



UNEDI

UFFICIO NAZIONALE PER L'ECUMENISMO E IL DIALOGO INTERRELIGIOSO
DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA

Convegno Nazionale dei delegati diocesani
per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso

In unitate Spiritus

Roma, 24-27 novembre 2008

“GESÙ, RABBINO E QUALCOSA IN PIÙ”

Prof. Armand Puig i Tàrrach
Decano della Facultat de Teologia de Catalunya (Spagna)

1. Il dialogo tra un cattolico e un ebreo

L'anno 2001 Bengt Holmberg, professore emerito di Nuovo Testamento nella Facoltà Teologica dell'Università di Lund (Svezia), pubblicò un libro su Gesù intitolato *Människa och mer* (= *Uomo e qualcosa in più*). Il titolo del mio contributo riprende la proposta di Holmberg ma contrastandola con un'altra opera su Gesù, quella di Jacob Neusner, che porta il titolo *A Rabbi Talks with Jesus* (= *Un rabbino parla con Gesù*) (1993) (in italiano, 1996), e che ha meritato un'attenzione speciale da parte di Benedetto XVI – Joseph Ratzinger nel suo libro *Gesù di Nazaret* (2007).

Il papa sottolinea il dialogo intenso di Neusner con Gesù, nei panni di un uditore del Sermone della Montagna, e allo stesso tempo il suo «spavento» davanti a quello che non può accettare: «la centralità dell'Io di Gesù nel suo messaggio che imprime una nuova direzione a tutto» (*Gesù*, p. 131). Si deve dunque mettere a fuoco uno dei punti nodali che sgorgano dalla persona e dal messaggio di Gesù: l'esistenza di una «alterità», di una novità sconvolgente, cioè di una «equiparazione tra Gesù e Dio». In questo senso, la fede dell'Israele della promessa e delle alleanze –quello che Neusner chiama l'«Israele eterno»– non può coincidere con l'adesione di fede in Gesù derivata dall'autorità con cui Egli parla e agisce. D'altronde, questa autorità non si deve separare dalla sua rivendicazione di essere Figlio. Nelle parole di Benedetto XVI, «l'autorità divina» di Gesù diventa «il presupposto» verso la novità, verso una posizione spirituale in cui Gesù stesso –e non più la Torah– è l'espressione della volontà di Dio. In questo modo, precisa il papa, obbedire a Gesù non significa disobbedire a Dio, poichè Egli «parla con l'autorità del Figlio» e la sua parola possiede un rilievo superiore a quello della Torah (p. 148). Questo non significa «abolire» la Legge ma «compiarla» (cfr. Mt 5,20), fare sì che la Legge arrivi al suo sviluppo più profondo e si inserisca in «un nuovo e più ampio spazio» (p. 149).

Vorrei appunto riflettere sul rapporto di Gesù con la Legge di Israele prendendo come riferimento il dibattito tra Benedetto XVI e Jacob Neusner. È vero che Gesù, come pretende lo studioso americano, mette in pericolo l'ordine voluto da Dio quando alcuni comandamenti fondamentali, come il compimento dei doveri familiari oppure l'osservanza del riposo sabbatico, sembrano minacciati dalle sue parole? Cosa significa il «nuovo spazio» che Gesù apre nei riguardi dell'osservanza della Legge, lo scopo

essenziale di qualsiasi credente nel Dio creatore e salvatore? Ha tradito Gesù la Torah con la sua reinterpretazione? Ha osato prendere il posto ad essa in modo da distruggere quella luce che i comandamenti della Legge danno al mondo? Come collegare la fedeltà di Gesù al Dio del Sinai e allo stesso tempo la sua vicinanza inafferrabile a questo Dio? Mosè si è inginocchiato davanti al rovelto ardente. Gesù vi è entrato. Quello voleva vedere il volto di Dio. Questi è il volto di Dio in mezzo agli uomini.

2. Parlare e agire *da* Dio

La grande differenza tra Gesù e noi si colloca dunque nel rapporto con Dio. Da questo rapporto dipende tutto il resto, specie la pretesa di Gesù di parlare con una autorità unica riguardo alla Legge. Occorre sottolineare che noi parliamo *a* Dio (nella preghiera) o parliamo *di* Dio (quando vogliamo rispecchiare i suoi atteggiamenti e le sue opere). Tuttavia, soltanto Gesù parla *da* Dio. La sua parola va oltre la Torah, la mette in causa anche se non la nega, perchè la «guarda» da una posizione diversa dai rabbini. Gesù parla e agisce *come* Dio, fa quei segni che sono propri del modo di agire di Dio. Prendiamo alcuni esempi.

Le guarigioni e gli esorcismi sono forse l'esempio più eloquente e ricorrente di un'attività che si direbbe paragonabile con quella di altri rabbini (Hannina o Honi) ma che infatti presenta dei tratti specifici. Così Gesù non guarisce nel nome di Dio, non invoca la forza di Dio quando deve vincere la malattia o la malvagità di uno spirito immondo, non prega prima di restituire la pienezza della vita a colui che l'ha persa. L'unico caso di preghiera prima di una guarigione è la risurrezione di Lazzaro, ma neppure qui Gesù domanda a Dio che gli conceda il suo potere, bensì ringrazia il Padre per averlo ascoltato (cfr. Gv 11,41): la preghiera di Gesù è di azione di grazie, come se il miracolo fosse già compiuto! Di conseguenza, si può affermare che in nessun racconto di miracolo Gesù si richiama a Dio con la solita espressione «nel nome di». Invece gli apostoli Pietro e Giovanni, davanti alla porta Bella del tempio, si rivolgono allo storpio che chiedeva elemosina dicendo: «Nel nome di Gesù Cristo, il Nazareno, cammina!» (Atti 3,8). Gesù guarisce con la sua parola, nuda e senza aggiunte, senza formule magiche né tecniche esoteriche. Egli dà la vita a quello che la possiede dimezzata, e in questo assomiglia a Dio, la cui forza riposa soltanto su se stesso.

In secondo luogo, la portata di Gesù viene capita da quelli che non l'accettano ma che non possono non fare a meno di chiedersi chi è e chi l'ha mandato. La domanda

sull'identità di Gesù pervade molti testi dei vangeli. Ormai all'inizio del suo ministero, secondo l'indicazione fornita da Marco (3,22), degli scribi arrivati da Gerusalemme per indagare sull'origine del suo potere sul male, sentenziano: «Costui è posseduto da Beelzebul e scaccia i demoni per mezzo del principe dei demoni». Si tratta di una conclusione più che ostile, che collega Gesù con lo stesso Satana: tutti e due agirebbero d'accordo. Gesù sarebbe un inviato, non da Dio, ma dal principe delle tenebre. Non è strano che i capi del popolo - farisei ed erodiani – si radunino per ucciderlo (3,6)!

Orbene, la domanda sull'origine di Gesù continua durante tutto il suo ministero e si ritrova in modo esplicito alla fine della sua vita. Lì, a Gerusalemme, i capi del tempio –quelli che forse hanno mandato in Galilea gli scribi che associavano Gesù a Satana– si rivolgono ancora a lui per chiedergli: «Con quale autorità fai queste cose? Chi ti ha dato autorità di farle?» (11,28). La risposta di Gesù sembra elusiva. La menzione di Giovanni e del suo battesimo serve a Gesù per porre la questione nei termini giusti. Egli risponde con una nuova domanda che chiarisce i termini di quella prima: «Il battesimo di Giovanni, veniva dal cielo o dagli uomini?» (11,30). I capi non possono eludere la domanda: il popolo considera Giovanni un vero profeta, sa che il suo battesimo veniva da Dio. Ma se rispondono in questo senso, Gesù potrà rimproverarli che non si siano convertiti, cioè che non abbiano ascoltato né Giovanni *né lui stesso*. Tutti e due verrebbero riconosciuti come profeti della conversione del cuore, veri profeti mandati da Dio. Riconoscendo Giovanni come vero profeta, anche Gesù sarebbe riconosciuto come tale. La domanda fatta in Galilea avrebbe finalmente una risposta giusta, fornita dagli stessi che volevano accomunare Gesù e Satana e che ora sarebbero portati a riconoscere l'origine divina di Gesù. Intralciati da un maestro che usa una dialettica efficace, gli avversari preferiscono la menzogna alla verità e rispondono con vergogna: «Non sappiamo» (11,33). Riconoscere che l'autorità di Gesù è quella che Dio stesso ha consegnato al suo inviato, significa cambiare radicalmente il loro giudizio su di lui. Ci voleva forse troppo coraggio per aderire a Colui che era visto come potenziale alleato di Satana. Gesù è però del tutto consapevole che la sua autorità viene da Dio stesso e che le sue opere e parole si fondano su una autorità consegnata dall'alto (cfr. Mt 28,18). Veramente Gesù parla e agisce da Dio e, dunque, come Dio.

Le opere che Gesù compie sono come quelle di Dio. L'accusa rivolta contro di lui da alcuni scribi seduti nella casa di Cafarnao dove Gesù guarisce il paralitico, mostra che non è soltanto lui a suggerire che la sua origine è divina. Anche coloro che

sorvegliano le parole che pronuncia e i gesti che compie riconoscono che dietro di lui c'è una pretesa che va al di là di un insegnamento o di una guarigione: Gesù è qualcosa in più di un rabbino o di un taumaturgo. Quando si accorge che alcuni scribi osservano come reagirà davanti a quel paralitico che quattro persone hanno calato col lettuccio dentro la casa dove annunciava la parola, esclama: «Figliolo, ti sono rimessi i tuoi peccati» (Mc 2,5). La giusta replica degli scribi non si fa attendere: «Bestemmia! Chi può rimettere i peccati se non Dio solo?» (2,7). Gesù ha osato fare quello che è riservato a Dio: accordare il perdono è infatti un privilegio di quel Dio che è onnipotente nella sua misericordia. Come mai un semplice rabbino di Nazaret decide di occupare il posto di Dio? Ci si può chiedere se le parole di Gesù sono una bestemmia contro Dio, una vera usurpazione, oppure un diritto che il Padre ha concesso al Figlio, quello di avere «potere sulla terra di rimettere i peccati» (2,10)? La pretesa di Gesù va al di là di ogni aspettativa, determina una vita imperniata su Dio, su una vicinanza che fa fatica a essere capita nello spazio della Torah. Gesù sorpassa, liberamente ma senza nessuna arroganza, i limiti che nessun altro rabbino ha osato varare. L'orizzonte di Gesù non è quello della Torah ma quello di Dio stesso.

Perciò Gesù sceglie il nome di «Padre» e lo sostituisce a quello di «Dio» soprattutto nel momento della preghiera. Indubbiamente, Gesù in preghiera si rivolgeva a Dio chiamandolo «Padre»: «Padre mio» e, per i discepoli, «Padre nostro». Questo uso è un segno non soltanto di intimità profonda con il Signore del cielo e della terra, ma un segno dell'autorità che Gesù riceve da lui. Questa autorità gli permette di guardare a Dio da vicino e di annunciare la vicinanza di Dio agli uomini e al mondo. Gesù si rivolge a lui con la parola *Abba* (= "padre mio") in modo che la sua preghiera diventa così un rapporto singolare e unico. Dall'altra parte, Gesù menziona il comportamento di Dio nelle sue parabole, e questo comportamento spiega le sue proprie scelte. Così, quando viene accusato di essere amico dei pubblicani e dei peccatori, racconta la parabola del figlio prodigo, in cui l'amore travolgente del padre verso quei due figli rimanda all'amore senza soste di un Dio che cambia la giustizia in misericordia. Soltanto chi parla da Dio può aprire la porta del suo cuore, in modo che si riveli la sua bontà instancabile, decisa a non lasciare nessun figlio fuori dal banchetto di gioia e di pace.

3. La Legge, al di là di se stessa

Dopo aver precisato il rapporto tra Gesù e Dio, siamo in grado di capire l'impostazione del rapporto tra Gesù e la Legge. Per qualsiasi ebreo del primo secolo, la Legge non è una fonte di scomodità ma di contentezza, non è una oppressione ma il modo di vivere nella gioia secondo la volontà di Dio. I 613 comandamenti non risultano un carico insostenibile ma uno strumento prezioso per sapere come agire in ogni momento della vita, per non disperdersi per le vie del male. La pratica delle norme contenute nella Torah è il mezzo per compiere il primo comandamento della Legge, quello più sostanziale: «Ascolta, Israele... Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore» (Dt 6,4-5). Il testo del *Shema, Yisrael* è la preghiera quotidiana, ripetuta una e mille volte da ogni ebreo. E Gesù, un ebreo pieno di pietà, ha pregato con essa tutta la sua vita. Non c'è dunque da stupirsi che, interrogato sul primo comandamento della Legge, risponda citando appunto lo *Shema* ma aggiungendovi un'estensione, il secondo comandamento, quello dell'amore al prossimo, preso da Lv 19,18 (cfr. Mc 12,29-31). Basterebbe questo testo evangelico per giustificare la giudaità di Gesù e allo stesso tempo il carattere particolare di questa giudaità: come sottolinea B. Chilton, Gesù è l'unico rabbino ad abbinare Dt 6 e Lv 19, e –si può aggiungere– l'unico a interpretare il «prossimo» non come il connazionale ma come l'essere umano reso prossimo da un amore senza domande, come si legge nella parabola del buon samaritano.

Non sembra che Gesù violi la Legge affermando che i due comandamenti sull'amore siano «i più importanti» (Mc 12,31). Gesù si inserisce piuttosto tra quegli autori ebrei dei due primi secoli (rabbi Achiba, Testamento di Isacar, Filone, Giuseppe Flavio) che accomunano questi due comandamenti. Tuttavia, vi si può chiedere se Gesù non abbia scelto un «centro» della Legge, cioè un punto focale che non abolisce gli altri comandamenti ma che mostra come essi sono insufficienti e con essi la Legge tutta intera. Il comandamento dell'amore non è una sorta di riassunto degli altri comandamenti, ma il nodo che li concentra e li rende dipendenti da una sola parola: l'amore. Gesù cerca quello che è essenziale, e perciò il Quarto Vangelo parlerà del «comandamento nuovo», uno solo (cfr. Gv 13,34). Infatti c'è un solo comandamento perché, con parole di A. Men, costui libera l'io dal considerarsi «il centro» dell'universo. Occorre dunque scegliere riguardo al centro della vita: l'amore di Dio e verso il prossimo oppure l'amore per se stesso.

Questa scelta comunque non si fa lasciando da parte la Legge ma andando oltre di essa. Infatti, da quello che sappiamo, Gesù resterà un ebreo osservante sino alla fine della sua vita. Basta vedere le accuse rivolte contro di lui durante il processo che precede la sua morte: neppure la profezia sulla distruzione del tempio deve essere considerata come un attacco alla Legge poiché la profezia di Gesù racchiude una sua ricostruzione (cfr. Mc 14,58; Gv 2,19). Nel mio libro su Gesù (San Paolo, 2007), ho mostrato (5.3.2 e 6.2.1.1) che nei vangeli non si afferma che costui meriti la condanna a morte come nemico del tempio. La domanda di Caifa, posteriore all'accusa riguardo al tempio, punta sulla condizione di Gesù come Messia e Figlio di Dio (Mc 14,61). Quindi il rabbino di Nazaret non può essere accusato di schierarsi contro quello che è più sacro in Israele: la Legge data a Mosè sul monte Sinai o il tempio che è sgabello dei suoi piedi.

Dall'altra parte, Gesù è accusato, soprattutto da (alcuni) farisei, di violare la legislazione sabbatica. Così, in un testo già citato, i farisei, con gli erodiani, decidono di far morire Gesù dopo che egli ha guarito l'uomo della mano inaridita (cfr. Mc 3,6). Non è a caso che J. Neusner voglia dimostrare che l'atteggiamento di Gesù dinanzi al sabato sia un pericolo per la custodia di un comandamento così importante nell'identità ebraica. Occorre dunque esaminare quale è l'insegnamento di Gesù nei confronti del giorno di riposo settimanale. Innanzitutto Gesù non invita mai nessuno a violare il sabato come se questo fosse un giorno non sacro. La questione riguarda l'interpretazione del riposo sabbatico, cioè quali sono le attività permesse, legali. Su questo punto le posizioni dei gruppi ebrei contemporanei di Gesù sono diverse: dalla severità essenia alla tolleranza farisea. Si direbbe che Gesù, malgrado le differenze con i farisei, è il capofila di una corrente non distante da quella farisea.

Ma un'analisi più attenta delle cose mostra che Gesù considera il riposo sabbatico come una norma relativa, subordinata a un'altra che è più assoluta: il bene dell'uomo, il primato della persona. Questo primato deve essere mantenuto sempre, in circostanze straordinarie ma anche –e in questo radica la novità– in circostanze ordinarie. Forse perciò Gesù «provoca» i farisei operando di sabato, violando il riposo, non perché colui che è guarito si trovi in pericolo di morte ma perché risanare una persona «dimezzata» è sempre «salvare la sua vita», strapparla dalla morte. Per Gesù la malattia è una forma di morte e perciò è giusto e concorde con la volontà di Dio guarire in sabato: la vita di ogni persona calpestata dalla malattia e dal male è più importante del riposo esigito dalla Legge. Quando il bisogno appare, anche se non c'è un pericolo

di vita, scompare l'obbligatorietà del riposo sabatico. Nell'argomentazione di Gesù, giustificando che i suoi discepoli abbiano strappato delle spighe in sabato, si legge un riferimento alla condotta di Davide «quando si trovò nel bisogno ed ebbe fame» (Mc 2,25). Il bisogno grave e oggettivo, quello che ostacola la continuazione pacifica della vita, diventa una ragione decisiva perché il sabato passi in secondo luogo. Così Gesù non annulla la legge riguardo al sabato ma la rende relativa a un'altra «legge» più importante: trasformare la vita degli uomini colpiti da un male inesauribile, prigionieri di una malattia che corrode la sua umanità.

Il sabato è la memoria di quel riposo di Dio dopo aver creato l'uomo e tutte le cose (cfr. Es 20,11). Ma se la creazione più eccellente di Dio, l'uomo, fallisce a causa della malattia, bisogna ricrearlo, realizzare una seconda creazione, simile a quella di Dio. Il fatto di curare in sabato è forse un'evocazione della nuova creazione presente in ogni guarigione. Ancora una volta Gesù si colloca nel posto di Dio. Questo è il creatore, Quegli è il ricreatore. Gesù non può tralasciare coloro che sono immagine di Dio ma che sono caduti nelle mani del male che distrugge. Perciò, il sabato, giorno consacrato a Dio, resta un giorno consacrato all'uomo. Il giorno più santo diventa il giorno più adatto per mostrare l'opera di Dio nella persona e l'attività salvatrice di Gesù. Dinanzi al sabato dunque, Gesù agisce come signore del sabato (cfr. Mc 2,28). Gesù è padrone del sabato perché non si limita a discutere le applicazioni della legge del riposo ma perché, con un'autorità che provoca stupore, osa sottoporre la legge del riposo a una «legge» più importante: quella della vita recuperata e ricreata. In questo modo agisce come Dio stesso, quello che stabilì il riposo sabatico. Gesù non lo cancella ma lo sottopone al bisogno umano e instaura così un modo diverso di concepire una delle leggi più sante per ogni ebreo osservante. Il Regno di Dio è in mezzo agli uomini.

4. La Legge, ripristinata con autorità

Gerd Theissen, noto esegeta tedesco, ha proposto distinguere tra norme etiche e precetti rituali all'interno della Legge di Mosè. Orbene, nell'etica di Gesù il precetto sul riposo in sabato è messo in un posto piuttosto secondario. Si può dire lo stesso della circoncisione o delle norme di purità rituale. Neppure l'elezione o l'alleanza, concetti essenziali nella fede di Israele, hanno un posto privilegiato nelle parole di Gesù. In questo punto, Egli si separa notevolmente dai gruppi ebrei contemporanei. Quello che

interessa a Gesù è la Legge nella sua dimensione etica, quei precetti del decalogo che toccano i rapporti umani, la condotta di ognuno nei riguardi del suo prossimo. È qui, nella seconda tavola del Decalogo, che Gesù si preoccupa di riprendere la Legge nella sua profondità, cioè nel suo collegamento col primo disegno di Dio.

Prendiamo il discorso sul non uccidere come banco di prova (cfr. Mt 5,21-26). Nel Sinai Israele ricevette la proibizione di rubare la vita a un altro essere umano, di togliere il bene più fondamentale. Infatti chi uccide macchia l'umanità col sangue umano, quello che, neppure nel caso di Caino, il primo omicida, deve essere sparso (cfr. Gn 4,15). E, malgrado l'impegno divino per difendere la vita dell'omicida e non far crescere la vendetta tra gli uomini, la storia umana è piena di distruzioni della vita umana in forma di omicidio. La debolezza umana si manifesta troppo spesso in un'oscurità di sentimenti di odio che sgorgano dal più profondo della persona e la portano fatalmente a tagliare la vita, a uccidere. Si direbbe che versare il sangue fa parte della vita ordinaria, sia nel desiderio che nell'azione concreta. E molti si rassegnano pensando che ci sarà sempre colui che cerca la morte dell'altro, tramite la pena capitale sancita dalla legge umana oppure tramite l'assassinio più colpevole e crudele. Cosa si può fare davanti alla violenza che porta alla morte dell'altro? C'è un modo di fermare la catena di morte insita nella vendetta? Il «non uccidere», diventa un comandamento non più attuale in un mondo come il nostro?

Gesù non discute le conseguenze dell'uccidere. Si limita a non introdurre nella sua riflessione - cosa altamente significativa - la pena di morte. Parla di «giudizio» (davanti al tribunale locale) e di «tribunale» («il «sinedrio», il tribunale supremo della religione ebraica), ambedue istituzioni umane rapportate col fare giustizia, e di «fuoco della geenna», la sanzione divina che ricade sul male scatenato. Ma quello che stupisce di più è la preoccupazione di Gesù per le cause che conducono a uccidere. La domanda non è sul quinto comandamento ma sulle condizioni che lo fanno necessario. C'è un «non uccidere» perché alcuni uccidono: la Legge arriva dopo il fallimento, testimonia che questo esiste e che bisogna proteggere la vita dell'uomo. La protezione passa per l'individuare le radici della violenza e il mostrare il cammino giusto affinché nessuno debba lamentare la morte del fratello. La Legge indica la strada sbagliata. Gesù mostra dove questa nasce: nella violenza del cuore.

Un rabbino che visse tra i secoli I e II, Eliezer ben Hirkanos, affermava: «Chiunque odia il suo prossimo, deve essere contato tra gli omicidi» (Derekh Erets Rabba 11,13). Questo pensiero non è lontano da quello di Gesù. Per lui la distruzione

dell'altro, l'omicidio, incomincia con l'odio acceso nel cuore e manifestatosi in mille modi, che vanno dall'adirarsi fino all'insultare e che finiscono con la maledizione di quello che è considerato nemico. L'aggressione verbale, la violenza delle parole, la durezza e il disprezzo, si trovano alla base di qualsiasi aggressione omicida. Dove nasce l'odio, la violenza divampa. In questo senso, Gesù identifica il modo sottile in cui l'odio nasce e dilaga. Chiunque si adira contro il suo prossimo, merita di essere portato davanti al tribunale della città dove abita ed essere giudicato da esso! Un'impazienza che si traduce in un piccolo scontro con l'altro è il primo passo della sua distruzione. Con questo linguaggio iperbolico si mostra la gravità dell'ira contro il prossimo: l'ira è un veleno che nuoce ai rapporti personali, fino al punto che diventa una forma nascosta di omicidio. Fermare la violenza significa capirne le radici, e queste si trovano nel cuore che si infiamma contro l'altro, nel cuore che si adira. Una semplice scintilla d'ira contro l'altro accende il fuoco dell'odio, senza il quale l'omicidio non capiterebbe mai.

Così, il quinto comandamento («non uccidere») può essere osservato soltanto se si capisce nel senso di «non adirarsi», «non insultare» e «non maledire»– i tre passi progressivi descritti in Mt 5,22. La violenza del cuore precede quella delle labbra e quella delle mani: l'omicidio o violenza delle mani diventa, secondo Gesù, il risultato di una violenza previa, che sembra a volte inoffensiva, quella che si genera nel cuore che si adira. Il discepolo farà bene dunque a sorvegliare il suo cuore perché l'ira non si impadronisca di lui. La veglia sul proprio cuore è il punto di partenza dell'etica di Gesù, l'atteggiamento spirituale che rende possibile compiere la Legge. E questa veglia è collegata con la condizione di essere seguace di un Maestro che chiama alla perfezione chiamando a seguire lui, dopo essersi liberato da tutto quello che impaccia il proprio cuore: «Se vuoi essere perfetto... vieni e seguimi» (Mt 19,21). Questo invito si accompagna ad un altro invito, quello che chiude la sezione delle antitesi: «Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5,48). La perfezione, cioè la partecipazione alla santità di Dio, passa attraverso Gesù e la sua chiamata alla sequela. Chiunque desidera incontrare Dio e vivere secondo la sua santità (cfr. Lv 19,2), deve aderire a Gesù, quello che gli stessi spiriti immondi riconoscono come «il Santo di Dio» (Mc 1,25). La Legge è buona ma insufficiente. Dietro i suoi precetti ci deve essere un cuore che non sia lontano da Dio, nell'espressione di Is 29,13, ripresa in Mt 15,8.

Non è un caso che ci sia una beatitudine rivolta proprio ai puri di cuore (Mt 5,8). Avere un cuore puro e integro è proprio dell'uomo che invoca Dio nella sincerità, che è

amico della pace e sente scaturire la compassione verso gli altri. Notiamo che la beatitudine dei puri di cuore si trova tra quella dei misericordiosi e quella degli operatori di pace. Compassione e pace spiegano la purezza di cuore. Questa è la vera giustizia, a cui accedono coloro che hanno fame e sete di essa e che, in conseguenza, a causa di essa subiscono persecuzioni. Il cuore misericordioso e pacificatore - perché pacificato - è l'antitesi del cuore che si adira e beve alla fonte della violenza. Le antitesi di Mt 5 sviluppano un modo di essere e di vivere, radicato nella purezza di cuore, il tema della sesta beatitudine. Ma un cuore puro è quello che abita nei poveri in spirito, cioè negli umili, i destinatari della prima e terza beatitudine, rispettivamente. D'altronde, nell'etica di Gesù c'è un intreccio forte tra il cuore puro che ama la pace e respinge la violenza e il cuore che vive i rapporti con il suo prossimo senza le ombre dell'odio, neppure quelle che riguardano i nemici. Anche l'ultima antitesi –amare e pregare per i persecutori– si collega in modo diretto con la beatitudine dei puri di cuore.

Così la parola autorevole di Gesù prende spunto da un tema della Prima Alleanza e lo rende decisivo nella sua proposta imperniata sul messaggio del Regno vicino e presente di Dio. Il salmista, dopo aver peccato, gridava: «Crea in me, o Dio, un cuore puro» (Salmo 51,12). Ora, nell'etica di Gesù, la purificazione del cuore precede il peccato poiché avere un cuore puro diventa il modo abituale –non straordinario– di vivere. In più, chiunque ha il cuore puro, pieno di sentimenti di compassione e di pace, riuscirà a vedere Dio. Ci si può chiedere se questa visione di Dio viene rimandata alla fine e si identifica con la visione celestiale: il futuro grammaticale della sesta beatitudine («vedranno Dio») sembrerebbe indicare un futuro di salvezza compiuta e totale. Tuttavia, quando in questa terra cresce un mondo di compassione, modellato dai cercatori di pace, quando i poveri sono ascoltati e fatti sedere al primo posto, quando le lacrime degli afflitti sono asciugate e questi si riempiono di consolazione, la salvezza di Dio non è più lontana ma si trova in mezzo a noi. Allora, è possibile vedere Dio. Anzi, allora si realizza la promessa di vedere Dio. Il cuore puro può contemplare Gesù, il volto di Dio, e con lui il volto dei poveri, immagini di Gesù, il primo povero. La Legge viene ripristinata nelle parole e, soprattutto, nella stessa persona di Gesù.

Il cuore che si adira sprofonda nella violenza. Il cuore che si riconcilia prende la strada della pace. La piccola storia di quel galileo che era salito a Gerusalemme per presentare la sua offerta al tempio (Mt 5,23-24), illustra il rapporto dell'obbligo del perdono col comandamento del non uccidere. Gesù è proprio incisivo sulla necessità di perdonare. Il salmista chiedeva a Dio un cuore puro come espressione del perdono

accordato dal cielo al suo peccato. Gesù insiste sul perdono accordato da colui che ha ricevuto un'offesa a quello che l'ha offeso. Offrire il perdono diventa così l'alternativa positiva al comandamento del non uccidere: chiunque desideri compiere il quinto comandamento della Legge, deve abbandonare la logica del nemico, e questo cambiamento è reso soltanto possibile grazie al perdono offerto. La strada della riconciliazione passa per il perdono delle offese. La ferita aperta dalla violenza resta senza guarigione se il perdono non riempie il cuore della persona che l'ha ricevuta. Il gesto del perdono del prossimo è così decisivo che passa avanti ai doveri di pietà verso Dio. Infatti uno può raggiungere l'altare del tempio con la sua offerta e lì ricordare che ha subito la violenza di qualcuno. Non c'è dubbio: occorre prima che vada a riconciliarsi con l'offensore e dopo può tornare a presentare il suo dono. In questo modo, si blocca la strada che potrebbe portare alla morte e si rinsalda l'unica strada possibile affinché un comandamento deterrente («non uccidere») diventi un comandamento coinvolgente («offri il perdono»). La violenza affoga quando due persone si ritrovano nella pace. La Legge, senza Gesù, resta a metà strada. Bisogna scoprire dove comincia la violenza (nel cuore che si adira) e come può finire (col cuore che perdona).

5. La Legge, sotto l'insegnamento di Gesù

L'inizio del Sermone della Montagna (Mt 5,1-2) è eloquente. L'evangelista Matteo ha voluto sottolineare chi parla e come parla. Gesù vi è presentato in una posizione di autorità. Si legge che Gesù «salì sulla montagna» e questo elemento viene paragonato alla salita di Mosè sul monte Sinai, per ricevere i comandamenti della Legge di Dio (cfr. Es 34,2). Tuttavia, in seguito si precisa che Gesù si siede, prende la parola e ammaestra i discepoli. Notiamo che questi gesti corrispondono non tanto a Mosè ma a Dio stesso, il quale dalla montagna ammaestrò costui consegnandogli le due tavole della Testimonianza. Orbene, mentre riceveva i comandamenti Mosè stava prostrato, assolutamente non seduto! Si può dunque affermare che Gesù parla come Dio ha parlato: come Signore e sulla montagna, avendo intorno i discepoli –come Mosè stava davanti a Dio– e guardando alle folle che ascoltano la sua voce –e non più come gli israeliti, rimasti ai piedi della montagna senza poter neppure toccarla né ascoltare la voce divina (cfr. Eb 12,18-21).

Il Sermone della Montagna raffigura non soltanto la posizione «divina» da cui Gesù parla ma anche l'universalità dei destinatari, stupiti della parola del Maestro. Matteo conclude così il grande discorso di Gesù: «egli infatti insegnava loro (le folle) come uno che ha autorità e non come i loro scribi» (Mt 7,29). L'autorità non rimette soltanto al dominio contro il potere del male –così il commento delle folle all'espulsione dello spirito immondo in Cafarnaò (cfr. Mc 1,27)– ma rimette anche «alla dottrina nuova» che Gesù insegna. La novità di Gesù attraversa la sua parola e i suoi gesti di salvezza. Si tratta di una parola che non è un semplice commento della Legge, come hanno fatto i rabbini di tutti i tempi, ma di una parola che scavalca la Legge della sua posizione assoluta. Con Gesù la volontà di Dio non resta attaccata alla Legge ma alla sua persona, che interpreta la Legge con l'autorità conferita a lui grazie alla sua comunione con Dio stesso. Scrive Benedetto XVI: «le disposizioni della *Torah* restano un punto di riferimento» ma al centro si situa «la ricerca della volontà di Dio nella comunione con Gesù» (*Gesù*, p. 147).

Il fondamento dell'autorità di Gesù è «il suo essere Figlio nella comunione col Padre» (ibidem, p. 148). Qui si trova il punto nodale della sua pretesa e della sua differenza, della sua singolarità e della novità del suo messaggio. Si direbbe che il rabbino Gesù, anche lui, interpreta la Legge, come fanno gli altri rabbini. Ma c'è qualcosa in più che lo rende diverso. In fondo, egli parla e agisce come Dio, esprime la sua volontà in un mondo sconvolto dalla sua presenza. Secondo lui, al principio non c'è più la Legge di Mosè ma il disegno di Dio, che Gesù recupera perché lo conosce da vicino (cfr. Mt 19,4-6). La volontà divina passa ora attraverso una persona che, come rabbino, rilegge la Legge, ma che, come Figlio, la riprende riportandola alle sue fondamenta, cioè a Dio stesso. Forse perciò i due primi comandamenti parlano di amore.