



**CONSACRATE AL PADRE ,
PER RISPONDERE
ALLA SETE DI GESÙ ,
CON GIOIA , OGGI .**

**ASSEMBLEA di inizio ANNO
Casa Madre 20 Settembre 2014
*Relatore frater Luca Fallica***

Il titolo che avete scelto per questo incontro chiede di ripensare il senso della consacrazione religiosa alla luce di una delle sette parole pronunciate da Gesù sulla Croce. In particolare fate riferimento alla parola custoditaci dal vangelo di Giovanni «Ho sete» (Gv 19,28). Dichiaro subito come vorrei procedere nello sviluppare il tema che mi avete proposto:

- a. In un primo tempo, vorrei contestualizzare la parola di Gesù nel Quarto Vangelo, per comprendere meglio il suo significato.
- b. In un secondo momento, cercherò di approfondire come questa parola, compresa alla luce del vangelo e della più ampia esperienza umana di Gesù, possa aiutarci a comprendere meglio, e anche in modo rinnovato, il senso della consacrazione religiosa.

Senza dilungarmi in altre premesse, entro nel primo momento, e quindi nel Vangelo di Giovanni. Dobbiamo andare alla scena della Croce, che Giovanni disegna con tratti originari rispetto alla tradizione sinottica. Qui mi limito a richiamare solamente quanto già detto lo scorso anno: Il grido 'ho sete' è preceduto, al v. 28, da un'annotazione che merita grande attenzione:

Dopo questo, Gesù, sapendo che ormai tutto era compiuto, affinché si compisse la Scrittura, disse: «Ho sete».

La sete di Gesù ha a che fare con il compimento della Scrittura, e più profondamente con la volontà del Padre di cui le Scritture sono rivelazione e testimonianza. La sete di Gesù esprime dunque il suo desiderio di compiere la volontà del Padre, e dunque il suo disegno di salvezza, così come la sua fame: «Il mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera», afferma Gesù in 4,34, nel contesto dell'incontro con la samaritana, episodio che custodisce molti tratti in comune con quanto avviene nella scena della Croce. Infatti, anche l'incontro di Gesù con questa donna, presso il pozzo di Giacobbe a Sicàr, si apre con la sete di Gesù, che domanda alla donna «dammi da bere» (v. 7). Dunque, Gesù ha fame e sete di compiere la volontà del Padre. Giovanni tuttavia precisa: *dopo questo, sapendo che ormai tutto era compiuto...* Gesù sa di aver compiuto l'opera del Padre, e lo sa 'dopo questo'. A che cosa fa riferimento questa espressione temporale? Evidentemente a quanto ha raccontato subito prima¹: la consegna della madre al discepolo e del discepolo alla madre. Agli occhi dell'evangelista questo gesto, che soltanto lui racconta, assume dunque un valore di particolare compimento. È dopo questa duplice consegna che Gesù sa di aver compiuto ogni cosa, in obbedienza alle Scritture e al desiderio salvifico del Padre. In questa duplice consegna, infatti, Gesù consegna, nello Spirito, il suo stesso amore, che ora diventa capace di vincere le nostre dispersioni e le nostre solitudini. Non mi soffermo su questi aspetti, perché vi ho già indugiato lo scorso anno. Vorrei però mettere in luce un altro elemento che emerge da questa pagina di Giovanni.

DONNA NEL QUARTO VANGELO

La madre è chiamata da Gesù 'donna', un appellativo che, nel IV Vangelo, si riferisce a più personaggi femminili che emergono dalla sua trama narrativa. Proviamo anzitutto a raccogliere i diversi testi, per poi ragionarci intorno.

- Il primo testo lo incontriamo a Cana, nell'*archè* dei segni. Rivolto alla madre che gli fa notare la mancanza di vino, Gesù risponde: «*Donna*, che vuoi da me? Non è ancora giunta la mia ora» (2,4).
- Il termine 'donna' ricorre poi più volte al capitolo quarto, nell'incontro con la Samaritana. Ciò che più ci interessa osservare è che, anche in questo caso, l'appellativo



¹ In greco, come anche in traduzione, c'è un singolare, che Giovanni usa di solito per riferirsi a quanto ha raccontato in un contesto prossimo; quando il riferimento è più generico e meno immediato, ricorre al plurale: *dopo queste cose...*

non è soltanto nella penna dell'evangelista, ma anche sulle labbra di Gesù, al v. 21, «Credimi, *donna*, viene l'ora in cui né su questo monte né a Gerusalemme adorerete il Padre».

- Sempre sulle labbra di Gesù ritroviamo questo sostantivo nei discorsi della cena, nella piccola parabola della partoriente: «La *donna*, quando partorisce, è nel dolore, perché è venuta la sua ora; ma, quando ha dato alla luce il bambino, non si ricorda più della sofferenza, per la gioia che è venuto al mondo un uomo» (16,21).
- Dobbiamo poi andare ai racconti pasquali. Al capitolo 19, nell'episodio della duplice consegna operata dal Crocifisso cui accennavo prima, Gesù dice rivolto ancora alla madre, come a Cana: «*Donna*, ecco tuo figlio!» (19,26).
- Infine, l'ultimo testo da enumerare: l'incontro del Risorto con Maria di Màgdala nel giardino: «Le disse Gesù: “*Donna*, perché piangi? Chi cerchi?”» (20,15).

Non ho conteggiato nella serie un ultimo testo in cui più volte ricorre il termine 'donna', sia nella scrittura del narratore sia in bocca a Gesù, ed è l'episodio dell'incontro con l'adultera, all'inizio del capitolo ottavo (vv. 1-11). Lascio questo episodio sullo sfondo perché non siamo certi che esso appartenesse alla stesura originaria del Quarto Vangelo o, come molti ritengono, vi sia stato inserito in un secondo momento, proveniente da una tradizione differente.

LA DONNA NELLA SUA RELAZIONE CON L'ORA

Se noi abbracciamo gli altri cinque testi in cui il termine 'donna' ricorre, ci accorgiamo di un elemento interessante, che non può che interrogarci e sollecitarci a ricercarne il significato. In questi testi il termine 'donna' viene di solito associato al termine 'ora', di cui ben conosciamo l'importanza nella prospettiva narrativa, teologica, spirituale dell'evangelo secondo Giovanni.

A Cana, alla madre che gli fa notare l'assenza del vino, Gesù domanda: 'non è forse ancora giunta la mia ora?'. Con molti commentatori credo che occorra riconoscere il tenore interrogativo delle parole di Gesù. La sua ora è giunta, o meglio sta giungendo, inizia ad attuarsi nella storia. Perché allora preoccuparsi dell'assenza del vino, se adesso è presente colui che può donare il vino e la sua ora inizia a compiersi? Comunque sia, al di là dell'interpretazione negativa o interrogativa dell'espressione di Gesù, ciò che a noi adesso interessa maggiormente notare è proprio la connessione qui creata tra la 'donna' e l' 'ora' di Gesù. Questa stessa connessione la ritroviamo poco dopo in Samaria, al capitolo quarto:



«Credimi, *donna*, viene l'ora in cui né su questo monte né a Gerusalemme adorerete il Padre. Voi adorate ciò che non conoscete, noi adoriamo ciò che conosciamo, perché la salvezza viene dai Giudei. Ma viene l'ora – ed è questa – in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità: così infatti il Padre vuole che siano quelli che lo adorano. Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorare in spirito e verità» (Gv 4,21-24).

Anche in questo caso, il tenore della risposta di Gesù alla donna di Samaria è simile alla risposta data alla donna di Cana: perché preoccuparsi di quale sia il vero tempio nel quale adorare Dio, se quello del monte Garizim o quello di Gerusalemme, se è giunto in mezzo a noi il vero santuario di Dio, colui che pianta la tenda di Dio in mezzo a noi, e la sua ora già giunge,

consentendoci di adorare Dio in spirito e verità? Vale a dire in Gesù, che è la verità tutta intera nella quale è lo Spirito a condurci e a farci dimorare?

La creazione di un uomo nuovo – ricorda il testo dei discorsi di addio – comporta sempre il travaglio doloroso del parto, ma conduce nella gioia di una nuova nascita. Anche in questo caso i termini ‘donna’ e ‘ora’ vengono strettamente associati dall’evangelista:

La donna, quando partorisce, è nel dolore, perché è venuta la sua ora; ma, quando ha dato alla luce il bambino, non si ricorda più della sofferenza, per la gioia che è venuto al mondo un uomo. Così anche voi, ora, siete nel dolore; ma vi vedrò di nuovo e il vostro cuore si rallegrerà e nessuno potrà togliervi la vostra gioia. Quel giorno non mi domanderete più nulla (16,21-23).

Anche sotto la croce, lo abbiamo già visto, risuonano nella medesima scena tanto la ‘donna’ quanto l’ ‘ora’:



Gesù allora, vedendo la madre e accanto a lei il discepolo che egli amava, disse alla madre: «Donna, ecco tuo figlio!». Poi disse al discepolo: «Ecco tua madre!». E da quell’ora il discepolo l’accolse con sé (Gv 19,26-27).

Soltanto nell’ultimo testo, quello che ha come protagonista Maria di Màgdala nel giardino della risurrezione, c’è il termine ‘donna’ mentre manca il termine ‘ora’. Potremmo però dire che Maria è la prima testimone dell’ora compiuta. L’ora che le altre donne di Giovanni possono discernere nel suo primo inizio, nel suo germinare aurorale, Maria di Magdala la può contemplare nel suo pieno compimento, incontrando il Risorto e sentendosi da lui chiamata per nome. La donna ora diviene Maria; lo sposo ora la chiama donandole un nome nuovo, definitivo, escatologico. L’ora attesa diventa il giorno promesso dai profeti, un giorno di compimento, il primo giorno della settimana. Così Giovanni apre il racconto pasquale del capitolo 20:

Il primo giorno della settimana, Maria di Màgdala si recò al sepolcro di mattino, quando era ancora buio... (20,1).

In greco l’espressione temporale è molto più forte ed eloquente. Tradotta letteralmente suona:

Ora l’uno dei sabati, Maria, quella di Magdala, venne...

Non c’è il termine ‘primo’ (il primo giorno dei sabati, il primo giorno della settimana), ma l’*uno della settimana*. In italiano non suona bene, e dobbiamo tradurre con il termine ‘primo’, il primo giorno della settimana. Ma anche in greco non suona bene, eppure l’evangelista ricorre al termine greco *mia*, non a *prôtê*, vale a dire al numero cardinale, non all’ordinale. Con tutta probabilità lo fa perché il termine *mia* c’è anche nel greco della LXX in *Gen 1,5*:

E fu sera e fu mattina: giorno *uno* (più che giorno *primo*, come noi traduciamo, per le esigenze di un bell’italiano).

Giorno uno: Maria di Magdala vede l’ora attesa compiersi finalmente in questo giorno uno, giorno di una creazione pienamente realizzata, giorno di una rinascita, giorno di una sponsalità

attuata, come anche ci viene ricordato dal simbolo del giardino nel quale Maria di Magdala incontra il suo sposo come la donna del Cantico dei Cantici, o come Eva incontra Adamo nel giardino di Eden.

LA DONNA, FIGURA DELL'ATTESA

Dunque, raccogliendo tutti questi elementi, possiamo affermare che la donna in Giovanni è connessa all'ora perché è una figura di attesa. La donna è descritta dal Quarto Vangelo con questo prisma simbolico che riconosce in lei la figlia di Sion, di cui parla in particolare la letteratura profetica, cioè Israele, o un resto di Israele, che nella fede, nella speranza, nella fedeltà all'Alleanza, attende il definitivo intervento salvifico di Dio, il suo giorno, la sua ora. Nella letteratura profetica, specie in Isaia, questo Israele dell'attesa è simboleggiato dalla figura di una donna, la vergine Sion, o la figlia di Sion, o anche la madre Sion, come canta il Salmo 86 nella versione greca.

È figura di attesa perché la donna giovannea riconosce in sé o attorno a sé una mancanza, un'assenza, un bisogno. È la donna del capitolo 2 che per prima si accorge che “non hanno vino”, che c'è

qualcosa che manca alla festa e che soltanto Gesù può donare. O ancora è la donna di Samaria, che presume inizialmente di poter dissetare Gesù per poi scoprire di essere lei ad aver bisogno di un'acqua diversa che sazi una volta per sempre la più vera sete della sua esistenza. O è sempre, e soprattutto, questa stessa donna che deve ammettere di non aver marito, pur avendo avuto tanti uomini, ma mai uno sposo. Questa samaritana di Giovanni è come la samaritana del profeta Osea, che è corsa dietro a tanti amanti, senza riconoscere il dono del vero sposo, di colui che poteva davvero conferire pienezza e compimento al desiderio della sua esistenza, o meglio al suo desiderio di vita. Non dimentichiamo che la predicazione profetica di Osea è ambientata in Samaria, e dunque con ogni probabilità nel descrivere questa donna samaritana l'evangelista ricorda la sposa del profeta.

È interessante anche notare come in questi testi ci siano altri elementi narrativi e simbolici che ritornano. Anzitutto, in questi testi è molto presente la cifra sei, che significa sette meno uno. Sei dice simbolicamente il tendere verso una pienezza cui però manca ancora qualcosa. Manca poco, ma c'è comunque una mancanza, un'assenza. A Cana le giare per la purificazione dei Giudei sono sei, non sette. Inoltre, l'evangelista, nell'iniziare il racconto, annota che siamo al terzo giorno,



con tutto il significato a cui allude questo terzo giorno. Nello stesso tempo non dobbiamo trascurare il fatto che, se contiamo questo terzo giorno assieme agli altri giorni che con grande precisione e puntualità il narratore ha scandito nel capitolo precedente, ci accorgiamo che di fatto siamo al sesto giorno dall'inizio del ministero pubblico di Gesù. In Samaria, al capitolo quarto, l'incontro tra Gesù e la donna avviene all'ora sesta. Inoltre la Samaritana ha già avuto cinque mariti, e quello che hai adesso – le dice

Gesù – non è tuo marito (cfr. v. 18). Ha avuto dunque sei uomini, senza incontrare il vero sposo. Anche in questo caso c'è qualcosa che manca alla pienezza della sua gioia e al compimento della sua esistenza.

Al capitolo 19, è ancora l'ora sesta quando Pilato condanna Gesù alla crocifissione. Certo, per Giovanni quella della Pasqua è un'unica ora di morte e di risurrezione, di umiliazione e di glorificazione; un'unica ora di compimento. Nello stesso tempo, tuttavia, egli sottolinea che Gesù viene crocifisso e muore nel giorno della Parasceve, dunque nella vigilia di un sabato, e quell'anno – precisa l'evangelista – quel sabato era un sabato solenne, facendoci così intendere che in quel sabato sarebbe caduto il 15 di *nisan*, l'ultimo giorno della Pasqua. Dunque, anche in questo caso siamo in un giorno vigiliare, in un sesto giorno della settimana, un giorno di attesa di un compimento.

Insieme all'attesa questi testi sono accomunati dal tema della sete, e dunque del desiderio. A Cana manca il vino per la gioia della festa, In Samaria è Gesù stesso a domandare da bere alla donna, per farle poi comprendere di essere lei ad avere bisogno di un'acqua che la disseti per sempre. Anzi, di poter addirittura diventare lei stessa sorgente per la sete di altri. L'evangelista gioca con i termini, ed è attento a distinguere tra 'sorgente' e pozzo', cosa a cui non fa abbastanza attenzione il traduttore italiano, che usa sempre il termine 'pozzo, mentre in greco i termini sono differenti (*pegè e frèar*). La donna chiede a Gesù da dove ha questa acqua viva, visto che il pozzo è profondo e lui non ha strumento per attingervi. Ma Gesù, dice l'evangelista con grande precisione simbolica, è seduto non presso un pozzo, ma presso una sorgente. Non ha bisogno di attingere a un pozzo, perché lui stesso è sorgente, e l'acqua che dona non è l'acqua di un pozzo, ma di un a sorgente, e trasforma in sorgente anche chi la riceve. La sete ritorna anche al capitolo 19, quando sarà Gesù stesso a gridare 'ho sete' (v. 28). Anche in questo caso la sua sete lo trasformerà in sorgente da cui, assieme al sangue, segno della vita che si dona fino alla morte, egli donerà l'acqua viva per la nostra sete, per colmare cioè il nostro desiderio e compiere la nostra attesa.

La donna, dunque, in Giovanni è al centro di questo grande crocevia simbolico, in cui si intrecciano, come in un sapiente ordito, diversi fili narrativi: c'è la mancanza, il bisogno, l'attesa, il desiderio. La donna è davvero simbolo di una umanità che riconosce in se stessa una mancanza per la propria gioia, e la vive con attesa, con desiderio, con speranza, con uno sguardo che si orienta su Gesù, perché riconosce in lui il compimento. L'unico che può dire 'è compiuto'. Anche se, in modo paradossale, lo griderà proprio quando sembra che tutto rimanga non solo incompiuto, ma addirittura consegnato a un fallimento, qual è il fallimento della croce e della morte. Ma proprio lì per questa donna Gesù può dire 'è compiuto'.

E subito prima di affermarlo, Gesù fa questo gesto che, come ho già osservato, è un gesto di compimento: un compimento di cui abbiamo parlato già lo scorso anno. Il compimento che vince le nostre dispersioni e ci consente ora di accoglierci gli uni gli altri in relazioni nuove, in una nuova casa, che è la casa della comunione fondata in Dio e nell'evangelo di Gesù Cristo, grazie al dono dello Spirito.

Questa è la 'sete' di Gesù. Come ha scritto don Roberto Vignolo, Gesù «diventa ciò dal cui desiderio è consumato»². Egli ha sete, e la sua sete lo trasforma in un pozzo che ci dona l'acqua viva, come ci ricorda l'immagine del costato aperto da cui sgorgano acqua e sangue. Gesù ha sete e appaga il suo bisogno divenendo acqua per la nostra sete. La sua sete lo trasforma in acqua, così come la sua fame lo trasforma in pane per la vita del mondo. E donandoci l'acqua del suo Spirito potremmo dire che Gesù ci attrae dentro la sua stessa sete, dentro il suo stesso desiderio. Innalzato sulla croce Gesù diviene pozzo che dona l'acqua dello Spirito, ma attraverso quest'acqua egli ci disseta comunicandoci la sua stessa sete. Egli ci attira dentro l'attrazione stessa che lo unisce al Padre, perché solo nel dinamismo di questo movimento Dio si rivela e noi lo possiamo conoscere. «Chi vede me vede il Padre» (Gv 14, 9). Si vede il Padre entrando nello Spirito del Figlio³, nella tensione in cui egli è sempre rivolto, fino alla morte, verso il seno del Padre. Potremmo dire che si vede il Padre solo entrando, o lasciandosi attrarre, dentro la stessa 'sete' del Figlio.



² R. VIGNOLO, *La morte di Gesù nel Vangelo di Giovanni*, in PSV/32, EDB, Bologna 1995., p. 129.

³ «Filippo, chi vede me, vede il Padre» (14, 9): questa parola vale anche e soprattutto per la croce, dove il Figlio è più che mai obbediente a lui, e quindi appare in reciproca immanenza, una cosa sola con il Padre»: R. VIGNOLO, *La morte di Gesù*, cit., p. 124.

TESTIMONI CHE SANNO SOSTENERE L'ATTESA

Cosa può significare questa contemplazione della sete di Gesù, che abbiamo cercato di vivere lasciandoci guidare dall'evangelista Giovanni, per la nostra vita religiosa, per il nostro modo di vivere la consacrazione? Mi limito a sottolineare qualche aspetto.

Abbiamo visto come, nel Vangelo di Giovanni, la figura della donna sia una figura di attesa. Mediante la figura della donna che viene consegnata al Discepolo Amato è l'attesa dell'umanità a essere consegnata alla comunità dei discepoli, perché la comunità sappia accogliere questa attesa, sappia custodirla, farsene carico nella speranza e nella perseveranza della fede e dell'amore. Come ormai molti anni fa affermava don Pierangelo Sequeri:

Nel giorno che deve venire, precisamente questo ci verrà domandato: non quanta speranza nella risurrezione dei morti avremo saputo predicare, ma con chi ne avremo saputo sostenere l'attesa.

Non basta predicare in qualche modo una speranza, o invitare a vivere un'attesa, occorre piuttosto lavorare per creare quei legami di fraternità, di prossimità, di condivisione che sappiano sostenere un'attesa dentro i cammini talora così tortuosi, impervi, drammatici della nostra storia. Nello stesso tempo il discepolo stesso è consegnato alla donna. Anche lui si deve lasciare consegnare alla sua attesa, perché solo in questo modo, nutrendosi di un'attesa, potrà tornare a gridare 'è il Signore' ogni volta che ne potrà discernere i segni. Di fatti, solo chi attende sa riconoscere i segni del Signore che viene a visitare la nostra vita.

Anzi, potremmo dire che, nel Quarto Vangelo, la figura stessa del Discepolo Amato è una figura di attesa. Molti studi – penso in particolare a quelli di don Roberto Vignolo – hanno messo in luce il gioco narrativo che l'evangelista costruisce nel suo racconto tra Giovanni Battista e il Discepolo Amato. La prima parte del Vangelo, il cosiddetto 'libro dei segni', è dominata dalla testimonianza di Giovanni, che il IV Vangelo, diversamente dai Sinottici, non definisce mai 'il Battista'. Egli è piuttosto il testimone, come più volte viene sottolineato nel capitolo iniziale del Vangelo.

Giovanni è il testimone e la sua testimonianza illumina tutta la prima parte del racconto. L'ultima volta che si parlerà di lui sarà alla conclusione del capitolo 10, subito prima del racconto della risurrezione di Lazzaro. Al capitolo 13 inizia la seconda parte del IV Vangelo, dove emerge la figura dell'altro grande testimone, che è appunto il Discepolo Amato, che fa per così dire il suo ingresso in scena proprio al versetto 23 del capitolo 13: «Ora uno dei discepoli, quello che Gesù amava, si trovava a tavola al fianco di Gesù». Tanto il Battista (chiamiamolo così per comodità, anche se, come abbiamo visto, è un linguaggio improprio nel IV Vangelo), quanto il Discepolo Amato sono i due grandi testimoni, veritieri, su cui si intesse l'evangelo di Giovanni. Le loro testimonianze sono molto simili, entrambe incentrate sulla relazione tra Gesù e lo Spirito, che il Battista vede scendere e rimanere su Gesù, mentre il Discepolo amato contempla questo medesimo Spirito effondersi dal suo costato trafitto, nel segno dell'acqua e del sangue, per essere donato dall'alto della Croce, così da scendere e rimanere su tutta l'umanità.

C'è però anche una differenza a caratterizzare i due personaggi. La esprimeremo così: Giovanni Battista è il testimone dell'incarnazione. È lui a indicare colui che è già in mezzo a noi, anche se ancora non riconosciuto, e con la sua parola lo rivela a Israele. È lui a poter dire:

Colui che viene dopo di me
mi è passato avanti,
perché era prima di me».

Era prima di me perché da sempre nel seno del Padre; ora viene dopo di me, nel mistero della sua incarnazione. Come sappiamo, è possibile intendere questa espressione anche nella prospettiva del discepolato.

Il termine greco può essere inteso tanto come ‘dopo’ quanto come ‘dietro’. Colui che era dietro di me, perché mi seguiva tra i miei discepoli, ora mi passa avanti, perché sia io a seguirlo. Qualunque sia il senso esatto dell’espressione, comunque essa rimanda al mistero dell’incarnazione. L’altro testimone, il Discepolo Amato, lo potremmo piuttosto definire il testimone escatologico. Come mette bene in evidenza il capitolo 21, egli è il discepolo che deve rimanere, per sostenere nella beatitudine dell’amore e della fede (le due beatitudini giovannee) la speranza della comunità cristiana nell’attesa che il Signore venga. È quanto il Risorto ricorda a Pietro, e attraverso Pietro a tutta la Chiesa affidata alla sua responsabilità pastorale:



«Se voglio che egli rimanga finché io venga, a te che importa?» (21,23)

E deve essere chiaro per la comunità che il discepolo rimane non perché non muore, ma perché consegna la sua testimonianza: i “segni scritti in questo libro” che è il Quarto Vangelo (cfr. Gv 20,31). Dunque, due testimoni: il primo testimone, Giovanni, testimone dell’incarnazione; il secondo testimone, il Discepolo Amato, testimone escatologico. La comunità cristiana, ci ricorda con sapienza il Quarto Vangelo, ha bisogno di entrambe le testimonianze: tanto di quella che è capace di discernere i segni della presenza del Signore anche nelle pieghe più nascoste e misteriose della storia; quanto di quella di chi è capace di ricordare che dobbiamo sempre attendere il pieno compimento di quei segni, poiché il Signore è sì già presente, ma è pur sempre presente come il Veniente, colui che deve essere ancora atteso. La Chiesa ha bisogno di entrambi i testimoni, per poter vivere in modo armonico il respiro del già e del non-ancora che è tipico della sua esperienza di fede. Dovremmo forse dire meglio che la comunità cristiana ha bisogno non soltanto di entrambe le testimonianze, ma più precisamente ha bisogno del rapporto inscindibile tra le due testimonianze, poiché l’una necessita dell’altra, non può fare a meno dell’altra, riceve per così dire la propria autenticità dal rimanere in relazione con l’altra. È proprio perché sa vivere con pazienza e perseveranza l’attesa del Signore che viene che il Discepolo amato, il testimone escatologico, sa discernere i suoi segni nella storia e gridare: ‘E il Signore!’ (cfr. Gv 21,7). La sua testimonianza ora deve diventare la testimonianza della comunità dei discepoli, anch’essi capaci di discernere e additare questa presenza misteriosa, nascosta, ma reale.

Ebbene, credo che la vita religiosa per sua natura sia una vita profetica, escatologica, tesa alla testimonianza del regno in questa modalità particolare, quella del saper sostenere la sua attesa. Forse avete letto le parole dell’omelia tenuta da papa Francesco nel monastero delle camaldolesi di sant’Antonio di Roma lo scorso 21 novembre, durante la celebrazione dei vespri:

A volte penso: noi sappiamo aspettare il domani di Dio? O vogliamo l’oggi? Il domani di Dio per lei [Maria, la madre di Gesù, che in questo contesto il papa chiama madre della speranza] è l’alba del mattino di Pasqua, di quel giorno primo della settimana. Ci farà bene pensare, nella contemplazione, all’abbraccio del figlio con la madre. L’unica lampada accesa al sepolcro di Gesù è la speranza della madre, che in quel momento è la speranza di tutta l’umanità. Domando a me e a voi: nei monasteri è ancora accesa questa lampada? Nei monasteri si aspetta il domani di Dio?

Questa domanda sull’attesa credo che possa interrogare anche la nostra asceti, o quegli impegni più tipici che assumiamo nella nostra vita religiosa: gli impegni evangelici di povertà, verginità, obbedienza. Questi impegni della nostra vita diventano autentici e fecondi nella misura in cui ci insegnano, come le donne di Giovanni, a una mancanza che si trasfigura in attesa di colui che, solo, la può saziare, dissetare, colmare. Esigendo di conseguenza da parte nostra di vigilare sulla tentazione, sempre ricorrente, di non colmare questa mancanza con altro, che non sia il mistero di Dio, e che di conseguenza si trasforma in un idolo.

Abbiamo visto come la figura dell'attesa, in Giovanni, venga associata a quella della donna. Nel Vangelo di Luca accade qualcosa di analogo. Nel terzo evangelio l'attesa si incarna in figure femminili, più precisamente in tre vedove. Nei racconti dell'infanzia c'è la profetessa Anna, che «parlava del bambino a quanti attendevano la redenzione di Gerusalemme» (cfr Lc 2,36-38). In Luca, prima del grande discorso apocalittico del capitolo 21, abbiamo un'altra piccola sezione escatologica al capitolo 17 (vv. 22-37). Una sezione che si conclude con la parabola della vedova importuna, che con la sua perseveranza piega persino il giudice iniquo a renderle giustizia. Questa donna attende giustizia e la ottiene. E poi abbiamo la terza vedova, che introduce appunto nel grande discorso escatologico del capitolo 21. Questa povera vedova che getta nel tesoro del tempio tutto quello che aveva per vivere. Mentre lo sguardo degli altri rimane attratto dalle belle pietre del tempio e dai suoi doni votivi, lo sguardo di Gesù invece indugia e ammira il gesto della vedova. Di ciò che gli altri vedono non rimarrà pietra su pietra che non venga distrutta. Il gesto della vedova invece rimane, sarà ricordato, perché profetizza e in qualche modo è già partecipe del grande gesto pasquale di Gesù, con il quale egli donerà tutto se stesso al Padre e ai suoi fratelli e sorelle. Potremmo dire che l'escatologico è anche questo: ciò che rimane dentro tutto ciò che passa. E a rimanere è il gesto gratuito dell'amore. Ed è questo amore che consegna senza riserve a divenire così anche il gesto vero dell'attesa. Per Luca sembra che la vedova sia figura emblematica dell'attesa escatologica: una vedova, cioè una donna che ha vissuto una ferita profonda, lacerante, nel proprio amore, che la morte le ha tolto, ma che trasforma questa ferita, questa incompiutezza, in uno spazio di attesa orientato al Signore che viene a dare compimento alla sua vita e alla vita di tutti.



Credo che questo insegni qualcosa a come la nostra asceti sia chiamata a diventare autentica facendosi povertà che invoca, attende, spera, confida, e in tal modo diventa capace anche di discernere i primi segni della venuta del Signore. E questo ci consegna, come ho già accennato, anche a quei legami solidali, fraterni, compassionevoli, che sanno sostenere un'attesa, soprattutto con chi fa fatica, o non riesce a farlo da solo.

I nostri impegni evangelici di obbedienza, di povertà, di verginità ci chiedano di vivere questa solidarietà radicale. A volte, o forse troppo spesso nel passato, li abbiamo intesi come un sacrificio o una rinuncia da imporre a se stessi, anche con violenza, per amore di Dio. O come espressione di un eroismo radicale nella sequela. C'è del vero in tutto questo, essi appartengono a una sequela radicale, ma si tratta di seguire radicalmente non un eroe, ma il Crocifisso, che per di più si lascia crocifiggere tra due ladroni e muore intercedendo per loro e per tutti i peccatori: «Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno». I nostri impegni evangelici, se vissuti con verità e conformità a Cristo, ci consegnano alle ferite della storia, ci rendono solidali con le sue vittime, ci fanno divenire sguardo, voce, preghiera per tutti coloro che hanno bisogno della misericordia di Dio senza sapere più invocarla, o senza riuscire a crederle per i più svariati motivi. L'obbedienza ci consegna alla solidarietà con tutti coloro che hanno patito ferite nella loro libertà, che non obbediscono liberamente ma perché oppressi da strutture di potere o condizionati dalle contingenze della vita; la povertà ci consegna alla solidarietà con tutti coloro che si vedono ogni giorno espropriati del necessario per vivere o subiscono le molteplici forme di povertà che la nostra civiltà globalizzata sa inventare con fantasia ineguagliabile; la verginità ci consegna alla solidarietà con tutti coloro che vivono ferite profonde nelle loro relazioni di amicizia, di affetto, di amore; che sperimentano la precarietà dei legami; che patiscono l'oltraggio della morte che sottrae le persone amate, che soffrono la solitudine degli abbandoni o delle indifferenze.

Non sviluppo ulteriormente il discorso, come sarebbe necessario fare, ma penso che intuiate verso quale direzione vi chiedo di orientare lo sguardo. Vivere con fedeltà gli impegni evangelici che abbiamo assunto nella nostra professione religiosa mi pare ci chieda questa capacità non soltanto di annunciare la misericordia di Dio e la novità di vita che scaturisce dalle sue viscere, come un grembo materno che genera nuova vita, ma ci chiede di implorarla come Mosè, a nome di un popolo peccatore che non sa più farlo. E di implorarla nella modalità di Mosè, che sarà poi la modalità di Gesù Cristo, quella cioè di chi offre la propria vita: «perdona... altrimenti, cancellami

dal tuo libro che hai scritto!». Non possiamo offrire la nostra vita a Dio attraverso i nostri voti religiosi se non la offriamo allo stesso tempo e in questo modo ai nostri fratelli e sorelle, in particolare a coloro che maggiormente hanno bisogno della novità evangelica del perdono. Questa è una nuova evangelizzazione che forse non ci farà contare nessun convertito, ma che anzitutto converte il nostro cuore al vero volto di Dio e alla sua vera volontà, e nello stesso tempo ci converte nella compassione verso il volto dei nostri fratelli bisognosi e sofferenti.



Nella scena della Croce ascoltiamo questo invito che l'evangelista ci fa attraverso il profeta Zaccaria: *Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto. C'è un futuro che coinvolge direttamente la nostra vita. Dobbiamo continuare a volgere lo sguardo verso di lui e verso il suo corpo crocifisso, dobbiamo continuare a contemplare le ferite che permangono nel suo corpo risorto. Anche noi, oggi, dobbiamo lasciarci attrarre nello spazio di questo costato aperto. Esso non è più, come per Tommaso o gli altri discepoli, il fianco trafitto del Gesù storico, ma sono le ferite e le piaghe della storia degli uomini, in cui il Crocifisso risorto continua a identificarsi e a rendersi presente.*

È nel costato aperto della storia che dobbiamo oggi nella fede riconoscere il costato aperto del Signore che nella sua compassione si fa solidale e assume su di sé tutto il dolore del mondo, così come ne assume il peccato. Solo imparando a dimorare in questo spazio possiamo accogliere la rivelazione del mistero di Dio.

Possiamo qui ricordare alcune espressioni di papa Francesco nella sua esortazione *Evangelii gaudium*:

A volte sentiamo la tentazione di essere cristiani mantenendo una prudente distanza dalle piaghe del Signore. Ma Gesù vuole che tocchiamo la miseria umana, che tocchiamo la carne sofferente degli altri. Aspetta che rinunciamo a cercare quei ripari personali o comunitari che ci permettono di mantenerci a distanza dal nodo del dramma umano, affinché accettiamo veramente di entrare in contatto con l'esistenza concreta degli altri e conosciamo la forza della tenerezza. Quando lo facciamo, la vita ci si complica sempre meravigliosamente e viviamo l'intensa esperienza di essere popolo, l'esperienza di appartenere a un popolo (n. 270).

TESTIMONI DI COMUNIONE

Un secondo aspetto. Consegnando la madre al discepolo e il discepolo alla madre Gesù compie la sua sete e ne rivela anche il segreto profondo: la sua sete è una sete di comunione, capace di vincere le nostre solitudini e le nostre dispersioni. La nostra vita consacrata ci chiama a essere segno concreto, credibile, affidabile, di questa comunione che il Signore desidera comunicarci, e che di fatto ci comunica attraverso il dono della sua stessa vita che diventa per noi, nello Spirito, acqua che non solo ci disseta ma ci rende partecipi della sua stessa sete. E fa della nostra vita un dono anch'esso consegnato per tessere con pazienza legami di comunione, di perdono, di riconciliazione, soprattutto oggi, tempo in cui siamo maggiormente esposti alla fragilità delle relazioni.

Su questo aspetto vorrei insistere, mettendone in luce un paio di elementi. Ho già accennato al fatto che la sete di Gesù colleghi la scena della Croce a un altro episodio giovanneo: l'incontro con la Samaritana al capitolo quarto. Anche lì si manifesta la sete di Gesù, il quale avvia il suo dialogo con la donna proprio chiedendogli 'dammi da bere'. Questa sete, nel racconto, conduce sia Gesù sia la donna presso questo pozzo. Entrambi hanno sete. Il loro bisogno li spinge verso un pozzo, ma di fatto questo cercare una sorgente d'acqua li conduce a un incontro personale. Cercano acqua, ma trovano altro: Gesù incontra la donna e la donna incontra Gesù.

Questo è vero per entrambi, anche se non sono sullo stesso piano, perché Gesù sa quello che cerca, la donna non ancora. Inizialmente ignora quale sia la sete che abita la propria vita, ben più profonda di una sete di acqua. È proprio l'incontro con Gesù che le consentirà di scoprirlo. Gesù invece lo sa, sin dall'inizio del racconto. È significativo il modo stesso cui avvia il dialogo: «Dammi da bere».



Non dice semplicemente «ho sete», come accadrà al capitolo 19. Qui dice «dammi da bere»: non cerca dunque solo dell'acqua, ma cerca una relazione: qualcuno che si prenda cura della sua sete. Gesù non ha mezzi per attingere, e per noi è facile concludere dicendo: non ne ha bisogno, perché non è lui ad aver bisogno di acqua, anzi, egli dona l'acqua viva, che disseta per sempre. Questo è vero, ma non dobbiamo avere troppa fretta a giungere a questa conclusione. Restiamo anzitutto sul piano ancora molto umano della sete di Gesù: non ha mezzi per attingere perché non vuole procurarsi dell'acqua da solo, con la propria brocca, cerca piuttosto qualcuno che prendendosi cura della sua sete gli offra

dell'acqua. Non cerca solo dell'acqua per colmare il suo bisogno fisico, cerca qualcuno da cui ricevere acqua per colmare un bisogno più profondo, il bisogno dell'incontro, della relazione. E sa che le relazioni non si conquistano e non si comperano, e neppure si costruiscono in modo autosufficiente con la propria brocca.

Le relazioni si possono solo ricevere, accogliendole come un dono libero e gratuito. Gesù è sempre colui che riceve. Nel deserto, secondo la tradizione sinottica, non trasforma con le proprie mani le pietre in pane, ma attende di ricevere il pane, così come la Parola, dalla bocca del Padre. Anche qui in Samaria non vuole attingere con la propria brocca l'acqua dal pozzo, attende di riceverla dalla donna che incontra. Perché solo così può davvero incontrarla; non semplicemente imbattendosi con lei, ma aprendosi ad accogliere da lei un dono.

È sorprendente questa sete di Gesù. Dobbiamo un po' soffermarci su di essa per capire, e anzitutto dobbiamo farlo con meraviglia, con stupore, lasciandoci un po' sorprendere. Perché Gesù, come ci rivela tutto questo racconto, è il solo che può donare l'acqua vera che disseta per sempre il desiderio dell'uomo. Eppure si presenta sulla scena come colui che ha sete e ha bisogno di essere dissetato. Perché questa sete? È una sorta di finzione per entrare in dialogo con la donna e per condurla a capire qual è la sua vera sete? Oppure è semplicemente la sete di un uomo stanco e affaticato per un lungo viaggio? Credo ci sia qualcosa di più. Attraverso la sua sete Gesù ci rivela che l'incontro autentico avviene sempre nella forma di un dono, e un dono da accogliere prima ancora che da offrire. O ancora meglio: il dono può essere davvero offerto solo se si sa accogliere ciò che l'altro può a sua volta donare.

Evidentemente non è possibile alcun raffronto tra il dono di Dio è ciò che noi possiamo dare. Tant'è vero che Gesù dice alla donna, al v. 10: «Se tu conoscessi il dono di Dio e chi è colui che ti dice: “Dammi da bere”, tu stessa gliene avresti chiesto ed egli ti avrebbe dato acqua viva». *Se tu conoscessi il dono di Dio*: il dono di Dio è sempre incomparabile rispetto a ciò che tu già possiedi o che presumi di poter dare. Eppure, e qui è la grande sorpresa di questo racconto, Gesù viene a rivelare il dono di Dio, a farcelo conoscere, a offrirlo alla nostra vita, chiedendo anzitutto lui da bere, chiedendo prima di tutto lui qualcosa da ricevere. Perché solo così si può donare: ricevendo. Si dona facendosi poveri per accogliere il dono dell'altro. Perché solo così il dono, il dare e il ricevere diventano spazio per un incontro. Altrimenti rimane semplicemente un dare qualcosa, ma senza incontrare. L'incontro avviene sempre nel dare e nel ricevere. E ciò che Dio desidera, la sua più profonda sete, è incontrare, entrare in relazione, fondare comunione. E per far questo, come ricorda san Paolo nella *2Cor*, nel Figlio si fa povero. «Conoscete la grazia del Signore nostro Gesù Cristo: da ricco che era si è fatto povero per voi, perché voi diventaste ricchi per mezzo della sua povertà» (*2Cor* 8,9).

«Se tu conoscessi il dono di Dio», dice Gesù alla donna. E san Paolo sembra rispondere: conoscete la grazia del Signore nostro Gesù Cristo, vale a dire: questa è la sua grazia, il suo dono, arricchirci ma per mezzo della sua povertà; arricchirci ma venendo in mezzo a noi come un povero che ha bisogno di essere accolto e di ricevere da noi. Questo è il dono di Dio, il suo stile nel donare. Un donare che ricevendo realizza un incontro e crea comunione.

Stupendo è il commento di sant'Agostino a questa pagina di Giovanni, quando afferma che la Samaritana incontra

«il Logos fatto carne [e carne significa anche stanchezza, fatica, sete] che viene a cercare noi con la sua debolezza nella nostra debolezza».

Colui che ci disseta e ci salva ci cerca sempre con la sua debolezza nella nostra debolezza. Questo è il dono di Dio da conoscere. Non solamente il dono in sé, ma soprattutto il suo stile nel donare. Tutto questo ci invita dunque a considerare la qualità del nostro servizio, lo stile con il quale viviamo gli impegni tipici della consacrazione religiosa. Il voto di povertà, di obbedienza, di castità dovrebbe consegnarci a questo stile di relazione, perché in tutto ciò che viviamo, anche nei servizi più concreti nei quali accostiamo i bisogni dei nostri fratelli e sorelle, è questo stile che deve manifestarsi. E ciò che siamo chiamati anzitutto ad offrire è la qualità di una relazione.

TESTIMONI DI UNO STILE DI SERVIZIO

Questo stile ci viene ricordato da un'altra pagina evangelica molto nota: quella con cui il capitolo 25 di Matteo descrive il giudizio finale. In questa scena il fare o il non fare viene descritto attraverso l'elenco, ripetuto più volte, di sei azioni prestate nei confronti di altrettanti bisogni. Si tratta dei bisogni fondamentali dell'uomo, come tali paradigmatici di ogni altro tipo di bisogno. Li possiamo raccogliere a due a due, in tre coppie simboliche:

Ci sono la *fame* e la *sete*, che necessitano di cibo e di acqua. Abbiamo qui simbolicamente espressi tutti i bisogni della vita, che deve alimentarsi per sussistere. Incontriamo in questa prima coppia la vita nel suo elementare bisogno di sussistenza.

Poi abbiamo l'*ospitalità* e il *vestito*: ero forestiero e mi avete ospitato, nudo e mi avete vestito. Possiamo qui riconoscere il bisogno fondamentale di una vita che necessita di entrare in relazione con gli altri. L'uomo non può rimanere forestiero, senza terra e senza patria. Ha bisogno di essere accolto e ospitato nelle relazioni umane. Anche il vestito esprime simbolicamente la medesima necessità: non è ciò che copre il corpo riparandolo solo dal freddo, ma anche dagli sguardi; è sempre anche ciò attraverso cui ci relazioniamo con gli altri. Non a caso nel libro della Genesi l'uomo prova vergogna nello scoprirsi nudo dopo che il peccato ha compromesso la sua buona relazione non solo con Dio, ma anche con la sua donna e con il creato. La nudità è il segno di una relazione interrotta. In questa seconda coppia possiamo perciò riconoscere un secondo bisogno fondamentale dell'uomo: la vita non necessita soltanto di sussistere, ma anche di essere nella buona relazione con gli altri.

Infine, nella terza coppia incontriamo la *malattia* e la *prigionia*: ero malato e mi avete visitato, in carcere e siete venuti a trovarmi. Ora l'uomo è colto nel suo bisogno fondamentale di libertà, poiché non soltanto il carcere, ma anche la malattia minaccia l'uomo compromettendo il suo essere libero. Questa è la terza esigenza fondamentale che ogni persona sperimenta: non solo deve sussistere ed essere nella relazione, ma anche vivere attuando la sua libertà.

Sussistenza, relazione, libertà: tutti i bisogni della persona sono così raccolti e sintetizzati da Matteo in queste tre esigenze primarie, fondamentali, insopprimibili. Questo significa che in ogni tipo di bisogno si manifestano anche gli altri: l'uomo non ha soltanto fame di pane per sopravvivere; ha sempre anche fame di una prossimità amicale che gli faccia assaporare la bellezza della relazione umana; ha sempre anche fame di libertà, che significa fame di futuro, di poter desiderare, progettare, sperare per sé e per gli altri. Di conseguenza, vivere una consacrazione nel servizio deve mai dimenticare questa triplice dimensione del bisogno umano: non si può offrire soltanto del pane per sfamare il bisogno di sopravvivenza; occorre donare nel pane anche la prossimità e il calore di una relazione accogliente, ospitale, che superi ogni barriera di estraneità; e nel donare il pane occorre anche rispettare e promuovere la libertà, ad esempio vigilando su se stessi per non creare quei legami innaturali di dipendenza o di sudditanza che possono facilmente nascere proprio attraverso una relazione di autorità.

TESTIMONI DI UNO STILE DI RELAZIONE

Accanto al testo di Matteo possiamo qui ricordare l'invio in missione dei settantadue, come ci viene narrato dal capitolo decimo di Luca. Mi limito a sottolineare due tratti di quel racconto. I discepoli vengono inviati a due a due, come coppie di fratelli, e ricevono anche l'imperativo di rimanere nelle case.

⁵In qualunque casa entriate, prima dite: "Pace a questa casa!". ⁶Se vi sarà un figlio della pace, la vostra pace scenderà su di lui, altrimenti ritornerà su di voi. ⁷Restate in quella casa, mangiando e bevendo di quello che hanno, perché chi lavora ha diritto alla sua ricompensa. Non passate da una casa all'altra.

L'essere inviati a due a due deve dunque custodire in sé questo dinamismo: crea fraternità tra coloro che recano il saluto della pace e coloro che lo accolgono. L'affinare le qualità umane e spirituali che consentono di vivere la missione in una fraterna collaborazione e in un reciproco sostegno consente anche di maturare quella cura delle relazioni personali che crea comunione con gli stessi destinatari dell'annuncio, favorendone l'accoglienza e facendo sì che l'evangelo stesso istituisca un nuovo codice di fraternità, alternativo e irriducibile alla pura logica mondana, che così spesso fonda e regola le nostre relazioni su criteri differenti. È la qualità stessa della relazione personale, della prossimità umana, dell'accoglienza ospitale con cui il saluto della pace viene rivolto alle case che suscita i figli della pace capaci di accoglierlo.



La casa, nel modo con cui Luca guarda all'evangelizzazione, assume sempre una grande importanza, proprio come simbolo della fraternità nuova che l'evangelo crea. Negli Atti degli Apostoli spesso l'evangelizzazione si conclude con i missionari che rimangono nella casa di coloro ai quali hanno annunciato l'evangelo. Il racconto dell'evangelizzazione di Pietro presso Cornelio si conclude in Atti 10 proprio con questo invito: dopo aver ricevuto il battesimo, Cornelio e quelli della sua casa pregarono Pietro di «fermarsi alcuni giorni» (At 10,48). La stessa cosa accade a Paolo nella fondazione della comunità di Filippi. Luca racconta che Lidia, dopo aver ricevuto il battesimo «ci invitò dicendo: "Se mi avete giudicata fedele al Signore, venite e rimanete nella mia casa"» (At 16,15). L'evangelizzazione non si conclude con il sacramento, il battesimo; c'è una tappa ulteriore, rimanere insieme nella casa, perché il vangelo annunciato e accolto trova la sua verità nella comunione che rende possibile.

La missione chiede di entrare nelle case. Per questo occorre essere poveri e offrire segni di comunione: solo da poveri possiamo essere accolti senza paura, anzi come bisognosi. Se il ministero viene vissuto nella comunione possiamo diventare ospiti perché offriamo null'altro che la fraternità che ci costituisce. Entrare nelle case significa abitare la vita degli uomini, imparare i loro ritmi, non chiedere a loro di adattarsi ai nostri, ma fare il contrario. Mentre loro ci offrono anche solo un bicchiere d'acqua sono già degni della ricompensa (*Mt* 10,42: «E chi avrà dato anche solo un bicchiere d'acqua fresca a uno di questi piccoli, perché è mio discepolo, in verità io vi dico: non perderà la sua ricompensa»), realizzano già, senza saperlo, il Vangelo che viene loro annunciato, proprio perché accade un gesto gratuito di comunione. Metterci nella condizione di bisogno, nella povertà di chi chiede di essere accolto, realizza già il mistero del Regno. Come Gesù, che inizia e termina la sua missione povero: nell'indigenza di un bimbo che chiede un grembo che lo accolga, e nell'indigenza di una consegna nelle mani degli amici e dei nemici.

Oltre che «entrare» ci è chiesto di «rimanere», cioè di abitare la quotidianità degli uomini, la vita ordinaria fatta delle cose di ogni giorno, del nascere e del morire, del lavoro e della fatica, dell'amore e delle passioni... Anche in questo la fraternità è una risorsa: se viviamo relazioni fraterne comprenderemo meglio la vita quotidiana delle persone. [...] La vita feriale e quotidiana fatta dei gesti familiari (dormire, mangiare, lavorare, soffrire, gioire, relazionarsi, stancarsi, riposarsi, perdere tempo, aspettarsi, vivere i silenzi e le parole), proprio questa vita deve essere abitata⁴.

Anche il simbolo della casa esprime dunque uno stile preciso in cui vivere i nostri impegni. Quando Gesù invia i discepoli in missione (cfr *Lc* 10,1ss), toglie loro tutto – «non portate borsa, né bisaccia, né sandali» – ma nello stesso tempo li invia “a due a due”. Questo essere inviati in coppia sembra iscrivere sin dagli inizi il segno della fraternità tra le condizioni di vita di coloro che sono designati per proclamare la



buona notizia. Di fronte alle esigenze forti della missione o dei servizi apostolici che gli sono richiesti, il discepolo non deve contare sulle garanzie o sull'efficacia che possono venirgli da beni e strumenti che non può portare con sé: deve anzitutto affidarsi al fratello che gli è posto accanto perché cammini con lui «con lo stesso spirito e sulle medesime tracce» (cfr. 2 *Cor* 12,18). Di fronte all'inadeguatezza e alla sproporzione delle forze, è facile essere tentati di supplire alle carenze umane con l'efficienza dei mezzi. Gesù invece, ci avverte di vigilare su questa suggestione, La prima risposta da dare è piuttosto quella di intensificare la qualità e la verità delle relazioni, perché è proprio attraverso di esse che si annuncia la prossimità di un Dio che è un essere personale, che ha un nome, al quale ci si può rivolgere con il *tu* di un dialogo reale. Questa testimonianza è tanto più urgente in un contesto in cui sembra emergere una nuova forma di religiosità molto spersonalizzante, incapace di immaginare la bellezza dell'incontro con l'Assoluto nella modalità di una relazione con un Dio-Persona che possiamo chiamare Padre. Questo Dio che è Padre lo si può annunciare solo a due a due, cioè con una testimonianza concorde e fraterna, perché il rapporto personale con Lui deve iscriversi anche nella carne, nella fatica, nella fragilità, ma pur sempre nella bellezza persuasiva e convincente delle relazioni fraterne che riusciamo a vivere.

È illuminante a questo riguardo un'osservazione di di Fabrice Hadjadj:

⁴ A. TORRESIN, «*Li mandò a due a due*». *Missione, povertà e fraternità del presbitero*, in «*La Rivista del Clero italiano*» 83 (2002), 819-830: 825.

Se vanno due a due e senza nulla con sé, è perché non hanno da predicare nulla se non l'incontro vivo. Un uomo solo potrebbe trasmettere un insegnamento; ma qui si tratta di testimoniare una vicinanza, la vicinanza del Regno, e come farlo se non manifestandola fin d'ora attraverso la vita, cioè essendo capaci di essere in due, in comunione l'uno con l'altro? Un uomo con un borsone pieno di soldi potrebbe colmarvi di beni materiali; ma qui si tratta di rivelarvi la ricchezza del vostro volto, e che siete voi stessi il bene che l'Eterno desidera, la perla preziosa per la quale è pronto a vendere tutto, perché il regno è arrivato fino a voi.

VINO NUOVO IN OTRI NUOVI

Un altro aspetto: Gesù grida «ho sete». Ma cosa viene offerto alla sua sete? Cosa gli uomini sanno donare a questo uomo assetato e agonizzante? Racconta Giovanni al capitolo 19:

«Vi era lì un vaso pieno di aceto; posero perciò una spugna imbevuta di aceto in cima a una canna e gliela accostarono alla bocca».

Gli uomini sanno offrire solo un po' di aceto. E tuttavia, diversamente dal racconto dei sinottici, Gesù accoglie anche questo aceto. Prosegue infatti l'evangelista: «E dopo aver ricevuto l'aceto, Gesù disse: "Tutto è compiuto"» (vv. 28-30). *Dopo aver ricevuto*: lui che a Cana ha donato il vino migliore e in Samaria ha promesso un'acqua viva che ci disseta per sempre, sulla croce accoglie anche il nostro aceto, e poi, appunto solo dopo aver accolto, dona acqua e sangue, dona lo Spirito, dona la vita eterna. È la grandezza di un dono che si fa debole e povero fino alla morte, per accogliere anche la nostra povertà e trasformarla con la ricchezza di ciò che solo lui può offrire.

Dobbiamo essere consapevoli che, se riconosciamo il nostro limite, il Signore Gesù comunque lo trasfigurerà con il vino nuovo che egli ci doni. Come a Cana, egli potrà trasformare persino l'acqua delle nostre giare nel vino migliore, che non abbiamo ancora mai gustato. La sete di Gesù è di colmare la nostra sete, e attraverso di noi la sete di tutti gli uomini, con il vino nuovo e migliore che solo lui sa donare. È necessario però, ci ricorda la tradizione sinottica, che il vino nuovo trasformi i nostri otri vecchi, li rinnovi, perché altrimenti gli otri si spaccano e si perdono sia il vino sia gli otri.



Val la pena, però, inquadrarla nel contesto più ampio nella quale è inserita dalla tradizione sinottica. In Marco, l'evangelo più antico, subito dopo la cosiddetta giornata inaugurale di Cafarnao (sulla quale peraltro tornerò più avanti) incontriamo le cosiddette cinque controversie galilaiche. Mi interessa osservare le prime tre, che oppongono Gesù ad alcune categorie ben individuate del giudaismo della sua epoca. Nel testo parallelo di Matteo (9,1-17) l'immagine diviene più chiara, poiché il primo evangelista lascia cadere le ultime due controversie di Marco, relative al sabato (che colloca in altro contesto del suo racconto: rispettivamente in 12,1-8 e 12,9-14), mentre conserva le prime tre nella medesima sequenza della sua fonte. La prima controversia segue alla guarigione del paralitico e suscita la mormorazione degli scribi che accusano Gesù di bestemmia, perché si arroga il potere di perdonare i peccati, che appartiene solo a Dio.

Segue poi il pasto di Gesù con i peccatori nella casa del pubblicano Levi, che nel primo vangelo diviene Matteo; ora sono i farisei a scandalizzarsi perché Gesù entra nelle case dei peccatori e mangia con loro. Infine, abbiamo la discussione sul digiuno che oppone Gesù ai discepoli del Battista: in questa terza controversia Gesù si rivela come lo sposo atteso.

E commenta: «non si versa vino nuovo in otri vecchi, altrimenti si spaccano gli otri e il vino si spande e gli otri vanno perduti. Ma si versa vino nuovo in otri nuovi, e così l'uno e gli altri si conservano» (Mt 9,17). In questi tre dibattiti entrano in polemica con Gesù categorie diverse del mondo giudaico della sua epoca: dapprima abbiamo gli scribi, che sono i dottori della Legge, i conoscitori delle Scritture, potremmo definirli i teologi o gli esegeti del tempo.

Difatti, loro sollevano un problema teologico: «chi può perdonare i peccati se non Dio solo?» (Mc 2,7). Poi abbiamo i farisei, gli osservanti della Legge, molto attenti e scrupolosi per quanto attiene la sfera morale dell'agire del credente; infatti la loro attenzione si concentra su un problema relativo all'osservanza della Legge di Mosè: perché Gesù mangia con i peccatori trasgredendo la Legge? Infine ci sono i discepoli di Giovanni, gli asceti, quelli che vivono pratiche particolari, più estese, di preghiera, di digiuno, di ascesi.

Potremmo dire che sono un po' i 'monaci' o i 'religiosi' dell'epoca, disponibili a vivere impegni religiosi più estesi e radicali. Non a caso sollevano un interrogativo su una pratica ascetica quale il digiuno. Con questo modo di narrare è come se Matteo, e prima di lui lo stesso Marco, ci suggerissero che tutte queste dimensioni della vita di fede devono essere rinnovate dal vino nuovo di Gesù. Se gli otri non si lasciano trasformare da questa novità, si spaccano, e si perde tanto il vino quanto gli otri. In altri termini, il vino nuovo del regno deve rigenerare

- a. la nostra teologia (gli *scribi*), cioè il nostro modo di conoscere il volto di Dio e di dimorare nella relazione con lui; di fare esperienza di lui;
- b. la qualità etica o morale della nostra vita (i *farisei*);
- c. il significato degli impegni ascetici (i *discepoli del Battista*); possiamo ricondurre in questo orizzonte anche i più tipici impegni della vita consacrata (quali l'obbedienza, la povertà, la verginità).

Dobbiamo allora interrogarci: il vino nuovo del Regno come può rinnovare il nostro modo di vivere l'esperienza di Dio? Il vino nuovo del Regno come può rinnovare i nostri impegni umani ed etici, il nostro servizio, le nostre opere e strutture? Il vino nuovo del regno come può rinnovare i nostri stessi impegni ascetici? Queste tre dimensioni sono peraltro strettamente intrecciate e connesse tra di loro, in una interdipendenza che fa sì che non è possibile rinnovare l'una dimensione trascurando le altre. Pertanto, la rigenerazione stessa degli impegni di obbedienza, povertà, castità, ha bisogno di un profondo rinnovamento anche del nostro modo di dimorare nella relazione con Dio (cioè di conoscerlo) e di misurarci con la qualità etica della nostra vita.

