

CENTRO INTERNAZIONALE VOCAZIONALE ROGATE

Dizionario Biblico della Vocazione

a cura di Giuseppe De Virgilio

EDITRICE ROGATE

DEMONIO – SATANA - DIAVOLO

ERNESTO DELLA CORTE

I. Terminologia ed uso linguistico. II. Il Demonio nell'AT: 1. Satana l'accusatore; 2. Satana il tentatore; 3. Conclusioni sull'AT. III. Il Demonio nel NT: 1. l'attività esorcistica di Gesù Cristo; 2. Gesù, il Redentore, si scontra con Satana; 3. nei Sinottici e in Giovanni. 4. Conclusioni.

I. TERMINOLOGIA ED USO LINGUISTICO

Nel testo ebraico (TM) i termini che troviamo sono i seguenti: *Šātān*, *Satana*, che ricorre 18x (come nome personale), di cui 14x nel Libro di Giobbe; il termine deriva dal verbo ebraico *štn*, *avversare*, *accusare*. Questo avversario può essere umano (cf. 1Sm 29,4; 1Re 5,18) oppure è l'avversario di Dio e l'accusatore dell'uomo (*haššātān*: Gb 1,6-12; 2,1-7; Zc 3,1; *šātān*: 1Cr 21,1; la LXX traduce *diabolos*). Nella trascrizione greca si trova *satan* (in 1Re 11,14 ricorre 2x), senza accenti, il termine *Satanas* (Si 21,27) e poi soprattutto il termine *diabolos*, con cui la LXX traduce abitualmente *Šātān*. Il termine diventa per antonomasia il nome proprio della potenza avversa a Dio. Molto simile è il termine *maštēmā^h* (Os 9,7.8), *ostilità*, tradotto nella LXX con *mania*.

La figura di *Satana*, come colui che *seduce* (ad es. in 1Cr 21,1 c'è il verbo *wayyāset*, da *sūt*, *sedurre*, che denota chiaramente un'influenza dannosa, anzi intenzionalmente malvagia) può aver subito una infiltrazione iranica o potrebbe anche dipendere da rappresentazioni babilonesi, però questo accusatore dell'AT, nemico dell'uomo, è una figura priva di analogie, né si muove sullo sfondo dualistico, come nella religione persiana.

In quattro casi, tutti in 2Re, abbiamo l'espressione *ḥā'al zəḥūḥ*, *signore delle mosche* (2Re 1,2.3.6.16), *dio di Accaron/Ekron*, trasformato nel NT in *Beelzebul*. Potrebbe anche, da un'altra etimologia, significare *signore dell'alto*, cioè del *cielo*, oppure, più probabilmente, *ḥā'al zibbūl*, *signore dei sacrifici agli idoli* (con lo stesso valore del termine *zebel*, *letame*).

Il NT riprende il quadro terminologico giudaico e per parlare del Demonio usa un quadro abbastanza semplice. Troviamo i seguenti termini: *Daimònion*, *Dèmone* (63x); *Satanas* (36x), *diabolos* (37x), *daimónion* (63x, di cui ben 53x nei Vangeli), *Bee(l)zebul*, *Beelzebul* (7x), *Belial* opp. *Beliar* (= *non-utilità*: 2Co 6,15), *Mamōnas*, *Mammona/Ricchezza* personificata negativamente (Mt 6,24), *daimon*, *demone* (solo in Mt 8,31).

Altri termini sono usati come sinonimi: *pneuma akàtharton*, *spirito impuro* (Mc 1,26); *pneuma ponēron*, *spirito cattivo* (Lc 4,33; 8,29; 9,42); *ángelos phōtòs*, *angelo della luce* (in senso negativo: 2Co 11,14); *echthrós*, *nemico* (Mt 13,25.28.39); *ho ponēros*, *il maligno* (Mt 5,37; 13,19; Gv 17,15Ef 6,16; 2Ts 3,3; 1Gv 2,13.14; 3,12; 5,18.19); *ho archōn tou kosmoutoutou*, *principe di questo mondo* (Gv 12,31; 14,30; 16,11); *antídikos*, *avversario* (1Tm 5,14); *pneuma planos*, *spirito ingannatore* (Ap 12,9). In maiuscolo i nomi che sono usati come nomi propri o individuali.

Alcuni di questi termini sono in relazione con una raffigurazione dei demoni connessa alla loro natura di angeli. In 2Pt 2,4 si parla di *angeli che avevano peccato* (*angeli hamartēsantes*). A volte si usa solo il vocabolo *spiriti* (*pneumata*), volendosi riferire agli *angeli/demoni*, come in 1Co 6,3. Spesso si usano anche espressioni come: *potenze* (*dynameis*: Mt 24,29; Mc 13,25; Ef 6,12; Cl 1,16 e 2,15; 1Pt 3,22), *principati* (*archai*: 1Co 15,24), *potestà* (*archai*: Rm 8,38; *exousia*: 1Co 15,24).

Un'altra serie di espressioni denota il diavolo come *il principe dei demoni* (Mc 3,22), *il dio del presente secolo* (2Co 4,4), *il principe della potenza dell'aria* (Ef 2,2), *il dragone grande* (Ap 12,9), *il serpente antico* (Ap 12,9), *l'ingannatore di tutta la terra* (Ap 12,9).

Questo quadro terminologico però, per quanto così articolato, in effetti ha un linguaggio semplice, né è paragonabile alla sovrabbondanza dell'apocalittica giudaica. La stessa Apocalisse di Giovanni, pur essendo ricca di immagini più di altri libri del NT, resta essenziale e non offre una riflessione articolata sull'elemento demoniaco (ad es. è da notare la differenza con cui l'autore di Ap descrive la donna al cap. 12 rispetto al drago, oppure la stupenda descrizione dell'agnello in 5,6 con i vari livelli di significato: è in piedi, segno della resurrezione, è sgozzato, per dire la morte violenta, ha sette corna, cifra della forza perfetta e sette occhi, la totalità dello Spirito).

Dalla terminologia e dall'uso linguistico emerge un dato, che più avanti spiegheremo nell'articolazione degli altri punti e che fa riflettere: l'elemento demoniaco viene sviluppato e descritto per essere in contrapposizione alle figure positive e a Dio stesso.

II. IL DEMONIO NELL'AT

Nell'AT la figura di Satana/Diavolo è una figura che a partire dal profeta Zaccaria si approfondisce sempre più e nel NT trova anche la sua più completa comprensione. Per coglierne la portata, affronteremo brevemente le tre seguenti tematiche: 1. Satana l'accusatore; 2. Satana il tentatore; 3. Satana intralcia il piano divino.

1. Il testo più antico su Satana è quello di Zc 3, risalente al VI sec. a.C., poco dopo il ritorno d'Israele dall'esilio di Babilonia. È la quarta visione e Dio va ad abitare nella sua dimora terrena, nella città che si è scelto. Davanti al Signore c'è il sommo sacerdote Giosuè, vestito con abiti sudici e in piedi davanti all'angelo. I sacerdoti che mancavano ai loro impegni – come prevedeva la legislazione di Es 28-29 e Lv 8,6-9 – venivano castigati con il fuoco. Ora Giosuè è purificato non da un bagno rituale o da un sacrificio, ma dal fuoco, a cui non è potuto sfuggire. Alla destra del Signore appare il Satana (*accusatore* o *giustiziere*), che accusa il sommo sacerdote (in ebraico il nome *Satana* e il verbo *accusare* hanno le stesse consonanti radicali). Il profeta assiste a una cerimonia liturgica che si svolge come una specie di giudizio. Giosuè è l'imputato, reo personalmente come rappresentante del popolo ed è accusato da Satana, una sorta di avvocato d'ufficio, che per il fatto di essere richiamato da Dio (*il Signore ti richiama all'ordine/ti rimprovera*, wəyig^car yhw^h(ʔādōnāy) bəḵā), evidentemente sta esagerando nei capi d'imputazione o nella severità, non potendo provarli. Ed è a questo punto che l'angelo, aiutato dagli altri ministri, compie un rito di purificazione e al tempo stesso d'investitura: cambia i vestiti al sommo sacerdote Giosuè. Poi, una volta terminato il rito liturgico e avvenuta la purificazione attraverso il fuoco, viene affidato un incarico alla sua responsabilità.

Satana è presentato in quest'antico testo come un *accusatore pubblico in giudizio* cf. pure Sl 109,6) presso la corte divina. Non appare qui la sua cattiveria né viene presentato come un essere perverso o un nemico di Dio. È un angelo in mezzo ad altri angeli, chiamato a difendere gl'interessi della giustizia divina. Dalla scena emerge il motivo del secco rimprovero fattogli da Dio attraverso l'angelo: Satana è incapace di assumere la giustizia nella misericordia. È piuttosto un inflessibile difensore della giustizia; egli ostacola il corso del piano divino, perché la sua *malvagità* contrasta l'amore misericordioso del Signore.

2. Il Libro di Giobbe, un vero capolavoro della narrativa mondiale, più recente del Libro del profeta Zaccaria, riflette concezioni e mentalità antiche. Gb è incentrato intorno al confronto tra *un uomo giusto e retto, timorato di Dio e lontano dal male* (Gb 1,1) e Satana, che qui, più che altrove, è il *tentatore*, colui che mette alla prova. Fin dalle prime battute si constata che Satana appartiene alla corte celeste (Gb 1,6; 2,1; 38,7; Sl 29,1; 82,1; 89,7; Gn 6,2.4; nelle religioni dell'antico Oriente è una concezione

diffusa quella della corte celeste (proiezione degli usi e costumi delle corti e dei palazzi) ed è un angelo al servizio di YHWH.

Proseguendo la narrazione, il Libro di Giobbe c'informa anche che Satana riceve il mandato di verificare sulla terra il comportamento degli uomini e poi di riferirne al Signore. Nei riguardi di Giobbe ha la possibilità, concessagli da Dio, di mettere a repentaglio le ricchezze e i possessi di Giobbe, ma non di poter fare del male alla sua persona (Gb 1,12; 2,6). Come precedentemente in Zc, anche qui la figura di Satana non assume una funzione completamente negativa, né appare essenzialmente malvagio: se scruta il comportamento degli uomini è per rilevare e far notare le loro infedeltà alla legge di YHWH. Satana è così immedesimato nel suo ruolo al punto da mettere in dubbio la presenza sulla terra di un uomo giusto. Nei due dialoghi iniziali (Gb 1,6-12; 2,1-6) dichiara apertamente a Dio stesso il suo scetticismo.

L'aspetto nuovo è che Satana mette positivamente alla prova Giobbe, per accertarne la fedeltà. Il suo 'mettere alla prova' non dipende dalla propria iniziativa, ma è fatto con il permesso di Dio: è questa la sua 'vocazione'. Egli rappresenta dunque una 'specie di opposizione', che gode nel criticare e procura anche che i risultati giustifichino la sua critica. In Gb 2,2 viene presentato come colui che *ispeziona*, letteralmente *fare giri*, il verbo *šwṭ*, che ricorre pure in Gr 5,1 (*Percorrete, məšōṭəṭîm, le vie di Gerusalemme, guardate, ispezionate, cercate nelle sue piazze se c'è uno, uno solo che rispetti il diritto e pratici la sincerità*).

Alla luce di questi dati è opportuno segnalare che nel Libro di Gb (come in 1Cr 21,1) Satana non ha assolutamente i tratti della concezione comune del demonio come angelo decaduto che si oppone a Dio e alle sue creature. Questo ruolo lo assumerà soltanto più tardi. È opportuno conservare la funzione del personaggio: è un personaggio funzionale nella storia, senza di lui il dramma non comincerebbe. Inutile chiedersi a quale realtà corrisponda per l'autore, che non solo non ci risponde, ma non offre indizi di soluzione. Le ipotesi restano le più varie.

Sulla stessa linea e con il medesimo valore funzionale-narrativo è presentato Satana in 1Cr 21,1, un testo scritto all'incirca un secolo dopo: *Satana insorse contro Israele e sedusse (wayyāseṭ, cf. lo stesso verbo in 2Sm 24,1) Davide perché facesse il censimento*. Qui è più marcata la tipologia più negativa e oscura di Satana. Dietro c'è la preoccupazione del Cronista di non attribuire assolutamente a YHWH l'atteggiamento superbo di Davide (come risulta dal confronto con 2Sm 24,1), a cui il Cronista s'ispira e che, secondo la concezione più antica, ascriveva a Dio stesso l'ispirazione del censimento.

Un terzo testo è Gn 3, che presenta molte difficoltà. In questo capitolo si parla di un serpente tentatore, che la letteratura biblica successivamente ha identificato con Satana (cf. Sp 2,23-24; Ap 20,2; 12,9). Nelle antiche civiltà orientali il serpente era considerato il simbolo dell'immortalità e della fertilità (cf. ad es. il *serpente di Apep, Bassorilievo egizio*, London, British Museum). L'autore di Gn richiama il serpente per evocare i culti dei Cananei; inoltre *nāḥāš* in ebraico significa *serpente*, ma le tre consonanti *nḥš* indicano un verbo che significa *fare divinazioni, vaticinare, indurre in tentazione* (Ravasi).

3. I tratti di una radicale malvagità e negatività nella figura di Satana sono sviluppati solo nel tardo giudaismo: egli è colui che cerca di distruggere il rapporto tra Dio e gli uomini, in particolare tra Dio e Israele. Questa sua opera avviene attraverso tre maniere: * mediante la tentazione al peccato, * l'accusa innanzi a Dio, * intralciando il piano salvifico di Dio. Arricchendo i particolari biblici e rilegendoli, viene presentato come il *seduttore dell'umanità* e anche di Israele nel peccato originale e in tutta la restante storia del

popolo (da Caino e Abele, a Noè, ad Abramo, all'esodo, al vitello d'oro e a Davide e fino ai rabbini; cf. i *Testamenti dei XII Patriarchi* e gli altri *Libri Apocrifi*). Il ruolo di Satana nell'AT invece è piuttosto in prevalenza funzionale: da una parte serve a sottolineare la bontà di YHWH, dall'altra è la 'modalità' con la quale s'introduce l'origine e la presenza del male nel mondo, senza ledere o intaccare la giustizia e la misericordia divina. "Il distacco di questi elementi dall'immagine divina serve al consolidamento del concetto di grazia" (G. von Rad).

III. IL DEMONIO NEL NT

Il NT parla del demonio non per spiegare chi è il diavolo, ma innanzitutto per far comprendere chi è Gesù Cristo e quale dono il Padre ha fatto in lui all'umanità intera. Mentre esiste un discorso sistematico sul Cristo (cristologia), sull'umanità (antropologia), sui tempi e le verità ultime (escatologia), non possiamo parlare allo stesso modo di una riflessione ordinata sul demonio (demonologia). Tutti i Libri del NT hanno un filo rosso che li collega, una specie di base comune: la certezza che l'uomo è stato salvato da Dio in Gesù Cristo. Ecco perché è importante partire da Gesù per comprendere anche la figura del Demonio o Diavolo o Satana, come lo si vuole chiamare. Per capire Gesù si devono tenere presenti due aspetti, entrambi fondamentali: * la sua attività esorcistica e * la sua personale lotta contro Satana, fin dalle tentazioni nel deserto. Gesù è venuto per annunciare il Regno e la sua Parola libera, salva, guarisce, scaccia anche il demonio: *Andiamocene altrove, nei villaggi vicini, perché io possa predicare anche là, per questo infatti sono uscito* (cioè è venuto dal Padre: Mc 1,38). Il Cristo infrange una necessità superiore che tiene legato l'uomo, portandolo verso il peccato e la rovina.

1. I Sinottici (si esclude solo Giovanni che non parla mai di esorcismi) presentano Gesù esorcista: egli viene a predicare la Signoria di Dio, il cuore della sua predicazione, e la Parola che annuncia, libera e guarisce. La gente è sconcertata e attonita davanti alla sua attività taumaturgica ed esorcistica. Gli studiosi, nella cosiddetta *terza ricerca* del Gesù storico (gli studi cioè più recenti), indicano ben sette esorcismi, che possono resistere alla prova storica: * l'uomo posseduto da uno spirito immondo (Mc 1,21-28 || Lc 4,31-37); * l'uomo geraseno posseduto da uno spirito immondo (Mc 5,1-20 || Mt 8,28-34 || Lc 8,26-39); * la figlioletta della donna sirofenicia che Gesù esorcizza a distanza (Mc 7,24-30 || Mt 15,21-28); * il ragazzo epilettico posseduto da uno spirito muto (Mc 9,14-29 || Mt 17,14-21 || Lc 9,37-42); * l'indemoniato muto e cieco (Mt 12,22-24 || Lc 11,14-15); * l'indemoniato muto (Mt 9,32-34 || Lc 11,14-15); * Maria Maddalena (Lc 8,2).

Gesù stesso inoltre ha parole interessanti, che toccano il cuore del suo messaggio e che confermano come il suo potere esorcistico non è affatto un aspetto secondario. In particolare ci sono quattro detti (fonte Q), tutti in Lc 11,18-22: * il *detto sul regno diviso in se stesso* (Lc 11,17-18); * la *domanda sugli esorcismi fatta ai discepoli dagli scribi* (Lc 11,19); * il *detto sull'esorcismo compiuto con il dito di Dio* (Lc 11,20); * la *parabola dell'uomo forte* (Lc 11,21-22).

2. Gli episodi, a cui abbiamo accennato poc'anzi, descrivono la vittoria che Gesù Cristo ha ottenuto sul male, in uno scontro personale con il Demonio. Nei Sinottici il suo ministero inizia con le tentazioni (Mt 3,1-11; Lc 3,1-12: entrambe provenienti dalla fonte Q), che in Mc 1,12-13 hanno una struttura tutta particolare: *Subito dopo* (il battesimo di Gesù, con il quale egli prende coscienza di essere l'unico mediatore del Padre: *mi sono compiaciuto, cioè ti ho scelto*) *lo Spirito lo scacciò/lo spinse nel deserto ed egli vi rimase quaranta giorni, tentato da satana; stava insieme alle fiere e gli angeli lo servivano* (la descrizione ricorda la scena di Adamo, nella letteratura giudaica, che, prima di cadere nel peccato, è servito e riverito dagli angeli).

L'evangelista Marco non ci racconta del numero delle tentazioni, ma offre un dettaglio importante: è iniziativa dello Spirito, ricevuto al Battesimo, di portare Gesù nel deserto, che sembra condensare e proletticamente significare tutta la sua esistenza. Marco fin dall'inizio mostra i protagonisti del Vangelo: il Padre, che sceglie il Figlio al Battesimo, facendo scendere su di lui lo Spirito. In questo quadro è presentato anche l'antagonista: Satana. Con la sua sconfitta Gesù restaura la *šālōm* che esisteva tra il creatore e le sue creature.

Le azioni e i gesti concreti di Gesù si manifesteranno lungo il testo, fin dai primi incontri (Mc 1,27.34) e nel conflitto centrale (Mc 3,20-30), fino al rifiuto *satanico* di Pietro (Mc 8,33) e ai racconti di esorcismi (Mc 5,1-20; 9,14-29). Dopo Mc 9,29 sembra che siano dissipati questi scontri, mentre cresce lo scontro con i poteri forti degli uomini, religiosi e non. Eppure tra l'inizio e il termine del suo ministero ci sono delle corrispondenze: * Gesù è tentato e Mt e Lc ci riferiscono, seppure non con lo stesso ordine, le tre tentazioni; * sotto la croce la gente che passa, i sacerdoti, gli scribi e gli anziani lo scherniscono e lo mettono alla prova, spingendolo a liberarsi prodigiosamente del legno della Croce, così da credere in lui come Figlio di Dio. Se leggiamo insieme queste scene così importanti del ministero di Gesù ci rendiamo conto che non solo Satana *mette alla prova*, ma anche gli uomini possono essere la lunga mano dell'unico antagonista del Figlio di Dio.

Lc 4,13 e Lc 22,3-4, insieme a Gv 13,27, offrono una ulteriore considerazione: la venuta di Satana al *tempo fissato, attraverso Giuda*, nel quale *entra Satana, dopo aver preso il boccone*, offerto a lui da Gesù. In tutti questi personaggi, in un certo senso, tematizza la sua opera lo stesso Satana. Ci deve far molto riflettere l'espressione che Gesù, a Cesarea di Filippo, una cittadina situata a 150 km da Gerusalemme e a 55 km da Damasco, sulle alture del Golan. Nei pressi di questa cittadina sgorga una delle sorgenti del Giordano chiamata anticamente *Famium* o *Panias*, attualmente chiamata *Banias*. Qui Il Cristo, un attimo prima riconosciuto, definisce Pietro un satana/un tentatore, perché non accetta la logica della croce. L'evangelista Marco presenta la preoccupazione del Cristo che i suoi discepoli lascino la propria collocazione: *dietro di Lui*, sulla *via* che lo conduce a offrire per tutti la sua stessa vita. Ogni *discepolo* potrebbe sempre diventare, abbandonando la posizione *dietro Gesù*, un *anti-discepolo*.

3. Tra i Sinottici l'evangelista Marco è il più attento agli esorcismi di Gesù. Lungo il suo vangelo troviamo quattro casi di esorcismo individuale (1,23-27; 5,1-20; 7,24-30; 9,14-29), e i primi tre sono in posizione cruciale, perché inaugurano l'arrivo e il ministero di Gesù in un luogo. In Mc 1,23-27 siamo a Cafarnao, nel primo sabato ufficiale del suo ministero, dopo aver chiamato i primi quattro discepoli (a due a due: *con-vocazione*), è la prima volta che in sinagoga si mette a insegnare. Marco registra il turbamento degli indemoniati, i quali reagiscono: è il primo e il più grande segno della presenza del Regno di Dio in Gesù. La scena inoltre ci fa comprendere che Satana appare come fonte ed espressione dell'impuro, cioè di quanto distrugge l'uomo, impedendogli di vivere in libertà. In Mc 5,1-20 Gesù arriva nel territorio semi-pagano della Decapoli e guarisce l'uomo posseduto da *legione*. Qui egli rompe l'equilibrio di morte che lega il povero indemoniato alla sua gente, restituendo l'uomo alla sua libertà e dignità, rendendolo capace di dialogare e mantenere una relazione equilibrata con i suoi. Gesù non gli concede di seguirlo, ma rimandandolo alla propria casa, gl'insegna a scoprire e a realizzare la propria dignità e la propria vita a partire dalla grazia che gli è stata fatta. Un ex-indemoniato diventa pure il primo missionario di Gesù in questa terra, dove prevale l'equilibrio del terrore e ora vi è annunciata la liberazione. In Mc 7,24-30 Gesù è nella zona di Tiro e Sidone e a distanza libera la figlia della donna siro-fenicia. Mc ci aiuta a vedere in questo episodio un ampliamento

del suo conflitto con gli scribi di Gerusalemme (la controversia sul *puro* e sull'*impuro* in Mc 7,1-23), insegnando la teologia della pienezza dei tempi e della missione *ad gentes*. Tutti sono chiamati al banchetto del Regno. In Mc 9,14-29 troviamo infine il quarto episodio, che, subito dopo la Trasfigurazione (con la quale il Padre dichiara ai discepoli che Gesù è il suo Figlio prediletto), mostra che non basta sapere chi è Gesù, né seguirlo con i piedi. È importante avere fede, altrimenti i discepoli non saranno in grado di esercitare l'*autorità* (*exousia*) conferita loro di scacciare i demoni. Il passaggio d'autorità si realizza soltanto se si ha fede (Mc non parla di una fede più o meno piccola o grande; preferisce parlare di fede in assoluto: o c'è o non c'è!).

Quest'ultimo episodio ha un prosieguo in Mc 9,38-40: i discepoli non devono impedire che altri svolgano azione esorcistica nel nome di Gesù e non devono essere loro il punto di riferimento (*non segue noi* - dice letteralmente Giovanni -). La lotta contro il demonio deve coinvolgere i discepoli e anche altri. Quest'episodio non è riportato da Mt e Lc lo sposta al termine della prima parte del suo vangelo, un attimo prima che Gesù intraprenda il grande viaggio a Gerusalemme (Lc 9,49-50).

L'evangelista Matteo, rispetto a Mc, accentua la vittoria escatologica sul demonio, insistendo sull'autorità del Risorto, che ha vinto sui demoni e sulla morte (cf. Mt 16,18; 25,41; 27,50-54).

L'evangelista Giovanni non riporta mai né esorcismi né racconti di miracoli, però parla più volte del *principe di questo mondo* (Gv 12,31; 14,30; 16,11). Questa definizione del demonio è centrale nel messaggio giovanneo e va riferita al triplice senso del termine *kosmos, mondo*: * in senso neutro significa l'insieme della creazione (Gv 1,9; 17,5); * può indicare l'universo degli uomini come oggetto dell'amore di Dio (Gv 3,16: senso positivo); * *mondo* nel senso di quegli uomini, amati, ma che possono pure chiudersi inevitabilmente davanti a Dio (Gv 17,9: senso negativo).

Il *principe di questo mondo* va compreso alla luce di questi tre sensi: il *mondo*, nonostante sia creazione di Dio e da lui amato e salvato, può chiudersi a questo amore salvante. In questo significato il demonio è una realtà non puramente esterna all'uomo e al mondo, ma interna all'una e all'altra realtà.

4. Nel NT la concezione del demonio è definita dall'opposizione incondizionata tra Dio e Satana e dalla concezione del Regno di Dio presente in Gesù Cristo. Satana è il *principe di questo mondo* (Lc 4,6), il *dio di questo secolo* (2Co 4,4) e la sua signoria è esercitata in primo luogo sugli uomini (Mt 6,13; At 26,18; Co 1,13), che cerca di allontanare da Dio. In questo senso Gv 8,44 lo definisce *assassino fin dal principio* e la sua essenza è menzogna e peccato (1Gv 3,8). Attraverso i demoni Satana cerca di colpire gli uomini, ecco perché Eb 2,14 lo chiama *colui che ha il potere sulla morte*. Nel NT ritroviamo le funzioni che il tardo giudaismo attribuisce a Satana; «solo, esse vengono ricondotte al pensiero della potenza unitaria e sovrumana di Satana, di un regno unico, al quale fundamentalmente anche i demoni sono asserviti» (W. Foerster). Cristo abbatte Satana (Ap 12; cf. Gv 12,31; Lc 10,18): il giudizio spetta soltanto a lui.

Il NT non ci presenta il discorso sul Diavolo in una prospettiva autonoma e completa, ma solo nell'ambito del ministero di Cristo. Di sicuro la rivelazione neotestamentaria certifica che la vita cristiana è una lotta, come riferisce Ef 6,12-13; il discepolo, a motivo della vittoria di Cristo, è chiamato a un combattimento che supera le sue forze. Non c'è da perdersi d'animo però, perché egli ha la sicurezza dell'amore di Dio, come scrive con passione l'apostolo Paolo in Rm 8,28-39.

La "vocazione", per così dire, di Satana è quella di contrastare, di mettere alla prova, di cercare di apparire come angelo della luce, seducendo e facendo cadere gli uomini. Cristo però ha vinto, il *Leone della tribù di Giuda* (Ap 5,5) ci fa partecipi della sua lotta e della sua vittoria.

Alla luce del messaggio di Cristo è un non-senso per il credente negare l'esistenza del demonio e del demoniaco, ma altrettanto è farne un discorso isolato e completo, staccato dal Cristo. L'impostazione data a questa voce vuole essere perciò uno stimolo a non trascurare il discorso, ma a non farlo diventare un capitolo autonomo e completo della rivelazione cristiana. Sappiamo bene – e l'evangelista Giovanni ne è maestro – che l'opera di seduzione è svolta proprio dentro la comunità dei credenti e nei singoli, per questo la vigilanza è d'obbligo. Accettiamo, infine, l'invito di Pietro, che nella sua prima Lettera ci dice: *Siate sobri (semplici), vigilate! Il vostro avversario, il diavolo, come un leone ruggente va in giro (cf. Gb 2,2) cercando chi divorare. Opponetevi a lui, solidi nella fede, sapendo che le stesse sofferenze sono inflitte anche alla vostra fraternità sparsa nel mondo (1Pt 5,8-9).*

ORIENTAMENTI BIBLIOGRAFICI

W. FOERSTER, *Daimon, daimonion*, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. II, Paideia, Brescia 1966, colonne 741-792.

_____, *Diabàllō, diàbolos*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. II, Paideia, Brescia 1966, colonne 921-950.

H. BIETENHARD, *Accusatore*, in in L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD (a cura di), *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1976, pp. 45-46.

_____, *Demonio, demone*, in in L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD (a cura di), *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1976, pp. 456-461.

_____, *Satana*, in in L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD (a cura di), *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1976, pp. 1676-1683.

O. BÖCHER, *Daimonizomaim daimonion, daimōn*, in H. BALZ & G. SCHNEIDER, *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, vol. 2, Paideia, Brescia 1998, colonne 713-722.

_____, *Diabolos*, in H. BALZ & G. SCHNEIDER, *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, vol. 2, Paideia, Brescia 1998, colonne 785-787.

_____, *Satan, Satana*, in H. BALZ & G. SCHNEIDER, *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, vol. 2, Paideia, Brescia 1998, colonne 1309-1311.

P. CAPELLI (a cura di), *Il Diavolo e l'Occidente*, Morcelliana, Brescia 2005.

J.L. SKA – E. MANICARDI – P. BOMBARDINI, *Il Mistero del Male. Il diavol: mito o realtà*, Sussidi Biblici 91, Edizioni San Lorenzo, Reggio Emilia 2006.

ERNESTO DELLA CORTE, *Demonio/Satana* in GIUSEPPE DE VIRGILIO, *Dizionario Biblico della Vocazione*, Editrice Rogate, Roma 2007, pp. 192-198.

PADRE – MADRE

ERNESTO DELLA CORTE

I. Terminologia ed uso linguistico. 1. padre; 2. madre; II. Padre e madre nell'AT; III. Padre e madre nel NT. 1. Dio è il vero Padre; 2. Abbà; 3. La paternità di Dio. IV. Aperture: parabole e conoscenza del Padre.

I. TERMINOLOGIA ED USO LINGUISTICO

1. In ebraico il termine che indica *padre* è *ʾāb* con oltre 1200 attestazione, che lo collocano all'undicesimo posto dei sostantivi più frequenti, dopo *dābār* (*parola*) e *ʿir* (*città*).

Nei LXX il termine ebraico *ʾāb* è tradotto con il termine greco *patēr*. Lo stesso sostantivo è usato nel NT, che riporta pure il termine *Abbà*, traslitterazione dall'aramaico (Mc 14,36; Rm 8,15; Ga 4,6).

Nelle religioni dell'Antico Oriente e dell'antichità greco-romana il termine *padre* veniva attribuito a Dio a motivo della loro stessa visione mitica della generazione primordiale e della genesi fisico-naturale degli uomini. Dio è *padre*, dunque, perché genera tutti. A Ugarit si parlava del dio El come *padre dell'umanità*. La divinità lunare babilonese Sin era detta *padre e generatore degli dèi e degli uomini*. In Grecia, a partire da Omero, Zeus era considerato *padre degli uomini e degli dèi*. In Egitto, infine, il faraone ha il titolo di *figlio di dio*, sempre nella sua accezione fisica. La divinità era detta *padre* anche per l'autorità assoluta che riveste, a cui va data obbedienza. Da essa però proviene pure misericordia, bontà e compassione. L'uomo, davanti a questa autorità, avverte un duplice atteggiamento: da una parte ha coscienza della propria impotenza e della totale dipendenza dalla divinità e, dall'altra, l'atteggiamento di fiducia filiale e di amore verso dio.

Ogni vita, dunque, ogni fecondità è considerata dono degli dèi che generano e partoriscono. Il capitolo secondo di Geremia è tutta un'argomentazione contro i culti idolatrici. Dio accusa i capi e paragona Israele a *una cammella depravata dal cammino traviato* (Gr 2,23), volendosi riferire ai culti nella valle della Geenna, dove erano stati immolati i bambini. Poi, riferendosi a questi culti di tipo naturalistico, Dio aggiunge: *Dicono a un legno* (in ebraico è maschile): *Sei mio padre; a una pietra* (è femminile): *tu mi hai partorito* (Gr 2,27).

Gli strati più antichi dell'AT non riportano il termine *padre* riferito a Dio e questo dato è spiegabile proprio perché nel mondo religioso circostante si parlava della paternità fisica degli dèi. Il termine *padre* entra per la prima volta nel rituale dell'incoronazione israelitica, quando il nuovo re, per bocca del profeta di corte, viene chiamato *figlio di Dio* (SI 2,7; 89,27). Il lessico è lo stesso dei modelli antico-orientali, però la fede d'Israele lo porta a sostituire l'idea della generazione fisica con la categoria della *vocazione e missione*. Solo così Israele poteva attribuire a YHWH il termine *padre*, da cui è nato come popolo per il suo intervento nella storia: *Israele era giovane e io lo amai e dall'Egitto io chiamai mio figlio* (Os 11,1; cf. Dt 14,1). Intervenendo e liberando Israele, il Signore lo chiama e lo elegge *primogenito* (Es 4,22). La paternità di YHWH è posta in atto da un'azione vocazionale, essa stessa storica, perché mutevole, a motivo della relazione di alleanza così spesso abbandonata e disonorata. Dio e Israele, cioè, non sono sempre *padre e figlio* nello stesso modo, *poiché questo popolo si avvicina a me solo a parole e mi onora solo con le labbra, ma il suo cuore è lontano da me e il suo culto verso di me non è altro che un comandamento di uomini, che è stato loro insegnato* (Is 29,13). Ecco come YHWH attraverso il profeta Isaia esprime quest'amara verità.

Il tema della *figliolanza* d'Israele diventa perciò, nei profeti, insieme a quello *nuziale*, il fondamento dell'accusa dell'infedeltà di Israele (Is 1,2; Gr 3,19-20; cf. pure Dt 32,5.6.18). In

Gr 3,4.19 usa l'espressione *padre mio*, nel contesto di preghiera non di un singolo, ma del popolo eletto.

In riferimento al popolo d'Israele il termine *padre* per Dio lo si ritrova in Dt 32,6; Is 63,16 (2x); 64,7; Gr 31,9; Ml 1,6; 2,10; riguardo al re, invece, abbiamo i seguenti testi: 2Sm 7,14; 1Cr 17,13; 22,10; 28,6; Sl 68,6; 89,27.

Soltanto negli scritti postesilici la paternità di YHWH è considerata sempre di più nella sua opera creatrice. Ciò permette per un verso l'ampliamento del tema in riferimento alla singola persona (Pr 3,12; Sp 2,16.18.23) e, per l'altro, l'allargamento nei confronti dei pagani, anch'essi chiamati dalla bontà di Dio, che interpella con libertà nel Libro di Giona (4,10-11), nel senso dell'uguaglianza universale in Sp 11,23-26; 12,1.

2. Il termine *madre* in ebraico è *ʿēm*, tradotto nella LXX con *mētēr* oltre 300x. Come per il termine *padre*, così anche per *madre* l'AT entra in conflitto con le divinità materne del mondo pagano limitrofo. Contro il culto dei Cananei della dea Astarte si muovono i profeti, che denunciano la prostituzione sacra, contemplata in questi riti (cf. 1Sm 31,10; 2Re 23,13; Gdc 2,3; 10,6). Così profetizza il grande Osea nell'VIII sec. a.C.: ¹³*Sulle cime dei monti offrono sacrifici e sulle alture bruciano le offerte, sotto la quercia e il pioppo e il terebinto dall'ombra gradevole. Se si prostituiscono le vostre figlie e le vostre nuore commettono adulterio, ¹⁴non punirò le vostre figlie, perché si prostituiscono, né le vostre nuore perché commettono adulterio; perché loro stessi si appartano con le prostitute, con le prostitute sacre offrono sacrifici. Un popolo, per non aver senno, va in rovina!*

Nella predicazione profetica il termine *madre* viene usato anche in senso simbolico: il popolo di Dio è definito *madre-Israele*, affidata a YHWH come Sposo-Signore (Gr 50,12). Il famoso testo di Os 2,4.7 la presenta come *madre-adultera* ed Ez 16,15 come *prostituta*. Il Deutero-Isaia riprende l'immagine e parla di Israele come la madre che Dio rigetta a motivo del peccato dei suoi figli (Is 50,1; cf. pure Gr 50,12).

Anche Gerusalemme stessa, posta sul monte Sion, viene definita *madre*, intorno alla quale si schierano come figli gl'Israeliti (2Sm 20,19; nella LXX si trova il termine *mētropolis*, *metropoli*, *città*).

Solo in due passi l'AT compara il comportamento di Dio a quello di una madre: Is 49,15 (nel testo abbiamo il termine *ʿiššāh*, in greco *gynē*, *donna*) e 66,13 (qui si dice che Dio, come una madre, *consola*, *tənaḥāmennū*, il suo figliolo: *ʿimmō*, in greco *mētēr*, *madre*). L'AT si guarda bene da qualsiasi forma di divinizzazione della realtà materna o di raffigurazioni che possano far intendere l'immagine di YHWH con attributi sessuali.

Il testo del Deutero-Isaia è notevole, perché 49,15 è completato con il v. 16: *Ecco, ti porto tatuata (ḥaqqōfīk) sulle palme delle mani, le tue mura mi stanno sempre davanti*. Sion dunque non può lamentarsi di essere stata *abbandonata* (šəḳēḥānī), anzi il suo volto è tatuato, cioè è sotto la pelle delle mani di Dio. È un'immagine profondamente materna e ricca di simbologia. Dobbiamo notare che rispetto al termine *padre*, quello di *madre* non caratterizza mai direttamente YHWH, visto sempre come divinità maschile. Solo nel periodo postesilico appaiono queste immagini così calde che paragonano l'agire di Dio al comportamento di una mamma. L'esperienza di dolore degli Israeliti ancora una volta, maturata nella fede di YHWH, ha aperto nuovi orizzonti nella concezione di Dio, tanto accentuata poi dal NT.

II. PADRE E MADRE NELL'AT

“Come un padre ha pietà per i suoi figli, così il Signore ha pietà per quanti lo temono”: così si esprime il Sl 103,13, paragonando YHWH a un padre pietoso, ma che si preoccupa del figlio che ama, dunque lo punisce: “rimprovera quello che ama, come un padre il figlio di cui si compiace” (Pr 3,12). E Mosè in Nm 11,12, lamentandosi di non essere stato lui a

concepire Israele, indirettamente asserisce che YHWH è la madre del popolo e ne ha la responsabilità.

In Es 4,22 Dio attesta che Israele è il suo primogenito e da lui desidera il servizio nel deserto. Altre volte chiede la riconoscenza a motivo del suo ruolo di creatore e autore, come in Dt 32,6: “Non è Egli tuo padre, Colui che ti creò (*qnh*), che ti ha fatto e preparato?”. E in Dt 32,18 si aggiunge: “La Roccia che ti ha generato la trascuri, dimentichi Dio che ti ha dato la vita” e non s’intende affatto alludere a una generazione fisica. Os 11,1-11 utilizza l’immagine del padre per Dio, pur non usando il termine *āb*. Così pure in Is 1,2 YHWH dichiara: “Ho cresciuto dei figli, li ho esaltati, ed essi si sono ribellati contro di me”. Questi ultimi due testi dicono la speranza di Dio delusa di ricevere riconoscenza e gratitudine. Dio deve amaramente constatare che: “pensavo: tu mi avresti chiamato *Padre mio!* e non ti saresti allontanato più da me!” (Gr 3,19). Israele ha abbandonato Dio suo padre, che pure è per lui come un padre ed Efraim è il suo primogenito (cf. Gr 31,9; cf. Es 4,22).

Un testo notevole è Is 45,9-11 a motivo del confronto con il vasaio e il padre: entrambi hanno libertà, il primo verso il vaso da lui formato e il secondo verso il figlio. Così YHWH non deve rendere conto del suo operato a Israele. Anche in Is 64,7 è espresso lo stesso pensiero. “Poiché tu sei il nostro padre! Abramo non ci riconosce e Israele non si ricorda di noi. Tu, Signore, sei il nostro padre; da sempre ti chiami nostro redentore (*gōʿēl*)”: Is 63,16 rivela che solo Dio viene in aiuto e redime. “Non è uno il padre di tutti noi? Non ci ha creato un unico Dio? Perché dunque ci tradiamo l’un l’altro, profanando l’alleanza dei nostri padri?”: Malachia (2,10) non solo coniuga la paternità di Dio e il suo essere creatore, ma rimarca i doveri filiali d’Israele. E in Ml 1,6 ha già fatto notare che Israele né onora Dio né lo rispetta come padre.

Da questi testi sembra proprio che Israele abbia inteso il rapporto paterno di Dio come una relazione di autorità, con la quale Dio-educatore del suo popolo forma uomini ancora imperfetti.

Con Siracide (23,1: *Signore, padre e signore della mia vita*) s’innalza una preghiera che è espressione della fede d’Israele ormai giunta a maturità. Attraverso le tappe dolorose matura il sentimento paterno incarnato nella persona divina, come nel Sl 73,15: “generazione dei tuoi figli”, espressione pregnante per i momenti di crisi che il salmista innalza con coscienza.

“Tornate, figli traviati, io curerò i vostri travimenti! Eccoci, noi veniamo a te perché tu sei il Signore, nostro Dio!” (Gr 3,22): non ricorre qui la parola padre, eppure quelli che ritornano professano la fede in YHWH. Lo stesso tema è ripreso in Gr 31,18-20, un testo che sembra tanto anticipare la parabola del padre misericordioso.

I Salmi, invece, esprimono una certa riservatezza nell’usare l’appellativo di padre per Dio. Piuttosto si parla di YHWH come “padre degli orfani” (Sl 68,6) e di lui come di chi accoglie: “Ecco, mio padre e mia madre mi hanno abbandonato, il Signore invece mi ha accolto (*yaʿasṣēnī*)” (Sl 27,10). E qui *accogliere* indica *accogliere come figlio*, come nel Sl 2,7.

III. PADRE E MADRE NEL NT

1. Dio è il vero Padre. Il termine *patēr* ricorre 414x e ben 250 citazioni sono riferite a Dio. Il Quarto Vangelo da solo ne conta ben 136 (Mt 63, Mc 19, Lc 56, At 35, Paolo 40, 1Gv 14 ed Eb 9). Gesù nella parola *padre* riassume ogni cosa, perché il carattere della sovranità è sempre stato implicito nel concetto della paternità divina. Il rapporto tra Dio-Padre e Gesù Cristo si fonda su un *vedere*, un *ascoltare*, un *ricevere* e un *donare* (= *sacrificare se stesso*) particolari, come si evince da alcuni detti: “Tutto mi è stato dato dal Padre mio: nessuno conosce il Figlio se non il Padre e nessuno conosce il Padre

se non il Figlio e colui al quale il Figlio voglia rivelarlo” (Mt 11,27) e “Quanto al giorno e all’ora nessuno lo sa, neppure gli angeli del cielo, ma solo il Padre” (Mt 24,36). Anche a noi uomini dev’essere chiaro che il Padre *vede nel segreto* e da lui dobbiamo attingere: Mt 6,4.6. Colui che è il *Signore del cielo e della terra* dispone liberamente a chi rivelare la sua volontà e il suo progetto: Mt 11,25.

Un testo centrale, il cui enunciato è liturgico, è quello di Ef 3,14-19: “Per questa ragione, piego le mie ginocchia davanti al Padre, dal quale ogni famiglia in cielo e sulla terra si denomina...”. Il pensiero espresso presuppone una valenza palestinese, non greca, perché Dio, Padre e Signore, è il creatore di un ordinamento che abbraccia il cielo e la terra. È dunque il *Signore della casa*, il *Padre di tutti gli spiriti* (Eb 12,9), a cui dare obbedienza, perché è l’unico che crea vita. Giacomo (1,17) afferma che ogni dono discende dal *Padre delle luci, presso il quale non esiste mutazione né ombra di rivolgimento*. Dietro queste ultime citazioni c’è una comune eredità liturgica sinagogale.

Con la costituzione della comunità cristiana assistiamo a una nuova forma dottrinale liturgica e didattica nella preghiera, nella benedizione e nella professione di fede. L’apostolo Paolo parla di *Dio Padre, Dio Padre nostro, Dio Padre del Signore nostro Gesù Cristo* (cf. Rm 1,7; 1Co 1,3; 2Co 1,2; Ga 1,3). Viene sottolineata l’unicità di Dio Padre e, come estensione, la professione di fede nella signoria di Gesù Cristo. Anche l’unione Padre-Figlio, l’inviante e l’inviato, in Gv 17,1-3 e la professione di fede di 1Tm 2,5 sono nella linea dell’unicità di Dio e dell’unico mediatore tra Dio e gli uomini. Ancor più ampliata con l’aggiunta di formule di onnipotenza è la professione di fede di Ef 4,5-6: “un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo; un solo Dio e Padre di tutti, che è sopra tutti, agisce per mezzo di tutti e dimora in tutti.”

L’Apocalisse usa *Padre* con cautela: nell’ultimo libro del NT pregando non ci si rivolge direttamente a Dio chiamandolo Padre (cf. 1,6; 2,28; 3,5.21; 14,1). Troviamo però delle invocazioni interessanti: *Signore* (6,10: *despotēs*), *Signore Dio Onnipotente* (15,3: *Kyrie ho Teòs ho pantokràtōr*), *Signore* (15,4: *Kyrie*). Queste formule dicono rispetto e sono in analogia col giudaismo.

L’evangelista Matteo ha un patrimonio notevole di formule. All’inizio del *Padre nostro* c’è l’invocazione: *Padre nostro nel cielo* (Mt 6,9), che risale al modo in cui Gesù insegnava a pregare ed egli stesso pregava (cf. Mc 11,25; Lc 11,13). Sul battezzato poi è invocato il nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo: formula triadica di ampliamento e completamento. Dio è Padre, creatore ed elettore d’Israele, di Gesù Cristo crocifisso, risorto e innalzato, e dello Spirito (del Padre), che parla nei discepoli (Mt 10,20). L’invocazione *Padre nel cielo* e l’ampliamento *il vero Padre vostro in cielo* costituiscono l’asse portante e l’espressione completa dell’annuncio del Vangelo di Matteo.

2. *ʾāḥbāʾ* è una forma vocativa di *ʾāb* ed è tipica dei bambini. Questo termine aramaico è un grido di preghiera e riprende l’invocazione di Dio abituale a Gesù e alla cristianità di lingua aramaica. L’espressione può essere intesa come *Padre amato, caro Papà*. Siamo davanti a una parola originaria conservata dalla comunità primitiva. Essa fonda tutte le invocazioni evangeliche che si esprimono con il termine *Padre*. La novità è nel fatto che questa forma vocativa è stata trasferita dall’uso quotidiano dei bambini e detta a Dio. Alla sensibilità giudaica è sembrata troppo familiare, ma Gesù la usa con semplicità e profondità. Il grande studioso Jeremias ha scoperto che essa è il termine fondamentale della rivelazione di Gesù e della fede professata dalla sua comunità.

Cosa ha voluto rivelarci Gesù con questa invocazione? Dio appare non più come un Dio lontano dalla nostra storia, totalmente trascendente, piuttosto in Gesù Cristo scopre e dona a tutti la sua familiarità paterna e materna. Ovviamente il solo termine

Abbà non basta per comprendere questa realtà, ma è all'interno della rivelazione di Gesù che acquista la sua importanza fontale.

Gesù, insegnando ai suoi discepoli il *Padre nostro*, ha offerto loro la partecipazione alla sua condizione di Figlio e la possibilità di ripetere con Lui *Abbà*. Si compie così la promessa di Dio: "Io sarò per voi Padre e voi sarete per me figli e figlie" (2Co 6,18 è una citazione paolina molto libera del testo di 2Sa 7,14). Paolo inoltre vede in quest'invocazione il chiaro segno della filiazione divina che ci è stata donata per mezzo di Cristo e del dono escatologico dello Spirito (Rm 8,14-16; Ga 4,5-7).

Gesù dunque ha chiamato Dio *Abbà*, ma non molto spesso e solo con Mt e Gv crescono le volte in cui il termine è usato maggiormente. Da notare che non ha mai usato l'espressione *Padre d'Israele* e che distingue il *Padre mio* e *Padre vostro*. Egli chiama Dio *Padre mio* per la sua singolare posizione di Figlio, che con le opere e le parole dà inizio al Regno di Dio. La paternità di Dio, rivelata, è perciò una realtà escatologica. E quando si rivolge ai discepoli e parla di Dio *Padre vostro* Gesù vuole di fatto collegare la paternità di Dio alla relazione con lui stesso.

3. Dio rivela la sua paternità nella misericordia (Lc 6,36), nella bontà (Mt 5,45), nell'amore che perdona (Mc 11,25) e nella provvidenza (Mt 6,8; 6,32 e paralleli; Lc 12,30). Dona loro inoltre i doni del tempo messianico (Mt 7,11) e prepara loro la salvezza escatologica (Lc 12,32). Due testi importanti (Mt 5,44-48 e Lc 3,27-35: in Mt è l'amore per i nemici come perfezione mentre in Lc è misericordia) ricordano come l'esperienza sui discepoli dell'amore paterno di Dio ha come effetto un comportamento corrispettivo.

Nelle sue preghiere Gesù esprime continuamente la sua coscienza filiale: *Padre mio* (eccetto il grido sulla croce in Mc 15,34 e paralleli, Mt 27,46: *mio Dio* qui è citazione del Sl 22,2): Mc 14,36; Mt 26,39.42; Lc 22,42; Mt 11,25; Lc 10,21; Lc 23,34.46; Gv 11,41; 12,27; 17,1.5.11.21.24. Jeremias dichiara: "Questo elemento costante della tradizione, indipendentemente dal problema dell'autenticità delle singole espressioni, mostra come il titolo di padre nei confronti di Dio fosse ben radicato nella tradizione di Gesù" (*Abba*, 57).

L'evangelista Giovanni usa il termine *Padre* come sinonimo di Dio e mostra il legame specifico ed esclusivo di Gesù Cristo con Dio (ad es. Gv 6,57; 10,30; 14,10). Egli è il Figlio, che ha piena conoscenza del Padre (Gv 3,35; 10,15; 16,15) e lo rivela (Gv 1,18; 8,26; 12,49; 14,7.9). È Gesù che concede la filiazione divina ai suoi (Gv 14,6; 17,25), da accogliere come un dono dell'amore di Dio (1Gv 3,1).

IV. APERTURE

Al termine di questo percorso desidero lasciare delle aperture a partire dal discorso parabolico di Mt 13 e di Lc 15, che rappresentano la 'finestra' su Dio-Padre e sul Figlio suo Gesù Cristo. Già in Mt 11,16-19, la parabola dei ragazzetti capricciosi, Gesù rivela che è tempo di decisione, perché "Gesù opera e predica, chiedendo di ascoltare e mettere in pratica le sue parole. Il rapporto con Lui si gioca su un'adesione che procede dall'ascolto, dal suo insegnamento, perché Gesù Maestro è l'insegnamento del Padre. *Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel Regno dei cieli, ma chi fa la volontà del Padre mio che è nei cieli* (Mt 7,21): è così che nel discorso della montagna termina il suo insegnamento, invitando tutti a essere ascoltatori e facitori delle sue parole" (Della Corte, *Oltre la parabola*, 11). Ogni relazione con il Padre è sempre a partire dall'ascolto di Gesù. La parabola della zizzania e del grano (Mt 13,24-30) introduce la novità del *No!* Del padrone a far sradicare la zizzania, per evitare di strappare anche il grano. Gesù insegna che è intenzione di Dio *lasciare che crescano insieme*, perché questo è il tempo della crescita. Verrà poi il tempo di separare. Riferito alla comunità Gesù rivela che dobbiamo imparare a difendere il bene, piuttosto che a pensarci adatti a combattere il male. È il discorso sulla tolleranza.

Tolleranza è parola che può assumere diversi significati. C'è infatti anche una tolleranza che è sinonimo di indifferenza. Non è certo il caso della parabola, che parla di una tolleranza generata dall'amore. È la tolleranza del Padre che si è fatta visibile nello stile di Gesù di Nazareth.

La parabola della senape e del lievito pone l'accento sulla piccolezza iniziale e sul risultato finale. È la forza del seme che sviluppa l'albero. Gesù rivela che la forza del Regno che il Padre gli ha mandato a realizzare non è rimandata al domani, ma è nascosta già nell'oggi. Nell'ambito del Regno di Dio i criteri della grandezza e dell'apparenza non servono per valutare ciò che conta e ciò che non conta, ciò che ha un futuro e ciò che non l'ha. I discepoli non devono fare propri i criteri del mondo, inseguendo sogni di grandezza e confondendo la forza del Regno con il fascino del potere o del numero o del prestigio. Al contrario, la parabola è un richiamo al valore *decisivo* delle occasioni normali, umili e quotidiane, che formano il tessuto abituale della vita. La sua apparente banalità non deve diventare motivo di trascuratezza. Il Regno di Dio è qui, in questa realtà e proprio in essa il Padre ci chiama a fare esperienza di lui. Con la parabola del lievito Gesù non intende distoglierci dall'inizio né consolarci per la sua pochezza, ma rivelarci la insospettata potenzialità del Regno: nell'inizio c'è già tutta la forza trasformante che si constaterà alla fine: questa è la rivelazione. L'evento di Gesù, e ancor oggi il Vangelo nel mondo, può sembrare piccola cosa, ma non è così. Di qui l'avvertimento: non bisogna lasciarsi sedurre dalla grandezza, né farsi abbattere dalla piccolezza. La forza del Vangelo è diversa da quella del mondo: diversa perché nascosta, mentre la potenza mondana si ostenta; e diversa perché straordinaria, al di sopra di qualsiasi possibilità che il mondo possa vantare, perché il Padre porta a compimento l'opera sua nel Figlio.

Nella parabola del tesoro e della perla impariamo che è Dio a cercare noi (cf. tutta la tradizione sapienziale). Il vero discepolo non è colui che parte dal distacco, ma dal *trovare*, anzi dall'essere trovato da Dio (il tesoro e la perla preziosa). La misura del discepolo e del cristiano è dunque l'appartenenza gioiosa al Padre, non il distacco dalle cose. *Spinto dalla gioia*, dice il testo biblico: è Gesù che insegna non lo spazio della privazione, ma del ritrovamento. In Lui Dio ci spinge ad accogliere la gioia dell'aver trovato e non dell'aver venduto.

In Lc 15 l'attenzione deve essere rivolta soprattutto alla figura del padre. Il suo amore per il figlio è continuo: è sempre lì ad attenderlo! Che può mai importargli che abbia dissipato l'eredità. Ciò che gli procura sofferenza è il distacco che lo ha portato lontano ed ora versa in difficoltà. Per questo quando torna (e non è per nulla pentito!) il padre lo scorge da lontano e gli corre incontro (Lc 15,20). Nessuna rimproveranza, nessun rimprovero, ma solo molta commozione e una gioia irrefrenabile. Né bada alle parole del figlio («trattami come uno dei tuoi servi»): ciò che conta è che sia tornato dal padre, che ora con decisione imparte gli ordini per fare festa: l'amore non ammette ritardi o indugi. Al padre sta a cuore che suo figlio avverta subito che nulla è cambiato: è sempre figlio e quella è casa sua. È questo il volto del vero Dio che Gesù ha voluto rivelare con l'accogliere i pubblicani e i peccatori. Anche se gli uomini sono peccatori, Dio resta Padre, sempre. I due figli hanno lo stesso problema: non conoscono veramente chi sia il padre. Il minore ritorna, ma il maggiore, che si ritiene giusto, resta sospeso: cosa avrà mai fatto? La sua estraneità al padre lo porta anche a perdere la fraternità con suo fratello (indicato come *tuo figlio*).

Come una cattiva o mancata conoscenza del Padre conduce al sopruso sui fratelli e a condurre una vita disseminata e frastornata nelle gozzoviglie (cf. Mt 24,45-51) o addirittura a credere che il Padre sia *duro e mieta dove non ha seminato* (cf. Mt 25,14-30), così abbiamo qui (e anche in Gv 17; *siano con noi una cosa sola*) in Luca una verità sorprendente: la vera conoscenza del Padre dona agli uomini la fraternità.

ORIENTAMENTI BIBLIOGRAFICI

- J. JEREMIAS, *Abba*, Paideia, Brescia 1968.
- G. SCHRENK, *Patēr*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. IX, Paideia, Brescia 1974, colonne 1111-1148; 1193-1306.
- G. QUELL, *Patēr*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. IX, Paideia, Brescia 1974, colonne 1149-1190.
- O. HOFIUS, *Abbà, padre*, in L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD (a cura di), *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1976, pp. 1134-1140.
- E.B. e A.T., *mētēr, madre*, in L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD (a cura di), *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1976, pp. 507-509.
- E. JENNI, *ʾāb, padre*, in E. JENNI – C. WESTERMANN (a cura di), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. 1, Marietti, Torino 1978, colonne 1-15.
- J. KÜHLEWEIN, *ʾēm, madre*, in E. JENNI – C. WESTERMANN (a cura di), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. 1, Marietti, Torino 1978, colonne 151-155.
- J. JEREMIAS, *Gesù e il suo annuncio*, Paideia, Brescia 1993, pp. 37-66; 97-113.
- O. MICHEL, *Patēr, padre*, in H. BALZ & G. SCHNEIDER, *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, vol. 2, Paideia, Brescia 1998, colonne 844-854.
- H. GIESEN, *mētēr, madre*, in H. BALZ & G. SCHNEIDER, *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, vol. 2, Paideia, Brescia 1998, colonne 379-381.
- E. DELLA CORTE, *Oltre la parabola*, Consulta Salerno, Salerno 1999.

ERNESTO DELLA CORTE, *Padre/Madre* in GIUSEPPE DE VIRGILIO, *Dizionario Biblico della Vocazione*, Editrice Rogate, Roma 2007, pp. 646-652.

QOELET

ERNESTO DELLA CORTE

I. Introduzione: 1. l'ambiente storico in cui visse Qoelet. II. Alla ricerca del pensiero di Qoelet: 1. *hābēl hābālīm, un immenso soffio/un assoluto soffio*. 2. *Non c'è di meglio per l'uomo se non mangiare e bere (2,24)*. 3. *Quel che conta è che tu tema Dio (7,18)*.
III. Aperture.

I. INTRODUZIONE. Il Qoelet è un libro biblico che ha lasciato sempre dietro di sé tantissime letture e diverse attualizzazioni. Comunque lo si guardi, Qo (= Qoelet) è un libro adatto sia al credente che all'ateo. Per qualche moderno agnostico, inoltre, potrebbe addirittura essere l'aggancio estremo con la Bibbia. Attraverso la sua lettura i cristiani sono messi in condizioni di porsi in modo crudo e realistico davanti a quelle tipiche sensazioni scettico-melanconiche, alle quali mai si darebbe la preminenza, né della mente né del cuore.

Qo è il libro del pessimismo ebraico ma anche di quello universale, adatto però non agli uomini volgari, ma a coloro che sanno gustare l'aroma agro-dolce delle sue venature.

Il suo rapporto con Dio è disincantato e la sua provocatoria e caustica critica possono aiutare ancora oggi i cristiani a evitare ogni rischio latente nello stesso discorso cristiano.

Fin da ora è giusto affermare che il messaggio cristiano incentrato sulla speranza che è Cristo non può far distogliere la mente dalla realtà quotidiana, nella quale vita e morte si scontrano e la stessa Vita eterna non può e non deve rappresentare la fuga ingannevole di fronte alle responsabilità di ogni giorno. Qo e il Vangelo appartengono entrambi alla Rivelazione biblica e il nostro saggio ebreo, smaliziato e pungente, è un richiamo sempre vivo a prendere sul serio la vita quotidiana, mai rinunciando a cercare e ri-cercare il senso della vita e della propria esistenza. Mentre però il Qo è come un indice puntato sul suo stesso cercare, sulla propria esperienza e sul temere Dio, Gesù di Nazaret, soprattutto come ce lo presenta San Giovanni nel Quarto Vangelo, continua a indicare se stesso: *Io sono...*

1. Il contesto storico in cui Qo ha vissuto ci aiuta a coglierne meglio il pensiero. Siamo a Gerusalemme nel III sec. a.C., in un periodo in cui il giudaismo è costretto da una parte a confrontarsi con il pensiero greco (l'ellenismo) e dall'altra a vedere al suo interno la nascita di movimenti, come la tradizione enochica, l'apocalittica e il gruppo dei samaritani, molto critici verso le istituzioni fondamentali: la Legge e il Tempio. Il clima era poi ancora più acceso a motivo della situazione politica: il dominio tolemaico (egiziano) in Giudea aveva apportato cambiamenti profondi a livello economico, sociale, culturale e religioso.

Qo si confronta innanzitutto con i problemi del giudaismo, in particolare è contro la tentazione di pensare la Legge come uno strumento sufficiente alla salvezza; né bastano il culto e il Tempio per stabilire una relazione con Dio. Anche riguardo all'aldilà Qo non accetta le considerazioni dell'enoichismo e dell'apocalittica: non spiegano il problema del male e della morte, veri scogli invalicabili, a suo giudizio. La stessa sapienza, aggiunge il nostro saggio, non può pretendere di abbracciare

tutto e tutto spiegare: sia l'operare divino che la realtà umana. Appoggiandosi sulla rivelazione della Torah (rilegge Gn 3,19) riafferma che sia l'uomo che le altre creature, che vengono dalla polvere, alla polvere ritornano (cf. Qo 3,20).

Come se non bastasse l'ellenismo insinua la domanda: *per che cosa vale pena vivere? La gioia come si ricerca e su cosa costruirla?* Qo accoglie le provocazione, perché non è per niente uno scettico, né un pessimista o nichilista-agnostico; piuttosto è un disincantato, un realista ad oltranza, ma anche uomo di fede. Sorprende - ed è una sua caratteristica - che mentre s'interroga *su tutto ciò che accade sotto il sole* di fatto egli viene anche a interrogarsi su Dio, senza accettare acriticamente le risposte teologiche ormai superate. Il saggio Qo non desidera né essere un innovatore né un rivoluzionario. Non cerca delle mode teologiche, gl'interessa invece, conscio di vivere in un tempo di cambiamenti profondi, ripensare la fede d'Israele, che è la sua, senza rinnegarla, ma avendo il coraggio un po' provocatorio di metterla in crisi per meglio capire.

II. ALLA RICERCA DEL PENSIERO DI QOELET. Dalla lettura di Qo emergono tre temi fondamentali che possono farci comprendere il suo rapporto con Dio: 1. la scoperta che tutto è *hebel*, *soffio*, *inconsistenza*, *fumo*; 2. il godere dell'uomo, anche se limitato e temporaneo, è però vero: vale la pena gustare il quotidiano; 3. l'uomo può instaurare un rapporto con Dio, se vissuto però nella prospettiva del *temere Lui*.

Questi tre aspetti rappresentano il cuore di Qo, che quasi si diverte a decantare ogni discorso, mettendo a frutto la propria esperienza di vita e salvaguardando due realtà: *mangiare, bere e godersi la vita e temere Dio*.

Prima di affrontare questi tre temi è opportuno far capire qual punto di partenza egli abbia assunto. Qo è un saggio d'Israele che con attenta lettura sapienziale della realtà procede nella sua analisi. È talmente legato a questo suo osservare che l'esperienza concreta di ogni giorno arriva a mettere in questione perfino Dio e le questioni tipiche dell'epoca: la giustizia retributiva, la relazione con Dio, il culto e in ultimo la questione della salvezza, per la quale non basta - a suo avviso - né il culto né la Legge. Qo si accorge che lo stesso saggio proprio nel momento in cui crede di sapere, si rende pure conto di averne scoperto i limiti: *ho considerato l'insieme dell'opera di Dio/ rendendomi conto che l'uomo non può arrivare a scoprire/ tutto quello che avviene sotto il sole/, perché non trova niente/, per quanto si affatichi a cercare./ E anche se il sapiente dice di sapere/, il sapiente non trova nulla* (Qo 8,17).

1. Qo usa ben 38x il termine *hebel*, già conosciuto nei salmi e in Gb (Sl 39,6.7.12; 62,10; 144,44; Gb 7,16). In questi salmi *hebel* indica la coscienza della transitorietà del vivere, legata al tema del peccato dell'uomo. In Qo invece *hebel* è radicalizzato: tutto è un soffio, *sotto il sole*, non solo il breve spazio temporale della vita umana, ma non è legata a suo dire al peccato questa precarietà della vita umana. Alcuni autori notano la paronomasia tra *Abele/hebel*: in ebraico sono la stessa parola, *hāḇel /hébel*. A tal proposito l'esegesi *targumica e midrashica* di A. Neher ha insegnato molto. Per Qo cioè ogni cosa è *Abele*, ossia un *soffio*: un soffio per gli uomini che vivono come Caino e che vogliono eliminare Abele. Davanti a Dio Abele, il soffio, l'uomo che muore prematuramente per mano del fratello invidioso, è anteposto Caino. Avremmo dunque qui l'ironia del saggio Qo: "chi vive come Caino rende la vita dell'altro come quella di Abele, come un soffio che se ne va; ma è proprio questo soffio che Dio sceglie e difende, come fece un tempo con Abele" (L.

Mazzinghi).

Nel suo libro il Qo (la sua opera sarebbe - a giudizio di N. Lohfink - un *work in progress*, cioè un libro il cui significato si svela passo passo al lettore nel corso dell'opera) non usa *hebel* come un concetto astratto o addirittura filosofico; soprattutto non è mai utilizzato *hebel* riferito a Dio, né a realtà metafisica o cosmologica, ma soltanto a realtà di carattere antropologico. A motivo della sua riflessione pratica Qo non intende dare un giudizio sulla realtà come essa è, piuttosto come essa si manifesta.

L'affermazione che *ogni cosa è hebel* prende il posto in Qo della controversia profetica contro l'idolatria: tutto è un idolo per l'uomo che rincorre il profitto! Spesso troviamo *hebel* in parallelo con l'espressione *inseguire il vento* (*rə'ûṭ rû'āḥ / ra'yôn rû'āḥ: soffio e fame di vento*), come simbolo o metafora che rimanda a qualcosa di effimero o inafferrabile. Abbiamo già notato che Qo non utilizza mai il termine *hebel* riferito a Dio, ma solo alla realtà che riguardano l'uomo. Non si può dunque parlare di un suo scetticismo o pessimismo: Qo parte invece proprio dalla certezza che l'esperienza ha valore, anche se radicalizza e critica la posizione dei saggi d'Israele. Il nostro autore non vuole affatto dare un giudizio di carattere morale (*tutto è vanità*) né filosofico (*tutta l'essenza della realtà è vuoto, assurdità*). Egli usa *hebel* in senso *simbolico* per dirci come il reale *appare* all'uomo. Per Qo la realtà cioè è un soffio perché appare come tale alla luce dell'esperienza. Ai suoi occhi *tutto è soffio*. Tutto l'arco dell'esistenza dell'uomo e delle sue attività, anche sapienziali, è transitorio e, di fronte alla morte, inconsistente. L'uomo cerca di conquistare spazi di felicità e di senso, ma alla fine anche questo è effimero e assurdo, forse persino idolatrino. *Sotto il sole* è questo che appare.

Eppure non c'è di meglio per l'uomo se non gustare e godere della vita come un dono di Dio.

Sia alla conoscenza umana che allo stesso Dio il Qo non applica mai il termine *hebel*. In una vita che sembra così fugace il compito di cercare Dio (1,13; 3,10-11) e di temerlo non sono privi di valore: Qo recupera il valore della sapienza come strumento di conoscenza e anche il valore della gioia. *Temere Dio* diventa dunque la possibilità per l'uomo di ritrovare una via per vivere. Si apre una finestra in questo pensatore che ama mettere sotto sopra la teologia tradizionale.

2. Qo affronta il tema della *gioia* in sette testi: 2,24-26; 3,12-13; 3,22; 5,17-19; 8,15; 9,7-10; 11,7-10. Nei seguenti passi (2,24; 3,12; 3,22; 8,15) usa l'espressione *'ēn-tôb* (*c'è cosa buona*) seguita dalla radice del *gioire*: *śmḥ*. Esiste un bene per l'uomo: sperimentare la gioia delle cose quotidiane, come mangiare e bere. In Qo il verbo *gioire* (*śmḥ*, 17x) indica una gioia umana e concreta, mai riferita a Dio o a realtà sacre. Una prima valenza di questo verbo è la coppia *mangiare* e *bere*, espressione che compare 5x sul totale delle sette citazioni. Un'altra espressione è *vedere il bene* (*r'ḥ (b)twb* in 2,24; 3,13 e 5,17), nel senso di *godersi il bene*, di gustare il piacere, perché la gioia deve aprirsi a tutte le dimensioni della vita. Infine altri due termini sono legati al vocabolario della gioia: *ḥeleq*, *parte*, *porzione* (2,10.21; 3,22; 5,17.18; 9,6.9; 11,2). Per ben 6x (eccetto 9,6 e 11,2) il termine *ḥeleq* è associato alla radice *'ml*, che indica il lavoro faticoso dell'uomo. Qo sceglie *ḥeleq* per esprimere la gioia come la porzione che tocca all'uomo in questa vita, per il suo lavoro. L'altro vocabolo della gioia è il verbo *ntn*, *dare*, che ricorre 28x nel libro

(per metà delle citazioni il soggetto è Dio stesso); i passi che ci riguardano sono: 2,26 (2x); 5,17.18; 8,15; 9,9. La *gioia* in tutti i testi citati ha senso soltanto se è in relazione con Dio, che la dona all'uomo.

La *gioia* non è una realtà astratta, ma concreta e si trova all'interno dell'attività faticosa dell'uomo, è frutto del lavoro stesso. Essa appare legata alla fugacità della vita (è in relazione con *hebel*, *soffio*), pur tuttavia, nonostante la morte, l'uomo la ricerca. Lo *hebel* ridimensiona la *gioia*, ma la *gioia* è portatrice di positività in un mondo dove tutto appare un *soffio*. Essa non frutto di pretesa umana o di retribuzione. La *gioia* resta un *dono* fatto da Dio, un dono che l'uomo è *chiamato* a cogliere: ecco perché la ricerca della gioia è *un inseguire il vento* (Qo 1,17; 2,23). Rispetto al pensiero greco Qo afferma dunque che la *gioia* non è conquista umana e in contrapposizione al mondo giudaico tradizionale sottolinea che non è nemmeno frutto del corretto comportamento etico. A motivo del suo essere dono, la *gioia* può essere vissuta soltanto nella logica del *temere Dio*. Egli stesso lo dichiara senza mezzi termini in 8,15: *E allora io approvo la gioia, / perché per l'uomo non c'è altro bene sotto il sole, / se non mangiare, bere e darsi alla gioia. / È questo il bene che lo accompagna nelle sue fatiche, / nei giorni di vita che Dio gli concede sotto il sole.*

Qo valorizza dunque le gioie quotidiane e aiuta anche il lettore cristiano di oggi a evitare ogni spiritualismo, perché l'affermazione *non c'è meglio per l'uomo che mangiare, bere e godersela* non è quasi una massima di colore epicureo, piuttosto è un parlare chiaro, frutto dell'esperienza profondamente sapienziale. Qo c'insegna che se trascuriamo o rinneghiamo le realtà penultime, come potremo avere desiderio e credere alle realtà ultime? La *gioia* è un imperativo (11,8-9): godersi la vita in semplicità è sapienza (9,7).

3. Qo parla del Dio d'Israele, radicalizzandone gli aspetti. *Dio è in cielo e tu sei in terra* (5,1): l'uomo non può pensare di discutere con Colui che è più forte (cf. 6,10). Forse proprio per le condizioni storiche egli sottolinea così tanto la trascendenza di Dio, sovrano fino all'estremo (cf. 7,13-14 e anche 3,14-15). Dio *agisce* e *dona* in totale libertà e l'uomo non può pretendere di comprendere con i propri schemi. Certo nessuno può gustare la vita senza Dio né vivere senza di lui, ma non è possibile sapere se gli si è davvero graditi oppure no (cf. 2,24-26; 9,1), né è offerta a tutti la gioia (6,1-2), anche se da questa offerta è possibile riscoprire Dio come il *tuo Creatore* (12,1). Ciò che è problematico non è Dio, ma il discorso dell'uomo su di lui. Per Qo Dio non cessa di essere il Creatore ed è presente e agisce nella storia, ma allo stesso tempo si mostra pure un Dio impenetrabile e inaccessibile. Ed è mistero di Dio a rappresentare il vero limite di ogni sapienza. L'uomo può solo temerlo. *Temere Dio* è l'unico atteggiamento religioso possibile all'uomo. Qo però non usa mai il tetragramma YHWH, né l'espressione *timore del Signore* opp. *di Dio*, ma usa un concetto del tutto diverso da quello biblico. Abbiamo quattro testi sul *temere Dio*: 3,13-14; 5,6; 7,15-18; 8,12-13, ai quali occorre aggiungere la ricorrenza nell'epilogo in 12,13. Come lo intende Qo? Il *temere Dio* non è affatto nutrire terrore o paura; per quanto Dio sia lontano dall'uomo non è mai da considerare *impersonale*. Forse il testo da cui partire è 8,11-14: in questa pericope il tema è inserito nella critica alla teologia tradizionale. Qo non rifiuta il *temere Dio*, ma la sua applicazione secondo i canoni della dottrina della retribuzione. La realtà dimostra un'assurdità: *ci sono dei giusti cui tocca la sorte dei malvagi e dei malvagi*

cui tocca la sorte dei giusti. Non si può leggere la vita - dice il Qo - in modo semplicistico, applicando lo schema cioè della retribuzione. Temere Dio deve essere invece un comportamento disinteressato, non vincolato cioè a nessuna contropartita. Questo comporta una conseguenza: se il temere Dio non è più legato all'osservanza dei precetti né è visto in ottica di ricompensa, allora è un atto del tutto gratuito. Temere Dio significa per un verso accettare l'impossibilità di abbracciare il suo mistero e il suo operato nel mondo e, per l'altro, disporsi ad accogliere come un dono suo tutte le gioie semplici della vita (cf. 3,12-13). "Israele attribuisce al timore di Dio, alla fede in lui, una funzione essenziale per la conoscenza umana" (G. VON RAD). Anche per Qo il temere Dio ha una funzione conoscitiva: ogni tentativo di strumentalizzare la relazione con lui è fallimentare in partenza. Quando si teme Dio in modo gratuito, sganciati da ogni prassi cultica o interessata, allora questo principio regola l'etica e proietta l'uomo verso l'attesa di un Dio diverso, tutto e sempre da scoprire.

Questa lettura e questo posizionarsi davanti a Dio (è così che Qo vive la sua vocazione di credente e di teologo) è frutto anche dei tempi che il nostro saggio vive. Qo è una lezione sferzante per ri-comprendere la fede in Dio, verso il quale solo un rapporto di assoluta gratuità offre l'opportunità d'intuirne i tratti, piuttosto che di razionalizzarli.

E questo vale anche per noi, oggi, lettori cristiani: la comprensione di Dio è a partire dalla dimensione dell'accogliere e sperimentare, senza pretesa di delimitare, schematizzare e quindi rinchiudere Dio. Le parabole di Gesù, in questo senso, sono veramente la presentazione della sovrana libertà di Dio e il suo creativo e inaspettato modo di pensare e operare.

III. CONCLUSIONI. Il Qoet si muove sulla scia dei saggi d'Israele e, come Giobbe, percorre tenacemente la via dell'esperienza e, spinto dal pensiero greco, accentua la sua critica. Come si pone davanti a Dio? Innanzitutto a ripartire dalla vita e dalla riflessione sulla vita. Tutto, sotto il sole, è *hebel*, *soffio* e l'uomo non può pretendere né di darsi la felicità né di averla per mezzo della Legge o del culto. Anche la stessa sapienza è soffio. In questa situazione, l'uomo, scoprendo la precarietà delle cose e la stessa incertezza del conoscere, ha soltanto due vie da percorrere: quella della *gioia* e quella del *temere Dio*. Israele già conosceva queste vie, ma Qo le utilizza in modo nuovo ed originale. Il mondo creato, per quanto appaia *hebel*, cioè dominato dall'ineluttabilità della morte, spesso dominato dalla ingiustizia e dalla stoltezza degli uomini, resta però il luogo dove Dio, pur così lontano ed estraneo all'uomo, continua a operare e a concedere un po' di gioia. È in queste dimensioni che Qo riscopre un segno effettivo della presenza di Dio. Si può ancor più affermare che in Qo il *temere Dio* e il *gioire/godere* delle cose semplici della vita camminano in parallelo (cf. 3,12-15; 8,11-15): pur restando il mistero incomprensibile dell'esistenza, pure le realtà hanno senso proprio osservate sotto l'ottica gratuita del timore. Ciò che di fatto realizza la relazione tra l'uomo e Dio è il *temerlo*, unito alla *gioia*. E mentre il *temere Dio* è ossequio della sua trascendenza (ne accentua la distanza), la *gioia* è accoglienza dei suoi doni, *sotto il sole*, cioè qui in questa vita (ne esalta la presenza). La visione di Qo non è mai scettica, piuttosto disincantata e realistica. Egli è consapevole che l'uomo vive e che Dio governa in modo imperscrutabile il mondo. Nell'accoglienza e nel gusto delle realtà penultime l'uomo continua la sua ricerca, il suo cammino e il proprio vivere.

Cosa insegna a noi lettori cristiani di oggi il Libro del Qoelet? Come vivere la nostra relazione con Dio? Qo indica la via dello sguardo critico sulla realtà, sapendo però dare valore all'esperienza, perché nella storia Dio si rivela. Non dobbiamo né ritenerci sazi delle nostre ricerche né delle ricchezze: a che serve tutto quest'affannarsi? È per questo motivo allora che questo Libro biblico, che è Parola di Dio, è in realtà un libro scomodo, ancora poco letto e usato nella liturgia e nelle catechesi. Qo ci spinge a mettere in crisi le false sicurezze del culto, delle osservanze, delle fughe escatologiche. Ciò che conta, sotto il sole, per liberarci da ogni schiavitù dell'avere e del pensare, è continuare a cercare e a esplorare, sempre, senza stancarsi mai. Una giusta relazione con Dio non può mai partire dall'autosufficienza. Il continuo accogliere nella vita quotidiana ogni dono elargito e in esso contemplare il volto del nostro Dio, che nascondendosi si rivela e, rivelandosi, si nasconde ancora, per essere cercato di nuovo e sempre.

ORIENTAMENTI BIBLIOGRAFICI

- P. SACCHI, *Qoelet (Ecclesiaste)*, Edizioni Paoline, Roma 1981.
 G. RAVASI, *Qohelet*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988.
 V. D'ALARIO, *Il libro di Qohelet; struttura letteraria e retorica*, RivB Supp. 27, EDB, Bologna 1992.
 J. VILCHEZ LINDEZ, *Ecclesiaste o Qohelet*, Borla, Roma 1997.
 L. MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato. Studi sul Qohelet*, EDB, Bologna 2001.

ERNESTO DELLA CORTE, *Qoelet* in GIUSEPPE DE VIRGILIO, *Dizionario Biblico della Vocazione*, Editrice Rogate, Roma 2007, pp. 773-778.

VEDOVA

ERNESTO DELLA CORTE

I. Terminologia ed uso linguistico. II. La vedova nell'AT: 1. La condizione delle vedove; 2. YHWH si prende cura delle vedove; 3. le leggi dell'AT in favore delle vedove. III. Con il NT il termine vedova acquista un maggiore valore vocazionale: 1. le figure di vedova/e nei Vangeli; 2. le istruzioni di Paolo e la "regola delle vedove" di 1Tm 5,4-16; 3. la vedova come immagine simbolica. IV. Aperture.

I. TERMINOLOGIA ED USO LINGUISTICO

Nel testo ebraico (TM) il termine *vedova* è ^ʔalmānā^h, di incerta origine. Ricorre 55 volte e una volta in Ez 19,7 ha il senso di *palazzo*. Troviamo pure i termini ^ʔalmōn (Is 47,9), *vedovanza*, e ^ʔalmān (Gr 51,5), *vedovo*; infine il termine ^ʔalmōnūt (Gn 38,14.19; Is 54,4; 2Sm 20,3), con il significato di *vedovanza*.

La *vedova* è una donna che con la perdita del marito si trova in una condizione precaria, perché le viene a mancare ogni sostegno sociale ed economico. Sia che abbia figli sia che non ne abbia la sua situazione è accomunata a quella degli orfani, degli stranieri, dei miseri. È per questo che YHWH la pone sotto la sua custodia.

Il testo greco della LXX e del NT usa il termine *chêra* o anche *gynê* (*chêra*). In Dt 24,17 la LXX, rispetto al testo ebraico, usa ben due volte il termine, perché la prima volta lega vedova ai termini che appaiono insieme: *forestiero* e *orfano*. In Is 47,9 troviamo la coppia *chêreia kai ateknia*, *vedovanza* e *manca di figli* e in Is 49,21 *ateknos kai chêra*, *priva di figli* e *sterile*. La versione greca di Gr 5,28 aggiunge a *orfano* del testo ebraico il nostro termine *vedova* (*i malvagi non difendono la causa dell'orfano e della vedova*). In Gr 30,5 LXX Dio stesso afferma che *le vedove crederanno in lui*, nel famoso oracolo della restaurazione di Israele. Nel testo di Giuditta (Gt) abbiamo in 8,4 il verbo *chêreuô*, *rimanere vedova*; in Gt 8,5.6; 10,3 e 16,7 e in Gn 38,14.19 appare il sostantivo *chêreusis* (= *chêreia*), *vedovanza*. Il sostantivo *chêreia*, *vedovanza*, ricorre anche in Mi 1,16; Is 47,9 e 54,4.

Nel NT *chêra*, *vedova*, si ripete ben 26 volte, ma acquista, rispetto all'AT un senso più tecnico: definisce un "ministero" nella Comunità. In Mt 22,24 e Lc 20,28.31 compare il termine *gynê*, ma dal contesto si evince con chiarezza che il senso è quello di *vedova*.

Is 47,8.9 e Ap 18,7 i termini *vedova* e *vedovanza* sono usati in senso traslato per designare Babilonia. In Is 49,21 Sion parla a se stessa e si chiede: "Io ero *priva di figli e sterile* (*ateknos kai chêra*), questi chi li ha allevati? Ecco, io ero rimasta sola, e questi dove erano?". Alla sterile Dio in Is 54,4 annuncia: "Non temere, perché non sarai confusa, non aver vergogna, perché non dovrai arrossire. Anzi dimenticherai l'onta della tua giovinezza e non ricorderai più il disonore della tua *vedovanza* (*chêreia*)".

II. LA VEDOVA NELL'AT

Per articolare il rapporto vocazionale tra YHWH e la/e vedova/e è utile seguire il seguente tracciato, a partire innanzitutto dalla descrizione della situazione in cui queste persone vengono a trovarsi. Ecco dunque l'itinerario che seguiremo per l'AT:

1. La condizione delle vedove; 2. YHWH si prende cura delle vedove; 3. le leggi dell'AT in favore delle vedove e le considerazioni dei profeti.

1. La donna dipende in tutto dal marito, dunque la sua relazione fondamentale si realizza nel rapporto sponsale. Nel momento in cui c'è la perdita dello sposo viene a cessare la sua relazione fondamentale, sia che abbia figli sia che non ne abbia. In Gn 38,11 Giuda (il suocero) rimanda a casa Tamar (la nuora), che ha perso Er, il primogenito. Il cognato Onan ha rifiutato di sottoporsi alla legge del levirato (*levir = cognato*) per dare una discendenza al fratello morto. Giuda si vede costretto a licenziare Tamar fino a quando il figlio Sela, crescendo, possa prenderla in moglie. Tamar, però, fingendosi prostituta, pur di avere la discendenza (in Gn 38,14 depone le *vesti vedovili* e in Gn 3,19 le riprende), si unisce al suocero. L'evangelista Matteo nella genealogia (1,1-17) la citerà insieme ad altre tre donne (Racab in Gs 2, Rut e Betsabea in 2Sm 11), accomunate tutte dal frutto di un'unione irregolare, segnata dal peccato o da un'infrazione alla Legge che però risulta provvidenziale a realizzare il piano divino relativo alla discendenza messianica.

Da questo episodio sappiamo pure che le vedove avevano una veste particolare; a motivo del suo essere sola la vedova era facilmente raggiungibile dai creditori, che potevano fare schiava sia lei che i figli. In 2Re 4,1-8 una povera donna, rimasta senza marito (nel testo non ricorre il termine *vedova*), grazie al profeta Eliseo può salvarsi dai creditori, che la vogliono rendere schiava insieme ai suoi figli. In 1Re 7,13-14 si racconta di una vedova di Tiro, della tribù di Neftali, che ha un figlio chiamato dal re Salomone a lavorare il bronzo, come faceva suo padre. Il testo biblico racconta della sua grande capacità tecnica, la sua intelligenza e il talento. Evidentemente sua madre vedova avrà avuto in questo caso delle rendite, visto che il marito era uomo di ingegno e dunque di ricchezza. È questo un caso piuttosto raro, perché in genere la vedova rimaneva in situazioni precarie e difficili.

Il libro di Rut la moabita, un vero gioiello della letteratura biblica e non solo, parla di una vedova, Noemi, a cui è morto Elimèlech, con la nuora Rut, vedova anch'ella di Chilion, senza mai usare il termine. Le due donne versano in condizioni difficili fino a quando Booz, un parente del marito di Noemi, non le aiuta. Si stabilisce prima una relazione di tipo giuridico, per cui il parente, secondo la Legge, fa in modo che le due donne possano spigolare e raccogliere quanto i raccoglitori lasciano, anche in più, dal momento che sono stati avvisati dal proprietario Booz. E Rut passa dallo stato vedovile fino a quella di sposa di Booz. L'altra nuora di Noemi, a cui era morto il marito Maclon, rientra in Moab presso la famiglia e non segue le tracce delle altre due donne. Rut è citata dall'evangelista Matteo nella genealogia: da lei nascerà Obed, il padre di Jesse, nonno di Davide. L'insegnamento del libro di Rut è prezioso, perché viene esaltata la famiglia israelitica, nella quale la moabita Rut entra per matrimonio e anche dopo la vedovanza vi rimane per scelta d'amore, per vocazione autentica. L'autore biblico arriva a tratteggiare come il piano provvidenziale porti a far diventare la straniera Rut la progenitrice di Davide e dello stesso Messia. La vita esemplare, svolta da Rut per un'autentica vocazione, è ben accolta a Dio. Il Dio d'Israele – è il messaggio del testo biblico – gradisce l'omaggio degli stranieri e gli stessi matrimoni tra Ebrei e pagani sono considerati legittimi e da Dio benedetti. Ciò che sembra essere il cuore del messaggio della storia di queste due vedove, poco importa che una sia ebrea e l'altra moabita, è che una vita esemplare, vissuta nelle

virtù, con la devozione verso i genitori, la pietà verso i parenti e la dolcezza dei rapporti familiari, conduce alla conversione. In un'epoca di nazionalismo esasperato, come era il periodo postesilico, questo libro sembra proprio un affresco che anticipa il messaggio evangelico.

2. A motivo della loro indigenza, le vedove possono confidare in Dio (Gr 49,11), perché YHWH *fa giustizia dell'orfano e della vedova* (Dt 10,18; Sl 68,6; Pr 15,25; Ml 3,5) e viene loro in aiuto (Sl 146,9). Così pure il popolo di Dio è chiamato (vocazione) a garantire alle vedove la giustizia e ad essere verso di loro misericordioso, altrimenti attirerà su di sé l'ira del Signore. È il profeta Isaia a tuonare contro questi soprusi: *imparate a fare il bene, cercate la giustizia, soccorrete l'oppresso, rendete giustizia all'orfano, difendete la causa della vedova* (Is 1,17, rîbû ʾalmānā^h). E in Is 1,23 si aggiunge: *i tuoi capi sono ribelli [...] non rendono giustizia all'orfano e la causa della vedova fino a loro non giunge. Guai a coloro che fanno decreti iniqui* – recita Is 10,1.2 – *e scrivono in fretta sentenze oppressive, per negare la giustizia, per frodare del diritto i poveri del mio popolo, per fare delle vedove le loro prede* (cf. Mc 12,40) *e per spogliare gli orfani*. Questa denuncia si ritrova anche in Ez 22,7.25.

3. Dio vuole un giusto rapporto con questi piccoli della società. Nel culto festivo il popolo viene richiamato al giusto volere di Dio con l'antica serie di maledizioni del dodecalogo sichemita: *Maledetto colui che calpesta il diritto del forestiero, dell'orfano e della vedova* (Dt 27,19). E nel codice di alleanza, in Es 22,21.23 troviamo: *Non maltratterai una vedova né un orfano. La mia ira si infiammerà e vi ucciderò di spada e le vostre mogli saranno vedove e i vostri figli orfani* (cf. pure Gr 7,6; 22,3; Zc 7,10). Quali sono le azioni che Dio con la legislazione vuole combattere? I più frequenti sono: *ledere il diritto* (Dt 27,19), *affliggere* (Es 22,21), *prendere in pegno* (Dt 24,17; Gb 24,3), *opprimere* (Gr 7,6; Zc 7,10; Ml 5,5), *far violenza* (Es 22,3; Ez 22,7). Notiamo che questi verbi esprimono tutti una rottura di relazionalità, rispettivamente: nel campo della giustizia, della relazione interpersonale, del diritto, nel campo della solidarietà. La legislazione, perciò, cerca di porre rimedio a queste azioni negative per le vedove, non solo, ma anche per l'orfano e i forestieri. Nel codice deuteronomico (Dt 12-26) troviamo leggi adatte a tale scopo. In Dt 24,19-21 si parla dei vantaggi che bisogna lasciare, sempre seguiti dalla formula: *per il forestiero, per l'orfano e per la vedova* (laggēr layyātôm wəlāʾalmānā^h). Nella festa delle settimane e nella festa delle capanne possono gioire anche le vedove (Dt 11,14): *ti ricorderai che sei stato schiavo in Egitto e osserverai e metterai in pratica queste leggi* (Dt 16,12). Alla consegna delle decime, inoltre, si potrà mangiare a sazietà, *perché il Signore tuo Dio ti benedica in ogni lavoro a cui avrai messo mano* (Dt 14,29). Ancora una volta l'osservanza di tale legge permette la relazione vera con Dio.

Interessanti tre leggi del Levitico, che gettano luce sulla realtà giuridica della vedova: il sommo sacerdote non può assolutamente sposare una vedova (Lv 21,13), cosa permessa invece al sacerdote (cf. Lv 21,7). La figlia vedova del sacerdote, una volta tornata a casa dal padre, può prendere il *pane* (che è solo per il sacerdote) *del padre* (Lv 22,13). In Nm 30, all'interno della legislazione che riguarda i voti, si afferma, al v. 10, che *il voto di una vedova o di una donna ripudiata, qualunque sia l'obbligo che si è assunto, rimarrà valido*.

I profeti, soprattutto Is, Gr ed Ez, riprendono queste leggi sulla protezione delle vedove (stranamente non dicono nulla né Amos né Michea, anzi nelle loro profezie mancano del tutto i termini *vedova*, *orfano* e *straniero*). Nel contesto delle accuse profetiche vengono apostrofati coloro che non *rendono giustizia* (rîb, cf. pure Gr 15,8; 18,21) alle vedove (Is 1,23), opprimono le vedove e gli orfani (Is 10,2; Ez 22,7; Ml 3,5), addirittura accrescono il numero delle vedove (Ez 22,25). In Is 9,16 invece è YHWH che non avrà compassione delle vedove, come annuncio del giudizio. Viceversa, l'annuncio fatto a Babilonia di diventare vedova (Is 47,8-9: l'oracolo contro le genti) sarà un segno per Israele. Anche nel linguaggio della preghiera (Sl 68,6; 146,9; 94,6; 109,9; Gr 18,21; Gb 24,3.21; 27,15) viene espresso il lamento, l'accusa di violare i diritti delle vedove ed è annunciato il giudizio di Dio contro il malvagio. In questa linea anche lo splendido asserto di Pr 15,25: *Il Signore abbatte la casa dei superbi e rende saldi i confini della vedova* (wəyaššēb gəbûl 'almānā^h).

III. CON IL NT IL TERMINE VEDOVA ACQUISTA UN MAGGIORE VALORE VOCAZIONALE

La tradizione di Marco e quella di Luca, per quanto attiene ai Sinottici, e quella di Paolo, soprattutto nelle Lettere Pastorali, sono di grande importanza per il tema della vedova, che è ancora esposta agli arbitri nell'amministrazione della Legge (Lc 18,1-8), abusata nella sua fiducia (Mc 12,40) e versa in povertà (Mc 12,42). Circa l'uso di *chêra* nel NT sono essenziali due aspetti: la necessità della tutela e la condizione di vita non matrimoniale.

1. Il cap. 12 di Marco riporta due casi interessanti. Innanzitutto quello di 12,40, dove Gesù afferma: (Gli scribi) *Divorano le case delle vedove e ostentano di fare lunghe preghiere; essi riceveranno una condanna più grave*. Gesù, entrato al cap. 11 in Gerusalemme, è ora nel Tempio a insegnare. Nel suo insegnamento mette in guardia dagli scribi, i quali formano uno dei poli della religione di Israele: sono *i professionisti del libro*, cioè coloro che devono studiare bene la Parola per interpretarla a favore dei più poveri. Il loro comportamento però è così falso da essere sottoposto al giudizio di Dio. Per loro la religione si è trasformata in un principio di onore personale ed egoista: li fa arricchire, dà loro ricchezze materiali (un vestito diverso, gesti di riverenza nei loro confronti). Gli scribi ritengono di contare unicamente grazie a ciò che mostrano all'esterno (vesti) e per questo hanno bisogno che il proprio valore venga riconosciuto e approvato dagli altri (desiderano essere salutati in pubblico). In realtà dentro non sono nulla, mancano di verità personale. Saccheggiano le *case* delle vedove e pregano a lungo, ostentando il loro culto. Gesù mette in guardia dal principio di dominio che li anima, un principio che si tematizza attraverso due filoni complementari: simulano davanti a Dio e divorano i beni dei poveri. Davanti a Dio ostentano una loro continua presenza nella sinagoga e nel Tempio, facendo lunghe preghiere; inoltre amano essere al primo posto nei banchetti e succhiano i beni delle povere vedove, categoria da rispettare invece secondo la Legge. Pur avendo in sé la cultura del divino ed essendo interpreti della Parola di Dio, in realtà essi sono il simbolo di una non-fede, di un'*anti-religione*. Forti della loro autorità reputano giusto anche approfittare e arricchire alle spalle delle categorie più deboli, protette da quella Legge che proprio essi sono tenuti a rispettare e a far rispettare. Giuseppe Flavio (*Ant.* 17, 2, 4) afferma che i farisei facevano credere di essere altamente favoriti da Dio e che così riuscivano ad adescare le donne.

Anche la loro connivenza con i ricchi li condanna, perché così facendo sono solo una loro copertura, quasi a volerli far sembrare i protettori della Legge. Le loro offerte mettono a tacere le loro coscienze. Clero e ricchi vengono ad essere così i simboli della religione ipocrita e perversa. Gesù però maggiormente mette in guardia in questo testo dagli scribi, piuttosto che dai ricchi, perché sono essi a giustificare e a benedire le loro nefandezze. Gli scribi approfittano della loro posizione per ricavare profitti e in tal modo capovolgono la religione: opprimono le vedove (povere) invece di regalare loro la propria ricchezza. In tal modo elaborano una religione che serve a schiacciare i poveri e a strumentalizzarli, per dominarli e spremersi con alibi di pietà e servizi religiosi. Le vedove divorate ora diventano il segno di Gesù, anch'egli consegnato e condannato da questa religione ufficiale degli scribi. Il termine *oikia*, *casa*, acquista qui dei risvolti nuovi, indicando non solo i beni, la struttura, ma anche l'identità e la vita stessa delle povere vedove, rapinate e violentate dall'atteggiamento ipocrita dei farisei.

Mc 12,41-44 e Lc 21,1-4 collegano il discorso fatto poc'anzi al racconto dell'obolo della vedova, che per amore di Dio sacrifica ciò che per lei è indispensabile per la sussistenza, offrendo più di coloro che mettono nel tesoro del Tempio soltanto ciò che è superfluo. La vedova è modello di vera relazionalità con Dio, rispetto agli scribi. Questi non solo sono avari, ma hanno impostato un rapporto (= vocazione) con lui che è solo formale ed esterno. Nel dare tutto quanto aveva la povera vedova dimostra di vivere una totale fiducia in Dio e nella sua assistenza. È questa l'ottica evangelica. Quanto è importante avere un atteggiamento teologico corretto e pratico (il contrario di questo atteggiamento è rappresentato dal terzo servo della parabola dei talenti in Mt 25,24-25).

Ai due brani di Marco l'evangelista Luca aggiunge tre episodi, sempre sulla relazione 'Gesù e le vedove'. Se si legge la parabola di 18,1-8 con attenzione ci si accorge che essa sottolinea non tanto la perseveranza della preghiera, bensì il comportamento del giudice, cioè la prontezza di Dio nel far giustizia ai suoi eletti. Il punto centrale della parabola è la certezza dell'esaudimento. Se un uomo cattivo come quel giudice, che non temeva Dio e non si curava di nessuno, si lascia alla fine indurre a fare giustizia dalla preghiera di una povera vedova, tanto più Dio esaudirà le implorazioni dei suoi figli. Luca sceglie un giudice senza coscienza e insensibile per dar forza al suo confronto: se persino un giudice siffatto è stato indotto a fare giustizia, quanto più Dio! La domanda della vedova - una donna debole, ma forte della sua fiducia tenace - suggerisce poi che non si tratta di una preghiera qualsiasi, ma di una richiesta importante: «Fammi giustizia (*ekdikêson me*)». Questa espressione è ripetuta ben quattro volte nel passo e dunque può essere considerata la parola-chiave per la sua interpretazione.

La sete di giustizia infatti costituisce l'atmosfera dell'intera narrazione. Finora abbiamo visto che la vedova è il simbolo della persona indifesa, figura di tutti i poveri che domandano giustizia, dei deboli trattati come se fossero dalla parte del torto. A questo punto l'orizzonte della parabola si è molto allargato: non è più sollevato soltanto il problema della preghiera e della sua efficacia, ma quello della giustizia di Dio messa in discussione dalla storia.

Nell'insistenza della povera vedova è racchiuso tutto il disagio dei buoni e degli onesti, che hanno l'impressione che Dio, anziché intervenire, resti indifferente. Se

Dio è giusto, per quale ragione l'ingiustizia trionfa nel mondo? Ebbene - risponde la parabola -, continuate a pregare con insistenza e con fiducia come ha fatto la vedova, perché l'intervento di Dio non soltanto è certo, ma già pronto: *Vi dico che farà loro giustizia prontamente (en tachei)*.

Il vero problema invece - conclude sorprendentemente Luca - non è se Dio faccia giustizia sulla terra, perché questo è sicuro. Il vero problema è se il Figlio dell'Uomo, quando tornerà, troverà ancora fede, come nel cuore di questa povera donna.

L'evangelista Luca al cap. 7,11-17 (l'episodio della vedova di Naim, a cui Gesù resuscita il figlio) sottolinea con forza la figura della *vedova*, questa povera donna colpita ben due volte dalla sorte: ha perso il marito ed ora perde il figlio unigenito, rimanendo ancora una volta senza fonte di sostentamento e di relazione affettiva. In Cristo Dio Padre viene incontro al pianto delle vedove, dei poveri, degli ultimi (cf. la vedova di Sarepta di 1Re 17,9 citata in Lc 4,25). Questi passi vogliono ancora una volta dimostrare come Dio elegga ancora una volta le vedove, i poveri, gli ultimi, andando oltre ogni appartenenza di popolo, di cultura e di nazionalità. Anche l'elemento della compassione di Gesù (*esplanchnisthê*, letteralmente *viscere di misericordia*, verbo tipicamente femminile) diventa forse un tratto messianico. Davanti al pianto incontenibile di questa madre vedova l'Inviato di Dio pone un gesto di salvezza. Luca dimostra una certa simpatia per le vedove. Anche all'inizio del Vangelo pone la profetessa Anna, vedova per vocazione ed esempio di persona carismatica (Lc 2,36-38). Sono sessant'anni che vive consacrata a Dio, avendo rinunciato al secondo matrimonio e conducendo una vita ascetica nel digiuno e nella preghiera. La sua profezia su Gesù Bambino e la sua permanenza nel Tempio ne fa un vero modello di discepola nella prima Comunità cristiana. Ecco che la *vedova* viene ad avere nel NT una maggiore accentuazione vocazionale (Luca è discepolo di Paolo), portata poi a maturazione dall'apostolo delle genti nelle sue Lettere Pastorali. Gli Atti degli Apostoli ci presentano le vedove di At 6,1, per le quali era stato istituito un servizio quotidiano e al cap. 9,36-41 l'esempio della vedova Tabità, che si prende cura del gruppo delle vedove, vestendole con abiti da lei stessa confezionati (At 9,39). Il 'gruppo delle vedove' in At 9,41 viene citato insieme ai 'santi', dunque potrebbero già indicare quel gruppo speciale, di cui più ampiamente parla 1Tm 5,4-16.

3. Paolo parla delle vedove nel contesto dei problemi matrimoniali (1Co 7) e al v. 8 afferma: *Ai celibi e alle vedove dico che è cosa buona per loro rimanere come sono io*. Poi in 1Co 7,39-40 ritorna a dire che è meglio che la vedova resti tale, pur potendo passare a nuove nozze.

Nelle Lettere Pastorali si conserva un'ampia sezione, 1Tm 5,3-16, tutta dedicata alle vedove. Il testo probabilmente tratta di almeno due categorie di vedove, affidate alle cure della Comunità e al carisma pastorale del suo vescovo Timoteo: a) 5,3-8 e 5,16: sono le vedove totalmente prive di qualsiasi forma di sussistenza, per cui la Comunità deve farsene carico; b) 5,9-15: sono le vedove che, ricche o povere che siano, assistite o non dalle cure della Comunità, hanno liberamente deciso di accogliere la possibilità loro proposta di consacrarsi del tutto al Signore in un 'ministero' analogo a quello delle diaconesse, ma da esso ben distinto.

Dobbiamo valutare il fatto che Paolo in 5,9-15 richieda per le vedove delle qualità richieste già per l'episcopo e il diacono: ad es. sposato una sola volta (1Tm 5,9b) e la buona testimonianza in seno alla propria famiglia (cf. 1Tm 3,2; 3,11; 1,6).

Inoltre rifiuta l'assistenza alle vedove al di sotto dei 60 anni, perché veniva fatta loro la proposta di servire nella Comunità in modo analogo alle 'diaconesse', provvedendo in tal modo anche al loro sostentamento. Alle giovani vedove si consiglia invece il matrimonio, a motivo del meno sicuro equilibrio affettivo-sessuale. Questi dati lasciano intuire l'esistenza di un 'ordine delle vedove' e lo si può ricavare da 1Tm 5,3-16, tenendo anche conto che il clima culturale sottostante, di matrice gnosticizzante, disistimava le vedove. Paolo in 1Tm 5,3 inizia con un imperativo forte e sempre valido: *onora (tima) le vedove*. E in 5,16 ordina alle donne credenti, che avessero con loro delle vedove, di provvedere loro (*eparkeô*, stesso verbo di 5,10 usato per definire una qualità della vedova da iscrivere nel 'catalogo delle vedove'). A tal proposito l'apostolo Paolo per l'istituzione delle vedove (*kathístastai*), cioè per il loro inserimento nel catalogo delle vedove, prevede precisi requisiti: * La vedova sia 'veramente tale' (*ontôs chêra*): senza famiglia cui attendere e senza nessuno che possa prendersi cura di lei (v. 5); * la vedova del tutto priva di mezzi di sussistenza venga di fatto assistita (v. 3): a) dai suoi parenti, qualora questi fossero nella possibilità, specialmente da figli e figlie (v. 4), b) dalla Comunità ecclesiale, nel caso la vedova sia veramente sola (v. 16b); * la vedova infine esprima il deciso proposito di non passare a seconde nozze: a) abbia una età non inferiore a sessant'anni (v. 9), a garanzia di matura esperienza di vita e di immunità da disorientamenti affettivi (v. 11); b) riponga invece speranza e fiducia solo in Dio (v. 5a); c) parli con Lui nella insistente e continua preghiera (v. 5b); * la vedova giovane provveda alle seconde nozze (vv. 11.14a); * la vedova da immettere nel catalogo-ordine delle vedove abbia dato prova di sé in opere buone: a) crescita ed educazione dei figli; b) pratica dell'ospitalità; c) accoglienza dei fratelli nella fede; d) assistenza ai tribolati (v. 10); * sia stata sposata una sola volta, cioè fedele al marito (v. 9b): come la profetessa Anna (cui sono dovuti i motivi ascetici al v. 5), ma anche al fine di essere sottratta a facile poliandria e a facili ripudi.

Paolo non solo offre questo quadro preciso su come procedere al catalogo delle vedove, offre pure una chiarificazione sui 'compiti ministeriali' delle vedove. Esse devono dedicarsi al ministero della preghiera e dell'intercessione (cf. 1Tm 2,1-2.8: per uomo e donna) in rappresentanza e a favore della Comunità. Devono inoltre svolgere la catechesi giovanile, così da avviare le giovani (e i giovani?) a una vita matrimoniale e familiare nella responsabilità (Tt 2,3-5: esortazione rivolta alle donne anziane) e far crescere nella fede cristiana lungo il cammino catecumenale. In 1Tm 5,10 si richiedono le visite domiciliari o ogni opera di carità e servizio pastorale ai poveri e bisognosi, senza pettegolare oppure oziare (5,13).

Alle vedove che si sono preparate con questi requisiti vengono affidate le Comunità domestiche, forse anche con l'impegno di annunciare la Parola (cf. l'esempio di Febe 'diaconessa nella chiesa di Cencre' in Rm 16,1: dovrebbe essere ovvio riconoscerle il ministero-diaconia della predicazione e della catechesi).

Carità e annuncio, servizio dei poveri e servizio della Parola: che grandi compiti vocazionali sono affidati alle vedove!

3. In Gc 1,27 e Ap 18,7 la *vedova* viene ad assumere una funzione simbolica, perché Gc a una religiosità tutta esteriore contrappone una religione (*thrêskeia*, servizio) *pura e senza macchia davanti a Dio nostro Padre: soccorrere gli orfani e le vedove nelle loro afflizioni e conservarsi puri da questo mondo.* Babilonia in Ap 18,7 crede di essere una regina, non accetta il lutto e il dolore: è l'anti-immagine della beatitudine dell'afflizione. Lc 18,7 ci ha insegnato che la vedova è immagine degli *eletti di Dio* e Mt 5,4 che gli *afflitti* sono quelli che entrano in reale contatto con i fratelli. Babilonia è l'anti-discepolo, è colei che rifiuta la chiamata di Dio. L'Ap però insegna che tempo verrà (Ap 21) in cui la vedova diventerà sposa e Babilonia resterà in solitudine, colpita da molte piaghe e arsa, *vedova*, nel senso di essere privata della comunione con l'Altissimo.

IV. Aperture

Alla luce del cammino fatto che linee vocazionali emergono dalla figura della/e vedova/e?

1. Pur essendo una categoria di poveri e dovendo vivere in uno stato di emarginazione e qualche volta anche di violenza, esse sono oggetto dello sguardo e della protezione dell'Altissimo, che continua a scegliere i deboli e gli ultimi. In questo modo Dio stesso recupera una relazione che è venuta a interrompersi. Mancando lo sposo, la protezione è direttamente fatta da Dio, attraverso la Legge, i profeti, la Comunità. Tutto quanto è fatto alle vedove è fatto a Dio. E se il mancato rispetto della persona delle vedove e dei loro diritti è già grave, ancor più tutte le azioni negative sugli ultimi distruggono una relazionalità sia con le persone che con lo stesso Dio. I poveri sono dunque lo strumento per tarare e misurare anche il nostro cammino vocazionale. Chi rispetta i deboli, i poveri, le vedove, gli orfani, i forestieri, allora veramente è a servizio di Dio (cf. Gc 1,27, ma anche tutta la stessa Lettera).

2. Con il NT la vedova diventa ancor più immagine del vero discepolo e della Comunità, nella quale tutti sono al servizio di tutti. La fiducia della vedova, la sua insistenza nella preghiera, il giusto punto di osservazione e di riferimento fanno di lei, come di tutti i personaggi evangelici cosiddetti minori, la vera immagine del discepolo. Saper mettere ogni bene in gioco per Dio e i fratelli, come la vedova al Tempio, avere chiara la coscienza di essere davanti a Dio e chiedergli giustizia, elevando gemiti, pianti e preghiere, come la vedova che prega, è aver compreso cosa significhi sul serio la *chiamata* di Dio alla vita cristiana. All'interno della Comunità, ma anche tra quelli che non appartengono visibilmente ad essa (cf. Mc 7 la donna siro-fenicia), sono quelli che non contano nulla ad essere l'immagine più tersa dell'essere discepoli di Cristo Gesù.

3. Nel NT le vedove addirittura arrivano a costituire un gruppo di servizio all'interno della Comunità. Esse esercitano un vero ministero, perché è un servizio autorevole, pur non essendo un servizio di autorità. Si dedicano alla preghiera e all'intercessione, alla catechesi dei giovani e a far crescere nella maturità umana e cristiana. Con la loro vita predicano e annunciano la Parola e

si dedicano alle visite domiciliari dei fratelli ammalati e soli, senza oziare né pettegolare.

Da questo quadro emerge chiara la figura della donna che Gesù ha tanto rivalutato. La donna cristiana, sorella, madre, compagna di cammino, che senza alcuna ostentazione, né di abiti né di forme, offre a tutti la sua responsabile e feconda testimonianza.

ORIENTAMENTI BIBLIOGRAFICI

S. SOLLE, *Chêra, vedova*, in L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD (a cura di), *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1976, pp. 511-513.

W. GÜNHETER, *La donna nella Chiesa e nella società*, 514-516.

J. KÜHLEWEIN, *'almānā vedova*, in E. JENNI – C. WESTERMANN (a cura di), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. 1, Marietti, Torino 1978, colonne 148-151.

H.A. HOFFNER, *'almānā, 'almānūt*, in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. I, Paideia, Brescia 1988, colonne 615-624.

G. STÄLIN, *Chêra, vedova*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XV, Paideia, Brescia 1988, colonne 703-772.

H. KRAFT, *Chêra, vedova*, in H. BALZ & G. SCHNEIDER, *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, vol. 2, Paideia, Brescia 1998, colonne 1900-1903.

C. MARCHESELLI-CASALE, *Le Lettere Pastorali. Le due Lettere a Timoteo e la Lettera a Tito*, EDB, Bologna 1995, pp. 345-374.

E. DELLA CORTE, *La casa-fraternità nel Vangelo secondo Marco*, in C. SARNATARO, *Annuncio del Vangelo e percorsi di Chiesa. Le vie della povertà, dell'alterità e della bellezza*, BTN, Napoli 2005, 173-237.

ERNESTO DELLA CORTE, *Vedova* in GIUSEPPE DE VIRGILIO, *Dizionario Biblico della Vocazione*, Editrice Rogate, Roma 2007, pp. 964-972.