε χρόνοις ἀγαπᾶν, ἐαν... (...in quei tempi si accontentavano se...); 1, 73: οὐ το ἐν Σαλαμῖνι τρόπαιον ἀγαπήσαντες ἔστησαν... (non accontentandosi di aver elevato il trofeo di Salamina...).

<sup>37</sup> Ar. *Vesp.* 672: συ δε τῆς ἀρχῆς ἀγαπᾶς τῆς σῆς τους ἀργελόφους περιτρώγων (intanto, tu sgranocchi contento le briciole del potere); 684: σοι δ' ἦν τις δῶ τους τρεῖς ὀβολούς, ἀγαπᾶς: οὐς αὐτος ἐλαύνων και πεζομαχῶν και πολιορκῶν ἐκτήσω πολλα πονήτας (tu poi, quando ti danno tre soldi, ti accontenti: te li sei guadagnati bene, con mille stenti, in battaglie, con assedi di città).

<sup>38</sup> Hes. *Op.* 58: τοῖς δ' ἐγὼ ἀντι πυρος δώσω κακόν, ᾧ κεν ἅπαντες τέρπωνται κατα θυμον ἕον κακον ἀμφαγαπῶντες (io a loro, in cambio del fuoco, darò un male, e di quello tutti nel cuore si compiaceranno, il loro male circondando d'amore).

<sup>39</sup> Fr. 326 Merk-West "ἀγαπητή" θυγάτηρ ἢ μονογενής καθ' Ἡσίοδον.

<sup>40</sup> Le traduzioni dei passi dell'*Iliade* e dell'*Odissea* sono di Rosa Calzecchi Onesti.

<sup>41</sup> Eumeo accoglie con tenerezza Telemaco che torna nella sua isola.

*Od.* 17, 33-35: ἀμφι δ' ἄρ' ἄλλαι δμῶαι Οδυσσεῖος ταλασίφρονος ἠγερέθοντο, και κύνεον ἀγαπαζόμεναι κεφαλὴν τε και ὄμους (e subito tutte le ancelle del costante Odisseo gli si raccolsero intorno, e gli facevano festa, baciandogli il capo e le spalle).

In Omero con ἀγαπάω si esprime soprattutto l'accoglienza calorosa riservata agli ospiti e in particolare a un membro della famiglia che ritorna al focolare domestico<sup>42</sup>; questo valore viene confermato dall'uso di ἀγαπητός unito ai termini παῖς, τέκνος e νήπιος:

*Il.* 6, 309-401: ἡ οἱ (*scil.* Ἐκτορι) ἐπειτ' ἠντησ' (*scil.* Ἀνδρομάχῃ), ἀμα δ' ἀμφίπολος κίεν αὐτῇ παῖδ' ἐπι κόλπῳ εχουσ' ἀταλάφρονα, νήπιον αὐτως, Ἐκτορίδην ἀγαπητόν, ἀλίγκιον ἀστέρι καλῶ (Dunque gli [*scil.* ad Ettore] venne incontro [*scil.* Andromaca], e con lei andava l'ancella, portando in braccio il bimbo, cuore ingenuo, piccino, il figlio d'Ettore amato, simile a vaga stella);

*Od.* 4, 817, è Penelope a parlare: νῦν αὖ παῖς ἀγαπητος ἔβη κοίλης ἐπι νηός (E ora anche il figlio amato partì sulla concava nave.);

*Od.* 2, 363-365 dove la nutrice Euriclea dice a Telemaco: Τίπτε δέ τοι, φίλε τέκνον, ἐνι φρεσι τοῦτο νόημα ἔπλετο; πῆ δ' ἐθέλεις ἰέναι πολλὴν ἐπι γαῖαν μούνοσ ἐὼν ἀγαπητός; (Perché cara creatura, questo pensiero nel cuore ti viene? Come per tanto mondo pensi d'andare, solo, tu così giovane?).

Il verbo ἀγαπάω viene molto più utilizzato ed approfondito nell'ambito del genere oratorio del V e del IV secolo.

Il significato di "ospitalità affettuosa" sparisce quasi completamente e l'accezione preponderante, che è quella di "essere contento, soddisfatto", presenta un'ampia gamma di sfumature<sup>43</sup>. Talvolta è insito nel significato un senso di rassegnazione, come ad esempio in Demosth. *Olynth.* 1, 14: ...και την φιλοπραγμοσύνην ἧ χρεῖται και συζῆ Φίλιππος, ὑφ' ἧς οὐκ ἔστιν ὅπως ἀγαπήσας τοῖς πεπραγμένοις ἡσυχίαν σχήσει (...e quanta sia l'operosità che usa e che ha per natura Filippo, e per la quale non è possibile ch'egli, contento delle cose fatte, abbia a starsene in pace)<sup>44</sup> o di felicità, con la sfumatura di una possibilità insperata, come in Aeschin. *Contr. Tim.* 1, 174: ἀλλ' ἀγαπήσειν, ἐάν

<sup>42</sup> In questo caso il verbo presenta una certa affinità con στέργω, che però sottolinea l'idea di tenerezza.

<sup>43</sup> Vd. Spicq 1953, p. 374.

<sup>44</sup> In Eschine il verbo viene in genere utilizzato con la negazione ed un complemento oggetto: *Contr. Ctes.* 3, 20: πάνυ γε, ἀλλ' οὐκ ἀγαπῶσιν, ἐάν τις παρ' αὐτοῖς μη ἀδικῆ, ἀλλά... (Non bastò loro affatto l'astenersi da ogni ingiustizia, ma...).

μετρίῳ τιμήματι περιπέσω και μη θανάτω ζημιῶμαι (Troppo felice se, scappando alla pena di morte, io ne sono libero per un'ammenda moderata) o di un amore moderato, opposto all'impeto passionale e in genere legato ad un apprezzamento: Isocr. *Demon.* 1, 28: μηδεν ὑπερβαλλόντως ἄλλα μετρίως αὐτην ἀγάπα (Apprezza la fortuna, senza eccesso, ma con misura); è un amore giudizioso e bene al corrente del suo oggetto.

È attestato anche l'avverbio ἀγαπητῶς ad esempio in Isocr. *Plat.* 14, 41: ἐκείνους ἀγαπητῶς ἰδεῖν την εἰρήνην γενομένην (Essi hanno visto con gioia la conclusione della pace), dove il significato è sempre quello di "essere contenti", ma con una sfumatura di sorpresa.

Isocrate associa spesso ἀγαπάω e θαυμάζω, in quanto chi ama in modo nobile ammira anche colui che ama: Isocr. *Hel.* 10, 22: ηγοῦμαι γαρ ταύτην μεγίστην εἶναι πίστιν τοῖς βουλομένοις Ελένην επαινεῖν, ην επιδείξωμεν τους αγαπήσαντας και θαυμάσαντας εκείνην αυτους τῶν αλλων θαυμαστοτέρους οντας (Io stimo che per dare tutta l'autorità necessaria a coloro che intraprendono l'elogio di Elena, la cosa migliore sia di mostrare che i suoi amici e i suoi ammiratori sono stati più degni essi stessi di ammirazione che gli altri uomini).

L'ἀγάπη si rivela soprattutto quando queste manifestazioni di amicizia avvengono non soltanto tra uguali, ma tra uomini di condizione diversa, che manifestano riguardo nel caso degli inferiori verso i superiori e la condiscendenza<sup>45</sup> nell'altro caso.

L'ἀγάπη può avere una sfumatura di compiacimento virtuoso: Isocr. *Antid.* 15, 88: ὅτ'ἤδη μέλλοιεν ἀποπλεῖν (scil. οἱ μαθητοί) ὡς τους γονέας και τους φίλους τους ἑαυτῶν, οὕτως ἠγάπων την διατριβην<sup>46</sup> ὥστε μετα πόθου και δακρύων ποιεῖσθαι την ἀπαλλαγὴν (Quando stavano per imbarcarsi [scil. gli allievi] per ritrovare i loro genitori e i loro amici, il loro amore per le loro occupazioni studiose era così grande che la separazione era accompagnata da rimpianto e da lacrime).

Senofonte non aggiunge nulla a quanto è già stato detto, ma conosce tutte le sfumature del verbo ἀγαπάω e le conferma; è un amore che nasce dalla stima, dalla

---

<sup>45</sup> Cfr. Isocr. *Antid.* 15, 309: τους δ'ὑπερέχοντας και τῇ φύσει και ταῖς μελέταις, ἀγαπᾶν και τιμᾶν και θεραπεύειν (A coloro che sono superiori per natura e per gli studi, dovete accordare affetto, onori e riguardi) e Demosth. *Contr. Beot.* 40, 8: ο πατήρ ἐμέ τε ἐπαίδευεν και ἠγάπα, ὥσπερ και ὑμεῖς ἅπαντες τους ὑμετέρους παῖδας ἀγαπᾶτε (Mio padre mi elevò e mi amò teneramente come ciascuno di voi ama teneramente i propri figli).

<sup>46</sup> La costruzione οὕτως ἠγάπων την διατριβην ὥστε è identica a quella di Gv. 3, 16: οὕτως γαρ ἠγάπησεν ὁ Θεος τον κόσμον ὥστε (Dio infatti ha tanto amato il mondo da...).

gratitudine, dalla virtù manifestata e dai doni accordati: Xen. *Mem.* 2, 1, 28: εἴτε τους θεους ἴλεως εἶναί σοι βούλει, θεραπευτέον τους θεούς, εἴτε ὑπο φίλων ἐθέλεις ἀγαπᾶσθαι, τους φίλους εὐεργετητέον, εἴτε ὑπό τινος πόλεως ἐπιθυμεῖς τιμᾶσθαι, την πόλιν ὠφελητέον, εἴτε ὑπο τῆς Ἑλλάδος πάσης ἀξιοῖς ἐπ'ἀρετῇ θαυμάζεσθαι, την Ἑλλάδα πειρατέον εὖ ποιεῖν (Se tu vuoi che gli dèi ti siano propizi, bisogna rendergli omaggio; se tu vuoi che i tuoi amici ti amino teneramente, devi fargli del bene; se tu desideri che un paese ti onori, tu devi rendergli servizio; se tu ti auguri che la Grecia tutta intera ammiri la tua virtù, tu devi cercare di esserle utile).

Per quanto riguarda l'ambito filosofico, Platone, nonostante sia il teorico dell'ἔρως e la sua filosofia sviluppi in particolare questo concetto, utilizza anche il termine ἀγαπάω 60 volte, in vari contesti, conferendogli diverse sfumature, anche contraddittorie:

- "ricercare, desiderare": *Resp.* 2, 357c: ο αὐτό τε αὐτοῦ χάριν ἀγαπῶμεν και τῶν ἀπ'αυτοῦ γιγνομένων, οἷον αυ το φρονεῖν και το ορᾶν και το υγιαίνειν; τα γαρ τοιαῦτά που δι'ἀμφοτέρα ἀσπαζόμεθα (C'è un bene che amiamo per se stesso e per i suoi vantaggi, come ad esempio avere intelligenza, vista e salute? Questi beni, a mio avviso, ci sono cari per tutte e due le ragioni);

- "avere desiderio del cibo": *Phaedr.* 241d: σιτίου τρόπον...ὡς λύκοι ἄρνας ἀγαπῶσιν, ὡς παῖδα φιλοῦσιν ἐραστοί (alla maniera del cibo...come i lupi amano gli agnelli, così gli amanti hanno caro un fanciullo<sup>47</sup>);

- "amore che nasce dal bisogno"; l'amante è assimilabile ad un malato e l'amato al suo medico: *Lys.* 220d: δια το κακον τἀγαθον ἠγαπῶμεν και ἐφιλοῦμεν, ὡς φάρμακον ον τοῦ κακοῦ το ἀγαθόν, το δε κακον νόσημα: νοσήματος δε μη ὄντος οὐδεν δεῖ φαρμάκου (a causa del male amavamo ed accoglievamo il bene, poiché il bene era un rimedio al male e il male una malattia: ma se non c'è una malattia non c'è nemmeno bisogno di una medicina).

- "venerazione", nel senso di una grande stima senza però alcun affetto: *Resp.* 10, 600c: Ομηρος οὐκ ἄρ'ἂν πολλους ἐταίρους ἐποιήσατο και ἐτιμᾶτο και ἠγαπᾶτο ὑπ'αὐτῶν (Omero non si sarebbe fatto numerosi discepoli che l'avrebbero onorato e venerato).

---

<sup>47</sup> Platone utilizza in questo passo un noto proverbio, già documentato in Hom. *Il.* 22, 263.

- “amore dovuto alla gratitudine”: *Phaedr.* 233e: μεγίστων γὰρ ἀπαλλαγέντες κακῶν πλείστην χάριν αὐτοῖς εἶσονται...ἰδίαις δαπάναις οὐ τοὺς φίλους ἄξιον παρακαλεῖν, ἄλλα τοὺς προσαιτοῦντας καὶ τοὺς δεομένους πλησμονῆς: ἐκεῖνοι γὰρ καὶ ἀγαπήσουσιν καὶ ἀκολουθήσουσιν καὶ ἐπὶ τὰς θύρας ἥξουσι καὶ μάλιστα ἡσθήσονται καὶ οὐκ ἐλαχίστην χάριν εἶσονται καὶ πολλὰ ἀγαθὰ αὐτοῖς εὕξονται (poiché essi saranno stati liberati dei mali più grandi, infinita sarà la loro gratitudine verso di voi...ai festini privati non sono gli amici che meriteranno di essere invitati, ma i mendicanti e quelli che aspirano a rimpinzarsi. Sono essi stessi, infatti, gente tutta pronta ad affezionarsi, a fare seguito, a recarsi alla vostra porta, a provare una gioia senza confini, ad avere verso di voi la gratitudine più viva, ad augurarvi abbondanza di beni).

È possibile quindi individuare, nell'uso platonico del verbo, due accezioni distinte: una disinteressata, di stima nei confronti di ciò che è nobile e buono; un'altra propria degli indigenti, in risposta ad un beneficio ottenuto<sup>48</sup>.

Aristotele attesta i significati correnti di “provare soddisfazione” e “desiderare”, che esprimono il senso dell'amore basato sulla stima (con varie sfumature, come ad es. “semplice apprezzamento”<sup>49</sup> o “rispetto di un uomo o di una cosa, di cui si riconosce il valore”<sup>50</sup>). Ἰγάπη è un amore che si rivolge a ciò che si ritiene eccellente ed utile, è un amore di elezione, è una preferenza e il termine ἀγαπητός può essere considerato sinonimo di αἰρετός (scelto).

La grande novità di Aristotele sta nel conferire al termine il significato di “amore disinteressato”, che non è atteso e che non pretende niente in cambio<sup>51</sup>. Il termine ἰγάπη ha così delle affinità con il termine στοργή (l'amore familiare, la tenerezza che

---

<sup>48</sup> Vd. Spicq 1953, p. 384.

<sup>49</sup> Cfr. Aristot. *Eth. Nic.* 1119 a: Ο γὰρ ( *scil.* ὁ ἀκόλαστος) οὕτως εἶχων μᾶλλον ἀγαπᾷ τὰς τοιαύτας ἡδονὰς τῆς ἀξίας: ὁ δὲ σώφρων οὐ τοιοῦτος, ἀλλ'ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος (Egli infatti [*scil.* l'intemperante] stimerebbe tali piaceri più di quanto essi valgano, mentre il saggio non ha questa debolezza e non giudica che secondo la retta ragione).

<sup>50</sup> Cfr. *ibid.* 1177 b: δόξα τ'ἂν αὐτὴ μόνη δι'αυτὴν ἀγαπᾶσθαι (la vita contemplativa è la sola che sia amata per se stessa).

<sup>51</sup> Cfr. *ibid.* 1167 b: οὐ γὰρ ἐστὶ φίλησις περὶ ἐκείνους (*scil.* τοὺς δανείσαντας), ἀλλὰ τοῦ σώζεσθαι βούλησις τῆς κομιδῆς ἕνεκα: οἱ δ'εὖ πεποιηκότες φιλοῦσι καὶ ἀγαπᾶσι τοὺς πεπονθότας κἂν μηδὲν ὦσι χρήσιμοι μηδ'εἰς ὕστερον γένοιντ'ἂν. ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν τεχνιτῶν συμβέβηκεν: πᾶς γὰρ τὸ οἰκεῖον ἔργον ἀγαπᾷ μᾶλλον ἢ ἀγαπηθεῖν ἂν ὑπο τοῦ ἔργου ἐμψύχου γενομένου (nel caso loro [*scil.* i creditori], infatti, non c'è nessuna affezione, ma solo il desiderio che il debitore si conservi per recuperare il prestito. Invece coloro che fanno del bene amano, anzi amano profondamente i loro beneficiari anche se questi non sono loro di alcuna utilità né potranno esserlo in futuro. E questo succede anche nel caso degli artisti. Ognuno, infatti, ama profondamente la propria opera, più di quanto sarebbe amato dall'opera stessa se questa diventasse un essere animato).

unisce i membri di uno stesso focolare), è profondamente radicato nel cuore ed è carico di tenerezza, è una predilezione gratuita non motivata da alcuna qualità dell'oggetto<sup>52</sup>. Questo è il più profondo e il più nobile degli amori espressi fino a qui dai pensatori della Grecia<sup>53</sup>: colui che si ama diventa un altro se stesso. Quindi è Aristotele che ha conferito al verbo questo valore elevato e che, inoltre, ha introdotto nell'uso letterario il sostantivo ἀγάπησις<sup>54</sup>, poi abbreviato in ἀγάπη.

Nell'ambito della filosofia stoica Filodemo di Gadara, nel I sec. a. C., sottolinea la dedizione senza riserve, una simpatia spontanea che si espande in liberalità<sup>55</sup> e Musonio Rufo, nel I sec. d. C., ritiene l'ἀγάπη frutto della saggezza, dello studio della filosofia, che διδάσκει δε ἀγαπᾶν εὐτέλειαν (8, p. 35, 1 H.: insegna ad amare la frugalità). In Plutarco il termine significa "amore familiare o sessuale", sempre comunque con il senso dell'ammirazione nei confronti della persona amata<sup>56</sup>.

Possiamo quindi concludere che, fatta eccezione per la parentesi aristotelica, che ha dato al termine una profondità simile a quella che sarà propria del greco cristiano, il verbo ἀγαπάω nel greco classico, oltre ad essere poco utilizzato, assume significati diversi nei vari autori, contiene in sé varie sfumature che lo rendono spesso un semplice sinonimo degli altri termini indicanti l'amore, utilizzati in maniera molto più frequente.

---

<sup>52</sup> Cfr. Aristot. *Eth. Eud.* 7, 6, 1240 a: ἔτι το ἀλγοῦντι συναλγεῖν μη δι' ἕτερόν τι ἀγαπᾶν θήσομεν – οἷον οἱ δοῦλοι προς τους δεσπότης, ὅτι χαλεποὶ ἀλγοῦντες, ἀλλ' οὐ δι' αὐτούς, ὡς περ αἱ μητέρες τοῖς τέκνοις καὶ οἱ συνωδίνοντες ὄρνιθες. βούλεται γὰρ μάλιστα γέ οὐ μόνον συλλυπεῖσθαι ὁ φίλος τῷ φίλῳ, ἀλλὰ καὶ τὴν αὐτὴν λύπην, οἷον διψῶντι συνδιψῆν, εἰ ἐνεδέχετο, ὅτι μη ἐγγύτατα. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τοῦ χαίρειν: το γὰρ χαίρειν μη δι' ἕτερόν τι, ἀλλὰ δι' ἐκεῖνον, ὅτι χαίρει, φιλικόν (Quanto a noi, noi crediamo che condividere il dolore di qualcuno senza alcun secondo fine, sia il fatto di un amore vero, non come degli schiavi che curano il loro padrone senza metterci tutto il loro cuore, ma come le madri che condividono il dispiacere dei loro figli. Tanto è vero che il vero amico non si limita a testimoniare simpatia, egli si sforza di condividere effettivamente la sofferenza del suo amico; egli cerca di avvicinarsi più che può alla sua condizione, sopportando per esempio la sete se il suo amico ha sete. E lo stesso se si tratta di felicità: ci si rallegra con il proprio amico, senza altro motivo che la gioia provata dall'amico).

<sup>53</sup> Vd. Spicq 1953, p. 389.

<sup>54</sup> Cfr. Ar. *Metaph.* 1, 980 a: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις· καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὐτάς (tutti gli uomini tendono per natura al sapere. Lo segnala il loro amore per le sensazioni, amate per se stesse, indipendentemente dall'utilità).

<sup>55</sup> Vd. Spicq 1953, p. 390.

<sup>56</sup> Plut. *Cor.* 37: περὶ τὰς γυναικῶν ἀγαπήσει καὶ τιμῆ (con amore e rispetto verso le donne).



## CAPITOLO 3

### NUOVO TESTAMENTO

Nell'*Antico Testamento* è espresso il comandamento dell'amore, ma poiché l'amore di Dio non viene riconosciuto come universale, bensì come elettivo, prerogativa del solo popolo di Israele, anche l'amore del prossimo è limitato, in particolar modo, ai propri connazionali.

Nel *Nuovo Testamento* si parla invece di "nuova legge", perché, pur seguendo la tradizione del suo popolo, Gesù predica l'amore (inteso ovviamente come ἀγάπη) in modo del tutto esclusivo, tanto che il comandamento dell'amore finisce per comprendere tutti gli altri e per diventare il criterio di ogni legge e giustizia<sup>57</sup>.

L'ἀγάπη verso Dio, che deve essere rivolta a Lui con una devozione illimitata, significa vivere per Lui come un servo per il suo padrone, obbedire ai suoi comandamenti, mettere al primo posto la realizzazione del Regno, seguirlo con fiducia e vivere come Egli vuole<sup>58</sup>. Questo presuppone un *aut-aut*: per amare Dio è necessario odiare tutto ciò che va contro Dio e che non viene da Lui, soprattutto *mammona* (μαμωνᾶς)<sup>59</sup> e l'*ambizione* (φιλοτιμία); un terzo pericolo è la *persecuzione* (διωγμός)<sup>60</sup> che mette a dura prova l'amore dei discepoli e la loro fiducia.

Il secondo comandamento che Gesù dà, simile al primo, è: ἀγαπήσεις τον πλησίον σου ὡς σεαυτόν, dove "prossimo" non comprende più solamente il connazionale, ma è concentrato soprattutto sugli umili e i bisognosi; se ci troviamo vicini ad un bisognoso, in quel momento lui diventa nostro prossimo e abbiamo verso di lui i doveri di "prossimo",

---

<sup>57</sup> Cfr. Mc. 12,29-31.

<sup>58</sup> Vd. Kittel – Friedrich 1965, p. 119.

<sup>59</sup> Mt. 6,24: οὐδεις δύναται δυσι κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τον ἕνα μισήσει και τον ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἑνος ἀνθέξεται και του ἑτέρου καταφρονήσει· οὐ δύνασθε Θεῷ δουλεύειν και μαμωνᾶ (Nessuno può servire due padroni, perché o odierà l'uno e amerà l'altro, oppure si affeziona all'uno e disprezzerà l'altro. Non potete servire Dio e la ricchezza).

<sup>60</sup> Mt. 13,20-21: ὁ δε (scil. τό σπέρμα) ἐπι τα πετρώδη σπαρείς, οὗτός ἐστιν ὁ τον λόγον ἀκούων και εὐθὺς μετα χαρᾶς λαμβάνων αὐτόν· οὐκ ἔχει δε ρίζαν ἐν ἑαυτῷ, ἀλλὰ πρόσκαιρός ἐστιν, γενομένης δε θλίψεως ἢ διωγμοῦ δια τον λόγον εὐθὺς σκανδαλίζεται (Quello [scil. il seme] che è stato seminato sul terreno sassoso è colui che ascolta la Parola e l'accoglie subito con gioia, ma non ha in sé radici ed è incostante, sicché, appena giunge una tribolazione o una persecuzione a causa della Parola, egli subito viene meno).

come commuoverci di fronte alla sua sofferenza, anche se straniero. Gesù sovverte quindi l'antica mentalità che metteva al centro l'“io” per mettere al primo posto il “tu”, l'altro.

Gesù arriva inoltre a dire che dobbiamo amare i nostri nemici<sup>61</sup>, staccandosi completamente dalla tradizione giudaica; questo è il comandamento di una nuova epoca, amare tutti senza riserve. Gesù crea una nuova realtà. Questo amore nuovo e travolgente è proprio dell'uomo che viene perdonato, in seguito alla morte di Gesù sulla croce, che libera l'umanità da tutti i suoi peccati. Anche l'uomo è dunque chiamato a perdonare il suo prossimo: Γίνεσθε οἰκτίρμονες, καθὼς ὁ πατήρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν (Lc. 6,36: siate misericordiosi, come il Padre vostro è misericordioso); questa esortazione alla misericordia la si trova soprattutto nei Vangeli sinottici, dove il termine ἀγάπη è quasi sempre collegato al termine ἄφεσις.

## VANGELI SINOTTICI

I Vangeli Sinottici sono quelli di Matteo, di Marco e di Luca e sono così chiamati in quanto *“presentano tali somiglianze tra loro che si possono benissimo mettere in colonne parallele e abbracciare <<con un colpo d'occhio>><sup>62</sup>.*

Per quanto riguarda la terminologia dell'amore, vi è un'assenza quasi totale del sostantivo ἀγάπη, che non compare mai in Marco e solamente 1 volta in Matteo e in Luca<sup>63</sup>; il verbo ἀγάπῳ invece è utilizzato 5 volte in Marco<sup>64</sup>, 8 in Matteo<sup>65</sup> e 13 in Luca<sup>66</sup>, cifre molto minori rispetto alle 37 volte del Vangelo di Giovanni e alle 40 delle lettere cattoliche<sup>67</sup>, che pure hanno un'ampiezza minore rispetto ai tre vangeli; l'aggettivo ἀγαπητός infine si trova 3 volte in Matteo<sup>68</sup>, 3 in Marco<sup>69</sup> e 2 in Luca<sup>70</sup>. Non sono mai descritte scene passionali o quadretti idillici, tutto ciò che può riguardare la

---

<sup>61</sup> Cfr. Mt. 5,44.

<sup>62</sup> Vd. AA.VV. 2009, pag. 2074.

<sup>63</sup> Mt. 24,12 e Lc. 11,42.

<sup>64</sup> Mc. 10,21; 12,30; 12,31; 12,33 (2 volte).

<sup>65</sup> Mt. 5,43; 5,44; 5,46 (2 volte); 6,24; 19,19; 22,37; 22,39.

<sup>66</sup> Lc. 6,27; 6,32 (4 volte); 6,35; 7,5; 7,42; 7,47 (2 volte); 10,27; 11,43; 16,13.

<sup>67</sup> Sono le sette lettere (1,2 Pietro; 1,2,3 Giovanni; Giacomo; Giuda) del Nuovo Testamento non attribuite a Paolo; il titolo molto antico di “cattoliche” deriva dal fatto che la maggior parte di esse non è indirizzata a comunità o persone particolari, ma riguardano piuttosto i cristiani in generale.

<sup>68</sup> Mt. 3,17; 12,18; 17,5.

<sup>69</sup> Mc. 1,11; 9,7; 12,6.

<sup>70</sup> Lc. 3,22; 20,13.

sfera dell'έρως è trascurato; le rare volte in cui compaiono rapporti affettivi tra uomini si parla sempre in termini di "amicizia", Luca preferendo il termine φίλος, mentre Matteo έταίρος; in questi casi si è in una sfera profana, per la quale non si può utilizzare la radice αγαπ-

Per quanto riguarda i Sinottici, ho selezionato i seguenti tre testi, uno per ogni evangelista, che ho ritenuto più significativi come testimonianze di tre diversi significati di άγαπάω, riportando poi in nota i rispettivi luoghi paralleli nel testo degli altri evangelisti.

### **Amare i nemici:**

**Mt. 5,43-48**<sup>71</sup>: <sup>43</sup> Ηκούσατε οτι έρρέθη: *άγαπήσεις τον πλησίον σου* και μισήσεις τον έχθρόν σου. <sup>44</sup>έγω δε λέγω ύμϊν, *άγαπάτε τους έχθρους ύμϊν και προσεύχεσθε ύπερ τϊν διωκόντων ύμϊς*: <sup>45</sup>όπως γένησθε υίοι του πατρος ύμϊν του έν ούρανοϊς, ότι τον ήλιον αυτού ανατέλλει έπι πονηρους και άγαθους και βρέχει έπι δικαίους και άδίκους. <sup>46</sup>έαν γαρ άγαπήσητε τους άγαπώντας ύμϊς, τίνα μισθον έχετε; ούχι και οί τελϊναι το αύτο ποιουσιν; <sup>47</sup>και έαν άσπάσησθε τους άδελφους ύμϊν μόνον, τί περισσον ποιειτε; ούχι και οί έθνικοι το αύτο ποιουσιν;<sup>48</sup> *Εσεσθε ούν ύμεϊς τέλειοι* ως ό πατηρ ύμϊν ό ούράνιος τέλειός έστιν.

<sup>43</sup>Avete inteso che fu detto: *Amerai il tuo prossimo* e odierai il tuo nemico. <sup>44</sup>Ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano, <sup>45</sup>affinchè siate figli del Padre vostro che è nei cieli; Egli fa sorgere il suo sole sui cattivi e suoi buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti. <sup>46</sup>Infatti, se amate quelli che vi amano, quale ricompensa ne avete? Non fanno così anche i pubblicani? <sup>47</sup>E se date il saluto soltanto ai vostri fratelli, che cosa fate di straordinario? Non fanno così anche i pagani? <sup>48</sup>Voi, dunque, siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste.

Il brano costituisce l'ultima di una serie di sei antitesi, le quali si inseriscono nella prima parte del discorso della montagna<sup>72</sup>, dedicato alla problematica del rapporto tra la sfera

---

<sup>71</sup> Cfr. Lc. 6,27-36.

<sup>72</sup> Il Vangelo di Matteo, incentrato più degli altri sui dogmi della dottrina di Cristo, sulla sua parola più che sull'azione, è dominato dai cinque grandi discorsi: della montagna (cap. V-VII), agli Apostoli riguardo alla

religiosa e quella giuridica<sup>73</sup>; queste antitesi sono collegate tra loro dalla stereotipa formula introduttiva “avete inteso che fu detto agli antichi, ma io vi dico”, che viene però citata compiutamente soltanto nella prima e nella quarta antitesi, mentre nelle altre si presenta in forma abbreviata.

Quest’ultima parte porta la serie delle antitesi al suo culmine e al suo obiettivo finale: il comandamento di amare i nemici costituisce l’apice dell’etica di Gesù, la perfezione di Dio deve essere il modello dell’uomo. Si può notare inoltre un nesso tra l’ultima antitesi e l’ultima beatitudine<sup>74</sup>, poiché in entrambi i passi ricorrono i motivi della persecuzione e della ricompensa.

Dal punto di vista formale, il brano è dominato dagli imperativi, in seconda persona plurale, ed è costituito da strutture parallele, tipiche dello stile di Matteo, dove i concetti che si corrispondono si completano e si chiariscono a vicenda<sup>75</sup>. Il comando di amare i nemici è congiunto alla promessa del versetto 45 (ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς) e ciò ricorda lo stile dei precetti veterotestamentari<sup>76</sup>.

La tesi veterotestamentaria, così come è ricordata nel versetto 43, sembrerebbe consistere in due comandamenti (ἀγαπήσεις τον πλησίον σου και μισήσεις τον ἐχθρόν σου), ma solo il primo, quello dell’amore per il prossimo, si trova nell’*Antico*

---

loro missione (cap. X), quello delle quattro parabole (cap. XIII), quello relativo ai fanciulli, al peccato, al perdono (cap. XVIII), quello che contiene profezie sugli ultimi momenti della vita di Gesù (cap. XXIV).

<sup>73</sup> Ogni antitesi inizia con le parole: ἤκούσατε ὅτι ἐρρέθη...ἐγὼ δε λέγω ὑμῖν (avete inteso che fu detto...ma io vi dico); Gesù però non intendeva abolire i comandamenti della legge, ma dare una nuova interpretazione ai vari divieti, come Egli stesso dice in Mt. 5,17: μη νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τον νόμον ἢ τους προφήτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι (non crediate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto ad abolire, ma a dare pieno compimento).

<sup>74</sup> Mt. 5,11-12: μακάριοί ἐστε ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς και διώξωσιν και εἰπωσιν πᾶν πονηρον καθ’ ὑμῶν ψευδόμενοι ἕνεκεν εμοῦ. χαίρετε και ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι ὁ μισθος ὑμῶν πολυς ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Beati voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e, mentendo, diranno ogni sorta di male contro di voi per causa mia. Rallegratevi ed esultate, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli).

<sup>75</sup> Amare/pregare per, nemici/persecutori (v. 44); sole/pioggia, cattivi-buoni/giusti-ingiusti (v. 45, con chiasmo); amate/salutate, coloro che vi amano/i vostri fratelli, pubblicani/pagani (v.46 s.).

<sup>76</sup> Cfr. Es. 20,12: τίμα τον πατέρα σου και την μητέρα σου, ἵνα εὖ σοι γένηται, και ἵνα μακροχρόνιος γένη ἐπι τῆς γῆς τῆς ἀγαθῆς, ἧς Κύριος ὁ Θεός σου δίδωσί σοι (onora tuo padre e tua madre, perché si prolunghino i tuoi giorni nel paese che il Signore, tuo Dio, ti dà); Deut. 5,16: τίμα τον πατέρα σου και την μητέρα σου, ὃν τρόπον ἐνετείλατό σοι Κύριος ὁ Θεός σου, ἵνα εὖ σοι γένηται και ἵνα μακροχρόνιος γένη ἐπι τῆς γῆς, ἧς Κύριος ὁ Θεός σου δίδωσί σοι (onora tuo padre e tua madre, come il Signore, tuo Dio, ti ha comandato, perché si prolunghino i tuoi giorni e tu sia felice nel paese che il Signore, tuo Dio, ti dà).

*Testamento*, ad esempio nel libro del Levitico<sup>77</sup>, quando si parla del rapporto con i componenti della comunità nazionale, dando particolare importanza alle persone di bassa condizione, ai poveri, ai malati e anche all'ospite. Il problema che si pone leggendo il versetto 43 è quale sia la fonte del successivo comandamento, che impone di odiare i nemici, che non si trova nella Bibbia. Le ipotesi sono molteplici: potremmo trovarci di fronte ad una massima popolare o si è pensato anche ad un collegamento con i salmi di vendetta, dove l'odio per i nemici viene motivato dal fatto che i nemici del popolo sono dichiarati nemici di Dio<sup>78</sup>, ma in nessuno dei due casi ci troviamo di fronte ad un comandamento che impone di odiare i nemici. Un comandamento di questo genere si trova invece nei testi di Qumran<sup>79</sup>, dove si dice di amare i figli della luce e di odiare i figli delle tenebre, e cioè quelli che non facevano parte della comunità di Qumran, che si riteneva il vero Israele; probabilmente Matteo fece uso di questa tradizione qumranica<sup>80</sup>. D'altra parte Matteo è, fra gli evangelisti, quello che presenta maggior legami con l'ambiente ebraico e con la cultura veterotestamentaria, e che presenta alcuni momenti dell'esistenza terrena di Cristo come realizzazione di profezie dell'*Antico Testamento*.

L'antitesi è il comando di amare i nemici e in primo piano sta il nemico religioso, il quale perseguitava la comunità. L'*ἀγάπη* non può essere rivolto solamente agli amici, ma a tutti, il comandamento di amare il prossimo deve essere applicato anche al nemico, il quale va trattato da prossimo, amico o fratello. Pregare per il nemico è soltanto un esempio, anche se molto importante, del nuovo rapporto da acquisire e dimostra che viene modificato realmente dall'interno l'atteggiamento della persona che ama.

Chi è capace di amare i propri nemici si dimostra figlio, cioè creatura di Dio. L'indole dei figli è l'indole del padre, la sua è la loro natura e dalla somiglianza si riconosce la parentela. Si invita ad imitare Dio e quindi ad amare tutti: infatti Egli dona a tutti gli

---

<sup>77</sup> Cfr. Lv. 19,18: και οὐκ ἐκδικᾷταί σου ἡ χεὶρ, και οὐ μηνιεῖς τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου, και ἀγαπήσεις τον πλησίον σου ὡς σεαυτόν· ἐγώ εἰμι Κύριος (non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il tuo prossimo come te stesso. Io sono il Signore).

<sup>78</sup> Cfr. Sal. 139,21-22: οὐχι τους μισοῦντάς σε, Κύριε, ἐμίσησα και ἐπι τους ἐχθρούς σου ἐξετηκόμην; τέλειον μῖσος ἐμίσουν αὐτούς, εἰς ἐχθρους ἐγένοντό μοι (quanto odio, Signore, quelli che ti odiano! Quanto detesto quelli che si oppongono a te! Li odio con odio implacabile, li considero miei nemici).

<sup>79</sup> Qumran è una località sulla riva occidentale del Mar Morto, nell'attuale Cisgiordania, dove era presente una comunità religiosa ebraica; fu resa famosa dalla scoperta, risalente alla prima metà del Novecento, dei cosiddetti Manoscritti del Mar Morto, di cui fanno parte i testi di Qumran, che costituiscono la fonte più antica della Bibbia ebraica.

<sup>80</sup> Vd. Gnilka 1990, pp. 287-288.

uomini (cattivi e buoni) i suoi benefici, il sole e la pioggia e non fa distinzioni. Un'idea molto simile, per quanto riguarda *l'imitatio Dei*, la ritroviamo nell'ambito del pensiero stoico, testimoniata ad es. in Sen. *Ben.* 4,26,1: *si deos, inquit, imitaris, da et ingratiss beneficia: nam et sceleratis sol oritur, et piratis patent maria* (se vuoi imitare gli dèi, fa' opere di bene anche agli ingrati, perché anche sui malvagi si leva il sole e i mari sono aperti anche ai pirati).

Un problema interpretativo si pone anche sul modo di intendere il concetto di figli di Dio, se come ricompensa a chi pratica *l'imitatio Dei* o come presupposto per praticarla. Non mancano indicazioni a sostegno di entrambe le tesi, che ci invitano quindi a considerare la condizione di figli come qualcosa di dinamico: Dio ci ha già accolti come figli, ma finchè viviamo in questo mondo siamo sottoposti alla prova e solo alla fine saremo irrevocabilmente suoi figli; la figura di Gesù è il modello per poter imitare Dio ed ottenere la salvezza<sup>81</sup>.

Dal discepolo si esigono una giustizia e un amore che siano assai maggiori di quelli praticati dagli scribi e dai farisei, come si dice in 5,20: λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἢ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (io vi dico infatti: se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli). Questo περισσόν viene qui spiegato con due semplici esempi coi quali è messo a confronto il normale comportamento umano, determinato dal "do ut des", dal calcolo egoistico: si ama e si saluta (ἐὰν γὰρ ἀγαπήσῃτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς...ἐὰν ἀσπάσησθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν)<sup>82</sup> soltanto colui dal quale si è amati e salutati; rappresentanti di questo comportamento umano sono i pubblicani e i pagani, i quali non si sono aperti alla parola di Gesù, per il quale sono principalmente i nemici quelli a cui bisogna venire incontro col proprio amore costruttivo e il proprio saluto.

Coerentemente con le premesse, viene avanzata l'esigenza di essere perfetti<sup>83</sup>; questa conclusione si riferisce in primo luogo al comandamento di amare i nemici, ma potrebbe poi essere estesa a tutta la serie di antitesi. Il criterio della perfezione è costituito da Dio,

---

<sup>81</sup> Vd. Gnifka 1990, pp. 292-293.

<sup>82</sup> Il saluto a quel tempo era un augurio di pace e si formulava quasi sempre così: "La pace sia con te/con voi".

<sup>83</sup> La perfezione è un'istanza particolare dell'evangelista Matteo, mentre in Luca si parla di misericordia; cfr. Lc. 6,36.

chiamato il “Padre vostro celeste” e l'imperativo ἔσεσθε τέλειοι rinnova l'invito all'*imitatio Dei*, ricollegandosi quindi ai versetti precedenti.

Dal concetto espresso dal termine τέλειος (ineccepibile, senza difetti, completo), si ricava innanzitutto l'idea di intero, non spezzato, indiviso; Dio nella sua bontà si rivolge indiviso agli uomini e la perfezione a cui l'uomo deve aspirare consiste nell'imitare questa esistenza totale, nel vivere l'amore indiviso che non esclude nessuno. Praticando l'ἀγάπη l'uomo diventa figlio di Dio<sup>84</sup>.

### **Amare Dio e il prossimo:**

**Mc. 12,28-33**<sup>85</sup>: <sup>28</sup>καὶ προσελθὼν εἰς τῶν γραμματέων, ἀκούσας αὐτῶν συζητούντων, εἶδὼς ὅτι καλῶς ἀπεκρίθη αὐτοῖς, ἐπηρώτησεν αὐτόν· ποία ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη πάντων; <sup>29</sup>ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς ὅτι πρώτη ἐστίν· ἀκούε, Ἰσραήλ, Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν Κύριος εἷς ἐστίν, <sup>30</sup>καὶ ἀγαπήσεις Κύριον τὸν Θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου. <sup>31</sup>δευτέρα αὕτη· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. μείζων τούτων ἄλλη ἐντολὴ οὐκ ἔστιν. <sup>32</sup>καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ γραμματεὺς· καλῶς, διδάσκαλε, ἐπ'ἀληθείας εἶπες ὅτι εἷς ἐστίν καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλην αὐτοῦ· καὶ το ἀγαπᾶν αὐτόν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς συνέσεως καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος, <sup>33</sup>καὶ το ἀγαπᾶν τὸν πλησίον ὡς ἑαυτόν περισσώτερόν ἐστιν πάντων τῶν ὀλοκαυτωμάτων καὶ θυσιῶν.

<sup>28</sup>Allora si avvicinò a Lui uno degli scribi che li aveva uditi discutere e, visto come aveva ben risposto a loro, gli domandò: “Qual è il primo di tutti i comandamenti?”. <sup>29</sup>Gesù rispose: “Il primo è: *Ascolta, Israele! Il Signore nostro Dio è l'unico Signore*; <sup>30</sup>*amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore e con tutta la tua anima, con tutta la tua mente e con tutta la tua forza*. <sup>31</sup>Il secondo è questo: *Amerai il tuo prossimo come te stesso*. Non c'è altro comandamento più grande di questi”. <sup>32</sup>Lo scriba gli disse: “Hai detto bene, Maestro, e secondo verità, che *Egli è unico e non vi è altri all'infuori di Lui*; <sup>33</sup>*amarlo con*

---

<sup>84</sup> Vd. Gnllka 1990, pp. 284-295.

<sup>85</sup> Cfr. Mt. 22,34-40 e Lc. 10,25-28.

*tutto il cuore, con tutta l'intelligenza e con tutta la forza e amare il prossimo come se stesso vale più di tutti gli olocausti e i sacrifici".*

Il brano si inserisce all'interno del contesto delle discussioni e controversie con i gruppi giudaici; è un apoftegma, cioè una sentenza enunciata dal protagonista (in questo caso Gesù) in risposta ad una domanda altrui. Per quanto riguarda l'aspetto formale, è una narrazione, semplice ed essenziale come è proprio dello stile di Marco, che riferisce una discussione tra maestro e allievi<sup>86</sup>.

La storia è introdotta da una proposizione che contiene tre participi (προσελθων, ἀκούσας, εἰδως) e che la collega alle narrazioni precedenti ed anticipa il versetto 32; la moltiplicazione dei participi è un tratto dello stile di Marco. La domanda che lo scriba, in modo amichevole, rivolge a Gesù, è quale sia il primo di tutti i comandamenti: ποῖα ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη πάντων; Il fatto che venga utilizzato πάντων, invece del femminile πασῶν, riferito ad ἐντολή, conferisce all'espressione un senso più generale e accentuato di supremazia e di eccellenza del comandamento. Non era infrequente a quel tempo la discussione su quale fosse il primo comandamento e su quali precetti fossero più facilmente praticabili e diverse erano le risposte date.

Nella risposta Gesù cita la prima parte dello *Shema' Israel*<sup>87</sup>, una preghiera della liturgia ebraica che ogni pio ebreo era tenuto a recitare ogni giorno, della quale Marco, unico dei Sinottici, cita anche le parole introduttive, ἄκουε, Ἰσραήλ, Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν Κύριος εἷς ἐστὶν, mentre gli altri riprendono il testo antico a partire da ἀγαπήσεις Κύριον τον Θεόν σου. Il comando di amare Dio non è semplicemente un dovere, è un'obbligazione che scaturisce dal fatto che Egli ha scelto Israele in un patto di alleanza; l'amore è la risposta del popolo all'intervento di elezione e di rivelazione di Dio ed è quindi la legge fondamentale di questo popolo.

L'amore scaturisce dal centro della personalità, dal cuore e dall'anima, ma non meno dalla mente e dalla forza dell'essere umano: sono utilizzate queste quattro parole, καρδία, ψυχή, διάνοια, ἰσχύς, per rendere la risposta più completa.

---

<sup>86</sup> Vd. Taylor 1977, p. 566.

<sup>87</sup> Cfr. Dt. 6,4 ss.



Questo passo e Lc. 11,42 sono gli unici luoghi dei Vangeli Sinottici che parlano dell'amore dell'uomo per Dio e questo è dovuto alla reticenza degli scrittori del *Nuovo Testamento* a usare il linguaggio d'amore nei confronti di Dio, mentre è spesso sottolineato l'amore di Dio per gli uomini, in quanto l'amore per Lui deriva dal Suo amore per noi. Inizialmente l'amore dell'uomo, anche quello per Dio, non può essere che *φιλία*, o un sentimento affine al platonico *ἔρως*, che ha bisogno di essere purificato dal suo egocentrismo e di essere modellato in forza dell'*ἀγάπη* di Dio su cui si fonda.

Sebbene la domanda dello scriba riguardi soltanto il primo comandamento, Gesù ne aggiunge un secondo, riportando alla lettera il testo di Lev. 19,18: *ἀγαπήσεις τον πλησίον σου ὡς σεαυτόν* (amerai il tuo prossimo come te stesso). L'avverbio *πλησίον* usato con l'articolo<sup>88</sup> traduce l'ebraico *rêa* (amico, concittadino, l'altro) e si riferisce in particolare al prossimo ebraico; nei secoli successivi però il comandamento venne inteso in maniera più ampia, sicuramente rivolto anche agli stranieri nel paese; è più difficile dire se avesse una portata universale<sup>89</sup>.

Gesù comanda di amare il prossimo come se stessi (*ἀγαπήσεις τον πλησίον σου ὡς σεαυτόν*). Sul significato di queste famose parole hanno scritto autorevoli personalità del mondo religioso di varie epoche, come Clemente d'Alessandria, Agostino<sup>90</sup>, Tommaso<sup>91</sup>, Lutero, formulando considerazioni diverse: per alcuni è un'altra forma dell'amore per Dio; per altri è una forma superiore di amore verso se stessi; per altri, come lo studioso Nygren<sup>92</sup>, è, forse più verosimilmente, l'amore di Dio per l'uomo, che egli accoglie e rivolge, a sua volta, ai fratelli.

Significativo in questa narrazione è il modo in cui Gesù unisce profondamente i due comandamenti, che vanno a formare un'unità indissolubile: l'amore per l'uomo scaturisce dall'amore per Dio; senza quest'ultimo, l'amore per il prossimo sarebbe impossibile.

Dopo la risposta di Gesù lo scriba interviene approvando ciò che il Maestro ha detto, ripete le sue stesse parole, ma al posto del termine *διάνοια* (mente), già utilizzato poco

---

<sup>88</sup> Come nel greco classico e nei LXX.

<sup>89</sup> Vd. Taylor 1977, pp. 569-570.

<sup>90</sup> Nel *Commento al Vangelo di San Giovanni* scrive: "Uno infatti ama il prossimo suo come se stesso, se ama Dio; perché se non ama Dio non ama neppure se stesso", ponendo alla base di ogni amore quello per Dio.

<sup>91</sup> Nella *Summa Teologica* parla di "amore di benevolenza" e cioè voler bene all'altro e desiderare il bene dell'altro.

<sup>92</sup> Vd. Nygren 1990, p. 106.

prima e appartenente alla tradizione neotestamentaria, usa σύνεσις (intelligenza, sagacia): una scelta forse dovuta all'intervento dello scriba stesso.

Egli poi afferma la supremazia dell'amore di Dio e dell'uomo sulle azioni cultuali, in particolare l'olocausto (che consisteva nell'offerta interamente bruciata e nei sacrifici), che è affermata anche nell' *Antico Testamento*<sup>93</sup>: è la pratica dell'ἀγάπη che garantisce all'uomo il Regno di Dio<sup>94</sup>.

### **Chi è il prossimo da amare/Amore come compassione:**

**Lc. 10,25-37**<sup>95</sup>: <sup>25</sup>καὶ ἰδοὺ νομικός τις ἀνέστη ἐκπειράζων αὐτὸν λέγων· διδάσκαλε, τί ποιήσας ζῶναι αἰώνιον κληρονομήσω; <sup>26</sup>ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτόν· ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται; πῶς ἀναγινώσκεις; <sup>27</sup>ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ἀγαπήσεις Κύριον τὸν Θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ἰσχύϊ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. <sup>28</sup>εἶπεν δὲ αὐτῷ ὀρθῶς ἀπεκρίθης. τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ. <sup>29</sup>ὁ δὲ θέλων δικαιῶσαι ἑαυτὸν εἶπεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν· καὶ τίς ἐστίν μου πλησίον; <sup>30</sup>ὕπολαβὼν ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· Ἀνθρώπος τις κατέβαινεν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Ἰεριχῶ, καὶ ληστοῖς περιέπεσεν, οἳ καὶ ἐκδύσαντες αὐτὸν καὶ πληγὰς ἐπιθέντες ἀπήλθον ἀφέντες ἡμιθανῆ. <sup>31</sup>κατὰ συγκυρίαν δὲ ἱερεύς τις κατέβαινεν ἐν τῇ ὁδῷ ἐκείνῃ, καὶ ἰδὼν αὐτὸν ἀντιπαρήλθεν. <sup>32</sup>ὁμοίως δὲ καὶ Λευίτης κατὰ τὸν τόπον ἔλθων καὶ ἰδὼν ἀντιπαρήλθεν. <sup>33</sup>Σαμαρίτης δὲ τις ὁδεύων ἦλθεν κατ'αὐτὸν καὶ ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη, <sup>34</sup>καὶ προσελθὼν κατέδησεν τὰ τραύματα αὐτοῦ ἐπιχέων ἔλαιον καὶ οἶνον, ἐπιβιβάσας δὲ αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἴδιον κτῆνος ἤγαγεν αὐτὸν εἰς πανδοχεῖον καὶ ἐπεμελήθη αὐτοῦ. <sup>35</sup>καὶ ἐπὶ τὴν αὔριον ἐκβαλὼν δύο δηνάρια ἔδωκεν τῷ πανδοχεῖ καὶ εἶπεν· ἐπιμελήθητι αὐτοῦ, καὶ ὅτι ἐὰν προσδαπανήσης ἐγὼ ἐν τῷ ἐπανέρχεσθαί με ἀποδώσω σοι. <sup>36</sup>τίς τούτων τῶν τριῶν πλησίον δοκεῖ σοι γεγονέναι τοῦ ἐμπεσόντος εἰς τοὺς ληστές; <sup>37</sup>ὁ δὲ εἶπεν· ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ'αὐτοῦ. εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πορεύου καὶ συ ποίει ὁμοίως.

<sup>93</sup> Cfr. 1Sam. 15,22: ἀκοη ὑπὲρ θυσίαν ἀγαθὴν (obbedire è meglio del sacrificio) e Os. 6,6: ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν καὶ ἐπίγνωσιν Θεοῦ ἢ ὀλοκαυτώματα (voglio l'amore e non il sacrificio, la conoscenza di Dio più degli olocausti).

<sup>94</sup> Vd. Taylor 1977, pp. 567-572.

<sup>95</sup> Cfr. Mt. 22,34-40 e Mc. 12,28-31.

<sup>25</sup>Ed ecco, un dottore della Legge si alzò per metterlo alla prova e chiese: “Maestro, che cosa devo fare per ereditare la vita eterna?”. <sup>26</sup>Gesù gli disse: “Che cosa sta scritto nella Legge? Come leggi?”. <sup>27</sup>Costui rispose: “*Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua forza e con tutta la tua mente, e il tuo prossimo come te stesso*”. <sup>28</sup>Gli disse: “Hai risposto bene: fa’ questo e vivrai”. <sup>29</sup>Ma quello, volendo giustificarsi, disse a Gesù: “E chi è mio prossimo?”. <sup>30</sup>Gesù riprese: “Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico e cadde nelle mani dei briganti, che gli portarono via tutto, lo percossero a sangue e se ne andarono, lasciandolo mezzo morto. <sup>31</sup>Per caso, un sacerdote scendeva per quella medesima strada e, quando lo vide, passò oltre. <sup>32</sup>Anche un levita, giunto in quel luogo, vide e passò oltre. <sup>33</sup>Invece un Samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto, vide e ne ebbe compassione. <sup>34</sup>Gli si fece vicino, gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino; poi lo caricò sulla sua cavalcatura, lo portò in un albergo e si prese cura di lui. <sup>35</sup>Il giorno seguente, tirò fuori due denari e li diede all’albergatore, dicendo: “Abbi cura di lui; ciò che spenderai in più, te lo pagherò al mio ritorno”. <sup>36</sup>Chi di questi tre ti sembra sia stato prossimo di colui che è caduto nelle mani dei briganti?”. <sup>37</sup>Quello rispose: “Chi ha avuto compassione di lui”. Gesù gli disse: “Va’ e anche tu fa’ così”.

Il passo si inserisce nel resoconto che Luca fa del viaggio di Gesù verso Gerusalemme. La pericope consiste di una parabola (chiamata la parabola del buon Samaritano) e di una cornice, formata dai versetti 25-28 e 36-37. La parabola rappresenta, con la cura formale, l’esaustività e la coerenza che sono propri della scrittura di Luca, un racconto esemplare che dà un’indicazione del giusto comportamento cristiano nei confronti del prossimo; Gesù dà delle massime etiche, delle normative per il comportamento cristiano.

L’esegesi più antica ha voluto interpretare il racconto in chiave allegorica e vedere nell’accadimento l’operato di salvezza di Gesù che agisce come il samaritano: in ogni caso, la parabola è da considerarsi come testimonianza della misericordia di Gesù sperimentata dalla comunità che si riconosce come tale a partire da quell’esperienza e che si è quindi accorta del suo prossimo, che essa vede in chiunque Gesù chiami fratello.

L’introduzione è costituita dai primi quattro versetti (25-28) e rispecchia la problematica contemporanea, non solo dell’ambiente dei discepoli di Gesù, ma anche dell’ambiente ebraico in generale: chi è il mio prossimo? Chi è colui che devo amare come

me stesso, fino a donare la mia vita? La domanda del νομικός era molto sentita a quel tempo.

Luca vuole conferire al passo, fin dall'inizio, un orientamento pratico, che si rivela già nella frase iniziale: "Maestro, che cosa devo fare?"<sup>96</sup>; si sottolinea la concezione di un' ἀγάπη concreta, che significa fare qualcosa per l'altro, fino ad arrivare a dare la propria vita; il colloquio e la parabola sono intimamente connessi tra loro proprio dall'espressione ποιεῖν, ripetuta per quattro volte,<sup>97</sup> e dalla descrizione particolareggiata dei provvedimenti presi dal buon samaritano<sup>98</sup>.

Il dottore della legge si avvicina a Gesù con intenzioni subdole, come mostra il malizioso ἐκπειράζων; egli non cerca affatto, come vorrebbe far credere, delle indicazioni sulla giusta via per raggiungere la vita eterna, ma vuole mettere alla prova Gesù, il quale con la sua risposta poteva comprometersi<sup>99</sup>; anche l'appellativo διδάσκαλος con cui il dottore della legge chiama Gesù, nasconde una certa ironia. La legge era il libro che conteneva le indicazioni determinanti per la vita, in essa si manifestava la volontà di Dio e quindi il νομικός poteva esaminare le Scritture e trovarvi da solo la risposta alla sua domanda.

Seguendo lo stile delle dispute dei dottori della legge, Gesù ribatte con una controdomanda che colloca improvvisamente l'interlocutore nel ruolo dell'interrogato. Vengono citati insieme i due comandamenti dell'amore per Dio (Deut. 6,5<sup>100</sup>) e per il prossimo (Lv. 19,18), i quali sono identificati: chi ama Dio, secondo la volontà di Gesù non può prescindere dal prossimo, ma al contrario si può amare veramente il proprio prossimo solo se si cerca in lui il volto di Dio. Quel ὡς σεαυτόν richiama una condizione di equilibrio: si riesce ad amare l'altro come prescritto dalla legge, solo quando si mette l'altro sullo stesso livello di se stessi. Era convinzione cristiana che il primo prossimo fosse

---

<sup>96</sup> In Matteo (22,36) invece si trova: διδάσκαλε, ποία ἐντολή μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ; (Maestro, nella Legge, qual è il grande comandamento?) e in Marco (12,28): ποία ἐστὶν ἐντολή πρώτη πάντων; (qual è il primo di tutti i comandamenti?).

<sup>97</sup> Versetti 25, 28, 37 (due volte).

<sup>98</sup> Un parallelo formale a questo passo può essere rilevato in Lc. 7,36-50, nella pericope della peccatrice penitente, dove racconto e parabola formano allo stesso modo un'unità.

<sup>99</sup> La sua risposta poteva contenere implicazioni sul piano politico e anche militare; Gesù agisce all'interno di un territorio che è dominato militarmente, politicamente ed economicamente da stranieri quali erano i romani.

<sup>100</sup> Viene aggiunto, rispetto alla forma tricotomica del Deuteronomio, ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου (con tutta la tua mente), forse perché si sta rispondendo ad interlocutori ellenistici, che danno molta importanza alla capacità intellettuale dell'uomo.

se stesso e che quindi bisognasse sì amare gli altri, ma non sminuire allo stesso tempo l'amore verso di sé. In realtà, nell'esperienza concreta di Gesù, questo amore cresce sempre senza fermarsi, anche quando raggiunge l'equilibrio, traboccando fino a dare se stesso. Per Gesù il modo migliore di ristabilire l'equilibrio è quello di amare l'altro fino a preferire la vita dell'altro alla propria stessa vita; Gesù, come già detto, va oltre la legge.

La lode di Gesù (ὀρθῶς ἀπεκρίθη) conferma che il dottore della legge conosce le Scritture ed evidenzia anche come Gesù non sia contrario alla legge, ma ne interpreti i contenuti nascosti. L'esortazione al "fare" dimostra poi come per Lui l'esegesi della Scrittura non sia qualcosa di puramente teorico, ma un qualcosa da mettere in pratica. Gesù, quindi, non solo esce da vincitore dalla disputa, ma indica anche agli uomini la vera meta della vita.

Il dottore della legge, che si sente smascherato, dà al colloquio, per mezzo di una seconda domanda (καὶ τίς ἐστὶν μου πλησίον;), un nuovo orientamento che prospetta il comandamento dell'amore per il prossimo. Per la sensibilità ebraica, questo concetto aveva un significato di limitazione: nell'etica ebraica, infatti, c'era il principio della suddivisione in gradi, si dovevano amare quelli dello stesso popolo (al massimo gli stranieri che godevano del diritto di ospitalità) e quelli che avevano lo stesso atteggiamento nei confronti della religione<sup>101</sup>; non è possibile prestare un aiuto concreto a tutti, anche all'ultimo sconosciuto, e quindi si impongono delle limitazioni e precisazioni: questo viene chiesto a Gesù, quale sia il confine dell'amore verso un altro uomo.

Gesù risponde con una parabola, che si riferisce forse ad un fatto attuale, realmente accaduto nelle vicinanze del luogo in cui risiedeva l'interlocutore. I particolari della storia sono presentati in modo molto conciso: sulla strada da Gerusalemme a Gerico<sup>102</sup> un uomo è stato assalito dai briganti; si parla di ἄνθρωπός τις, di un uomo qualsiasi e il fatto che non sia presente una precisazione circa il suo essere o no ebreo, è probabilmente voluto e mira ad anticipare il concetto di un amore che non può essere limitato da alcuna barriera nazionale. La situazione dell'uomo viene descritta drasticamente (ἐκδύσαντες αὐτόν καὶ πληγὰς ἐπιθέντες ἀπῆλθον ἀφέντες ἡμιθανῆ) e si comprende che i briganti

---

<sup>101</sup> Vd. Ernst 2000, p. 492.

<sup>102</sup> Un percorso di 27 Km. che corrisponde a circa 6-7 ore di cammino, attraverso un deserto inospitale.

gli hanno tolto la propria dignità e quasi la vita; si vuole richiamare l'attenzione sulla totale mancanza di mezzi da parte di quell'uomo, che ormai non è più in grado di aiutarsi da solo, l'attenzione poggia unicamente sull'uomo e sul suo bisogno.

Di fronte a questa situazione si trovano un sacerdote e un levita, che passano sulla medesima strada e, pur vedendo l'uomo, passano oltre; il sacerdote e il levita sono due personalità molto importanti, con la funzione specifica di riconoscere sana o malata una persona che proprio in seguito al loro giudizio poteva essere ammessa o espulsa dalla comunità. I due, però, di fronte a quell'uomo pensano prima di tutto a garantire se stessi, non corrono il rischio di contaminarsi e lo considerano morto. La legge dichiarava impuro chiunque avesse toccato un cadavere ed era quindi rischioso aiutare un uomo che nel frattempo poteva morire. Il loro completo disinteresse nei confronti dello sventurato li rende comunque assolutamente estranei al comandamento dell'amore: essi non riescono ad amare, a praticare la vera ἀγάπη.

Con delicatezza viene poi presentato, come esempio di vero amore per il prossimo, un samaritano e quindi un rappresentante di quel gruppo etnico che gli ebrei odiavano in modo particolare per motivi religioso-culturali e anche per avvenimenti concreti che avevano portato a tensioni particolarmente aspre<sup>103</sup>. Il samaritano si trova nella stessa situazione del sacerdote e del levita, ma a differenza di quelli si lascia interpellare, rompe il muro del dubbio e accorgendosi che l'uomo è ancora vivo ἐσπλαγγίσθη, cioè sente muovere le viscere dalla compassione. Il fatto che nella parabola si narrasse che proprio un uomo come questo riconoscesse la volontà di Dio, riuscisse davvero ad amare, doveva essere toccante e sconvolgente per un ebreo credente.

Il modo in cui il samaritano presta il suo aiuto è descritto con minuzia di particolari, proprio per sottolineare il "fare" su cui si era incentrata la domanda del dottore della legge; il samaritano si fa ancora più prossimo, il testo dice προσελθων ed è questo il gesto fondamentale, che fa la differenza: i gesti che seguono dipendono tutti dal farsi prossimo dell'altro. Se infatti non si rompono i muri del proprio egoismo e si chiudono gli occhi, ci si taglia fuori dalla possibilità stessa di compiere il comandamento dell'amore. Il samaritano

---

<sup>103</sup> Tra Ebrei e Samaritani non correva buon sangue da quando questi ultimi si erano formati un regno e un culto autonomi; erano degli scismatici e, per di più, mescolati con coloni stranieri (assiri) praticanti culti pagani. I Samaritani, poi, al Tempio di Gerusalemme avevano contrapposto il loro sul monte Garizim; questo per i Giudei rappresentava un fatto gravissimo, poiché essi consideravano essenziale l'unicità del Tempio, segno della presenza di Dio in mezzo al popolo.

cura le ferite con l'olio della dolcezza e il vino della forza e prende il malcapitato sulle proprie spalle, considerandolo tutt'uno con se stesso. Oltre a ciò, si carica di tale coraggio da coinvolgere nell'attenzione verso il bisognoso l'intera struttura sociale, chiede all'albergatore di aver cura di lui, pagandogli la somma di denaro necessaria; egli compie pienamente la volontà di Dio.

Il dottore della legge viene infine invitato a prendere a sua volta posizione e Gesù gli chiede chi secondo lui sia stato prossimo del malcapitato, dando alla domanda un taglio sorprendente: ...τίς τούτων τῶν τριῶν πλησίον δοκεῖ σοι γεγονέναι τοῦ ἐμπεσόντος εἰς τοὺς ληστὰς; Egli non procede dal proprio io, ma pone al centro dell'attenzione il tu, il prossimo non è l'uomo bisognoso, ma è colui che si è fatto prossimo del bisognoso; tutto viene capovolto e viene alla luce la nuova maniera di intendere il comandamento dell'amore. Chi ha ricevuto il dono non è l'uomo, ma il samaritano, è lui il prossimo che è stato amato e questa risposta può sembrare paradossale, ma se si legge con attenzione si vede che Gesù chiede: "Chi di questi tre ti sembra sia stato prossimo?" Il capovolgimento è molto importante, perché mentre il νομικός aveva chiesto a Gesù chi fosse il suo prossimo, Gesù gli dice come fare ad essere prossimo; il prossimo è qualsiasi uomo ogni volta che si fa prossimo a un altro uomo bisognoso. L'uomo che ha bisogno di aiuto è colui che regala ad un altro la possibilità di amare.

Le parole finali: "Va' e anche tu fa' così" dimostrano come non sia possibile discutere teoricamente del comandamento dell'amore, ma si sia chiamati all'azione concreta; il comandamento dell'amore non conosce limitazioni<sup>104</sup>.

---

<sup>104</sup> Vd. Ernst 2000, pp. 488-495 e Gargano 1994, I vol., pp. 99-108.

## SAN GIOVANNI

Giovanni è stato definito fin dall'antichità l'"apostolo dell'amore", in quanto identificando Dio con ἀγάπη, elabora il concetto chiave del Cristianesimo primitivo; la maggior parte delle espressioni che fanno riferimento al concetto di ἀγάπη si trovano inoltre proprio nel *Vangelo* di Giovanni<sup>105</sup> e nelle sue tre lettere. Egli utilizza 36 volte il verbo ἀγαπᾶν e 7 volte il sostantivo ἀγάπη; l'uso molto più frequente del verbo rispetto al sostantivo è dovuto al rilievo che Giovanni dà all'elemento attivo quando parla di amore<sup>106</sup>.

Per Giovanni, come anche per san Paolo, è nella Croce<sup>107</sup> che possiamo davvero capire il mistero dell'amore di Dio per noi, solo in essa possiamo riconoscere l'ἀγάπη; infatti 6 dei 7 ἀγάπη e 28 dei 36 ἀγαπᾶν utilizzati nel libro, si trovano nei capitoli 13-17, cioè quelli riguardanti la Passione di Cristo<sup>108</sup>. Altro concetto che unisce Giovanni a Paolo è il collegamento tra γνώσις e ἀγάπη, tra conoscenza e amore<sup>109</sup>. In Giovanni confluisce tutto ciò che riguardo al concetto di ἀγάπη si trova nel *Nuovo Testamento*. Lo studioso Anders Nygren, nel suo saggio *Eros e agape*, ritiene che tuttavia non è del tutto corretto definire il pensiero giovanneo sull'amore come il vertice del motivo neotestamentario dell' ἀγάπη, in quanto questo è vero soltanto dal punto di vista formale; è Paolo in realtà che ha penetrato più profondamente il significato di questo concetto e la concezione giovannea dell'amore non presenta quel carattere di unità che distingue la concezione paolina<sup>110</sup>.

Si possono riscontrare dalla lettura dei testi i seguenti significati:

---

<sup>105</sup> Nel *Vangelo* di Giovanni gli studiosi hanno individuato due parti: il "libro dei Segni", dove le parole e le azioni di Gesù si rivolgono ad un pubblico vasto, provocando in alcuni la fede e in altri il rifiuto e il "libro della Gloria", che si rivolge invece al pubblico ristretto di coloro che hanno creduto e descrive la passione, la crocifissione, la resurrezione e l'ascensione di Gesù.

<sup>106</sup> Nel *Vangelo* di Giovanni compare 6 volte il sostantivo φίλος e 9 volte il verbo φιλεῖν; nonostante apparentemente sembri che questo termine venga utilizzato come sinonimo di ἀγάπη, in realtà vi è sempre una certa sfumatura che legittima l'uso dell'uno o dell'altro termine: Penna 1972, p. 103.

<sup>107</sup> 1Gv. 3,16: Ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐθήκεν (In questo abbiamo conosciuto l'amore, nel fatto che egli ha dato la sua vita per noi).

<sup>108</sup> Vd. Nygren 1990, p. 125.

<sup>109</sup> 1Gv. 4,8: ὁ μὴ ἀγαπᾶν οὐκ ἐγνώ τον Θεόν, ὅτι ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν (Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore).

<sup>110</sup> Vd. Nygren 1990, pp. 125-126.



### **Amore di Dio per l'uomo:**

**Gv. 3,16:** <sup>16</sup>οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ Θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ'ἔχη ζωὴν αἰώνιον.

<sup>16</sup>Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il Figlio unigenito, perché chiunque crede in Lui non vada perduto, ma abbia la vita eterna.

Questo versetto rappresenta il centro del *Vangelo* di Giovanni e si inserisce all'interno del dialogo con Nicodemo<sup>111</sup>, durante il quale si dibatte il problema principale della salvezza, che è un dono del Messia crocifisso.

Il verbo ἀγαπάω, qui all'aoristo, viene utilizzato per sottolineare l'azione dell'amare, un'azione puntuale, grandiosa, che si compie senza esitazioni. È un amore così alto che si manifesta nell'offerta da parte di Dio del proprio Figlio, dell'Unigenito, dell'Amato, un'offerta che nella sua unicità storica si realizza concretamente nei due avvenimenti dell'incarnazione e della morte in croce; è interessante su questo punto fare un confronto con il brano della Genesi in cui si narra del sacrificio di Isacco; in Gen. 22,2 Λαβε τον υἱόν σου τον ἀγαπητόν, ὃν ἠγάπησας, τον Ισαακ, και πορεύθητι εἰς την γῆν την ὑψηλὴν και ἀνένεγκον αὐτον ἐκεῖ εἰς ὄλοκάρπωσιν ἐφ'ὧν τῶν ὀρέων, ὧν ἄν σοι εἶπω (Prendi tuo figlio, il tuo unigenito che ami, Isacco, va' nel territorio di Mòria e offrilo in olocausto su di un monte che io ti indicherò) Dio chiede ad Abramo di sacrificare il suo figlio unigenito, che ama, come prova della sua fede, ma poi Dio ferma la sua mano come viene detto in Gen. 22,12: Μη ἐπιβάλης την χειρά σου ἐπι το παιδάριον μηδε ποιήσης αὐτῷ μηδέν· νῦν γὰρ ἔγνων ὅτι φοβῆ τον θεον συ και οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι' ἐμέ (Non stendere la mano contro il ragazzo e non fargli niente! Ora so che tu temi Dio e non mi hai rifiutato tuo figlio, il tuo unigenito); in Cristo, invece, Suo figlio unigenito, Dio non ferma la sua mano, ma lo sacrifica per la salvezza dell'umanità. Dio nell'amore va fino in fondo; il suo amore è un'offerta che nella sua unicità storica si realizza concretamente nei due avvenimenti dell'incarnazione e della

---

<sup>111</sup> Un fariseo ben disposto, a differenza degli altri farisei, verso Gesù; fa parte del sinedrio, cioè il consiglio del sommo sacerdote. Durante il processo a Gesù, si oppone alla decisione di condannarlo a morte.

morte in croce. L'amore di Dio è gratuito e senza riserve, Egli ama da sempre il mondo anche se questo lo rifiuta<sup>112</sup>. La proposizione consecutiva contiene il verbo δίδωμι all'indicativo, che è l'unico modo verbale utilizzato da Giovanni, che vuole sempre sottolineare l'aspetto reale dell'azione. Tra l'altro questo è l'unico passo in cui Giovanni parla di un amore che è per tutti, per il mondo e non solo per i cristiani o per i discepoli; Dio ama tutti indistintamente e arriva ad offrire suo Figlio per la salvezza di tutti. L'amore in questo caso è offerta di ciò che si ha di più prezioso e di unico<sup>113</sup>.

### **Amore di Dio per Gesù:**

**Gv. 10,17-18:** <sup>17</sup>δια τουτό με ό πατηρ άγαπᾶ, ότι έγω τίθημι την ψυχήν μου, ίνα πάλιν λάβω αυτήν. <sup>18</sup>ούδεις άίρει αυτήν άπ' έμοϋ, άλλ' έγω τίθημι αυτήν άπ' έμαντοϋ. έξουσίαν έχω θεΐναι αυτήν, και εξουσίαν εχω πάλιν λαβεΐν αυτήν· ταύτην την εντολην ελαβον παρα του πατρός μου.

<sup>17</sup>Per questo il Padre mi ama: perché io do la mia vita, per poi riprenderla di nuovo.

<sup>18</sup>Nessuno me la toglie: io la do da me stesso. Ho il potere di darla e il potere di riprenderla di nuovo. Questo è il comando che ho ricevuto dal Padre mio.

Questo passo si inserisce all'interno della parabola del Buon Pastore: Gesù è il simbolo del vero pastore che è in comunione con il suo gregge e conosce le pecore ad una ad una.

Troviamo ancora il concetto di amore che si esprime nell'offerta della propria vita, ma con una sfumatura un po' diversa: δίδωμι del passo precedente significa "dare, offrire, dare in balia", cioè consegnare totalmente qualcosa all'altro, è un'azione conclusa in se stessa; τίθημι invece significa "mettere, collocare, dare in pegno", cioè offrire qualcosa temporaneamente per uno scopo, raggiunto il quale ci si riappropria dell'oggetto donato. In questo passo quindi l'uso del verbo τίθημι indica l'offrire la propria vita temporaneamente alla morte, per poi riprenderla con la resurrezione, che costituisce il compimento della morte di Gesù, perché attraverso essa l'umanità viene salvata. La vita è

---

<sup>112</sup> Vd. Fausti 2008, p. 69.

<sup>113</sup> Vd. Brown 1991, pp. 193-194.

amore, si realizza nel dono di sé; Gesù ha lo stesso potere del Padre, cioè quello di amare e in Giovanni la croce non è vista come sconfitta, ma come manifestazione del Dio amore che di sua natura si dona<sup>114</sup>.

Gesù mette in risalto il legame d'amore che c'è tra Lui e il Padre, per cui tutto ciò che il Figlio fa, gli è stato precedentemente comandato dal Padre. Il termine ἐντολή significa letteralmente "comando, ingiunzione", è un obbligo; nell'ottica della fede invece il comando non è da intendersi come un obbligo, ma come una legge scritta nel cuore, da realizzare nella piena libertà; Gesù, infatti, dice in riferimento alla propria vita: οὐδεις αἴρει αὐτην ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτην ἀπ' ἐμαυτοῦ (Nessuno me la toglie: io la do da me stesso): l'amore in questo passo è offerta libera della propria vita<sup>115</sup>.

### **Amore di Cristo:**

**Gv. 13,1:** <sup>1</sup>Προ δε τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα εἶδως ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα ἵνα μεταβῆ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου προς τον πατέρα, ἀγαπήσας τους ἰδίους τους ἐν τῷ κόσμῳ, εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς.

<sup>1</sup>Prima della festa di Pasqua Gesù, sapendo che era venuta la sua ora di passare da questo mondo al Padre, avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine.

Qui ci troviamo nel contesto dell'ultima cena, nel punto in cui viene introdotta la narrazione della lavanda dei piedi: Gesù sa che sta per compiersi ciò per cui Dio l'ha mandato sulla terra e cioè la sua morte in croce, il passaggio dalla morte alla vita, dalle cose di quaggiù a quelle di lassù, cioè al Regno di Dio.

Beda il Venerabile<sup>116</sup>, un Padre della Chiesa, vede un gioco di parole tra il verbo μεταβαίνειν ("passare da una condizione ad un'altra") e il termine *pesah* (in ebraico "pasqua, passaggio"): questo passaggio dell'umanità dalla schiavitù del peccato alla libertà della grazia avviene in Cristo attraverso l'ἀγάπη. Il participio aoristo ἀγαπήσας fa

---

<sup>114</sup> Vd. Fausti 2008, p. 253.

<sup>115</sup> Vd. Brown 1991, pp. 520-521.

<sup>116</sup> Fu un monaco, storico e santo inglese, vissuto tra il VII e l' VIII sec. d. C.; tra le sue opere si contano anche scritti di tipo teologico, in particolare commentari di tipo esegetico.

riferimento a tutto il ministero pubblico di Gesù, a tutto ciò che aveva fatto finché era rimasto nel mondo, mentre l'aoristo indicativo ἠγάπησεν indica l'azione puntuale dell'amare, la morte volontaria che viene presentata come espressione suprema dell'amore: "li amò sino alla fine" significa "volontariamente morì in croce per loro, e quindi per tutta l'umanità". Εἰς τέλος quindi contiene in sé un duplice significato, può essere inteso come "totalmente, completamente" o come "fino alla morte, fino alla donazione della propria vita". A mio avviso potrebbe anche essere tradotto con il significato di "scopo", cioè Gesù morì per raggiungere lo scopo della sua venuta sulla terra, cioè la salvezza dell'uomo: qui amare significa passare dalla schiavitù alla libertà<sup>117</sup>.

#### **Amore fraterno, vicendevole:**

**Gv. 15,9-13:** <sup>9</sup>καθως ἠγάπησέν με ὁ πατήρ, κάγω ὑμᾶς ἠγάπησα: μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ. <sup>10</sup>ἔαν τας ἐντολάς μου τηρήσητε, μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου, καθως ἐγω τοῦ πατρός μου τας ἐντολας τετήρηκα και μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ. <sup>11</sup>Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν, ἵνα ἡ χαρὰ ἡ ἐμῆ ἐν ὑμῖν ἦ και ἡ χαρὰ ὑμῶν πληρωθῇ. <sup>12</sup>Αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμῆ, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθως ἠγάπησα ὑμᾶς. <sup>13</sup>μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῆ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ."

<sup>9</sup>Come il Padre ha amato me, anche io ho amato voi. Rimanete nel mio amore. <sup>10</sup>Se osserverete i miei comandamenti, rimarrete nel mio amore, come io ho osservato i comandamenti del Padre mio e rimango nel suo amore. <sup>11</sup>Vi ho detto queste cose perché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena. <sup>12</sup>Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri come io ho amato voi. <sup>13</sup>Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la sua vita per i propri amici.

Anche questo brano si trova all'interno del discorso che Gesù fa nell'ultima cena, precisamente quando, parlando del rapporto di comunione che deve esserci tra Lui e i suoi discepoli, utilizza la metafora della vite (Gesù) e dei tralci (i discepoli presenti e futuri).

---

<sup>117</sup> Vd. Brown 1991, p. 671.

Nel versetto 9 ci troviamo di fronte all'amore totale ed unico che Dio Padre ha nei confronti del Figlio, lo stesso amore che il Figlio prova per noi: nell'amore di Gesù vediamo l'amore estremo di Dio per noi. Καθως, oltre al valore comparativo solitamente attestato, può implicitamente suggerire anche quello causale: l'amore di Dio per Gesù è il modello dell'amore di Gesù per i discepoli, ma ne è anche la causa presupposta<sup>118</sup>. Il verbo ἠγάπησεν è un aoristo complessivo<sup>119</sup>: indica un amore perfetto che è da sempre e per sempre, un'azione già compiuta ma che continua nel tempo. Dio è in quanto ama ed è amato dal Figlio; questo amore è donato a sua volta a noi dal Figlio (ὅμως ἠγάπησα). L'uomo è inserito nel progetto di amore tra il Padre e il Figlio. L'unico amore tra Padre e Figlio circola anche in noi e ci fa dimorare nel Figlio come il Figlio nel Padre. Dimorare nel suo amore ci fa diventare figli di Dio: ci rende capaci di portare frutto, di amare i fratelli con il suo stesso amore. L'amore è comunicazione di ciò che si ha e si è. L'osservanza dei comandamenti è necessaria per dimorare nell'amore di Dio; i comandamenti in realtà si riassumono in un unico comandamento, quello dell'amore che muove ed ordina ogni nostra azione. Dimorare nel suo amore per noi significa in concreto amare come Lui ama. Noi possiamo amare perché Lui per primi ci ha amati; possiamo osservare il suo comando perché Lui ha osservato il comando di Dio<sup>120</sup>, che lo ha mandato come manifestazione del Suo amore per noi; il verbo è al perfetto (τετήρηκα), si vuole dare l'idea di un'azione compiuta, in quanto l' "ora di tornare al Padre" è cominciata e il ministero è compiuto. Il fine dell'azione di Gesù è il comunicare la χαρά, la gioia dell'amore che c'è tra Lui e il Padre. La χαρά è strettamente connessa all'ἀγάπη: gioisce solo chi ama ed è amato. L'amore dimostrato da Gesù sulla croce verso di noi è il modello (καθως) e la sorgente del nostro amore verso i fratelli. Come Gesù ha dimorato nell'amore del Padre amando gli uomini, così noi dimoriamo nel Suo amore amando i fratelli. L'amore per Dio e l'amore per l'uomo costituiscono un'unica realtà, in quanto l'amore è uno solo: è Dio, il quale mette in comunione tutti. Il versetto 13, την ψυχην αὐτοῦ θῆ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ (dare la vita per i propri amici), è una frase di valore epesegetico: avere come modello

---

<sup>118</sup> Vd. Brown 1991, p. 799.

<sup>119</sup> "Con tale definizione, risalente al filologo Tedesco E. Hermann, si indica convenzionalmente un aoristo che descrive un processo che denota espressamente una durata pur circoscritta e definita ma che il parlante trascura rappresentando il fatto in sé come istantaneo e non svoltosi in uno spazio di tempo determinato. L'aoristo, dunque, con un chiaro effetto illusorio, serve a comprimere e a condensare quasi in un punto la durata del processo verbale": Basile 1998, pp. 376-7.

<sup>120</sup> Vd. Brown 1991, p. 800.

l'amore di Gesù verso di noi significa essere disposti a dare la propria vita per gli altri, significa amare veramente<sup>121</sup>.

### **Amare Gesù:**

**Gv. 21,15-18:** <sup>15</sup> Οτε οὖν ἠρίστησαν, λέγει τῷ Σίμωνι Πέτρῳ ὁ Ἰησοῦς · Σίμων Ἰωάννου, ἀγαπᾷς με πλέον τούτων; λέγει αὐτῷ · ναί, Κύριε, συ οἶδας ὅτι φιλῶ σε. λέγει αὐτῷ · βόσκει τα ἀρνία μου. λέγει αὐτῷ πάλιν δεύτερον· <sup>16</sup>Σίμων Ἰωάννου, ἀγαπᾷς με; λέγει αὐτῷ · ναί, Κύριε, συ οἶδας ὅτι φιλῶ σε. λέγει αὐτῷ · ποιμαίνε τα πρόβατά μου. <sup>17</sup>λέγει αὐτῷ το τρίτον · Σίμων Ἰωάννου, φιλεῖς με; ἐλυπήθη ὁ Πέτρος ὅτι εἶπεν αὐτῷ το τρίτον · φιλεῖς με; και εἶπεν αὐτῷ · Κύριε, πάντα συ οἶδας, συ γινώσκεις ὅτι φιλῶ σε. λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς · βόσκει τα πρόβατά μου. <sup>18</sup> Ἀμην ἀμην λέγω σοι, ὅτε ἦς νεώτερος, ἐζώννυες σεαυτον και περιεπάτεις ὅπου ἤθελες · ὅταν δε γηράσης, ἐκτενεῖς τας χεῖράς σου, και ἄλλος ζώσει σε και οἴσει ὅπου οὐ θέλεις.

<sup>15</sup>Quand'ebbero mangiato<sup>122</sup>, Gesù disse a Simon Pietro: <Simone, figlio di Giovanni, mi ami tu più di costoro?>. Gli rispose: <Certo, Signore, tu lo sai che ti voglio bene>. Gli disse: <Pasci i miei agnelli>. <sup>16</sup>Gli disse di nuovo, per la seconda volta: <Simone, figlio di Giovanni, mi ami?>. Gli rispose: <Certo, Signore, tu lo sai che ti voglio bene>. Gli disse: <Pascola le mie pecore>. <sup>17</sup>Gli disse per la terza volta: <Simone, figlio di Giovanni, mi vuoi bene?>. Pietro rimase addolorato che per la terza volta gli domandasse: <Mi vuoi bene?>, e gli disse: <Signore, tu conosci tutto; tu sai che ti voglio bene>. Gli rispose Gesù: <Pasci le mie pecore. <sup>18</sup>In verità, in verità io ti dico: quando eri più giovane ti vestivi da solo e andavi dove volevi; ma quando sarai vecchio tenderai le tue mani, e un altro ti vestirà e ti porterà dove tu non vuoi>.

Qui ci troviamo nell'ambito delle apparizioni di Cristo risorto; siamo sul mare di Tiberiade mentre i discepoli, delusi e tristi, tornano a fare il loro vecchio lavoro, i

---

<sup>121</sup> Vd. Brown 1991, pp. 822-823.

<sup>122</sup> Molti studiosi ritengono che questa non sia una vera indicazione cronologica, ma un tentativo artificiale di creare un collegamento con i versetti 12-13.

pescatori. C'è un dialogo serrato tra Gesù e Pietro, un dialogo centrato sull'amore; è interessante l'alternarsi dei verbi ἀγαπάω e φιλεω.

Nella prima domanda Gesù chiede a Pietro se lo ama (ἀγαπᾷς) più degli altri discepoli. Gesù qui si rivolge a Pietro chiamandolo *Simone, figlio di Giovanni* e non Simon Pietro; secondo lo studioso Lightfoot<sup>123</sup> questo è dovuto al fatto che Pietro era caduto in disgrazia dopo il rinnegamento; altri studiosi invece sostengono che Gesù, utilizzando il patronimico con cui aveva chiamato Pietro nel loro primo incontro (1,42), lo tratti meno familiarmente e che, quindi, metta in dubbio la sua amicizia. Gesù usa il termine ἀγαπάω per indicare l'amore originario e gratuito con il quale Dio ha tanto amato il mondo da dare suo Figlio (3,16), l'amore estremo con il quale Gesù ci ha amati (13,1), che è lo stesso con il quale il Padre ama noi. È lo stesso amore con il quale anche noi ora possiamo amarci gli uni gli altri fino a dare la vita. Gesù chiede a Pietro se lo ama più degli altri per ridimensionare la sua pretesa di essere migliore degli altri; l'amore ha come molla il "più" ed è quindi una competizione, ma non con gli altri, bensì con se stessi, per vincere egoismo, orgoglio e paura ed operare con umiltà e dedizione. L'amore non richiede la perfezione, ma la consapevolezza del proprio limite e l'umiltà di rimanere ancorati a Cristo. Nella sua risposta Pietro utilizza un verbo diverso da quello di Gesù, φιλεῖν, che significa "essere amico" e non implica il dare la vita come il verbo ἀγαπάω; φιλεῖν aggiunge sfumature di amicizia e reciprocità affettiva, potremmo dire che è un amore più umano. Fin dall'antichità è aperto il dibattito sulle sfumature e le differenze tra i verbi ἀγαπᾷν e φιλεῖν in questo passo: gli antichi commentatori greci, come Crisostomo e Cirillo di Alessandria e gli studiosi del periodo della Riforma, come Erasmo e Grozio, non vedevano una vera differenza tra questi termini. Studiosi di età moderna come Bernard, Bultmann e Barrett considerano i due termini come sinonimi, sostenendo che spesso vengono utilizzati come interscambiabili. Gli studiosi inglesi del secolo scorso invece, con i quali mi trovo d'accordo, non considerano i due termini come sinonimi: Trench in *Synonyms of the New Testament* dice che ἀγαπᾷν è un amore forte, ma reverenziale, mentre φιλεῖν un amore intimo. Westcott considera l'ἀγάπη un amore più elevato e il fatto che Pietro risponda con φιλεῖν è perché non osa dire di aver raggiunto questo amore più alto. Evans pensa che ἀγαπᾷν indichi una certa superiorità e che Pietro utilizzi

---

<sup>123</sup> Ap. Brown 1979, p. 1393.

φιλεῖν come segno di umiltà. Ma il verbo ἀγαπᾶν è stato considerato con maggior attenzione negli ultimi anni grazie al saggio di Anders Nygren, *Eros e Agape*, nel quale l'ἀγάπη viene considerato un amore spontaneo, non meritato, l'unico amore reso possibile da Gesù. Anche Spicq differenzia i due termini, parlando di ἀγάπη come di un amore che esce da se stesso, un amore di donazione e riguardo alla diatriba sui due termini, nell'opera *Agape in the New Testament*, scrive: "I commentatori sono divisi circa il rispettivo valore dei due verbi, ma quelli che li ritengono sinonimi o ignorano la semantica di *agape* o minimizzano l'importanza della scena"<sup>124</sup>.

Gesù ripete una seconda volta la sua domanda, utilizzando ancora il verbo ἀγαπάω, ma a differenza di prima tralascia il "più di costoro", perché ormai Pietro, anche dopo l'esperienza del rinnegamento, è guarito dalla pretesa di essere migliore degli altri; ma deve ancora guarire dalla sua sfiducia che gli impedisce di amare veramente. Questo è un dialogo di guarigione, in cui il vecchio e fragile Simone viene alla luce come Pietro (Πέτρος), diviene stabile come la roccia (πέτρος). La risposta di Pietro è identica alla prima (φιλῶ σε), conferma la sua amicizia nei confronti di Gesù, ma non si sente ancora pronto ad un amore totale, a dare la vita per Lui e per gli altri. La terza domanda di Gesù (φιλεῖς με;) è diversa dalle precedenti e il numero tre ricorda il triplice rinnegamento di Pietro. Gesù, vedendo ancora l'incapacità di Pietro di riconoscersi in un amore più grande, lo interroga su ciò che per due volte Pietro ha affermato (φιλῶ σε), vuole fargli prendere consapevolezza della sicurezza di essergli amico, che gli deriva proprio dall'esperienza del rinnegamento, grazie al quale egli sperimenta il perdono e l'amore misericordioso di Dio per lui. La terza risposta di Pietro è più ampia (Κύριε, πάντα σου οἶδας, σου γινώσκεις ὅτι φιλῶ σε.), riconosce che il Signore sa tutto di lui e che per lui ha dato la sua vita e che grazie alla fiducia che il Signore mostra nei suoi confronti (gli dà il compito di custodire il suo gregge, che è la Chiesa) anche lui sarà capace di amarlo fino alla morte (ἀγαπᾶν); Gesù infatti gli predice che ora sarà in grado di seguirlo, percorrendo la stessa strada che Lui ha percorso andando a morire in croce.<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> Per una trattazione approfondita dell'esegesi di questo passo si rinvia all'appendice di Brown 1979, pp. 1438-1439 dove è possibile reperire i riferimenti bibliografici completi.

<sup>125</sup> Pietro venne crocifisso nel 64 d.C.; secondo la tradizione di Eusebio, Pietro chiese di essere crocifisso a testa in giù, in quanto non si sentiva degno di morire allo stesso modo del suo Maestro.



**1Gv. 3,10-20:** <sup>10</sup>ἐν τούτῳ φανερά ἐστὶν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου· πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. <sup>11</sup> Ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους· <sup>12</sup> οὕτως Κáιν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν καὶ ἔσφαξεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ· καὶ χάριν τίνος ἔσφαξεν αὐτόν; ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν, τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια. <sup>13</sup> Καὶ μὴ θαυμάζετε, ἀδελφοί, εἰ μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος. <sup>14</sup> Ἡμεῖς οἶδαμεν ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν, ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς· ὁ μὴ ἀγαπῶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ. <sup>15</sup> πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν, καὶ οἰδατε ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἐχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν. <sup>16</sup> ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν· καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι. <sup>17</sup> ὅς δ' ἂν ἔχη τὸν βίον τοῦ κόσμου καὶ θεωρῇ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ χρεῖαν ἔχοντα καὶ κλείσῃ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ ἀπ' αὐτοῦ, πᾶς ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ; <sup>18</sup> Τεκνία, μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μῆδε τῇ γλώσσῃ, ἀλλὰ ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ. <sup>19</sup> ἐν τούτῳ γνωσόμεθα ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν, καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν τὴν καρδίαν ἡμῶν <sup>20</sup> ὅτι ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία, ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν καὶ γινώσκει πάντα.

<sup>10</sup>In questo si distinguono i figli di Dio dai figli del diavolo: chi non pratica la giustizia non è da Dio, e neppure lo è chi non ama il suo fratello. <sup>11</sup>Poiché questo è il messaggio che avete udito da principio: che ci amiamo gli uni gli altri. <sup>12</sup>Non come Caino, che era dal Maligno e uccise suo fratello. E per quale motivo l'uccise? Perché le sue opere erano malvagie, mentre quelle di suo fratello erano giuste. <sup>13</sup>Non meravigliatevi, fratelli, se il mondo vi odia. <sup>14</sup>Noi sappiamo che siamo passati dalla morte alla vita, perché amiamo i fratelli. Chi non ama rimane nella morte. <sup>15</sup>Chiunque odia il proprio fratello è omicida, e voi sapete che nessun omicida ha più la vita eterna che dimora in lui. <sup>16</sup>In questo abbiamo conosciuto l'amore, nel fatto che Egli ha dato la sua vita per noi; quindi anche noi dobbiamo dare la vita per i fratelli. <sup>17</sup>Ma se uno ha ricchezze di questo mondo e, vedendo il suo fratello in necessità, gli chiude il proprio cuore, come rimane in lui l'amore di Dio? <sup>18</sup>Figlioli, non amiamo a parole né con la lingua, ma con i fatti e nella verità. <sup>19</sup>In questo conosceremo che siamo dalla verità e davanti a Lui rassicureremo il nostro cuore,

<sup>20</sup> qualunque cosa esso ci rimproveri. Dio è più grande del nostro cuore e conosce ogni cosa.

Questo brano è tratto dalla prima delle tre lettere scritte dall'evangelista Giovanni, dette cattoliche<sup>126</sup>, in quanto riconosciute dalla Chiesa come ispirate da Dio; l'epistola è indirizzata ad un gruppo di comunità cristiane, che egli intende consolidare nella fede attraverso l'amore fraterno e mettere in guardia dalle eresie gnostiche presenti all'interno delle comunità in quel periodo<sup>127</sup>.

La sezione 3,10-24 è un'omelia in cui viene affrontato di nuovo il tema dell'amore fraterno.

3,10: vi è subito una contrapposizione tra figli di Dio e figli del diavolo; ἐν τούτῳ si riferisce a quanto segue e si introducono nel pensiero un nuovo elemento e un nuovo tema e cioè che chi non viene da Dio ὁ μὴ ἀγαπῶν τον ἀδελφον αὐτοῦ, dove ἀδελφός sta per "prossimo"<sup>128</sup>.

3,11: si giustifica la conclusione del versetto 10 mediante l'asserzione che l'amore reciproco è il contenuto del messaggio ricevuto all'inizio; ἡ ἀγγελία è esplicitata da una proposizione imperativa introdotta da ἵνα il cui contenuto è una ἐντολή, il comando di amarsi gli uni gli altri. Il senso è lo stesso del versetto precedente: Dio ci chiede l'amore per il prossimo.

3,12: viene presentato un esempio opposto all'amore fraterno, la figura di Caino, il quale uccise il fratello<sup>129</sup>, dimostrando così di essere ἐκ τοῦ πονηροῦ, cioè del diavolo; ci si chiede il motivo del gesto di Caino, non si dice semplicemente che lo fece per odio, ma si spiega il motivo dell'odio e cioè ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν, τὰ δε τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια.

3,13: si mostra che l'opposizione tra azione cattiva e azione giusta corrisponde all'opposizione tra la figliolanza divina e il mondo; chi, come il credente, è consapevole della propria figliolanza divina, e dell'obbligo morale che questa comporta, deve

---

<sup>126</sup> Cfr. nota 59.

<sup>127</sup> Vd. Balz-Schrage 1978, p. 328

<sup>128</sup> Cfr. anche 2,10.

<sup>129</sup> Cfr. Gen. 4,8: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτοῦ ἐν τῷ πεδίῳ, ἀνέστη Κάϊν ἐπὶ Ἀβελ τον ἀδελφον αὐτοῦ καὶ ἀπέτεινε αὐτόν (mentre erano in campagna, Caino alzò la mano contro il fratello Abele e lo uccise).

aspettarsi l'ostilità del mondo. Il mondo, infatti, non solo non conosce la comunità dei credenti, come era stato detto in 3,1: δια τοῦτο ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν (per questo il mondo non ci conosce: perché non ha conosciuto Lui), ma la odia; ciò non provoca meraviglia, in quanto l'odio del mondo, di cui Caino è l'emblema, non fa che confermare che i credenti sono figli di Dio. Qui per odio non si intende necessariamente una persecuzione sanguinosa contro la comunità cristiana, ma è proprio la mancanza di ἀγάπη.

3,14: la coscienza della figliolanza divina trova qui la sua forte ed orgogliosa espressione nella frase ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν; con queste parole si dichiara l'adempimento della promessa di Gv. 5,24: ἀμην ἀμην λέγω ὑμῖν ὅτι ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον, καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν (in verità, in verità io vi dico: chi ascolta la mia parola e crede a Colui che mi ha mandato, ha la vita eterna e non va incontro al giudizio, ma è passato dalla morte alla vita).

Il "noi" all'inizio del versetto fa riferimento alla comunità dei credenti e quando ἀγαπᾶν viene inteso come esigenza morale e quindi come dovere della comunità (allo stesso modo di πιστεύειν), ci troviamo davanti ad una chiara e fondamentale definizione della natura della comunità cristiana. Quell'ἡμεῖς οἴδαμεν rende i lettori consapevoli della loro natura e il versetto costituisce un'esortazione indiretta: ognuno viene posto davanti alla domanda se egli appartenga alla comunità cristiana.

3,15: il grandioso aut-aut: si è figli di Dio o figli del demonio, si impone la scelta tra amore e odio, dalla quale dipende l'alternativa di vita o di morte. Chi non ama, non solo è preda della morte, ma diventa lui stesso operatore di morte, è un omicida che non ha più la vita eterna; la ζωὴ viene definita αἰώνιος, è il dono escatologico già presente per coloro che amano e questa circostanza la differenzia dalla vita naturale. Se il cristiano oltre alla fede non ha anche l'amore, può perdere il dono della ζωὴ αἰώνιος.

3,16-17: si spiega in che cosa consiste e come si dimostra in modo concreto l'amore autentico. Cristo è presentato come esempio dell'amore; non c'è bisogno di fare il nome di Gesù, quando si dice ἐκεῖνος ogni lettore sa a chi ci si sta riferendo<sup>130</sup>. C'è il richiamo

---

<sup>130</sup> Il fatto che compaia improvvisamente il pronome invece del nome proprio mostra che nell'ambiente dell'autore ἐκεῖνος veniva usato correntemente come nome proprio per indicare Gesù.

alla passione di Cristo e poiché si tratta di un avvenimento storico che è all'origine della conoscenza, Giovanni usa il perfetto ἐγνώκαμεν invece del più comune γινώσκομεν. L'amore di cui si deve amare si fonda sull'amore di cui si è stati amati, dall'amore che Gesù ebbe per noi capiamo che cosa sia l'amore. Alla fine del versetto 16 non si dice solamente che dobbiamo amare i fratelli: l'amore dev'essere pronto al più alto sacrificio e cioè al dono della vita. Questo sacrificio non è l'unica e insostituibile dimostrazione dell'amore e infatti il versetto 17 propone la misericordia davanti ad un comune caso della vita come prova di amore<sup>131</sup>. Per ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ si intende l'amore di Dio che ci è stato donato, il quale non può dimorare in chi non pratica la misericordia; questo amore è il presupposto dell'amore fraterno.

3,18: viene utilizzato un nuovo appellativo (τεκνία) e si trae la conseguenza dei versetti precedenti in forma imperativa: noi dobbiamo amare. La serietà del comandamento viene accentuata dall'uso di μη...ἀλλά: l'amore autentico non si dimostra con vuote parole, ma con l'azione effettiva, l'ἀγάπη è un amore che si esprime nella concretezza.

3,19-20: i due versetti sono così strettamente connessi che possono essere capiti soltanto se presi insieme. La locuzione ἐν τούτῳ γνωσόμεθα viene esplicitata dalla proposizione dichiarativa seguente: la locuzione ἐν τούτῳ γινώσκομεν è caratteristica dell'autore e soltanto qui il verbo si trova al futuro; il contenuto di γινώσκειν viene normalmente esplicitato con una proposizione introdotta da ὅτι. il pronome τοῦτο può riferirsi ora a quanto precede, ora a quanto segue (prolettico), in questo caso si riferisce a quanto segue. Si dice che davanti a Lui tranquillizzeremo il nostro cuore e, secondo il versetto 20, si tratta del cuore che condanna se stesso e quindi ἔμπροσθεν αὐτοῦ significa davanti a Dio quale giudice; lo sguardo rivolto a Lui sollecita l'autocondanna del cuore, il quale però davanti a Dio si calmerà, perché sappiamo che Dio con la sua misericordia è più grande del nostro cuore. Il metro di Dio è diverso da quello del cuore umano, potremmo dire che Dio è più generoso e quindi la condanna che l'uomo emette contro se stesso deve ammutolire davanti a Lui. La grandezza di Dio consiste poi nella sua

---

<sup>131</sup> L'elemosina nel giudaismo aveva grande importanza.

onniscienza (ὁ θεος γινώσκει πάντα): Egli sa che in fondo noi amiamo e come tali, che ricerchiamo la Verità e camminiamo verso di essa<sup>132</sup>.

**1Gv. 4,7-5,3:** <sup>7</sup> Αγαπητοί, αγαπῶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν, και πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται και γινώσκει τον Θεόν. <sup>8</sup> ὁ μη ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τον Θεόν, ὅτι ὁ Θεος ἀγάπη ἐστίν. <sup>9</sup> ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τον υἱόν αὐτοῦ τον μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ Θεος εἰς τον κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ. <sup>10</sup> ἐν τούτῳ ἐστίν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τον Θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτός ἠγάπησεν ἡμᾶς και ἀπέστειλεν τον υἱόν αὐτοῦ ἰλασμον περι τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν. <sup>11</sup> Αγαπητοί, εἰ οὕτως ὁ Θεος ἠγάπησεν ἡμᾶς, και ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν. <sup>12</sup> Θεόν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται· ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ Θεος ἐν ἡμῖν μένει, και ἡ ἀγάπη αὐτοῦ ἐν ἡμῖν τετελειωμένη ἐστίν. <sup>13</sup> ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν και αὐτός ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν. <sup>14</sup> και ἡμεῖς τεθεάμεθα και μαρτυροῦμεν οτι ο πατηρ ἀπέσταλκεν τον υἱόν σωτήρα τοῦ κόσμου. <sup>15</sup> ὅς ἐὰν ὁμολογήσῃ ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν ὁ υἱός τοῦ Θεοῦ, ὁ Θεος ἐν αὐτῷ μένει, και αὐτός ἐν τῷ Θεῷ. <sup>16</sup> και ἡμεῖς ἐγνώκαμεν και πεπιστεύκαμεν την ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ Θεος ἐν ἡμῖν. Ὁ Θεος ἀγάπη ἐστίν, και ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ Θεῷ μένει, και ὁ Θεος ἐν αὐτῷ μένει. <sup>17</sup> Ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν, ἵνα παρρησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ὅτι καθως ἐκεῖνός ἐστίν και ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ. <sup>18</sup> φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τον φόβον, ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, ὁ δε φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ. <sup>19</sup> Ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτός πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς. <sup>20</sup> ἐὰν τις εἴπῃ ὅτι ἀγαπῶ τον Θεόν, και τον ἀδελφον αὐτοῦ μισῆ, ψεύστης ἐστίν· ο γαρ μη ἀγαπῶν τον ἀδελφον αὐτοῦ ὃν ἐώρακεν, τον Θεον ὃν οὐχ ἐώρακεν οὐ δύναται ἀγαπᾶν. <sup>21</sup> και ταύτην την ἐντολὴν ἔχομεν ἀπ' αὐτοῦ, ἵνα ο ἀγαπῶν τον Θεον ἀγαπᾷ και τον ἀδελφον αὐτοῦ. 5-<sup>1</sup> Πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν ὁ Χριστος ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται, και πᾶς ὁ ἀγαπῶν τον γεννήσαντα ἀγαπᾷ και τον γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ. <sup>2</sup> ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἀγαπῶμεν τα τέκνα τοῦ Θεοῦ, ὅταν τον Θεον ἀγαπῶμεν και τας ἐντολας αὐτοῦ ποιῶμεν. <sup>3</sup> αὕτη

---

<sup>132</sup> Vd. Bultmann 1977, pp. 92-100.

γάρ ἐστὶν ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολάς αὐτοῦ τηρῶμεν· καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσὶν.

<sup>7</sup>Carissimi, amiamoci gli uni gli altri, perché l'amore è da Dio: chiunque ama è stato generato da Dio e conosce Dio. <sup>8</sup>Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore. <sup>9</sup>In questo si è manifestato l'amore di Dio in noi: Dio ha mandato nel mondo il suo Figlio unigenito, perché noi avessimo la vita per mezzo di Lui. <sup>10</sup>In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è Lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati. <sup>11</sup>Carissimi, se Dio ci ha amati così, anche noi dobbiamo amarci gli uni gli altri. <sup>12</sup>Nessuno mai ha visto Dio; se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi e l'amore di Lui è perfetto in noi. <sup>13</sup>In questo si conosce che noi rimaniamo in Lui ed Egli in noi: Egli ci ha donato il suo Spirito. <sup>14</sup>E noi stessi abbiamo veduto e attestiamo che il Padre ha mandato il suo Figlio come salvatore del mondo. <sup>15</sup>Chiunque confessa che Gesù è il Figlio di Dio, Dio rimane in Lui ed Egli in Dio. <sup>16</sup>E noi abbiamo conosciuto e creduto l'amore che Dio ha in noi. Dio è amore; chi rimane nell'amore rimane in Dio e Dio rimane in lui. <sup>17</sup>In questo l'amore ha raggiunto tra noi la sua perfezione: che abbiamo fiducia nel giorno del giudizio, perché come è Lui, così siamo anche noi, in questo mondo. <sup>18</sup>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. <sup>19</sup>Noi amiamo perché Egli ci ha amati per primo. <sup>20</sup>Se uno dice: <Io amo Dio> e odia suo fratello, è un bugiardo. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede. <sup>21</sup>E questo è il comandamento che abbiamo da Lui: chi ama Dio, ama anche suo fratello. <sup>5-</sup><sup>1</sup>Chiunque crede che Gesù è il Cristo, è stato generato da Dio; e chi ama Colui che ha generato, ama anche chi da Lui è stato generato. <sup>2</sup>In questo conosciamo di amare i figli di Dio: quando amiamo Dio e osserviamo i suoi comandamenti. <sup>3</sup>In questo infatti consiste l'amore di Dio, nell'osservare i suoi comandamenti; e i suoi comandamenti non sono gravosi.

Anche questo brano si trova nella prima lettera di Giovanni; segue la sezione sull'eresia (4, 1-6) e a questa si collega, in quanto agli eretici è negata la conoscenza di Dio<sup>133</sup>.

In questo passo il termine ἀγάπη (e i suoi derivati) compare ben 34 volte.

1Gv 4,7-5,3 può essere considerato un compendio di tutto ciò che l'autore aveva detto riguardo al concetto di ἀγάπη nel suo Vangelo.

4,7: il brano si apre con l'epiteto ἀγαπητοί, che è un appellativo omiletico comune, riferito ai membri della comunità, seguito dall'imperativo ἀγαπῶμεν, che attraversa tutta la lettera.

L'esortazione ad amarsi vicendevolmente viene motivata da una proposizione causale (ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν, και πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται και γινώσκει τον Θεόν), che mette in relazione l'amore con la conoscenza di Dio. Il costrutto εἶναι ἐκ indica l'origine e la natura: l'amore viene da Dio, perché Dio è amore. L'oggetto dell'amore di Dio è il mondo e quindi il prossimo è l'oggetto dell'amore di coloro che sono amati da Dio: questo è il senso dell'esortazione ἀγαπῶμεν ἀλλήλους.

4,8: l'affermazione ὁ θεος ἀγάπη ἐστίν indica il punto da cui scaturisce il comandamento dell'amore; non è una definizione di Dio, ma una descrizione funzionale, che vuol far risaltare l'opera di Dio, il suo agire nei confronti degli uomini; non è nemmeno una definizione dell'amore in sé, infatti la proposizione è irreversibile e non si può trasformare in ἡ ἀγάπη θεος ἐστίν, perché questo significherebbe che l'uomo sarebbe in grado di cogliere la natura di Dio.

Dunque l'amore fraterno è fondato sull'amore di Dio e questo amore è alla base della fede cristiana, in opposizione a quella degli eretici che affermano di conoscere Dio, ma non praticano l'amore fraterno: chi viene meno all'amore fraterno non può incontrare e conoscere Dio.

4,9: viene commentata l'affermazione ὁ θεος ἀγάπη ἐστίν e l'ἀγάπη viene descritto in termini dinamici, come atto divino d'amore da parte di Dio, il quale si manifesta (φανερωθῆναι) con il sacrificio del figlio unigenito<sup>134</sup>. La grandezza dell'amore di Dio sta nel fatto che Egli non rimane in sé, nella sua santità e gloria irraggiungibile, ma attraverso

---

<sup>133</sup> Cfr. 1Gv. 4, 3: και πᾶν πνεῦμα ὃ μη ὁμολογεῖ τον Ἰησοῦν ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔστιν (ogni spirito che non riconosce Gesù, non è da Dio).

<sup>134</sup> Cfr. Gv. 3,16: ουτως γαρ ἠγάπησεν ο Θεος τον κόσμον, ωστε τον υιον αυτοῦ τον μονογενῆ εδωκεν, ινα πᾶς ὁ πιστευων εις αυτον μη ἀποληται ἀλλ'ἔχη ζωην αιώνιον (Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non vada perduto, ma abbia la vita eterna).

Cristo invia nel mondo la luce, la verità e l'amore, in modo tale che gli uomini lontani da Dio possano ricevere la vera vita<sup>135</sup>.

Il complemento ἐν ἡμῖν può essere, ἀπο κοινοῦ, riferito a ἐφανερώθη e significare "in mezzo a noi", dove "noi" designa la comunità o il mondo intero, oppure può essere riferito a ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ.

La frase ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ ci dice che l'avvenimento storico della venuta di Gesù sulla terra può e deve essere capito anche come evento escatologico, in quanto la posizione che si prende di fronte ad esso decide della vita e della morte<sup>136</sup>.

4,10: la prima proposizione dichiarativa (οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν τον θεόν) è rivolta contro l'opinione, propria degli eretici, che l'uomo possa raggiungere direttamente Dio con il suo amore. La verità invece è questa: ἀλλ'ὅτι αὐτος ἠγάπησεν ἡμᾶς: l'amore per Dio non può che essere la risposta all'amore di Dio per noi; Egli infatti con il suo φανερωθῆναι non solo ci mostra il suo amore, ma ci chiede anche di riamarlo. Alla fine del versetto viene ancora una volta sottolineato il fatto che Dio per amore nostro mandò Suo figlio nel mondo; Gesù Cristo è Colui che fa sperimentare e provare agli uomini il contatto diretto con Dio e rende visibile l'amore unico di Dio per loro.

4,11-12: nel versetto 11 viene ribadito il concetto precedente, tornando però a parlare dell'amore fraterno; se Dio ci ha amati in modo così forte, anche noi dobbiamo amare allo stesso modo i nostri fratelli. Nel versetto 12 poi viene aggiunta un'ulteriore motivazione: θεον οὐδεις πώποτε τεθέαται, frase indirizzata contro la convinzione, anch'essa, come quella al versetto 10, propria degli eretici, che Dio potesse essere oggetto diretto dell'amore dell'uomo e che potesse essere addirittura visto. Secondo Giovanni non è possibile un rapporto diretto con Dio, ma solamente uno indiretto che consiste nell'amore degli uomini tra di loro: ἐὰν ἀγαπᾶμεν ἀλλήλους, ὁ θεος ἐν ἡμῖν μένει. La frase seguente και ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐν ἡμῖν ἐστίν conferma questo concetto: nell'amore fraterno l'amore dimostratosi da Dio raggiunge il suo fine.

4,13-16: abbiamo due proposizioni rette da ὅτι, una dichiarativa e l'altra causale e la seconda rende ragione della prima: Dio rimane in noi perché ci ha donato il suo πνεῦμα,

---

<sup>135</sup> Cfr. Plotino: la divinità del neoplatonismo agisce nei confronti del mondo sensibile, ma rimanendo nella sua trascendentalità, non ha nessun contatto con il mondo inferiore. Il Dio cristiano invece scende tra gli uomini e diventa uno di loro.

<sup>136</sup> Vd. Bultmann 1977, p. 115.



il suo spirito; è questo che rende possibile l'amore fraterno e anche la conoscenza e la testimonianza dell'amore di Dio, come viene detto nel versetto 14; il *τεθεάμεθα* si riferisce al versetto 12, proponendo un *θεᾶσθαι* di Dio, una visione che non è certo diretta (il versetto 12 l'aveva esclusa), ma indiretta, basata sull'azione salvifica di Dio che manda il Figlio; si tratta di uno sguardo di fede, che viene poi dimostrato con la testimonianza di quanto si è visto.

Per quanto riguarda il Figlio non viene utilizzato l'attributo *μονογενής*, ma l'espressione *σωτήρα τοῦ κόσμου*, titolo che compare soltanto qui in tutta la lettera<sup>137</sup>.

Nel versetto 15 l'unione tra credente e Dio è espressa ancora una volta in termini di *μένειν* reciproco, che può avvenire solo se si riconosce che Gesù è il figlio di Dio. Affermare che Gesù è il figlio di Dio significa conoscere (*γινώσκειν*) e credere (*πιστεύειν*) l'ἀγάπη di Dio, che consiste proprio nell'invio del Figlio. Alla fine del versetto 16 viene ancora messa in luce la reciprocità del rapporto di amore tra Dio e i credenti.

4,17-18: il tema principale qui è quello della *παρρησία*<sup>138</sup>, che viene presentata come frutto dell'ἀγάπη, che qui è l'amore di Dio, che *τετελείωται* ("ha raggiunto il suo fine" e quindi ha portato frutto). Per *ἡμέρα τῆς κρίσεως* si intende il giudizio futuro escatologico, il giudizio di Dio<sup>139</sup>. La *παρρησία* è libertà dal φόβος; dell'ἀγάπη (inteso come amore donatoci da Dio) si può dire che è senza paura; per paura si intende il timore davanti a Dio, che scompare per chi sa di avere ricevuto in dono il Suo amore. Chi ha ancora paura di Dio non ha raggiunto il fine di questo amore.

La *τελεία ἀγάπη*, l'amore perfetto, scaccia la paura, perché ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, dove per *κόλασις* si intende pena, castigo e probabilmente il castigo finale; ma coloro che amano sono già passati dalla morte alla vita e quindi non hanno motivo di aver paura.

4,19-21: si riprende il tema dell'amore fraterno e viene detto, con piccole variazioni, ciò che era già stato affermato in 4,7-12; questa ripresa rafforza l'impressione di alcuni studiosi di non trovarsi di fronte ad una composizione originaria e coerente, ma ad una combinazione di singole meditazioni<sup>140</sup>.

---

<sup>137</sup> L'espressione compare anche in Gv. 4,42.

<sup>138</sup> Oltre ai significati che il termine assume nel greco prebiblico ("libertà di parola", "franchezza", "impudenza") si aggiunge, nel greco biblico, quello di "fiducia"; vd. Balz-Schneider II 1998, p.822.

<sup>139</sup> La proposizione successiva retta da ὅτι è incomprensibile; per ἐκεῖνος si intende Gesù, ma allora si dovrebbe sostituire ἐστίν con ἦν, come già si trova in alcuni manoscritti.

<sup>140</sup> Vd. Bultmann 1977, p. 125.

Il versetto 19 presenta delle difficoltà, in quanto è dubbio se il verbo ἀγαπῶμεν sia un indicativo o un imperativo e se l'oggetto sottinteso sia θεόν ο ἀλλήλους; gli studiosi propendono per l'amore fraterno, anche perché nel versetto 20 si dice proprio che l'amore per Dio si realizza solamente nell'amore per i fratelli. La mancanza di misericordia viene bollata come odio e viene chiamato ψεύστης chi, nonostante abbia un atteggiamento di odio, dica di amare Dio; il termine ψεύστης ha un duplice significato, è colui che dice il falso e colui che, di conseguenza, si separa dalla realtà di Dio. Anche qui la frase prende di mira gli eretici.

Il versetto 21 non presenta nuove idee, ma ancora una volta l'esortazione ad amarci a vicenda, in risposta all'amore di Dio per noi.

5,1-3: del credente si afferma che è nato da Dio (ἐκ τοῦ γεγέννηται): l'espressione ripropone con forza il pensiero dell'amore fraterno; infatti chi ama il proprio padre ama anche suo figlio, cioè suo fratello; quindi chi ama Dio, ama anche il proprio fratello, in quanto siamo tutti figli di Dio.

Nel versetto 2 si torna a parlare dell'amore in termini di ἐντολή e si collega ancora una volta l'amore fraterno con l'amore di Dio, i quali sono inscindibili. Si termina nel versetto 3 con una definizione delle ἐντολαί affermando, con stile omiletico, che i comandamenti di Dio non sono gravosi e questo giudizio ha le sue premesse nella fede.

## SAN PAOLO<sup>141</sup>

Paolo vede e descrive con chiarezza la situazione nuova creatasi per l'umanità attraverso l'atto d'amore di Dio, consistente nel fatto che Egli ha mandato il suo Figlio unigenito e l'ha sacrificato per noi sulla croce. Per Paolo l'amore di Dio e quello di Cristo sono fondamentalmente la stessa cosa, in quanto il primo si manifesta e si concretizza nel secondo: Gesù rende visibile l'amore del Padre.

L'eterno amore di Dio, attraverso il sacrificio di Cristo, diventa il fatto centrale della storia del mondo e Paolo esprime questo concetto privilegiando, rispetto al sostantivo ἀγάπη, la rispettiva voce verbale, usata sempre all'aoristo<sup>142</sup>, in quanto questo amore si manifesta nel momento della croce, ma è da sempre e per sempre.

Secondo Paolo Dio chiama coloro che ha scelto, i quali sono ἡγαπημένοι, ἀγαπητοί: l'amore di Dio implica un'elezione<sup>143</sup> e mira a creare l'uomo nuovo, ma nonostante l'iniziativa sia di Dio, tutto ciò non può avvenire senza l'amore dell'uomo. La collaborazione umana è necessaria: la sovrana chiamata di Dio è la chiamata alla libertà, la volontà di Dio si realizza proprio nella massima tensione della volontà dell'uomo. Certo da Dio proviene tutto ciò che può definirsi ἀγάπη, l'amore degli uomini non è altro che il diretto riflesso dell'amore celeste, ma allo stesso tempo è un atto di decisione, dal quale non si può prescindere: noi siamo capaci di dedizione attiva davanti a Dio solo se siamo

---

<sup>141</sup> Le principali notizie della sua vita si trovano negli Atti degli Apostoli. Paolo (o Saulo) di Tarso, fu l'"apostolo dei Gentili", cioè il principale missionario del vangelo di Gesù tra i pagani greci e romani; era un ebreo di cultura greca che godeva della cittadinanza romana. Non conobbe direttamente Gesù e all'inizio perseguitava la Chiesa cristiana. La sua conversione avvenne mentre si recava da Gerusalemme a Damasco, quando fu avvolto da una luce fortissima e sentì la voce del Signore che gli diceva: "Paolo, Paolo, perché mi perseguiti?". Reso cieco da quella luce divina vagò per tre giorni a Damasco e fu poi guarito dal capo della piccola comunità cristiana di Anania. Con la conversione ebbe inizio l'opera di evangelizzazione di Paolo. Morì fra il 64 e il 67, probabilmente decapitato, vittima della persecuzione di Nerone.

<sup>142</sup> Cfr. ad es. Rm. 8,37: ἀλλ' ἐν τούτοις πάσιν υπερνικῶμεν δια τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς (ma in tutte queste cose noi siamo più che vincitori grazie a colui che ci ha amati); 2Ts. 2,16: αὐτός δε ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός και Θεός ὁ πατήρ ἡμῶν, ὁ ἀγαπήσας ἡμᾶς... (e lo stesso Signore nostro Gesù Cristo e Dio, Padre nostro, che ci ha amati...); Ef. 2,4: ὁ δε Θεός πλούσιος ὦν ἐν ἐλέει, δια την πολλην ἀγάπην αὐτοῦ ἦν ἡγάπησεν ἡμᾶς... (ma Dio, ricco di misericordia, per il grande amore con il quale ci ha amato...); Ef. 5,2: και περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθως και ὁ Χριστός ἡγάπησεν ὑμᾶς... (e camminate nella carità, nel modo in cui anche Cristo ci ha amato...).

<sup>143</sup> Cfr. Rm. 1,7: πάσιν τοῖς οὐσιν ἐν Ρώμῃ ἀγαπητοῖς Θεοῦ, κλητοῖς ἀγίοις (a tutti quelli che sono a Roma, amati da Dio e santi per chiamata); Col. 3,12: ἐκλεκτοὶ τοῦ Θεοῦ ἅγιοι και ἡγαπημένοι (scelti da Dio, santi e amati).

passivi davanti a Lui<sup>144</sup>. La capacità di abbandonarsi completamente a Dio deriva all'uomo dalla fede (πίστις) che Dio suscita in noi, la quale fede agisce e si realizza soltanto δι'ἀγάπης. Un altro elemento importante di cui Paolo parla è lo πνεῦμα, lo Spirito che Dio manda ai suoi eletti, il quale libera l'uomo e lo rende capace della suprema attività dell'amore.

Il vero e ultimo scopo dell'amore di Dio, però, è che gli eletti mettano la loro vita al servizio del prossimo e Paolo si concentra soprattutto sull'amore fraterno, considerandolo la norma fondamentale della propria vita: i termini ἀγαπητός e ἀδελφός indicano concetti interscambiabili. Per Paolo inoltre il vertice della perfezione è l'imitazione di Cristo, che comporta l'amore gratuito e senza riserve: il più insignificante atto d'amore umano si pone al servizio del grande amore divino, nell'amore si fondono energia divina e umana.

L'ἀγάπη si trova spesso nella triade *fede, amore, speranza*<sup>145</sup>, dove è collocata sempre al centro, in posizione di preminenza: infatti la fede e la speranza appartengono al transitorio, al mondo presente, mentre l'amore non passa mai<sup>146</sup>, esso soltanto appartiene al mondo avvenire.

In alcune delle quattordici lettere attribuite dalla tradizione a san Paolo è possibile individuare per ἀγάπη e ἀγαπαω i seguenti valori:

### **Amore coniugale:**

**Ef. 5,21-33:** <sup>21</sup>ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ. <sup>22</sup>Αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὑποτασσέσθωσαν ὡς τῷ Κυρίῳ, <sup>23</sup>ὅτι ἀνὴρ ἐστὶν κεφαλὴ τῆς γυναικὸς ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος. <sup>24</sup>ἀλλὰ ὡς ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ, οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν ἐν παντί. <sup>25</sup>Οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, <sup>26</sup>ἵνα αὐτὴν ἀγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ

<sup>144</sup> Cfr. Fil. 3,12: οὐχ ὅτι ἤδη εἰλαβον ἡ ἤδη τετελείωμαι, διώκω δε εἰ καὶ καταλάβω, ἐφ'ᾧ καὶ κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ (non ho certo raggiunto la mèta, non sono arrivato alla perfezione; ma mi sforzo di correre per conquistarla, perché anch'io sono stato conquistato da Cristo Gesù).

<sup>145</sup> Cfr. 1Ts. 5,8: ἡμεῖς δε ἡμέρας ὄντες νήφωμεν, ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας (noi invece, che apparteniamo al giorno, siamo sobri, vestiti con la corazza della fede e della carità, e avendo come elmo la speranza della salvezza).

<sup>146</sup> Cfr. 1Cor. 13,8: ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πιπτει (la carità non avrà mai fine).

ὔδατος ἐν ῥήματι, <sup>27</sup>ἵνα παραστήσῃ αὐτος ἑαυτῷ ἔνδοξον την ἐκκλησίαν, μη ἔχουσαν σπίλον ἢ ῥυτίδα ἢ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ'ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος. <sup>28</sup>οὕτως ὀφείλουσιν καὶ οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα. ὁ ἀγαπῶν την ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτον ἀγαπᾷ. <sup>29</sup>οὐδεις γάρ ποτε την εαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς την ἐκκλησίαν, <sup>30</sup>ὅτι μέλη ἐσμεν τοῦ σώματος αὐτοῦ. <sup>31</sup>*ἀντι τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τον πατέρα καὶ την μητέρα καὶ προσκολληθήσεται προς την γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.* <sup>32</sup>το μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δε λέγω εἰς Χριστον καὶ εἰς την ἐκκλησίαν. <sup>33</sup>πλην καὶ ὑμεῖς οἱ καθ'ἕνα ἕκαστος την ἑαυτοῦ γυναῖκα οὕτως ἀγαπάτω ὡς ἑαυτόν, ἢ δε γυνὴ ἵνα φοβῆται τον ἀνδρα.

<sup>21</sup>Nel timore di Cristo, siate sottomessi gli uni agli altri: <sup>22</sup>le mogli lo siano ai loro mariti, come al Signore; <sup>23</sup>il marito infatti è capo della moglie, così come Cristo è capo della Chiesa, Lui che è salvatore del corpo. <sup>24</sup>E come la Chiesa è sottomessa a Cristo, così anche le mogli lo siano ai loro mariti in tutto.

<sup>25</sup>E voi, mariti, amate le vostre mogli, come anche Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, <sup>26</sup>per renderla santa, purificandola con il lavacro dell'acqua mediante la parola, <sup>27</sup>e per presentare a se stesso la Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata. <sup>28</sup>Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo: chi ama la propria moglie, ama se stesso. <sup>29</sup>Nessuno infatti ha mai odiato la propria carne, anzi la nutre e la cura, come anche Cristo fa con la Chiesa, <sup>30</sup>poiché siamo membra del suo corpo. <sup>31</sup>*Per questo l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà a sua moglie e i due diventeranno una sola carne.* <sup>32</sup>Questo mistero è grande: io lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa! <sup>33</sup>Così anche voi: ciascuno da parte sua ami la propria moglie come se stesso, e la moglie sia rispettosa verso il marito.

Questo passo si inserisce nella pericope che, per i suoi contenuti, fa parte di quei testi che si possono ritenere codici di morale domestica, nei quali si definiscono le responsabilità dei membri della casa gli uni verso gli altri<sup>147</sup>. Tutto è visto alla luce di Cristo e in funzione di Lui; viene detto che il marito è κεφαλή (capo) della moglie, come

---

<sup>147</sup> Vd. Reynier – Trimaille – Vanhoye 2000, p. 275.

Cristo lo è della Chiesa. Alla base di questa unione è una missione salvifica, di amore; la moglie invece deve υποτάσσεσθαι, sottomettersi al marito, come la Chiesa è sottomessa a Cristo, una sottomissione che è slancio d'amore. Troviamo qui una concezione del matrimonio completamente nuova che si sostituisce a quella del mondo antico, quando il matrimonio era semplicemente un accordo che faceva sì che la donna passasse dall'autorità del padre a quella del marito, per il quale la donna doveva essere disponibile, senza alcuna reciprocità.

Per esprimere il concetto secondo cui il marito deve amare la moglie, come Cristo ama la Chiesa, viene utilizzato il termine ἀγάπη: il marito ama la moglie in quanto si dona a lei senza riserve, deve svuotarsi di se stesso, proprio come ha fatto Gesù<sup>148</sup>. Alla nuova luce di Cristo le relazioni sono viste esclusivamente come spoliamento di sé per l'altro<sup>149</sup>. Il matrimonio viene quindi a perdere quel carattere puramente giuridico e formale per diventare offerta di sé, tanto che nei versetti 28-29 si arriva a dire che il marito deve amare la moglie come il proprio corpo, come se stesso; viene fatta un'analogia tra la Chiesa, che è il corpo di Cristo, e la moglie, che è il corpo del marito<sup>150</sup>.

Mentre prima del Cristianesimo l'amore tra uomo e donna veniva espresso come ἔρως, ora a questo amore viene conferita una nuova profondità, viene innalzato ad ἀγάπη, un amore che nel caso del rapporto di coppia comprende anche l'ἔρως, ma che va oltre, diventa donazione totale, è quindi un amore più completo.

### **Amore fraterno:**

**1Ts. 4,9-12:** Ἐπι δε τῆς φιλαδελφίας οὐ χρείαν ἔχετε γράφειν ὑμῖν· αὐτοὶ γὰρ ὑμεῖς θεοδίδακτοὶ ἐστε εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους· <sup>10</sup>καὶ γὰρ ποιεῖτε αὐτὸ εἰς πάντας τοὺς ἀδελφούς τοὺς ἐν ὅλῃ τῇ Μακεδονίᾳ. Παρακαλοῦμεν δε ὑμᾶς, ἀδελφοί, περισσεύειν μᾶλλον, <sup>11</sup>καὶ φιλοτιμεῖσθαι ἡσυχάζειν καὶ πράσσειν τὰ ἴδια καὶ

---

<sup>148</sup> Cfr. Fil. 2, 6-11 ("inno cristologico"): ...ἀλλὰ ἑαυτὸν (*scil.* Ἰησοῦς Χριστός) ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος... (...ma svuotò se stesso [*scil.* Gesù Cristo] assumendo una condizione di servo, diventando simile agli uomini...).

<sup>149</sup> Vd. Reynier – Trimaille – Vanhoye 2000, p. 67.

<sup>150</sup> Cfr. Gen. 2,24: ἐνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν (Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e i due saranno un'unica carne).

ἐργάζεσθαι ταῖς χερσιν ὑμῶν, καθως ὑμῖν παρηγγείλαμεν, <sup>12</sup>ἵνα περιπατῆτε εὐσχημόνως προς τους ἔξω και μηδενος χρείαν ἔχητε.

<sup>9</sup>Riguardo all'amore fraterno, non avete bisogno che ve ne scriva; voi stessi infatti avete imparato da Dio ad amarvi gli uni gli altri, <sup>10</sup>e questo lo fate verso tutti i fratelli dell'intera Macedonia. Ma vi esortiamo, fratelli, a progredire ancora di più <sup>11</sup>e a fare tutto il possibile per vivere in pace, occuparvi delle vostre cose e lavorare con le vostre mani, come vi abbiamo ordinato, <sup>12</sup>e così condurre una vita decorosa di fronte agli estranei e non avere bisogno di nessuno.

Questo passo si inserisce all'interno dei due capitoli 4 e 5 della prima lettera ai Tessalonicesi, nei quali si sviluppano catechesi ed esortazioni. Paolo inizia con la figura retorica della preterizione: non c'è bisogno che parli ancora della φιλαδελφία, dell'amore fraterno, perché i Tessalonicesi lo stanno già praticando, essendo stati prima ammaestrati da Dio (θεοδίδακτοι)<sup>151</sup>. È grazie all'esempio dell'ἀγάπη di Dio che l'uomo impara a praticare l'ἀγάπη nei confronti dei suoi fratelli. Questo amore poi non si limita alla comunità cristiana, ma si estende all'intera Macedonia.

Paolo però esorta la comunità a crescere ancora di più in questo amore ed indica tre manifestazioni concrete dell'amore fraterno, fornendo tre esempi di concretizzazione dell'ἀγάπη, la quale significa sentirsi responsabili del bene della comunità e contribuirvi attivamente: Paolo raccomanda di φιλοτιμεῖσθαι (vivere in pace), πράσσειν τα ἴδια (occuparvi delle vostre cose), ἐργάζεσθαι ταῖς χερσιν ὑμῶν (lavorare con le vostre mani). L'esortazione è probabilmente provocata dal fatto che in quel periodo a Tessalonica c'erano dei cristiani che vivevano in modo disordinato<sup>152</sup>. La comunità era inoltre composta di persone appartenenti ad un ceto sociale agiato: con ogni probabilità si trattava di commercianti, non dediti quindi al lavoro manuale, che potevano contare

---

<sup>151</sup> Cfr. Is. 54,13: και πάντας τους υιούς σου διδακτους θεοῦ και ἐν πολλῇ εἰρήνῃ τα τέκνα σου (Tutti i tuoi figli saranno discepoli del Signore, grande sarà la prosperità dei tuoi figli) e Gv. 6,45: ἔστιν γεγραμμένον ἐν τοῖς προφήταις: και ἔσονται πάντες διδακτοι Θεοῦ. πᾶς ὁ ἀκούσας παρα τοῦ πατρος και μαθων ἔρχεται προς ἐμέ (Sta scritto nei profeti: E tutti saranno istruiti da Dio. Chiunque ha ascoltato il Padre e ha imparato da lui, viene a me).

<sup>152</sup> Cfr. 2Ts. 3,11: ακούομεν γάρ τινας περιπατοῦντας ἐν υμῖν ατακτως, μηδεν ἐργαζομένους ἀλλὰ περιεργαζομένους (Sentiamo infatti che alcuni fra voi vivono una vita disordinata, senza fare nulla e sempre in agitazione).

sulla presenza di operai e schiavi<sup>153</sup>. Questo aspetto pratico dell'ἀγάπη, oltre ad essere gradito a Dio, ha anche un riscontro positivo προς τους ἔξω, su quelli di fuori; infatti per Paolo è importante, per annunciare il vangelo, che i non credenti siano positivamente colpiti dall'atteggiamento e dal comportamento dei cristiani.

Nel versetto 12 si dice poi: μηδενος χρείαν ἔχητε (non avrete bisogno di alcuno), frase che non rimanda ad un ideale di isolamento (basti pensare alla parola εκκλησία, chiesa, che indica il contrario): Paolo sollecita a non vivere sulle spalle degli altri, con la fatica altrui, ma a provvedere a se stessi con il proprio lavoro per poter essere d'aiuto ai più bisognosi.

L'amore fraterno quindi si fonda sull'impegno primario di ogni membro della comunità, impegno che è frutto della fede, che è stato appreso da Dio; questo amore deve crescere non tanto nel sentimento, quanto nelle concrete manifestazioni della vita quotidiana<sup>154</sup>.

### Amore di Dio per l'uomo

**Rm. 8,31-39:** <sup>31</sup>Τί οὖν ἐροῦμεν προς ταῦτα; εἰ ὁ Θεος ὑπερ ἡμῶν, τίς καθ' ἡμῶν; <sup>32</sup>ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ ὑπερ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν, πῶς οὐχι και συν αὐτῷ τα πάντα ἡμῖν χαρίζεται; <sup>33</sup>τίς ἐγκαλέσει κατα ἐκλεκτῶν Θεοῦ; Θεος ὁ δικαιοῦν· <sup>34</sup>τίς ὁ κατακρινῶν; Χριστος Ἰησοῦς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δε ἐγερθείς, ὅς και ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ, ὅς και ἐντυγχάνει ὑπερ ἡμῶν. <sup>35</sup>τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπο τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ; θλιψις ἢ στενοχωρία ἢ διωγμος ἢ λιμος ἢ γυμνότης ἢ κίνδυνος ἢ μάχαιτα; <sup>36</sup>καθως γέγραπται ὅτι ἐνεκεν σοῦ θανατούμεθα ὄλην την ἡμέραν, ἐλογίσθημεν ὡς πρόβατα σφαγῆς. <sup>37</sup>ἀλλ' ἐν τούτοις πᾶσιν ὑπερνικῶμεν δια τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς. <sup>38</sup>πέπεισμαι γαρ οτι ουτε θάνατος ουτε ζωη ουτε αγγελοι ουτε αρχαι <sup>39</sup>ουτε ενεστῶτα ουτε μέλλοντα ουτε δυνάμεις ουτε υψωμα ουτε βάθος ουτε τις κτίσις ετέρα δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπο τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν.

<sup>153</sup> Vd. Reynier – Trimaille – Vanhoye 2000, p. 208.

<sup>154</sup> Vd. Mosetto 2007, pp. 47-48.



<sup>31</sup>Che diremo dunque di queste cose? Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi? <sup>32</sup>Egli, che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha consegnato per tutti noi, non ci donerà forse ogni cosa insieme con Lui? <sup>33</sup>Chi muoverà accuse contro coloro che Dio ha scelto? Dio è Colui che giustifica! <sup>34</sup>Chi condannerà? Cristo Gesù è morto, anzi è risorto, sta alla destra di Dio e intercede per noi! <sup>35</sup>Chi ci separerà dall'amore di Cristo? Forse la tribolazione, l'angoscia, la persecuzione, la fame, la nudità, il pericolo, la spada? <sup>36</sup>Come sta scritto: *Per causa tua siamo messi a morte tutto il giorno, siamo considerati come pecore da macello.* <sup>37</sup>Ma in tutte queste cose noi siamo più che vincitori grazie a Colui che ci ha amati. <sup>38</sup>Io sono infatti persuaso che né morte né vita, né angeli né principati, né presente né avvenire, né potenze, <sup>39</sup>né altezza né profondità, né alcun'altra creatura potrà mai separarci dall'amore di Dio, che è in Cristo Gesù, nostro Signore.

Questo brano, che è definito un inno incontenibile all'amore di Dio, è la parte finale di un discorso molto più ampio che mette in contrapposizione la vita secondo la carne e la vita secondo lo spirito, dove si approfondisce la lotta tra legge e spirito, tra bene e male; questa parte finale è un canto di vittoria.

Si può notare che vengono utilizzate le armi dell'*ars* oratoria, secondo la quale chi conclude un discorso vuole fare del tutto per impressionare i propri ascoltatori, per commuoverli in profondità; i termini utilizzati da Paolo sono quelli forensi, da tribunale, le sue parole sono ricche di *pathos* e il contenuto è una sorta di sintesi di tutto il discorso fatto a partire dal capitolo 5<sup>155</sup>. D'altra parte, le epistole paoline non costituiscono solo un documento importante a livello storico e dottrinario, ma sono anche apprezzabili come testimonianza di opera letteraria cristiana in lingua greca di alto livello.

Il passo va collegato ai tre versetti precedenti e in particolare al versetto 28: οἶδαμεν δε ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τον Θεον πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατα πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν (del resto, noi sappiamo che tutto concorre al bene, per quelli che amano Dio, per coloro che sono stati chiamati secondo il suo disegno). Spesso nei testi biblici l'οἶδαμεν ad inizio di frase, seguito da un ὅτι dichiarativo, ha il significato di una confessione o proclamazione solenne, che in questo contesto introduce all'inno all'amore di Dio. Tutto, cioè tutto ciò che fa parte del faticoso cammino umano ha una finalità, uno

---

<sup>155</sup> Vd. Gargano 2002, p. 116.

scopo, che è il bene. “Quelli che amano Dio” è una bellissima definizione dei cristiani, i quali hanno la certezza che tutto ciò che accade nel loro cammino, anche ciò che è doloroso e difficile da capire, concorre alla realizzazione della salvezza; l’uomo ovviamente, come Paolo ha già detto in precedenza, ama Dio in quanto Dio lo ha amato per primo, creandolo e chiamandolo secondo il suo progetto; tutto parte dal progetto di Dio di renderci conformi all’immagine del Figlio suo<sup>156</sup> crocifisso.

Paolo ora sta contemplando questo progetto, a partire dall’esperienza che sta facendo con la prima comunità dei credenti, esperienza attraversata da una serie di situazioni negative, sofferenze, angosce, persecuzioni, come viene sintetizzato nei versetti 35-36, ma tutto viene visto alla nuova luce del disegno di Dio per ognuno di noi. All’interno di questo progetto d’amore, che è anche elezione fatta da Dio, tutto era previsto già prima della creazione, anche le tribolazioni.

Il brano viene introdotto dalla domanda “Che diremo dunque di queste cose?”, fatta dopo aver presentato il disegno salvifico di Dio e sviluppa due motivi formulati con domande retoriche; il primo: “Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi?”, dove l’immagine sottintesa è quella del processo, come si capisce meglio dai versetti successivi. Se i credenti hanno dalla loro parte il Padre e Cristo, saranno salvati; Dio si è dimostrato “avvocato” dei credenti, infatti per amore “non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha consegnato per tutti noi<sup>157</sup>” (v. 32), con ovvio riferimento alla croce. La conclusione è logica: se ci ha dato il Figlio, come può non darci con Lui ogni altra cosa? Non c’è nessun limite alla logica di donazione del Padre. Nei versetti 33-34 si parla del giudizio finale, durante il quale è impossibile che Dio si farà accusatore di coloro che ha giustificato e che Gesù emetta sentenza di condanna contro coloro per i quali è morto e risuscitato; lo sguardo al processo del giorno estremo appare quindi confortante.

La seconda domanda retorica che regge la seconda parte del passo è: “Chi ci separerà dall’amore di Cristo?”, seguita da un elenco di sette fatiche, di mitica memoria, di esperienze dolorose e umilianti; ma il credente si sente sicuro e vittorioso, perché è nelle

---

<sup>156</sup> Cfr. 8,29: οὓς προέγνω, και προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνοσ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς το εἶναι αὐτον πρωτότοκον ἐν πολλοῖσ ἀδελφοῖσ (poiché quelli che egli da sempre ha conosciuto, li ha anche predestinati a essere conformi all’immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli).

<sup>157</sup> Cfr. 5,8: συνίστησιν δε την εαυτοῦ αγάπην εις ημάσ ο Θεοσ οτι ἔτι ἀμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστοσ ὑπερ ἡμῶν ἀπέθανεν (ma Dio dimostra il suo amore verso di noi nel fatto che, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi).

mani di Dio: “Ma in tutte queste cose noi siamo più che vincitori grazie a Colui che ci ha amati”. L’elenco è paradigmatico ed esemplificativo delle stazioni della *via crucis* dei cristiani<sup>158</sup> e ad illustrazione Paolo cita un passo dell’*Antico Testamento*, il Salmo 43,22: ἔνεκεν σοῦ θανατούμεθα ὅλην την ἡμέραν, ἐλογίσθημεν ὡς πρόβατα σφαγῆς (per causa tua siamo messi a morte tutto il giorno, siamo considerati come pecore da macello<sup>159</sup>), che esprime il motivo del martirio del pio. I credenti però possono fidare in Colui che li ha amati, l’amore di Cristo e di Dio è un vincolo che unisce indissolubilmente.

Paolo elenca poi altre forze che possono minacciare i cristiani nel loro cammino, forze contrarie, non escluse quelle diaboliche e le enumera due a due<sup>160</sup>; ciò che si vuole mettere in evidenza è che da ogni parte l’esistenza cristiana è minacciata e assediata, ma tutto viene superato dalla certezza di fede che niente “potrà mai separarci dall’amore di Dio, che è in Cristo Gesù, nostro Signore”<sup>161</sup>.

#### **Carità<sup>162</sup>:**

**1Cor. 13,1-14,1** <sup>1</sup> Εαν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ και τῶν ἀγγέλων, ἀγάπην δε μη ἔχω, γεγονός χαλκος ἦχῶν ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον. <sup>2</sup> και ἐαν ἔχω προ φητεῖαν και εἰδῶ τα μυστήρια πάντα και πᾶσαν την γνῶσιν, και ἐαν ἔχω πᾶσαν την πίστιν ὡστε ὄρη μεθιστάναι, ἀγάπην δε μη ἔχω, οὐθέν εἰμι. <sup>3</sup> και ἐαν ψωμίσω πάντα τα ὑπάρχοντά μου, και ἐαν παραδῶ το σῶμά μου ἵνα καυθήσομαι, ἀγάπην δε μη ἔχω, οὐδεν ὠφελοῦμαι. <sup>4</sup> Η ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται ἡ ἀγάπη, οὐ

---

<sup>158</sup> Cfr. 2Cor. 6,4-10 e 11,23-29.

<sup>159</sup> Le “pecore da macello” ricordano la figura del Servo sofferente, cioè Gesù, di cui si parla nel libro del profeta Isaia: cfr. 53,7: και αὐτος δια το κεκακῶσθαι οὐκ ἀνοίγει το στόμα αὐτοῦ: ὡς πρόβατον ἐπι σφαγην ἤχθη και ὡς ἄμνος ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτον ἄφονος, οὕτως οὐκ ἀνοίγει το στόμα (Maltrattato, si lasciò umiliare e non aprì la sua bocca; era come agnello condotto al macello, come pecora muta di fronte ai suoi tosatori, e non aprì la sua bocca); nel progetto di Dio l’umiliazione, l’angoscia, la persecuzione, la croce, fanno parte paradossalmente di questa predilezione e tutto è visto come segno evidente dell’amore di Dio.

<sup>160</sup> L’individuazione dei fattori di minaccia risente della cultura del tempo che considerava pericolosi persino gli elementi spaziali e temporali e vedeva il mondo popolato da essere demoniaci.

<sup>161</sup> Vd. Barbaglio II 1980, pp. 387-389.

<sup>162</sup> Il termine ἀγάπη viene tradotto nel latino con il termine *charitas* quando si tratta dell’amore perfetto di Dio e dell’amore di Cristo risorto che sta alla destra del Padre; negli altri casi viene invece tradotto con il termine *dilectio*. Nella traduzione italiana, invece, i termini vengono utilizzati con meno precisione: solo in questo passo troviamo il termine “carità”, in tutti gli altri “amore”.

ζηλοῖ, ἡ ἀγάπη οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται, <sup>5</sup>οὐκ ἀσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τα  
ἐαυτῆς, οὐ παροξύνεται, οὐ λογίζεται το κακόν, <sup>6</sup>οὐ χαίρει ἐπι τῆ ἀδικία,  
συγχαίρει δε τῆ ἀληθείᾳ· <sup>7</sup>πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα  
ὑπομένει.<sup>8</sup> Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει· εἴτε δε προφητεῖαι, καταργηθήσονται· εἴτε  
γλῶσσαι, παύσονται· εἴτε γνῶσις, καταργηθήσεται. <sup>9</sup>ἐκ μέρους γαρ γινώσκομεν  
καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν· <sup>10</sup>ὅταν δε ἔλθῃ το τέλειον, το ἐκ μέρους  
καταργηθήσεται. <sup>11</sup>ὅτε ἤμην νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος, ἐφρόνουν ὡς νήπιος,  
ἐλογιζόμεν ὡς νήπιος· ὅτε δε γέγονα ἀνήρ, κατήργηκα τα τοῦ νηπίου. <sup>12</sup>βλέπομεν  
γαρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δε πρόσωπον προς πρόσωπον. ἄρτι  
γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δε ἐπιγνώσομαι καθως και ἐπεγνώσθην. <sup>13</sup>νυνι δε μένει  
πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τα τρία ταῦτα· μείζων δε τούτων ἡ ἀγάπη. 14- <sup>1</sup>Διώκετε την  
ἀγάπην.

<sup>1</sup>Se parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, ma non avessi la carità, sarei come  
bronzo che rimbomba o come cimbalo che strepita. <sup>2</sup>E se avessi il dono della profezia, se  
conoscessi tutti i misteri e avessi tutta la conoscenza, se possedessi tanta fede da  
trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sarei nulla. <sup>3</sup>E se anche dessi in cibo  
tutti i miei beni e consegnassi il mio corpo per averne vanto, ma non avessi la carità, a  
nulla mi servirebbe. <sup>4</sup>La carità è magnanima, benevola è la carità; non è invidiosa, non si  
vanta, non si gonfia d'orgoglio, <sup>5</sup>non manca di rispetto, non cerca il proprio interesse, non  
si adira, non tiene conto del male ricevuto, <sup>6</sup>non gode dell'ingiustizia ma si rallegra della  
verità. <sup>7</sup>Tutto scusa, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta. <sup>8</sup>La carità non avrà mai fine.  
Le profezie scompariranno, il dono delle lingue cesserà e la conoscenza svanirà. <sup>9</sup>Infatti, in  
modo imperfetto noi conosciamo e in modo imperfetto profetizziamo. <sup>10</sup>Ma quando verrà  
ciò che è perfetto, quello che è imperfetto scomparirà. <sup>11</sup>Quand'ero bambino, parlavo da  
bambino, pensavo da bambino, ragionavo da bambino. Divenuto uomo, ho eliminato ciò  
che è da bambino. <sup>12</sup>Adesso noi vediamo in modo confuso, come in uno specchio; allora  
invece vedremo faccia a faccia. Adesso conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò  
perfettamente, come anch'io sono conosciuto. <sup>13</sup>Ora dunque rimangono queste tre cose:  
la fede, la speranza e la carità. Ma la più grande di tutte è la carità! 14 <sup>1</sup>Aspirate alla  
carità.

Questo passo, definito “inno alla carità”, costituisce una delle pagine più suggestive del Nuovo Testamento; va inserito nel blocco letterario dei capitoli 12-14, incentrati sul tema delle esperienze carismatiche che avevano luogo nelle riunioni comunitarie: a Corinto, ai tempi in cui Paolo scrive, c’era una comunità che appariva divisa in gruppi, lacerata; si respirava un clima di individualismo, che poneva alcuni in una posizione di élite ed altri in una situazione di inferiorità; i primi si esaltavano perché si sentivano più colti degli altri, più maturi nell’esperienza di fede, più dotati di doni straordinari, i cosiddetti carismi (ad es. parlare tutte le lingue, avere il dono della profezia...). Questo capitolo 13, dove si parla della carità, dell’ἀγάπη, che non viene presentata come un carisma, può apparire a prima vista come una digressione, una parentesi che vuole spiegare quanto la carità sia superiore ad ogni carisma e come vada ricercata<sup>163</sup>; in realtà il testo presenta molti collegamenti con il capitolo precedente e con quello successivo, la tematica della carità e quella dei carismi si intrecciano tra di loro e vengono tra loro contrapposte: l’ἀγάπη, realtà perfetta ed eterna, viene contrapposta alle esperienze carismatiche, caratterizzate invece da limitatezza e caducità.

Il passo mostra inoltre evidenti riferimenti anche ad altre sezioni della lettera, come possiamo vedere scorrendo i versetti 4-7, dove emerge uno stretto collegamento con motivi caratteristici delle prese di posizioni di Paolo nei confronti della situazione della chiesa di Corinto: nel versetto 4 si legge ἡ ἀγάπη...οὐ ζήλοῖ (la carità...non è invidiosa) e in 3,3 Paolo dice ai Corinzi ὅπου γὰρ ἐν ὑμῖν ζήλος καὶ ἔρις, οὐχὶ σαρκικοί ἐστε καὶ κατα ἄνθρωπον περιπατεῖτε; (dal momento che vi sono tra voi invidia e discordia, non siete forse carnali e non vi comportate in maniera umana?); sempre nel versetto 4 si dice ἡ ἀγάπη...οὐ φουσιῶται (la carità...non si gonfia d’orgoglio) e in 5,2 καὶ ὑμεῖς πεφουσιωμένοι ἐστέ (e voi vi gonfiate d’orgoglio); nel versetto 5 Paolo afferma ἡ ἀγάπη...οὐκ ἀσχημονεῖ (la carità...non manca di rispetto) e in 7,35 τοῦτο δε πρὸς το ὑμῶν αὐτῶν σύμφορον λέγω, οὐχ ἵνα βρόχον ὑμῖν ἐπιβάλω, ἀλλὰ πρὸς το εὐσχημον καὶ εὐπάρεδρον τῷ Κυρίῳ ἀπερισπάστως (questo lo dico per il vostro bene: non per gettarvi un laccio, ma perché vi comportiate degnamente e restiate fedeli al Signore, senza deviazioni); infine nello stesso versetto si afferma che ἡ ἀγάπη...οὐ ζητεῖ

---

<sup>163</sup> Il passo viene introdotto da 1Cor. 12,31: καὶ ἔτι καθ’ ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι (e allora, vi mostro la via più sublime).

τα ἑαυτῆς (la carità...non cerca il proprio interesse) e in 10,24 Paolo raccomanda μηδεὶς το ἑαυτοῦ ζητεῖτω ἄλλα το τοῦ ἑτέρου (nessuno cerchi il proprio interesse, ma quello degli altri). Il passo si inquadra perfettamente sia nel suo contesto immediato sia in quello di tutta la lettera.

La presentazione che Paolo fa dell'amore non è astratta né teorica, non è una speculazione generale sulla carità, ma dà una concreta alternativa al modo di agire dei suoi interlocutori, i quali appunto non praticavano ἰσχυρολογία, ma inseguivano esperienze individualistiche ed elitarie.

Un altro problema che si è presentato agli studiosi è quello del genere letterario a cui appartiene il testo, secondo alcuni un inno<sup>164</sup>, secondo altri un'esortazione parenetica<sup>165</sup>, entrambe forme poetiche estremamente diffuse nella letteratura greca a partire dall'età arcaica. Paolo si sarà poi ispirato anche, e soprattutto, ad alcune pagine della letteratura biblica sapienziale, dove è presente l'elogio della sapienza. È preferibile quindi parlare, per questo passo, di elogio dell'amore, caratterizzato da intento esortativo; tuttavia, essendo un testo incarnato profondamente nella storia concreta della comunità di Corinto, è difficile ravvisare in esso un'artificiosa imitazione di schemi letterari generali.

Per quanto riguarda inoltre il tipo di amore di cui si parla in questo testo, c'è innanzitutto da escludere che si tratti di un carisma, non solo perché non viene mai chiamato così, ma anche perché viene volontariamente contrapposto alle esperienze carismatiche; non lo si può nemmeno ridurre ad una semplice virtù, anche se la più grande; piuttosto esso riassume una somma di comportamenti che possono essere considerati virtuosi e quindi lo si deve comprendere come prospettiva totalizzante e unificante dell'agire umano. La carità è l'espressione perfetta e definitiva della salvezza divina mediata da Cristo, è il dono divino per eccellenza, che muta radicalmente la vita di colui che crede e ne determina l'agire<sup>166</sup>.

I primi tre versetti ripetono in forme diverse lo stesso motivo tematico: la presenza della carità e la sua assenza determinano l'essere e il non-essere cristiano. Ogni versetto ripete uno schema fisso: se ho questo o quello, se faccio questo o quello, ma non ho la

---

<sup>164</sup> Hering, Wendland, *ap.* Barbaglio 1980, p. 482.

<sup>165</sup> Spicq, *ap.* Barbaglio 1980, p. 482.

<sup>166</sup> C. Spicq definisce ἰσχυρολογία una forza divina donata per grazia e creatrice di soggetti operativi nuovi.

carità, sono un nulla. Ogni credente, preso nella sua individualità<sup>167</sup>, senza amore si rivela insignificante, al di là di ciò che di più grande egli possiede o fa. Qualsiasi glossolalia (cfr. 13,1:...ταῖς γλώσσαις...λαλῶ)<sup>168</sup>, il dono della profezia, la conoscenza dei misteri di Dio e del mondo, il donare tutti i propri beni ai poveri e il martirio, non avrebbero nessun valore senza la carità; ἡ ἀγάπη è il tratto costitutivo necessario e insostituibile di ciascun credente, è la ragione d'essere intrinseca di ogni valore. Chi ha la carità è, chi non ha la carità non è.

Ai versetti 4-7 non si definisce propriamente che cos'è la carità, né la si qualifica con una serie di aggettivi, ma si presenta una descrizione delle sue linee operative, con una successione rapida di quindici verbi che ne fanno conoscere il vastissimo campo d'azione (tre dei quindici verbi, i primi due e il nono, hanno una forma positiva semplice, otto una forma negativa e gli ultimi quattro esprimono positivamente una totalità di azione). ἡ ἀγάπη viene presentata quale soggetto attivo dei verbi: attraverso la personificazione si specifica come agisce e come si relaziona chi è mosso dall'amore. Il punto costante di riferimento di ogni verbo è il prossimo; chi ama mostra un atteggiamento d'illimitata comprensione e fiducia nel fratello e non si arrende mai di fronte a nessuna difficoltà.

Nella terza parte (versetti 8-13) si evidenzia il carattere di assoluta perfezione dell'ἀγάπη e della sua permanenza nel mondo futuro (ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει) della risurrezione, a differenza della parzialità e limitatezza di tutte le cose del mondo. Il concetto viene esemplificato con il paragone dell'età infantile e dell'età adulta, nel versetto 11: da bambino si vive in modo conforme all'età, ma, una volta diventati adulti, tutto quanto è infantile viene lasciato alle spalle. Fuor di metafora, l'età infantile corrisponde alla conoscenza che noi abbiamo di Dio nel mondo, limitata e confusa, indiretta (δι' ἐσόπτρου, attraverso uno specchio), mentre l'età adulta alla conoscenza che avremo oltre la storia, nell'eternità (πρόσωπον προς πρόσωπον, faccia a faccia), diretta e chiara.

In chiusura Paolo allarga il quadro inserendo la carità nella tradizionale triade teologale: πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη (fede, speranza, carità). Il versetto è discusso, sia per il significato da dare alla particella νυνί sia per il motivo per cui sono presentate come

---

<sup>167</sup> È interessante notare che il testo è in prima persona singolare.

<sup>168</sup> Si dice "le lingue degli uomini e degli angeli" per indicare la totalità, tutte le lingue esistenti.

eterne anche la fede e la speranza, le quali sempre in Paolo sono caratterizzate per la loro caducità. Qui si riscontra il probabile influsso della triade tradizionale, che serviva anche a Paolo per sottolineare la superiorità della carità, come viene detto alla fine del versetto 13 (μείζων δε τούτων ἡ ἀγάπη): è un ulteriore argomento che rafforza l'eccellenza della via da lui indicata ai Corinzi<sup>169</sup>.

---

<sup>169</sup> Vd. Barbaglio I 1980, pp. 480-490.



## CONCLUSIONI

L'indagine che ho svolto, imperniata sull'uso dei termini ἀγάπη e ἀγαπάω negli scritti neotestamentari, mi ha preliminarmente condotto ad esplorare, anche se in modo sommario, ambiti religiosi e letterari diversi; questo confronto ha facilitato l'individuazione della specificità semantica delle parole in questione nell'ambito del *Nuovo Testamento*.

Ad esempio, per quanto riguarda l'*Antico Testamento*, preso in considerazione nella vulgata dei Settanta, è emersa la più frequente occorrenza di ἀγαπάω, rispetto ad altri termini, impiegato per esprimere un sentimento che è alla base dell'idea di alleanza tra Dio e il popolo di Israele, nel senso che Dio ama solamente coloro che Egli ha scelto; non è presente né il senso dell'universalità né quello della individualità, ma la convinzione che l'amore di Dio sia rivolto alla collettività. Questo particolare uso della parola ἀγαπάω evidenzia proprio la profonda differenza tra cultura ebraica e pensiero cristiano, che consiste nel modo diverso di amare da parte del Dio cristiano, che invece ama tutti, ogni singola persona, indistintamente; la sua promessa di salvezza è per tutti, anche per quelli che non vogliono riconoscerlo e credere in Lui. Non si parla più di alleanza, ma di un rapporto speciale ed unico che Dio crea con ognuno di noi.

Nel mondo greco pagano, d'altra parte, si riscontra una realtà ancora differente, in cui si registrano tre termini principali per esprimere il concetto di amore, diversi uno dall'altro a seconda del tipo di sentimento che si intendeva: la φιλία, l'amore che nasce dall'amicizia tra persone che si sentono affini tra loro per carattere, per ideali, per appartenenza ad un determinato gruppo sociale; l'ἔρως, l'amore passionale che porta l'uomo e la donna a cercarsi reciprocamente e ad unirsi; l'ἀγάπη, un amore differente dagli altri due, in quanto è caratterizzato dalla gratuità e non è condizionato dal riscontro o dai vantaggi che se ne possono ricavare, è l'amore che si rivolge alla persona semplicemente perché questa ha bisogno di essere amata.

I Greci conoscevano tutte e tre queste parole, ma meno utilizzata era ἀγάπη, proprio quella che i testimoni del Cristianesimo trovarono più adatta quando nel *Nuovo Testamento* dovettero annunciare, in lingua greca, l'amore di Dio che si è incarnato tra noi nella persona e nella storia di Gesù. Questa operazione ha comportato la scelta, da

parte degli Apostoli, di uno dei termini usati nella tradizione linguistica e letteraria greca per esprimere i vari gradi e le varie forme dell'amore, portando alle estreme conseguenze una evoluzione semantica del termine che aveva già cominciato a prodursi nell'ambito della cultura filosofica greca, in particolare aristotelica. Oltre a questo processo selettivo, si attua anche una risemantizzazione del termine, riconvertito in modo tale da poter esprimere concetti prima inesistenti. Il fenomeno si inquadra in quello più generale dell'incontro, fecondo di risultati nuovi, tra la cultura ebraica e il Cristianesimo, che si riscontra in particolare proprio in ambito linguistico e letterario.

Nel confronto tra la lingua e la letteratura greca e le opere prodotte dal Cristianesimo emerge, in particolare, il forte contrasto tra i due termini ἔρως e ἀγάπη: nel greco antico era l'ἔρως ad avere un valore semantico specifico e ben riconosciuto e ad essere maggiormente utilizzato, nel greco cristiano, invece, questo viene quasi completamente sostituito da ἀγάπη, che a sua volta assume un valore nuovo e di grande rilievo nell'ambito del pensiero cristiano. Se l'ἔρως è desiderio, l'ἀγάπη è sacrificio, se il primo è quella forza che fa tendere l'uomo verso l'alto, verso il divino, come è presso i filosofi greci, il secondo è l'amore di Dio che fa sì che Egli soccorra ogni uomo, soprattutto gli ultimi e i più bisognosi; tanto il primo è egocentrico, quanto il secondo è disinteressato; l'ἔρως riguarda un senso egoistico dell'amore dell'uomo verso se stesso, mentre nell'ἀγάπη l'uomo si indirizza verso il suo prossimo, che può essere anche il suo nemico.

Se nella Grecia antica, dunque, l'amore era appagamento dei propri desideri, nel Cristianesimo viene considerato, al contrario, come dono gratuito e senza limiti: questa è la concezione comune agli autori del *Nuovo Testamento*. Tuttavia, nei brani scelti dai Vangeli Sinottici, da San Giovanni e da San Paolo, ho potuto riscontrare, oltre a questa idea di base condivisa, alcuni usi particolari e specifici del termine ἀγαπάω. I Sinottici, ad esempio, parlano di ἀγάπη soprattutto in riferimento al comandamento dell'amore, il quale si trova nell'*Antico Testamento*, spiegando come questo sia stato completato e portato a compimento da Gesù e come il cristiano debba metterlo in pratica; si sottolinea in modo evidente di quale natura debba essere l'amore dell'uomo nei confronti di Dio e del suo prossimo. I Vangeli di Matteo, Marco e Luca, infatti, hanno come scopo quello di presentare la figura di Gesù, raccontandone la sua vita, e quello di far conoscere ad ogni uomo il suo messaggio, che è principalmente un messaggio d'amore.

San Giovanni, che è l'autore del *Nuovo Testamento* che più di tutti fa uso del termine, pur condividendo, per ἀγαπάω, i significati attestati nei Sinottici, si sofferma soprattutto sull'amore di Dio per l'uomo, amore che Cristo è venuto a portare nel mondo. Egli parte dal presupposto che se Dio non ci avesse amati per primo noi non potremmo amare ed è quindi l'amore che Dio riversa su di noi che a lui preme soprattutto far conoscere. Si sottolinea spesso il collegamento tra il Figlio e il Padre e il fatto che il cristiano debba prendere Gesù a modello di comportamento, come parametro per capire se egli ama davvero. Questo amore di Dio, dal quale non si può prescindere, si manifesta concretamente nell'amore per l'uomo: se uno conosce l'amore di Dio per lui e Lo ama veramente, deve necessariamente amare il suo fratello.

San Paolo, invece, sostiene che la vera ἀγάπη si manifesti in modo pieno nel momento della Passione, nella croce e cioè quando Cristo arriva a dare la vita per noi, per la salvezza del mondo, nonostante non sia stato né riconosciuto né accolto; questo è il segno più alto e forte dell'amore di Dio per noi, è nella croce che noi possiamo davvero conoscere questo immenso amore. Anche per Paolo, come per Giovanni, Cristo è venuto nel mondo per far conoscere concretamente all'uomo l'amore per Dio ed egli attribuisce inoltre una grandissima importanza all'amore fraterno, facendone una norma di vita; l'imitazione di Cristo e quindi la pratica della carità deve essere la massima aspirazione dell'uomo cristiano; ogni rapporto, anche quello fra marito e moglie, per essere veramente autentico, deve basarsi sull'ἀγάπη reciproca, deve avere sempre come punto di riferimento Dio, perché ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν.

## BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. 2009 AA.VV., *La Bibbia di Gerusalemme*, Trento 2009.
- Balz - Schrage 1978 H. Balz - W. Schrage, *Le lettere cattoliche*, trad. it., Brescia 1978.
- Balz - Schneider 1995 H. Balz - G. Schneider, *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento I*, trad. it., Brescia 1995.
- Balz - Schneider 1998 H. Balz - G. Schneider, *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento II*, trad. it., Brescia 1998.
- Barbaglio 1980 G. Barbaglio, *Le lettere di Paolo I-II*, Roma 1980.
- Basile 1998 N. Basile, *Sintassi storica del greco antico*, Bari 1998.
- Brown 1991 R. E. Brown, *Giovanni*, trad. it., Città di Castello 1991.
- Bultmann 1977 R. Bultmann, *Le lettere di Giovanni*, trad. it., Brescia 1977.
- Chantraine P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque I*, Paris 1970; IV 2, Paris 1980.
- Coenen - Beyreuther - Bietenhard 1976 L. Coenen - E. Beyreuther - H. Bietenhard, *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, trad. it., Bologna 1976.
- Ernst 2000 J. Ernst, *Il Vangelo secondo Luca II*, trad. it., Vago di Lavagno 2000.
- Fausti 2008 S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Giovanni*, Milano 2008.
- Gargano 1994 I. Gargano, *Lectio divina su il Vangelo di Luca*, Bologna 1994.
- Gargano 2002 I. Gargano, *Lectio divina sulla lettera ai Romani*, Bologna 2002.
- Gnilka 1990 J. Gnilka, *Il Vangelo di Matteo*, trad. it., Brescia 1990.
- Kittel - Friedrich 1965 G. Kittel - G. Friedrich, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, trad. it., Brescia 1965.
- Merk 1938 A. Merk, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Roma 1938.
- Milano 2008 A. Milano, *Donna e Amore nella Bibbia*, Bologna 2008.
- Mosetto 2007 F. Mosetto, *Lettere ai Tessalonicesi*, Padova 2007.
- Nygren 1990 A. Nygren, *Eros e Agape*, trad. it., Bologna 1990.
- Penna 1972 A. Penna, *Amore nella Bibbia*, Brescia 1972.
- Rahlfs 1965 A. Rahlfs, *Septuaginta I-II*, Hergestell 1965.

- Reale 1998 G. Reale, *Platone, Alla ricerca della sapienza segreta*, Milano 1998.
- Reynier - Trimaille - Vanhoye 2000 C. Reynier - M. Trimaille - A. Vanhoye, *Lettere di Paolo II*, trad. it., Cinisello Balsamo 2000
- Spicq 1953 C. Spicq, 'Le verbe ἀγαπάω et ses dérivés dans le grec classique', *Rev. bibl.* 60, 1953, pp. 372-397.
- Taylor 1977 V. Taylor, *Marco*, trad. it., Città di Castello 1977.

TORNA ALL'INDICE