

## 2

# La giustizia di base: le Beatitudini (5,3-12)

### 1. IL TESTO

«[3] Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli. [4] Beati coloro che sono molto sofferenti, perché essi saranno consolati. [5] Beati i miti, perché essi erediteranno la terra<sup>1</sup>. [6] Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia, perché essi saranno saziati. [7] Beati quanti operano misericordia, perché essi ne saranno oggetto. [8] Beati i puri di cuore, perché essi vedranno Dio. [9] Beati coloro che realizzano pace, perché essi saranno chiamati figli di Dio. [10] Beati i perseguitati per causa della giustizia, perché di essi è il regno dei cieli. [11] Beati voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e, mentendo, diranno ogni genere di malvagità contro di voi per causa mia. [12] Rallegratevi luminosamente ed esultate fieramente, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli. Così infatti perseguitarono i profeti prima di voi».

### 2. PREMESSE CULTURALI

La prima domanda da porsi legittimamente è questa: che cosa significa *essere beati*? La nozione di *beatitudine/felicità* ha una grande

<sup>1</sup> Per quanto riguarda la questione relativa alla successione delle beatitudini dei vv. 4-5, che, secondo una significativa serie di manoscritti e versioni (cfr. D 33 b f q vg sy<sup>c</sup> bo<sup>ms</sup>), sarebbe inversa rispetto a quella proposta anche in queste mie pagine, è certamente di grande rilievo leggere, per esempio, M. TALBOT, «*Heureux les doux car ils hériteront la terre (Mt. 5,4[5])*», Paris, Gabalda, 2002, pp. 14-16; M. KRÄMER, *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt*, Egelsbach-Frankfurt-Washington, Hänsel-Hohenhausen, 1994<sup>3</sup>, pp. 74-78.

importanza nell' antichità mediterranea e mediorientale: dalla letteratura mesopotamica a quella egiziana, dalla poesia greca arcaica alla filosofia greco-classica e greco-ellenistica, il tema ha avuto numerose trattazioni dalle molteplici ricadute etiche. Ciò valeva sia che la beatitudine/felicità fosse reputata una dimensione irraggiungibile<sup>2</sup> o che la si credesse conseguibile a vari livelli, in forme parziali<sup>3</sup> e per strade difficili ed impegnative<sup>4</sup>.

Nella Bibbia ebraica e nella traduzione dei Settanta la *beatitudine/felicità* trova espressione in forma nettamente diversa rispetto a quanto offerto da altri filoni sapienziali. L'impossibilità da parte umana di giungere alla felicità senza un intervento significativo del Creatore e la volontà del Signore Dio di rendere felici sono elementi riscontrabili in molte occasioni. E questo si verifica al di là di qualsiasi velleitarismo individualistico degli esseri umani, anche se elevatamente culturale<sup>5</sup>, o di qualsiasi pessimismo strutturale sull' agire positivo di Dio nella vita umana.

D'altra parte l'uomo biblico può essere *beatofelice* secondo un'unica modalità espressiva, a differenza di quello che avviene, invece, nelle altre tradizioni culturali appena menzionate<sup>6</sup>. Infatti l'ebraico *'ashré* è il solo termine utilizzato, ricorre 45 volte nel TM e indica

<sup>2</sup> Cfr. la trattazione dei poemi mesopotamici contenuta in A. MATTIOLI, *Beatitudini e felicità nella Bibbia d'Israele*, Roma, Città Nuova, 1992, pp. 36-58.

<sup>3</sup> Si veda, quale testimonianza della cultura egiziana, un brano del *Canto dell'Arpista*, risalente con buona probabilità alla metà del XIV secolo a.C. (cfr. papiro Harris 500): «rallegra il tuo cuore; l'oblio è per te la salvezza! Segui il tuo cuore finché sei in vita! Poni mirra sulla tua testa, vestiti di fine lino, profumato di autentiche meraviglie, che rientrano nell'offerta divina. Accresci la tua felicità, che non languisca il tuo cuore... Pensaci. Trascorri un giorno felice, e non stancartene. Guarda, non v'è nessuno che porta con sé i propri beni; bada, chi se n'è andato, non torna!». Per altre attestazioni, sempre di ascendenza egiziana, cfr. A. MATTIOLI, *Beatitudini e felicità nella Bibbia d'Israele*, pp. 58-78.

<sup>4</sup> Cfr., per esempio, PLATONE, *Leggi*, II,661-663a; V,728bc; 732d-733d; 733e-734e; ID., *Eutidemo*, 278c-281c; ID., *Menone*, 87e-88a; ID., *Repubblica*, I,347e-354e; II,361d-362c; IV,445a; V,451b; IX,576b-588a; ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I,1096b-1097a; EPICURO, *Lettera a Meneceo*, 122ss; CLEANTE, *Inno a Zeus*, vv. 23-24; SENECA, *De vita beata*, passim.

<sup>5</sup> Si pensi all'idea filosofica greca che gli esseri umani possano arrivare alla felicità attraverso la loro ricerca spirituale e il loro studio intellettuale. Per utili approfondimenti in merito si veda, per esempio, il bel saggio di F. DE LUISE-G. FARINETTI, *Storia della felicità*, Torino, Einaudi, 2001 (in particolare le pp. 17-139).

<sup>6</sup> Infatti, anche solo limitandoci alla greicità, nella poesia arcaica, *μάκαρα* era la felicità propria degli dei e solo in taluni casi degli esseri umani (cfr. OMERO, *Iliade*

- chi ha una *condotta di vita integra* perché *si fa guidare dai comandamenti di Dio e non li trasgredisce*<sup>7</sup>
- e chi, in questa linea, cerca *la sapienza*<sup>8</sup>, una sapienza che è basata sulla giustizia divina rivelata nella *Torah*.

Tutti costoro vedono la loro beatitudine nella prospettiva di una prosperità e di un successo terreni<sup>9</sup>.

Nella LXX la parola che lo traduce è l'aggettivo *μακάριος*<sup>10</sup>. Questo vocabolo compare in essa 68 volte<sup>11</sup>. Oltre alle 45 appena evoca-

*de*, I,339; II,49); ὄλβια la felicità peculiare degli esseri umani in quanto mortali (cfr. OMERO, *Iliade*, XXIV,543; ID., *Odissea*, XI,137); εὐδαίμων la felicità raggiungibile tramite la particolare benevolenza di qualche divinità (cfr. PINDARO, *Pitiche*, X,23-27; BACCHILIDE, *Epinici*, V,50-55).

<sup>7</sup> Emblematico, a questo proposito, è Sal. 1,1-2: «Beato l'essere umano che non cammina secondo il consiglio dei malvagi, non sta fermo nella via dei peccatori e non siede in compagnia dei cinici derisori, ma piuttosto ripone il suo favore nell'insegnamento etico del Signore, il suo insegnamento etico medita giorno e notte».

<sup>8</sup> Cfr., ad es., Sir. 14,20. Per quanto attiene agli ascendenti primo-testamentari delle beatitudini evangeliche che ci accingiamo ad esaminare da vicino, cfr. la preziosa tabella di riferimento comparativo in H.B. GREEN, *Matthew, Poet of the Beatitudes*, pp. 266-267. In merito, poi, al rapporto tra questa tradizione sapienziale primo-testamentaria, i ritrovamenti papiracei a Qumran e le beatitudini matteane, si veda assai utilmente, per esempio, il saggio di E. PUECH, *4Q525 et les péricopes des beatitudes in Ben Sira et Matthieu*, RB LXXXVIII (1/1991), 80-108.

<sup>9</sup> M. DUMAIS, *Le sermon sur la montagne*, Paris, Lethouzey & Ané, 1995, p. 119. Il significato etimologico di 'ashré dovrebbe tener conto della morfologia della parola, che appare, almeno considerando la terminazione, un plurale: in concreto la traduzione dovrebbe perciò essere "beatitudini", e si tratterebbe di un plurale cosiddetto intensivo, utilizzato in ebraico per indicare la pienezza totale di qualcosa. Ciò vuol dire che, almeno originariamente, il valore semantico dovrebbe essere stato *tutte le beatitudini per l'uomo... molto beatofelice l'essere umano che...* (cfr. A. MATTIOLI, *Beatitudini e felicità nella Bibbia d'Israele*, p. 144).

<sup>10</sup> Anche nella letteratura greca di età classica ed ellenistica questo aggettivo, evoluzione di *μάκαρ*, diviene il termine più comune e popolare per rendere la *felicità* (cfr. STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae*, VI, Graz, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1954, coll. 513-514). Si veda in proposito, in modo frequentissimo, nelle tragedie euripidee (cfr. *Troiane*, vv. 1170.365.327; *Ione*, v. 1461; *Baccanti*, v. 1171) e, altrove, per esempio, in ARISTOFANE, *Ecclesiazuse*, v. 1113; ID., *Cavaliere*, v. 157; SENOFONTE, *Ciropedia*, 8,7,25; PLUTARCO, *Moralia*, 501b.

<sup>11</sup> Cfr. Gen. 30,13; Deut. 33,29; I Re 10,8; II Cr. 9,7; Tob. 13,15,16; IV Mac. 7,15,22; 10,15; 17,18; 18,9; Sal. 1,1; 2,12; 31,1,2; 32,12; 33,9; 39,5; 40,2; 64,5; 83,5.6.13; 88,16; 93,12; 105,3; 111,1; 118,1,2; 126,5; 127,1; 136,8,9; 143,15; 145,5; Prov. 3,13; 8,34; 20,7; 28,14; Ecc. 10,17; Giob. 5,17; Sap. 3,13; Sir. 14,1.2.20; 25,8,9; 26,1; 28,19; 31,8; 34,15; 48,11; 50,28; Salmi di Salomone 4,23; 5,16; 6,1; 10,1; 17,44; 18,6; Is. 30,18; 31,9; 32,20; 56,2; Bar. 4,4; Dan. 12,12.

te, in altre 11 circostanze – le attestazioni del libro del Siracide, tutte inizi di frasi felicitatorie – potrebbe essere la resa dello stesso *'ashré*, proprio perché è questo il termine che si riscontra nelle sezioni del testo ebraico di Siracide ritrovate<sup>12</sup>.

Nella letteratura apocalittica biblica ed extrabiblica (cfr. I Henoch 103,5; II Bar. 10,6-7) sono detti beati *coloro che si trovano in condizione di difficoltà o duro sfavore*, la cui felicità è proiettata *nella dimensione escatologica*<sup>13</sup>.

Poiché la linea sapienziale trova attestazioni anche a Qumran (cfr. 4Q185 I,2; II, 8.13), si può dire che il NT riceve una concezione in qualche modo duplice, che è recepita in Matteo 5 e in Luca 6. Questi tipi di *beatitudine* implicano nozioni culturali incomprensibili per il mondo della società antica greca e romana colta<sup>14</sup>.

Inoltre il fatto che, tra le versioni evangeliche canoniche si parli di *beati* essenzialmente in Matteo e Luca, ossia nei testi con maggiori ascendenti e connotazioni di cultura giudaica, si può spiegare anche così: i loro destinatari erano ritenuti culturalmente in grado di capire che cosa volesse dire *beatitudine*<sup>15</sup>.

### 3. LETTURA ESEGETICA

#### V. 3 - «Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli».

Con la locuzione comunemente resa da «poveri di/nello spirito» si designa una dimensione etica e culturale complessa e suggestiva.

<sup>12</sup> Cfr. E. HATCH – R.N. REDPATH, *Concordance to Portions of Ecclesiasticus with Hebrew Equivalents*, in H.A. REDPATH, *Concordance to the Septuagint*, II-Supplement, Graz, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1954, p. 183. Comunque, per quanto riguarda la comprensione del significato del vocabolo *'ashré* probabilmente «l'americano *happy* della recente *New American Bible* sembrerebbe essere la traduzione che maggiormente si avvicina al significato originario del termine» (P. LAPIDE, *Il discorso della montagna*, p. 41).

<sup>13</sup> M. DUMAIS, *Le Sermon sur la montagne*, p. 119.

<sup>14</sup> Si veda in proposito l'articolazione sociale proposta in J.S. JEFFERS, *Il mondo greco-romano all'epoca del Nuovo Testamento*, tr. it., Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2004, p. 261.

<sup>15</sup> Nell'impostazione che il Gesù matteo dà alla predicazione delle beatitudini si tenga presente quanto possa esserne un ascendente Gios. 1.22-24 (cfr. J-L. SKA, *Cose nuove e cose antiche*, pp. 61-68).

L'aggettivo *πτωχός* etimologicamente non ha un'accezione di ordine esclusivamente economico: deriva comunque dalla radice dei verbi *πτώσσειν/πτήσσειν* e significa *mendico, piegato, depresso, rannicchiato (per lo spavento)*<sup>16</sup>.

L'ascendente culturale più noto in proposito parrebbe quello dell' *'anâw/'anî*, ossia l' *oppresso, il sottomesso* conosciuto sia dalla Bibbia ebraica<sup>17</sup> che a Qûmran (cfr. gli *umili nello Spirito* - 1QM 14,7; 1QS 3,8; 4,3)<sup>18</sup>. L'obbligo a prosternarsi verso ricchi e potenti è una caratteristica fondamentale di questa categoria di individui. Il vincolo di aiutare chi ne fa parte è chiaramente ribadito, trasversalmente, nelle sacre Scritture giudaiche<sup>19</sup>. Occorre anche aggiungere che *πτωχός*, dopo *'anî*, rende 22 volte<sup>20</sup> l'aggettivo *dal*, che significa *piccolo, modesto* in senso prevalentemente socio-economico<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. C. RUSCONI, *Vocabolario del Greco del Nuovo Testamento*, Bologna, EDB, 1996, p. 283. La parola *povero* viene usualmente adoperata per rendere, oltre al già menzionato *πτωχός*, l'aggettivo *πένης*, la cui derivazione etimologica (cfr. *πένεσθαι, πόνος*) legittima l'interpretazione *affaticato, costretto a lavorare faticosamente*. Nella cultura antica extra-biblica (cfr. STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae*, VII, col. 2200) si precisa la connotazione più materiale che estetica della miserevolezza espressa da *πτωχός* rispetto a *πένης* (cfr. ARISTOFANE, *Pluto*, v. 552). In alcuni passi della LXX (cfr. Sal. 112,9; Am. 5,11; Is. 3,14) si registrano scambi di significati tra i termini.

<sup>17</sup> Le ricorrenze del termine nel Primo Testamento masoretico sono 120, soprattutto nei libri dei Salmi (41), di Giobbe (13) e di Isaia (14). Tra le attestazioni di questo vocabolo ebraico 42 sono tradotte nella LXX con l'aggettivo *πτωχός* (cfr. Lev. 19,10; 23,22; II Sam. 22,28; Is. 3,14.15; 10,2; 41,17; 58,7; Ez. 16,49; 18,12; 22,29; Am. 8,4; Abac. 3,14; Sal. 9,19; 12,6; 14,6; 22,25; 25,16; 34,7; 35,10[2]; 37,14; 40,18; 68,11; 69,30; 70,6; 72,2.4.12; 74,21; 82,3; 86,1; 88,16; 102,1; 109,16.22; 140,13; Giob. 29,12; 34,28; 36,6; Prov. 22,22; 31,20).

<sup>18</sup> I servi del Signore, deboli e umili, riportano vittoria sugli arroganti, sugli empi e sui potenti in quanto ripongono tutta la loro fiducia e speranza in Dio (cfr. 1QM 11,8-11; 14,4-12), il quale non abbandona quanti sono in difficoltà, siano essi orfani e poveri e bisognosi in genere (cfr. 1QH 5,20-23).

<sup>19</sup> Cfr., per es., Es. 23,3.6.11; Deut. 15,1-18; 24,10-22; Lev. 19,9-10.15; 23,22; Am. 2,6-7, 4,1; 5,4-12.21-27; 6,1-6.11; 7,2.5; 8,4-6.14.

<sup>20</sup> Cfr. Lev. 19,15; ISam 2,8; Is. 10,2; Ger. 5,4, Am. 2,7; 4,1; 5,11; 8,6; Giob. 34,28; Sal. 41,2; 72,13, 82,3.4; 113,7; Prov. 14,31; 19,17; 22,9.22(2); 28,3; 29,7.14.

<sup>21</sup> R. MARTIN-ACHARD, *'nh*, in E. Jenni-C. Westermann, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento [=DTAT]*, tr. it., II, Torino, Marietti, 1982, col. 312. «Noi vediamo nella povertà una *parvi possessio*, con il disagio e le privazioni che questa situazione comporta. Il semita è più sensibile all'inferiorità sociale che pone le persone di modesta condizione alla mercé dei potenti e dei violenti, li espone a ogni

D'altra parte la prospettiva si arricchisce notevolmente, se si considerano alcuni riferimenti culturali diversi, biblici<sup>22</sup> ed extra-biblici, che sottolineano piuttosto l'idea dell'umiltà interiore in contrapposizione all'arroganza e all'autoesaltazione etica<sup>23</sup>, – dunque all'ὕβρις di ellenica memoria e tragicità. Tale sottolineatura vale in particolare relazione con la consapevolezza dei propri limiti mortali<sup>24</sup> e dei beni autentici a cui l'essere umano deve aspirare<sup>25</sup>.

La povertà interiore, nel senso di essenzialità etica personale, diventa l'ideale di vita che, in ambito giudaico, in quanto 'anâwâ, consente all'individuo di aver accesso alla salvezza<sup>26</sup>. In campo profano, ad esempio greco-classico, tale prospettiva permette all'essere umano di dare alla propria vita, materialmente modestissima, un significato davvero degno della propria condizione originale<sup>27</sup>.

La portata universale dell'agire dei destinatari di Mt. 5-7 (lo vedremo chiaramente commentando 5,13-14) rende piuttosto improbabile una diretta e completa trasposizione dagli 'anâwîm ai poveri nello spirito matteani. Inoltre il dativo di relazione τῷ πνεύματι delimita il campo di detta condizione all'interiorità dell'essere umano, enfatizzando le conseguenze spirituali negative della povertà<sup>28</sup>. Questi

sorta di vessazioni e di umiliazioni, impedisce loro di ottenere giustizia. A noi il povero pare uno che dispone di poco, i Giudei lo considerano come un uomo senza difesa» (J. DUPONT, *Le Beatitudini*, tr. it., I, Cinisello Balsamo [MI], Edizioni Paoline, 1976, p. 546).

<sup>22</sup> Il vocabolo 'anî deriverebbe dalla radice 'nh (= essere piegato, essere pre-muto) e 'anâw dalla radice 'nw (= essere umile, essere sottomesso). Supporre uno sviluppo dal primo valore *povero*, *sprovvisto di...* a quello di *pio*, *umile* dalla fase storica preesilica a quella successiva sembra piuttosto arduo. Certamente la distinzione esiste. È, allora, scientificamente serio affermare che il termine *povero* abbia conservato il suo significato socio-economico anche al ritorno da Babilonia e che il senso secondario etnico-religioso sia una componente da valutare caso per caso in relazione ai vari contesti (cfr. R. MARTIN-ACHARD, 'nh, col. 309).

<sup>23</sup> Cfr., per es., Sal. 22,27; 37,11; Is. 29,19; Prov. 15,33; 18,12; 22,4.

<sup>24</sup> Cfr. FILONE ALESSANDRINO, *De opificio mundi*, 1; Antologia Palatina, 9,577.

<sup>25</sup> Cfr. PLATONE, *Fedro*, 279c.

<sup>26</sup> Cfr., per es., Abac. 1,2-5, 2,6-20, 3,8-15; Sof. 2,1-3; 3,3.11-13.

<sup>27</sup> L'ideale di vita socratico non è sovrapponibile a questo. Piuttosto, imitando gli dei nella loro mancanza di bisogni materiali, Socrate, tramite un'esistenza all'insegna dell'essenzialità materiale e della ricerca spiritual-intellettuale, puntò a giungere più vicino allo stato divino di felicità e libertà di quanto sarebbe stato capace ogni altro individuo (cfr. PLATONE, *Apologia di Socrate*, 38a; SENOFONTE, *Memorabilia*, 1.5-6).

<sup>28</sup> Cfr. M.A. POWELL, *Matthew's Beatitudes: Reversals and Rewards of the Kingdom*, CBQ 58 (3/1996), 464.

dati potrebbero legittimare questa interpretazione: *coloro che sono intimamente e praticamente incapaci di far rispettare i loro diritti e, ad un tempo, sono privi di esigenze egoistiche davanti a Dio e agli altri esseri umani*<sup>29</sup>.

Pertanto *povero nello spirito* risulta colui che non avanza pretese di autosufficienza. Egli, nella sua condizione umana sostanzialmente priva di speranze per il futuro, accoglie la salvezza, ossia il modo di esistere proprio della trascendenza del Signore Dio, non come una conquista o un diritto, ma come un dono.

Questa condizione interiore non esclude certo che la stessa mendicizia economica e marginalizzazione sociale siano esperienze durevoli o temporanee anche per i *poveri* di cui il Gesù matteoano qui si occupa<sup>30</sup>.

Coloro che sono vessati da una povertà causata dall'ingiustizia di ogni genere da parte di altri esseri umani o della "vita in sé" (orfani, vedove, disabili fisici e/o mentali) possono legittimamente rientrare in questo novero anche nella loro *carezza di speranze* per l'avvenire<sup>31</sup>. Infatti il testo-base di 3a, che risale al Nazareno ed è stato fissato probabilmente nella *Quelle*, parla di *povertà* senza aggiunte e sovradeterminazioni di senso (e nell'analisi di Lc. 6,20 vedremo il significato di questa essenzialità terminologica).

D'altronde, però, la povertà di cui Matteo parla è probabilmente ancora più gravosa e globale della pura miseria materiale. Infatti la stessa penuria di risorse tangibili può derivare da altre povertà di ordine psicologico – mancanza di successo, scarsa considerazione di sé, frustrazioni varie, insomma perdita di senso esistenziale – oppure ingenerarle. Esse risultano del tutto distruttive a titolo personale e davvero emarginanti sotto il profilo relazionale<sup>32</sup>.

Il testo di Mt. pare proprio porsi la domanda sul senso della beatitudine rivolta ai poveri: «Matteo dice a se stesso: il fatto che Gesù abbia dichiarato a suo tempo beati i poveri significa per me e per le mie comunità oggi che... il nostro atteggiamento mentale dev'esse-

<sup>29</sup> Cfr. anche M. GOURGUES, *Sur l'articulation des Béatitudes matthéennes* (Mt. 5,3-12). *Une proposition*, NTS 44 (3/1998), 343-344.

<sup>30</sup> Cfr. J. LAMBRECHT, «Eh bien! Moi je vous dis». *Le discours-programme de Jésus* (Mt. 5-7; Lc. 6,20-49), Paris, Cerf, 1986, p. 60.

<sup>31</sup> Cfr. W. CARTER, *Matthew and the Margins. A Socio-Political and Religious Reading*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, pp. 131-132.

<sup>32</sup> Cfr. F. ZEILINGER, *Zwischen Himmel und Erde. Ein Kommentar zur "Bergpredigt" Matthäus 5-7*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2002, p. 38.

re l'atteggiamento mentale dei poveri, i quali non si attendono nulla da sé, ma tutto da Dio»<sup>33</sup>.

A chi è in questa condizione duplice di *debolezza marginalizzante*, secondo i criteri meramente mortali e di *fiducia gratuita* secondo Dio<sup>34</sup> appartiene *il regno dei cieli*. Il pronome in caso genitivo non esprime esclusività, ma sottolinea particolarmente la relazione tra il soggetto della proposizione reggente e quello della subordinata causale. Tra *la povertà* in esame e la condizione esaltante di essere nel Regno non c'è alternatività. Infatti se c'è qualcuno che di tale Regno dovrà far parte prima degli altri, costui è proprio chi è *povero*, e nello specifico matteano, *povero nello spirito*.

La seconda parte del versetto lo spiega efficacemente. Anzitutto il verbo della subordinata stessa – *è*<sup>35</sup> – consente al discorso di concentrarsi sul punto d'arrivo dell'affermazione, cioè la realtà del Regno sin dal presente di Gesù e dei suoi destinatari.

E che cosa è il regno dei cieli? Anzitutto occorre precisare che la specificazione *dei cieli* di cui si serve il testo matteano è congruente alla formulazione lucana *di Dio*. Il linguaggio di Matteo riflette l'uso giudaico palestinese che evitava di pronunciare il nome divino e che utilizzava anche questa espressione *plurale tantum* priva in ebraico di singolare come sinonimo del Divino<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> H.-J. VENETZ, *Il discorso della montagna*, tr. it., Brescia, Queriniana, 1990, p. 30. «La povertà in spirito è l'umiltà, caratteristica prima dell'amore. La comprende chi ha gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù (cfr. Fil. 2,5-11). Dio è essenzialmente povero. Non possiede nulla: è tutto dell'altro» (S. FAUSTI, *Una comunità legge il vangelo di Matteo*, I, Bologna, EDB, 1998, p. 62).

<sup>34</sup> Cfr. M. STIEWE-F. VOUGA, *Le Sermon sur la Montagne*, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 42.

<sup>35</sup> Questo verbo è copula in senso pieno tra *αὐτῶν* e il soggetto *ἡ βασιλεία*, cioè un collegamento durativo tra gli elementi messi in connessione sintattica, oggettivo ed incontrovertibile. «Si ha qui la conferma che il nazareno non mostra alcuna attenzione al dominio intemporale di Dio, tutto preso dall'attiva attesa del suo annunciato dominio sovrano che influisce sull'oggi storico... La giustizia "partigiana" di Dio, difensore di quelli che giustizia non hanno, interessa questo mondo, la storia di cui segna la svolta decisiva» (G. BARBAGLIO, *Gesù ebreo di Galilea*, Bologna, EDB, 2005<sup>5</sup>, pp. 288-289).

<sup>36</sup> D'altra parte il singolare *cielo*, che in greco esiste, è utilizzato quando si esprime il contrasto fisico *cielo-terra*, come si riscontra ripetutamente anche nello stesso Discorso della montagna (cfr. 5,16.18.34; 6,26). Probabilmente Gesù sottostava alle convenzioni del suo ambiente e diceva "il regno dei cieli" (cfr. J. DUPONT, *Le Beatitudini*, I, p. 300). Da questo punto di vista si deve concedere la priorità alla formula usata da Matteo. Questa priorità di carattere storico, però, non implica necessaria-

Questa regalità non conosce configurazioni socio-politiche. Il suo retroterra culturale è costituito da una serie di riferimenti primo-testamentari, a cominciare dall'affermazione esodica «Il Signore è re in eterno e per sempre» (Es. 15,18; cfr. anche Num. 23,21; 24,7-8). In essa la realizzazione del potere liberatorio divino e il ricordo della liberazione compiuta costituiscono la base della fede nella regalità stessa di Dio. «Il significato originario non è dunque un regno che Dio stabilisce, ma il suo potere regale che si manifesta nella storia d'Israele... Il regno di Dio è concepito come universale; fin dalla creazione egli regna sulla terra e protegge Israele, suo popolo eletto»<sup>37</sup>.

Tale sovranità è al di là di cieli e terre, è sempre presente nella Creazione. La signoria di Dio, la sua presenza sovrana, che si manifesta a livello terreno e arriva a pieno sviluppo e compimento su tutto il Creato alla fine dei tempi, «esiste in modo celato fin dalle origini del mondo, ma conquista il cuore degli uomini gradualmente e misteriosamente, non in modo violento e fulmineo,... cosicché fiducia, concordia e pace possano abitare sulla terra»<sup>38</sup>. Dove e quando il Signore regna senza alcun vincolo e limite, a dominare universalmente è la logica del *donare libertà e gioia*.

In proposito i riferimenti ad alcuni testi profetici (cfr. Is. 52,7; 61,1-2) sono del tutto legittimi, soprattutto per quanto riguarda la funzione di annuncio della liberazione e della gioia.

Gesù parla del Regno dei cieli come perfetto e compiuto dominio del *donare*, del *condividere*, come realtà che dona libertà e felicità, fondata sulla misericordia di Dio e già ora sperimentabile: «Il Regno non è qualcosa di già fatto che sopravviene dall'esterno, che cade dal cielo; è invece un processo di rigenerazione (nascita, crescita, pienezza); che avviene a partire dall'interno dell'uomo, anzitutto in Cristo,

mente una priorità di ordine letterario. Infatti la redazione evangelica pare basata su una documentazione già scritta in greco e non su un originale semitico.

<sup>37</sup> R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede*, p. 115. Per una considerazione globale della nozione di "regno dei cieli/regno di Dio" cfr., per esempio, G. ROSSETTO, *La tensione del regno. Tappe di un cammino*, RivBibIt XLIII (4/1995), 390-428.

<sup>38</sup> P. LAPIDE, *Il discorso della montagna*, p. 39. «Ma per i contemporanei di Gesù l'idea di regno dei cieli doveva in qualche modo implicare anche un elemento politico, perché in oltre una dozzina di proverbi ed espressioni idiomatiche dell'epoca, il "regno dei romani" e il "regno di Dio" costituiscono una coppia di avversari irriducibili nei quali trovano la loro personificazione più evidente violenza e mitezza, guerra e pace, brutalità e giustizia, astio e amore» (*ibid.*).

che lo manifesta nel suo rapporto coi malati, i peccatori, i sofferenti, e poi in ciascuno di noi»<sup>39</sup>.

Perciò il Regno appartiene ai poveri, in quanto essi, nella loro miserevolezza che li rende suscettibili essenzialmente di ricevere, sono destinati ad essere oggetti privilegiati del donare divino, che è il “regnare” di Dio<sup>40</sup>.

E, d'altra parte, la beatitudine dei poveri nello spirito è comprensibile perché solo chi, come Gesù, pratica verso gli altri la misericordia e l'amore anche fino alla forma estrema è effettivamente partecipe di questa sovranità divina: «Dio, l'onnipotente, re e pastore, è totalmente dalla parte degli uomini, in particolare di quelli che sono poveri nello spirito. Per questo essi possono rischiare di vivere in totale dipendenza da lui. La loro disponibilità totale a Dio li rende adatti al regno, il bene più grande che egli possa donare»<sup>41</sup>.

Il Regno, ossia il compimento della volontà divina, è proprio la condizione in cui ogni povertà fonte di sofferenza è destinata a venir meno, proprio perché il desiderio sostanziale di Dio è che il dolore scompaia dalla vita degli esseri umani (cfr. Mt. 4,23)<sup>42</sup>.

V. 4 - «Beati coloro che sono molto sofferenti<sup>43</sup>, perché essi saranno consolati».

Chi sono “quelli che soffrono molto”, ossia gli “afflitti” secondo la resa delle più diffuse traduzioni italiane? Non sussistono dubbi di sorta: in questa condizione non vi è alcunché di positivo.

<sup>39</sup> C.M. MARTINI, *Il discorso della montagna*, Milano, Mondadori, 2006, p. 31.

<sup>40</sup> Cfr. H. WEDER, *Die «Rede der Reden». Eine Auslegung der Bergpredigt heute*, Zürich, Theologischer Verlag, 1987, pp. 48-49. «I poveri sono beneficiari del potere regale di Dio non per eventuali loro meriti morali o religiosi, magari perché umili o curvi metaforicamente davanti a Dio, bensì perché ne va di Dio stesso, appunto del suo ruolo di difensore di quelli che difesa non riescono ad avere... Se c'è un debito che Dio deve saldare loro, è un debito di grazia, non uno dovuto a prestazioni degne di salario degli interessati» (G. BARBAGLIO, *Gesù ebreo di Galilea*, p. 288).

<sup>41</sup> P. FERRARI, *Il discorso della montagna*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1999, p. 19.

<sup>42</sup> Cfr. M.A. POWELL, *Matthew's Beatitudes*, p. 465. «I poveri nello spirito non sono beati soltanto perché riceveranno la ricompensa alla fine dei tempi, ma piuttosto perché la felicità appartiene a quelli che, nella giustizia, vivono misericordiosi, miti e pacifici, della sovrabbondanza della generosità di Dio» M. STIEWE - F. VOUGA, *Le Sermon sur la Montagne*, p. 45).

<sup>43</sup> La lezione che introduce a questo punto l'avverbio *vŭv*, quantunque attestata, per esempio, dall'onciale Sinaitico, appare un'assimilazione secondaria a Lc. 6,20-26.

Si tratta di quanti sono pesantemente addolorati per varie calamità occorse nella loro vita ed in particolare per la morte di esseri umani (cfr. Is. 61,2-3, anche nella considerazione del contesto post-esilico babilonese in cui il passo è stato redatto)<sup>44</sup>, al punto da essere quasi alla disperazione totale e da manifestarlo esplicitamente<sup>45</sup>. E se si considera l'altra attestazione matteana del vocabolo (cfr. 9,15), si deve proprio andare nella direzione ermeneutica appena menzionata, pensando, nel caso specifico di Mt., alla sofferenza dei discepoli per la morte di Gesù e alle altre reazioni conseguenti<sup>46</sup>.

Questa grande afflizione<sup>47</sup> interiore ingenera un atteggiamento di fiducia in Dio e la certezza, proiettata nel futuro, del superamento (è un passivo divino<sup>48</sup>) del dolore presente (cfr. ancora Is. 61,2)<sup>49</sup>. La

<sup>44</sup> Circa i possibili echi dei fatti legati alla distruzione del Tempio di Gerusalemme nel 70 d.C. occorre ricordare che «per Matteo la distruzione di Gerusalemme e la terribile perdita di vite innocenti che l'accompagna sono la conseguenza del rifiuto israelitico del suo Messia e della sua consegna alla morte avvenuta quarant'anni prima» (H.B. GREEN, *Matthew, Poet of the Beatitudes*, p. 223). Si può intravedere tutto ciò nelle parabole dei capp. 21-22 e nei brani di 23,37-39; 24,2 e notarlo esplicitamente nel comportamento della folla in 27,25.

<sup>45</sup> Nel verbo *πενθεῖν* – che nella LXX rende assai regolarmente la radice ebraica *'bl*, la quale, nelle forme attive significa essenzialmente “essere triste” e nelle forme causative riflessive “comportarsi da afflitto” con pianto, manifestazioni di lutto e lamentazioni (cfr. F. STOLZ, *'bl, DTAT*, I, 1978, coll. 25-27) – si descrive il dolore *in quanto si rivela*: «l'afflizione di cui si tratta non è soltanto un'intensa tristezza, ma lo è talmente che esplose al di fuori» (J. DUPONT, *Le Beatitudini*, I, p. 552). Il tempo presente del participio *πενθοῦντες* esprime, nella sua duratività, la continuità senza interruzione del dolore. «Se i poveri nello spirito sono coloro che non trovano ragioni per sperare in questa vita, allora quelli che sono sofferenti sono coloro che non trovano motivi per gioire» (M.A. POWELL, *Matthew's Beatitudes*, pp. 465-466).

<sup>46</sup> Le altre otto attestazioni neo-testamentarie del verbo *πενθεῖν* (cfr. Mt. 9,15; Mc. 16,10; Lc. 6,25; I Cor. 5,2; II Cor. 12,21; Giac. 4,9; Apoc. 18,7.8.11.15.19) condividono con questa del v. 4, sia pure in circostanze testuali assai eterogenee, il senso di doloroso lutto.

<sup>47</sup> Cfr. l'afflizione per l'assenza dello Sposo anche nei paralleli sinottici (Mc. 2,19; Lc. 5,34), dunque la tristezza profonda per l'assenza di Dio nella vita e nella considerazione sociale.

<sup>48</sup> Il futuro passivo *παράκληθήσονται* (= saranno consolati) sottolinea, con la sua morfologia, che il soggetto sintattico è lo stesso della prima parte del versetto, ma quello sostanziale non lo è: questo ruolo è ricoperto dall'*Altro* per eccellenza e, in subordine, dagli *altri* umani.

<sup>49</sup> Appare difficilmente sostenibile, alla luce dei confronti intrabiblici evocati, l'interpretazione patristica che attribuisce la causa di tale afflizione anche ai peccati dei sofferenti stessi (cfr., per esempio, TEOFILATTO, *Commentario su Mt. 5,4*; ILARIO DI POITIERS, *Commentario su Mt. 5,4*).

consolazione è un obiettivo che nella letteratura antica trova varie piste di perseguimento<sup>50</sup>, strutturate secondo molteplici rituali di carattere religioso. I presupposti in merito erano vari:

- la concezione della morte come il peggiore dei mali;
- l'afflizione vista come espressione della paura della morte;
- la prospettazione del tema della vita dopo la morte.

Ulteriormente interessanti apparivano alcune questioni, che varie correnti teologiche o filosofiche analogamente si ponevano: la giustificazione o meno della sofferenza e la sua eventuale finalità; la negatività o meno della morte; il senso della paura di morire e della fede in una vita ultraterrena<sup>51</sup>.

La ricerca dell'astensione da qualsiasi sofferenza atta a minacciare l'equilibrio ed autocontrollo emotivi personali è riscontrabile, sia pure con accentuazioni diverse, nella riflessione etica delle correnti filosofiche greco-ellenistiche<sup>52</sup>. Essa sussiste accanto alla persuasione – Epicuro ne fu il più netto sostenitore – che la morte non possa essere fonte di dolore ed afflizione, vista la sua incompatibilità “esistenziale” con la vita<sup>53</sup>.

In contrasto con tutte queste prospettive, il versetto matteo in esame è incondizionatamente affermativo: lo stato di sofferta afflizione è una componente della condizione umana di cui è necessario farsi carico.

Esso è la reazione alle privazioni e manchevolezze umane in tutte le loro forme: è uno stato d'animo con il quale il credente che desidera essere discepolo deve fare i conti in modo consapevole. Ciò avviene in particolare se egli ha compreso la realtà effettiva della dimensione

<sup>50</sup> Si pensi, per restare al terreno greco e latino e con tutte le differenziazioni di contenuto e di prospettiva delineabili al suo interno, ad esempi quali il *Fedone* platonico, le opere di CRANTORE DI SOLI (340-275 ca a.C.), qualche scritto plutarcoo autentico o spurio (*Cato Minor*; *Consolatio ad Apollonium*), e le senecane *Consolatio ad Marciam* e *ad Helviam matrem*.

<sup>51</sup> In ambito greco e medio-orientale tutti i fenomeni legati ai culti misterici muovevano esattamente nella direzione di superare la sofferenza e le condizioni drammatiche relative (cfr., per esempio, numerose testimonianze fondanti circa i misteri eleusini in *Le religioni dei misteri. I. Eleusi, Dionisismo, Orfismo*, a cura di P. SCARPI, San Paolo, Valla-Mondadori, 2002, pp. 11-219).

<sup>52</sup> Cfr., per es., PLUTARCO, *Consolatio ad Apollonium*, 102c-f.

<sup>53</sup> Cfr. *Lettera a Meneceo*, in DIOGENE LAERZIO, 10,139.

mortale della vita: vi sono anche occasioni di sofferenza<sup>54</sup>, ma l'oppressione che genera tale tremenda tristezza non è la normalità.

Il v. 4 è una formulazione che nella cultura ebraico-biblica trova dei paralleli-ascendenti di immediata evidenza: si pensi, per esempio, al sostegno divino a chi è oppresso interiormente o comunque affranto (Sal. 34,19), ma anche all'affermazione di Sal. 126,5: «Quelli che seminano nelle lacrime, mieteranno con esultanza».

Il segno distintivo del discepolato nei confronti di Gesù non è la negazione dei fatti deplorabili della vita umana e neppure la loro esaltazione, ma la loro matura ed intelligente accettazione<sup>55</sup>.

La consolazione di cui parla Matteo si pone come prevalentemente non terrena per persone che la morte ha separato da coloro che esse amino: «“consolazione” indica la gioia del mondo nuovo, in cui non ci sarà più il male. Esso c'è ancora, ma non è più la parola definitiva: si può e si deve sperare e agire contro di esso. Il futuro non è la santificazione del presente»<sup>56</sup>.

Tale prospettiva è tutt'altro che atipica nella versione matteana, dove la condizione che si potrebbe definire accompagnamento o associazione di ordine escatologico compare almeno in due occasioni (cfr. 8,11, 26,29) e manca nei paralleli corrispondenti (cfr. rispettivamente Lc. 13,29 e Mc. 15,27). E comunque il passaggio dal presente effettuale del v. 3 al futuro escatologico di quello successivo è il primo di una serie di intrecciate relazioni nella prospettiva evidente della realizzazione del regno dei cieli<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> Cfr. D.C. ALLISON, *The Sermon on the Mount*, New York, Crossroad Publishing Company, 1999, p. 47.

<sup>55</sup> Cfr. H.D. BETZ, *The Sermon on the Mount*, p. 123.

<sup>56</sup> S. FAUSTI, *Una comunità legge il vangelo di Matteo*, I, p. 63. In ordine al significato della *consolazione* di cui parla questo testo matteano, si veda un utile confronto con la condizione di Lazzaro nella parabola di Lc. 16,25.

<sup>57</sup> «Il regno dei cieli che appartiene ai credenti in Cristo è e sarà proprio l'eterna consolazione e l'imperituro aiuto di Dio, perché consolare significa dare la vita ai sofferenti... Il fatto che Dio abbia inserito i sofferenti nel suo spazio vitale attraverso Gesù significa consolazione insuperabile. Perciò la consolazione divina consiste nel fatto che egli fa partecipare i sofferenti alla *sua propria vita*, cioè alla vita stessa» (F. ZEILINGER, *Zwischen Himmel und Erde*, pp. 40-41).

V. 5 - «Beati i miti, perché essi erediteranno la terra».

La caratteristica comportamentale di cui qui si parla implica la rinuncia alla violenza, ma anche la fiducia nella costruttività di questa scelta etica, fiducia sorretta dalla fede nel Dio dell'alleanza<sup>58</sup>.

Ascendente di questo versetto è, in varia misura, Sal. 36,11-LXX: «E i miti erediteranno la terra e godranno di molta pace»<sup>59</sup>.

L'atteggiamento dei soggetti del testo<sup>60</sup> è sinonimo dell'umiltà e consiste nell'assenza di collera, non nella ricerca del quieto vivere e neppure dell'anestetizzazione dalle tensioni interiori e relazionali. Tutto è fondato nella pazienza e nell'affidamento nel Signore, che non manca di dare sostegno e di risollevar chi, proprio per la sua modestia non violenta, è in soggezione o inferiorità (cfr. Sal. 146,6; 149,4)<sup>61</sup>.

D'altra parte la mitezza è la caratteristica generale del sapiente, della persona retta e del capo: Mosè ed altre figure della storia ebraica sono paradigmi in proposito<sup>62</sup>. Questo discorso vale anche nel Nuovo Testamento: in Giac. 3,13 la caratteristica dominante di un'esistenza realmente cristiana è la presenza responsabile e consapevole di un at-

<sup>58</sup> Cfr. H. FRANKEMÖLLE, *πρᾶνς*, in H. BALZ-G. SCHNEIDER (edd.), *Dizionario Esergetico del Nuovo Testamento (= DENT)*, tr. it., Brescia, Paideia, 2004, col. 1088.

<sup>59</sup> «οἱ δὲ πρᾶεῖς κληρονομήσουσιν γῆν καὶ κατακυριεύσουσιν ἐπὶ πλῆθει εἰρήνης». Il vocabolo *πρᾶεῖς* traduce l'ebraico *'anâwîm* del testo masoretico.

<sup>60</sup> Cfr. anche, sempre nella versione greco-ellenistica della Bibbia ebraica, Sal. 24,9[2]; 33,3; 75,10; Gb 24,4; 36,15; Sof. 3,12; Zac. 9,9; Is. 26,6; 4,19. La lettura di tutte le attestazioni primo-testamentarie dell'aggettivo in esame fa pensare che esso sia stato deliberatamente scelto dai redattori della LXX per rendere sia *'anâw* che *'anî*. Tuttavia «il substrato è proprio *'anâw*, e quando la parola traduce *'anî*, ciò avviene sia nei passi in cui il contesto consente di comprendere quest'ultimo nel senso di *'anâw* (cfr. Is 26; Sof 3), sia nei passi in cui il traduttore ha apportato delle modifiche al testo ebraico per far emergere il senso di *'anâw*, e quindi tradurre *'anî* con *πρᾶνς* (cfr. Zac. 9; Giob. 24, Sir. 10)» (M. TALBOT, «*Heureux les doux car ils hériteront la terre (Mt. 5,4[5])*», p. 343).

<sup>61</sup> Per quanto riguarda i riferimenti alla mitezza nella letteratura inter-testamentaria, cfr., per esempio, *Testamento di Giuda*, 24,1; *Testamento di Dan*, 6,9.

<sup>62</sup> Cfr., per es., Num. 12,3; Sir. 10,14; Gioele 4,11. Anche nella tradizione rabbinica questo discorso appare di particolare validità. Istruttiva, in proposito, è la lettura di qualche brano del Talmud babilonese (*Shabbat*, 31a), in cui il confronto ripetuto tra la mitezza di Hillel e la durezza di Shammai permette di evidenziare in pratica i tratti dei due comportamenti (cfr. anche, senza diatribe tra maestri, *Pirqe Avot*, 5,10-13).

teggimento dettato, contemporaneamente, da pazienza, discrezione e mansuetudine (*πραύτητι σοφίας*<sup>63</sup>).

Questo atteggiamento di tranquillità relazionale nei confronti di Dio, che Gesù espone e pratica in prima persona (cfr. Mt. 11,29<sup>64</sup>; 21,5; II Cor. 10,1), si concretizza nella mancata insistenza per strappargli ciò che si desidera e nel mantenimento del controllo davanti alle difficoltà della vita. Infatti «essere *πραύς* non è una virtù in se stessi o di se stessi, lo è diventare *πραύς* volontariamente per amore di altri»<sup>65</sup>.

Accettando i tempi e le modalità divine, chi si comporta così non può che ricevere in dono l'ambiente in cui vive nella sua globalità. D'altra parte, nella dimensione mortale della vita, chi crede non possiede né domina la terra. Egli, però, ha ragione di sperare che Dio intenda consegnargliela alla fine, soprattutto se al vocabolo *terra* si dà un'interpretazione altamente simbolica, lo si intende, cioè, come un sinonimo del Regno dei cieli e della felicità implicata dalla sua realizzazione<sup>66</sup>.

Sebbene questa ereditarietà sia una modalità del futuro escatologico, questo specifico significato non esclude assolutamente un'applicazione alla missione cristiana nel mondo. Infatti «per il Discorso della

<sup>63</sup> Il sintagma si traduce letteralmente così: *in mitezza di sapienza*. Esso esprime, contestualmente, tutto quello che discende da una metabolizzazione reale dell'amore fraterno, ove cuore e cervello, esperienza pregressa ed attenzione presente passano attraverso il confronto tra la propria vita e l'atteggiamento di disponibilità di Gesù verso il Padre e verso gli esseri umani (cfr., per es. il già citato Mt. 11,29 – E. BORGHI, «La vita cristiana è sapiente?» *La lettera di Giacomo: una proposta di lettura globale*, RivBibIt XLVIII [3/2000], 290). Di grande interesse in proposito è anche IClem 13,4. Le tradizioni parenetiche neo-testamentarie e cristiane extrabibliche contengono riferimenti continui alla mitezza: si vedano, per esempio, Gal. 6,1; Ef. 4,2; Col. 3,12; II Tim. 2,25; Tito 3,2; I Pie 3,4.13-16; IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Agli Efesini*, 10,1-3.

<sup>64</sup> La formula endiadica *πραύς εἶμι καὶ ταπεινὸς τῆ καρδίᾳ* (= sono mite e umile nel cuore) incarnata da Gesù probabilmente è quella che, almeno nel NT, riesce ad esprimere tutte le sfumature dell'aggettivo che stiamo considerando. Infatti Gesù è «il modello compiuto di non violento e colui che, più di ogni altro, ha saputo tradurre tutte le armonicità del cuore di Dio attraverso la sua azione compassionevole, misericordiosa e sensibile a ogni forma di miseria. In altri termini, Gesù ha nutrito l'attenzione di Dio stesso per i più piccoli. In ciò egli ha compiuto perfettamente la volontà di Dio» (M. TALBOT, «*Heureux les doux car ils hériteront la terre* (Mt. 5,4[5])», p. 376).

<sup>65</sup> M.A. POWELL, *Matthew's Beatitudes*, p. 476.

<sup>66</sup> Cfr. M. TALBOT, «*Heureux les doux*», p. 25.

montagna la situazione attuale è davvero l'opposto della promessa: la terra è soggetta al dominio delle potenze mondane... Questo fatto è una condizione d'ingiustizia che sarà corretta dalla giustizia divina nel Regno che viene»<sup>67</sup>.

Il tutto nella consapevolezza che i miti di questa beatitudine sono dei non violenti che, in ragione della loro piena osservanza della *Torah* così come ne intende la pratica Gesù stesso<sup>68</sup>, non soltanto evitano di attentare alla serenità e alla vita altrui, ma arrivano sino a volere e a compiere il bene del prossimo.

La mitezza non mira dunque anzitutto a un modo di essere di fronte a Dio. La relazione verso Dio è, in fondo, un dato di base che condividono tutti i destinatari delle beatitudini di Gesù. Così i poveri nello spirito e i miti condividono la stessa motivazione teologale. Tuttavia i primi sono dichiarati beati per il fatto che si rimettono esclusivamente a Dio nell'attesa di una felicità che non possono procurarsi né da se stessi né grazie ad altri, mentre i miti sono detti beati a causa della specificità della loro relazione con il prossimo<sup>69</sup>.

#### V. 6 - «Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia, perché essi saranno saziati».

La quarta beatitudine presenta una connotazione assai significativa anche nel quadro dell'intera versione matteana. Gli aventi fame e sete (si noti il valore durativo dei due participi sostantivati così tradotti) della giustizia<sup>70</sup> sono tali senza interruzione temporale.

<sup>67</sup> H.D. BETZ, *The Sermon on the Mount*, pp. 128-129. Una delle affermazioni del "Padre Nostro" (cfr. 6,10) appare, come vedremo successivamente, una perfetta descrizione di che cosa significhi mitezza.

<sup>68</sup> Cfr., in proposito, l'analisi di Mt. 5,17.20, che si trova alle pp. 64-66.68-70.

<sup>69</sup> Cfr. M. TALBOT, «*Heureux les doux*», pp. 379-380. Un atteggiamento di non violenza nei confronti degli altri non è la stessa cosa che un atteggiamento di apertura a Dio. A meno che volendo ad ogni costo conservare l'equivalenza tra "povero" e "mite" in nome di un riferimento ad un comune substrato semitico, non li si riduca ad un denominatore comune assai largo come quello dell'umiltà. Ma, così facendo, si rischia notevolmente di perdere la specificità dei due termini (cfr. M. GOURGUES, *Sur l'articulation des Béatitudes matthéennes [Mt. 5,3-12]*, p. 352).

<sup>70</sup> Circa la nozione di *giustizia* matteana cfr., oltre a questo versetto, anche 3,15; 5,10.20; 6,1.33; 21,32 e le analisi relative che di buona parte di questi versetti seguiranno nelle prossime pagine. Per una lettura globale della nozione di giustizia nel Nuovo Testamento mi permetto di rinviare anche a due miei recenti saggi: *Giustizia di Dio, giustizia dell'uomo. Lettura della fonte cristiana*, in "Annali di Studi Reli-

La “spiritualizzazione” che tali espressioni<sup>71</sup> offrono in Mt.<sup>72</sup> (nel discorso lucano parallelo si parla, come è noto, essenzialmente di un’esigenza fisica insoddisfatta) certo non fa perdere la concretezza del discorso<sup>73</sup>: «se la fame fisica è il risultato dell’ingiustizia sociale, ... fame e sete per la giustizia sono l’inizio del cammino per uscire da tale situazione»<sup>74</sup>.

Quanti portano avanti queste scelte comportamentali, non si limitano ad aspirare ad una giustizia che Dio accorda per pura grazia a chi si riconosce peccatore. Essi evidenziano fattivamente una condotta etica conforme alle esigenze di Dio, aspettativa di cui Gesù, in Mt. 5-7, rivela l’estensione.

L’individuazione di soggetti umani di tali azioni, attraverso formulazioni metaforiche (*fame e sete di...*<sup>75</sup>), ma indubbiamente molto effettuali, sottolinea un altro aspetto di ordine antropologico: le condizioni sociali prodotte dall’ingiustizia possono essere superate solo attraverso la personale fame e sete di giustizia da parte di singoli individui. D’altronde il testo matteo non pare distinguere tra l’obiettivo della giustizia personale e quello della giustizia sociale. Entrambi sono considerati contestualmente e nessuno dei due può sussistere senza l’altro.

giosi” 5 (2004), 41-77; *Giustizia e amore nelle lettere di Paolo. Dall’esegesi alla cultura contemporanea*, Bologna, EDB, 2004 (in particolare pp. 39-73).

<sup>71</sup> L’esempio “matrice” di questa metaforicità espressiva è probabilmente il famosissimo passo di Deut. 8,3: «egli dunque ti ha umiliato, ti ha fatto provare la fame, poi ti ha nutrito di manna, che tu non conoscevi e che i tuoi padri non avevano mai conosciuto, per farti capire che l’essere umano non vive soltanto di pane, ma che l’uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore».

<sup>72</sup> Anche sotto il profilo ritmico il complemento oggetto τὴν δικαιοσύνην (= la giustizia) appare superfluo. Ciò rafforza la tesi, del resto ampiamente accettata, che attribuisce al redattore matteo questa aggiunta: «egli ha notato che l’intero Discorso della montagna è un programma di giustizia nuova; ma si compiace di sottolinearlo, e si comprende facilmente che ami valorizzare il termine sin dall’inizio. Parlando di “giustizia” nelle beatitudini, egli abbozza già il tema che sarà poi sviluppato e stabilisce un legame più stretto fra le beatitudini e il seguito del discorso. Anche da questo punto di vista l’aggiunta è facilmente comprensibile, mentre resterebbe incomprensibile un’omissione da parte di Luca» (J. DUPONT, *Le Beatitudini*, I, p. 316).

<sup>73</sup> Cfr. Lc. 6,21a (p. 000 di questo libro).

<sup>74</sup> H.D. BETZ, *The Sermon on the Mount*, p. 129.

<sup>75</sup> Per la presenza di entrambi i verbi si veda Sal. 106,5-LXX: «πεινῶντες καὶ διψῶντες ἢ ψυχῇ αὐτῶν ἐν αὐτοῖς ἐξέλιπεν» (= essendo affamati e assetati venne meno la loro vita in loro).

Se la giustizia è l'obiettivo di questa fame e di questa sete, essa è anche il contenuto della soddisfazione promessa? La risposta a questa domanda proietta ancora una volta il discorso dalla dimensione terrena a quella escatologica.

Coloro che fanno della ricerca della giustizia il senso della loro vita trovano soddisfacimento alla loro tensione nella piena realizzazione futura del Regno: la giustizia appare qui come elemento correlativo alla presenza compiuta del Regno e come "pre-condizione" di "entrata" in esso.

La "sazietà" trascende l'oggetto della "fame" e della "sete", necessita indubbiamente di esse, ma è un punto di arrivo al di là della dimensione terrena della vita<sup>76</sup>. Essere veri figli di Dio significa vivere secondo gratuità e misericordia, quindi trovare soddisfazione da Dio stesso<sup>77</sup> nella propria attenzione esistenziale, dal presente al futuro escatologico.

E, comunque, se si vuole fare una sorta di "punto teologico" delle prime quattro beatitudini matteane, è più che legittimo affermare che esse non offrono i requisiti d'ingresso al regno dei cieli, ma descrivono la natura del "regime divino" che caratterizza il Regno. Giovanni il Battista e Gesù hanno precedentemente dichiarato che il regno dei cieli era divenuto vicino (3,2; 4,17) e Matteo ha descritto questa proclamazione come "buona notizia" (cfr. 4,23).

Ora in queste beatitudini i discepoli di Gesù apprendono per quali individui la proclamazione è una notizia buona e felice. Coloro che hanno dei benefici effettivi "se Dio regna", sono le persone per le quali le cose non sono andate come avrebbero dovuto. Per tali persone il farsi presente del regno di Dio è una benedizione, perché, se Dio regna, ogni tragica situazione non può che cambiare e le cose andranno nel verso giusto<sup>78</sup>.

Nei versetti immediatamente successivi (vv. 7-10) coloro che vi sono dichiarati beati risultano gli individui che possono collaborare a realizzare la beatitudine promessa nei vv. 3-6.

<sup>76</sup> Cfr. H.B. GREEN, *Matthew, Poet of the Beatitudes*, pp. 233-234.

<sup>77</sup> Circa la compresenza di termini quali *aver fame/aver sete* e *essere saziati/essere soddisfatti* la LXX offre vari possibili riferimenti: cfr., per esempio, Sal. 36,18-19; 106,9; Sir. 24,21; Am 8,11.

<sup>78</sup> Cfr. M.A. POWELL, *Matthew's Beatitudes*, p. 470.

V. 7 - «Beati quanti operano misericordia, perché essi ne saranno oggetto».

L'attenzione alle scelte etiche di apertura altruistica conosce un ulteriore ampliamento ed approfondimento di carattere essenzialmente "orizzontale". Chi sono gli ἐλεήμονες? per capirlo, è necessaria qualche osservazione etimologica e lessicale. Il vocabolo in questione, infatti, che ha oltre a questo versetto una sola altra ricorrenza neo-testamentaria (cfr. Ebr. 2,17)<sup>79</sup> è un deverbativo derivante da ἐλεεῖν (= avere misericordia). La sua base di partenza etimologica è un sostantivo di grande pregnanza nella cultura mediterranea antica: ἔλεος<sup>80</sup>.

Si veda, anzitutto, la sua rilevanza nella cultura greca extra-biblica: la parola esprime il sentimento che porta a commuoversi dinanzi alle sofferenze altrui e, per certi versi, a dividerle. Insomma è una forma elevata di compassione<sup>81</sup>.

Assai eloquente è la definizione aristotelica, secondo cui ἔλεος è «una sofferenza conseguente alla visione di un male distruttivo o gravoso, che colpisce chi non lo meritava e che ci si poteva attendere di patire in se stessi o nella persona dei propri cari... Per provare tale pietà bisogna ovviamente che ci si senta esposti ad essa»<sup>82</sup>. Storiografi e filosofi greci e latini di età ellenistica vedono in termini sempre più

<sup>79</sup> Nel brano di Ebr. dedicato alla solidarietà redentrice di Cristo con gli esseri umani (2,10-18), il sacerdozio gesuano è presentato (v. 17) come un atto misericordioso (ἐλεήμων, appunto) nei confronti degli individui e un gesto fondamentale di fedeltà nei riguardi dell'affidamento ricevuto dal Padre, che è, anzitutto, di annientare l'effetto mortifero del peccato. Rispetto all'atteggiamento dei sacerdoti giudaici, orientati verso un'adesione così completa a Dio da porre perlomeno in secondo piano la pietà verso gli esseri umani, Gesù, attraverso una solidarietà vertiginosa nei confronti di costoro, può comportarsi come il Dio dell'alleanza e portare soccorso a coloro che sono colpiti da rovesci di ogni tipo nel corso della loro vita (cfr. G. ROUILLER, «Une voie nouvelle et vivante». *L'Épître aux Hébreux*, Fribourg, ABC, 2002, p. 58).

<sup>80</sup> Cfr. E. BORGHI, *Giustizia e amore nelle lettere di Paolo*, pp. 91-93.

<sup>81</sup> Cfr. C. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Paris-Fribourg, Cerf-Éditions Universitaires, 1991, p. 488. Si vedano, in proposito e a puro titolo esemplificativo, Platone, *Eutidemo*, 288d; SOFOCLE, *Filottete*, vv. 308-309; EURIPIDE, *Ifigenia in Tauride*, vv. 227-228; ID., *Elena*, v.944; ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III,1, 1109b 32; III,2, 1111a 1.

<sup>82</sup> *Retorica*, II,8,1385b 13-14; cfr. anche DIOGENE LAERZIO, VII, 1,111; CICERONE, *Tusculanae disputationes*, IV, 8,1.

negativi tale stato d'animo, reputandolo una dimostrazione di debolezza etica e di scarsa educazione alla forza interiore<sup>83</sup>.

Nella LXX questo vocabolo ha 336 attestazioni, 193 delle quali (oltre il 57%) appartengono ai libri sapienziali. All'interno di quest'ultimo novero 121 ricorrenze sono concentrate nel Salterio. Due esempi di rilievo sono quelli offerti rispettivamente da Sal. 5,8 e da Sal. 136 nella sua globalità:

- questo passo del salmo 5 è uno dei 172 casi in cui ἔλεος traduce l'ebraico *hesed* (= *amore di benevolenza* non di rado biunivoco<sup>84</sup>): il soggetto del testo può entrare nel tempio pieno di fiducia e lì sperimentare la bontà ineguagliabile di Dio, che è la definizione stessa della sua fisionomia (Es. 34,6). Fare appello a questa dote divina significa invitarlo ad agire esclusivamente per la sua bontà<sup>85</sup>;
- nel salmo 136 il termine ἔλεος traduce per 27 volte il vocabolo ebraico *testé* menzionato ed esprime sostanzialmente il tema unificante dell'intero componimento: l'amore divino è eterno perché anima il suo agire in ogni tempo. «L'amore di Dio precede l'uomo; è fedele, costante, non occasionale; è storico, riconoscibile dall'uomo in fatti concreti»<sup>86</sup> come dimostra la serie di avvenimenti importanti per la storia israelitica in specifico e umana in genere che il testo intensamente evoca.

Nella tradizione rabbinica il discorso è altrettanto eloquente: «per tutto il tempo in cui tu sei misericordioso verso delle creature, il cielo sarà misericordioso verso di te; se tu non sei misericordioso verso le creature, il cielo non lo è verso di te» (*Midrash Sifré sul Deuteronomio*, 96).

<sup>83</sup> Cfr., per es., POLIBIO, II, 56,3; EPITTETO, III, 22,13; SENECA, *De clementia*, II, 4,4.; PLUTARCO, *De tranquillitate animi*, 7.

<sup>84</sup> Si vedano, per esempio, le attestazioni, nella Bibbia ebraica, in cui *hesed* significa *pietà* (Deut 13,18; 30,3; Is. 9,16; 13,18; 27,11; 47,6; 54,8; 60,10; Ger. 21,7; 33,26; 50,42; Am. 1,11; Mich. 7,19; Zac. 1,12; 10,6; Sal. 102,14; Lam. 3,32); *compassione* (Gen. 43,30; II Re 13,23; Ger. 12,15; 16,5; 30,18; 42,12[2]; Ez. 39,25; Os. 1,6; Zac. 1,16; [cuore] Sal. 77,10; Lam. 3,22; Ne. 9,31); *favore solidale* (Ger. 31,20); *misericordia* (Es. 33,19; Deut. 13,18[2]; II Sam. 24,14; I Re 3,26; 8,50[2]; Is. 54,10; 55,7; 63,7,15; Ger. 13,14; Os. 14,4; Zac. 7,9; Sal. 40,12; 51,3; 79,8; 103,4; 116,5; 119,77,156; Dan. 9,9,18; Ne. 9,19,27,28; I Cr. 21,13).

<sup>85</sup> Cfr. *I Salmi*, a cura di T. LORENZIN, Milano, Paoline, 2000, p. 66.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 501.

Tenendo conto di tali ascendenti culturali, gli ἐλεήμονες di questo versetto matteano sono coloro che risultano così intimamente sensibili alle miserie e alle difficoltà degli altri da aprire loro effettivamente il proprio cuore. I *misericosordiosi* sono, quindi, soggetti di perdono e di benevolenza, al di fuori di qualsiasi preminenza della ritualità culturale (cfr. Os 6,6), secondo una logica di responsabile gratuità. Nel Vangelo secondo Matteo una spiegazione ancora più concreta del senso di questo atteggiamento è chiaramente riscontrabile nella parabola dei due debitori (cfr. 18,23-35)<sup>87</sup>: il perdono che qui si propone all'attenzione delle comunità cristiane del I sec. d.C. costituite in maggioranza da ex-giudei è totale e durevole.

Pertanto la reciprocità che il passivo divino della seconda parte del v. 7 prospetta è del tutto coerente con lo stile del rapporto del Dio di Gesù Cristo con gli esseri umani che la Bibbia delinea. Quindi la sua piena realizzazione è certamente alla fine della Storia.

Tuttavia già il tasso di misericordia ricevuta nella dimensione terrena dell'esistenza aumenta sensibilmente. E ciò avviene non soltanto per l'umanità accattivante di coloro che praticano questo atteggiamento interiore e sociale, ma anche perché Dio stesso<sup>88</sup>, *hic et nunc*, al di là di quanto possano valutare autonomamente gli esseri umani, «può riconoscere in loro l'immagine del proprio figlio»<sup>89</sup>.

## V. 8 - «Beati i puri di cuore, perché essi vedranno Dio».

Κάθαρος, pur nella varietà delle possibili etimologie, presenta questo significato fondamentale: *puro*, cioè *senza mescolanza, senza*

<sup>87</sup> Per un'analisi approfondita di questa pericope matteana, mi si permetta di rinviare, per esempio, al mio saggio *Il cuore della giustizia. Vivere il vangelo secondo Matteo*, Milano, Paoline, 2001, pp. 118-146. In questo brano del cap. 18 «il volto del Padre, giudice perché custode del diritto del fratello, torna al termine della sequenza come unico interlocutore del lettore, per richiamarlo alla valenza escatologica di un'opzione necessaria: condividere la misericordia ricevuta o rifiutarla» (N. GATTI, ... *Perché il «piccolo» diventi «fratello»*, Roma, Pontificia Univ. Gregoriana, 2007, p. 242).

<sup>88</sup> «L'attesa della misericordia di Dio è giustificata se la sua misericordia è stata presa sul serio e praticata nella condotta di vita di un individuo» (H.D. BETZ, *The Sermon on the Mount*, p. 134).

<sup>89</sup> F. ZEILINGER, *Zwischen Himmel und Erde*, p. 46. «La parabola della beatitudine conduce nel contesto del Vangelo secondo Matteo da Dio sopra Gesù come l'essere umano divenuto misericordia per coloro che sono disposti a credere e, poi, di nuovo a Dio, affinché sia chiaro che cosa significhino compassione e misericordia. Come mo-

*macchia*<sup>90</sup>. Si tratta di purezza come assenza di una contaminazione causata da contatti con elementi diversi da sé.

Le 155 attestazioni di questo aggettivo nella LXX offrono varianti semantiche assai diverse:

- nelle 101 ricorrenze complessive del Pentateuco e dei libri storici prevale un'idea essenzialmente rituale: l'essere mondo o immondo di persone, animali o cose è in funzione della loro finalizzazione "culturale"<sup>91</sup>;
- in buona parte delle altre attestazioni, soprattutto appartenenti ai libri sapienziali<sup>92</sup> la purezza appare come condizione importante per una relazionalità umano-divina piena. Essa si realizza in una rettitudine interiore, la quale spesso si riversa in una socialità umana effettivamente degna dell'umanità stessa.

I *puri di cuore* di cui si parla in Mt. 5 non sono certo degli asceti che acquisiscono e difendono la loro condizione di eccellenza attraverso forme di astensione dal contatto con gli altri individui o con questa o quella componente del Creato.

Essi sono coloro che hanno una nitidezza fondamentale nell'aspetto esteriore, ma *relativamente al cuore e all'interno del cuore*. La pregnanza di quest'ultima parola è notevolmente maggiore rispetto alla concezione più comune della nostra contemporaneità. Nella tradizione primo-testamentaria l'essere umano giusto è colui che ha un *cuore chiaro, interamente indiviso, dunque perfetto*, che cerca Dio *con tutto il suo cuore*, che ama Dio *con tutto il suo cuore*.

Il *cuore* dell'individuo, nell'AT (= *lev, levav*) è la sintesi e la sede dell'attività emotiva, intellettuale e volitiva del singolo, a partire, evidentemente, dalla massima importanza conferita all'unitarietà

stra l'esempio di Gesù, compassione è soffrire insieme al bisogno di altri, ma anche soffrire per altri. Provare misericordia consiste nel dirigersi verso individui che necessitano di un sostegno che aiuta. È il tentativo efficace di alleviare o eliminare il bisogno di altri e di rendere loro possibile attraverso un'azione concreta, di iniziare realmente una nuova vita, che sta sotto il segno della "risurrezione"» (*ibid.*, pp. 46-47).

<sup>90</sup> C. RUSCONI, *Vocabolario del Greco del Nuovo Testamento*, p. 165.

<sup>91</sup> Cfr., per es., Gen. 20,5,6; Es. 25,11.17.23.28.29.31.36; 36,22.37; 39,16; Lev. 4,12; 6,4; 7,19; 11,32.36; Num. 5,17.28; 8,7; 9,13; 18,13; Deut. 14,11.20; 15,22; I Sam. 20,26; II Cr. 4,21; 9,15; 13,11.

<sup>92</sup> Cfr. anzitutto Tob. 3,14; II Mac. 7,40; Sal. 23,4; 50,12; Prov. 20,9; Eccl. 9,3; Giob. 4,7.17; 8,6; 11,4.13.15; 17,9; 33,3(2).9; Abac. 1,13; Ez. 44,23.

dell'intimo di ciascuno<sup>93</sup>. L'ideale è una personalità integrata e non complicata, interamente consacrata al servizio divino attraverso una serie di gesti concreti, quali atti di carità ed elemosina<sup>94</sup>.

La parola *cuore* (= καρδιά) ricorre 156 volte nel NT<sup>95</sup>. La lettura di tutti questi passi consente di affermare almeno ciò: il cuore è il vero centro dell'essere umano al quale il Dio di Gesù Cristo indirizza la sua attenzione. Vi si trova la radice della vita religiosa che fissa l'atteggiamento morale.

In questo ampio novero di testi si considerino con maggiore attenzione Mt. 15,8.18.19; Mc. 3,5; 6,52; 7,6.21; 8,17; Lc. 16,15; Giov. 13,2; 14,1.27; I Giov. 3,19-21. A partire anzitutto da questi ultimi frammenti neo-testamentari si può affermare che

«il cuore retto di cui parla Gesù non è fatto solo di coraggio, fedeltà e buona memoria. È fatto di disponibilità, intendendo con ciò libertà ed *intuizione*. Si tratta di creare una situazione interiore capace di conoscere Dio, il vero Dio... Il cuore è il luogo dove Dio si rivela (quando dico "rivelazione" intendo quel tipo di rivelazione che coinvolge, che si fa obbligatoria per ciascuno, che si quotidianizza), non semplicemente il luogo dove *si percepisce l'obbligatorietà di uno schema che già esiste e dove si trova il coraggio di ripeterlo*»<sup>96</sup>.

<sup>93</sup> *Lev* può significare – e sono soltanto alcuni esempi – la *forza vitale* (cfr. Gen. 18,5; Giud. 19,5.8; Sal. 104,15); la *sede del dolore* (cfr. I Sam. 1,8; Is. 1,5, Ger. 4,18; Sal. 13,3) o *della gioia* (cfr. Es. 4,14; Is. 24,7, Prov. 4,10); il *discernimento* (cfr. Deut. 8,5; Giob. 17,4; Eccl. 7,3); la *sede della volontà progettuale* (cfr. II Sam. 7,3; I Re 8,17; Ger. 22,17; Sal. 20,5).

<sup>94</sup> Per quanto riguarda la tradizione rabbinica cfr., per esempio, *Talmud Babli. Baba Batra*, 10a.

<sup>95</sup> Le attestazioni sono

• 56 nelle *versioni evangeliche* (Mt. 5,8.28; 6,21; 9,4; 11,29; 12,34.40; 13,15[2].19; 15,8.18.19; 18,35; 22,37; 24,48; Mc. 2,6.8; 3,5; 6,52; 7,6.19.21; 8,17; 11,23; 12,30.33; Lc. 1,17.51.66; 2,19.35.51; 3,15; 5,22; 6,45[2]; 8,12.15; 9,47; 10,27; 12,34.45; 16,15; 21,14.34; 24,25.32.38; Giov. 12,40[2]; 13,2; 14,1.27; 16,6.22);

• 20 in At. (2,26.37.46; 4,32; 5,3.4; 7,23.39.51.54; 8,21.22; 11,23; 13,22; 14,17; 15,9; 16,14; 21,13; 28,27[2]);

• 52 nell'*epistolario paolino* (Rom. 2,5.15.29; 5,5; 6,17; 8,27; 9,2; 10,1.6.8.9.10; 16,18; I Cor. 2,9; 4,5; 7,37[2]; 14,25; II Cor. 1,22; 2,4; 3,2.3.15; 4,6; 5,12; 6,11; 7,3; 8,16; 9,7; Gal. 4,6; Ef. 1,18; 3,17; 4,18; 5,19; 6,5.22; Fil. 1,7; 4,7; Col. 2,2; 3,15.16.22; 4,8; I Tess. 2,4.17; 3,13; II Tess. 2,17; 3,5; I Tim. 1,5; II Tim. 2,22); 11 in Ebr. (3,8.10.12.15; 4,7.12; 8,10; 10,16.22[2]; 13,9);

• 14 nelle *lettere cattoliche* (Giac. 1,26; 3,14; 4,8; 5,5.8; I Pie. 1,22; 3,4.15; II Pie. 1,19; 2,14; I Giov. 3,19.20 .21);

• 3 in Apoc. (2,23; 17,17; 18,7).

<sup>96</sup> B. MAGGIONI, *La coscienza nella Bibbia*, Milano, Jaca Book, 1971, pp. 20-21 (il corsivo è opera mia).

La persuasione biblica essenziale è che quanto è capace di adulterare e rovinare la vita degli individui proviene dalla loro interiorità e dalle disumanizzazioni di essa (cfr., per esempio, Mc. 7,1-23). Tutto dipende anzitutto dalle scelte buone o cattive, costruttive o distruttive, compiute nella sede delle decisioni personali – dunque il *cuore* – e non fundamentalmente dalla realtà esterna a loro e dagli aspetti molteplici che la compongono.

Καρδιά rende, *in forma generale, l'interiorità dell'individuo*, da cui *deriva*, come è stato già accennato, *il suo esistere*, dunque, semanticamente, *il suo agire*. In continuità con quello che si dice in Mt. 15,18-20, nella riaffermazione che dall'interno, cioè dal cuore provengono la dirittura verso Dio e verso gli altri individui, la purezza di cuore consiste nella corrispondenza completa tra l'interno e l'esterno del proprio essere. Si tratta di autenticità e trasparenza concrete che hanno, quale corrispettivo, l'opportunità di una relazione altrettanto diretta con il Divino. La sesta beatitudine matteana contempla, quindi, coloro la cui interiorità è del tutto integrata e completamente rivolta verso la volontà di Dio, dunque verso il bene di propri simili<sup>97</sup>. Proprio per questo essi hanno l'opportunità di proiettarsi verso la visione divina<sup>98</sup>.

Che cosa significhi *vedere Dio* e, ancor di più, come e dove tale condizione possa verificarsi non è facile comprendere, anzitutto perché la Bibbia stessa appare contraddittoria. Infatti alcuni testi (cfr., per es., Es. 33,20; Giov. 1,18; I Tim. 6,16) negano questa possibilità nella dimensione terrena della vita, mentre altri (cfr., per es., Sal. 11,7; Giob. 19,26; I Giov. 3,2; Apoc. 22,4) la pongono come un esito possibile<sup>99</sup>.

Certamente la versione matteana non afferma e neppure nega la possibilità della cosiddetta *visione beatifica*. D'altronde, proprio la pienezza della comunione con Dio costituisce il punto di raccordo

<sup>97</sup> Varie fonti delle origini cristiane hanno inteso la purezza di cuore quale purificazione interiore ascetica dalle passioni malvagie. Per esempio, dopo la beatitudine in esame, gli *Atti di Paolo* (150 d.C. circa) riportano: «Beati coloro che mantengono casta la carne, perché essi saranno dei templi di Dio. Beati i continenti perché Dio parlerà con loro» (III,5).

<sup>98</sup> Quali ascendenti primo-testamentari del “vedere Dio” cfr. Gen. 32,21; Sal. 16,15; 62,3; 72,1; Is. 6,1.

<sup>99</sup> Per una disanima orientativa della questione nella storia della tradizione cristiana, si veda D.C. ALLISON, *The Sermon on the Mount*, pp. 51-54.

tra i soggetti di questo v. 8, i poveri nello spirito e chi ha fame e sete di giustizia. Nel situare la felicità nella relazione con Dio, queste tre beatitudini nell'ordine in cui Mt. le presenta, implicano dei livelli crescenti di profondità: «la povertà di spirito è la disposizione che permette di entrare in rapporto con Dio, la fame e la sete di giustizia quella che permette di restarvi e la purezza di cuore quella che conduce questa relazione al pieno compimento»<sup>100</sup>.

Resta chiaro, comunque, che il futuro del verbo utilizzato in 8b fa giungere il discorso sino alla dimensione escatologica, senza che esso debba valere necessariamente e soltanto alla fine dei tempi. Infatti «il cuore puro è un occhio trasparente che vede Dio. E lo vede in tutte le cose, perché lo ha dentro e lo proietta su tutto. La purezza di cuore si ottiene con la retta intenzione: chi in tutto cerca solo Dio, trova lui, che è tutto in tutti (I Cor. 15,28)»<sup>101</sup>.

V. 9 - «Beati coloro che realizzano pace, perché essi saranno chiamati figli di Dio».

Nella LXX si riscontra un solo passo ove ricorre il verbo della stessa radice: «ὁ ἐννεύων ὀφθαλμοῖς μετὰ δόλου συνάγει ἀνδράσι λύπας, ὁ δὲ ἐλέγχων μετὰ παρρησίας εἰρηνοποιεῖ» (Prov. 10,10)<sup>102</sup>. Guardare a viso aperto il male, prendendo posizione contro di esso in modo schietto, genera pace: questo è il discorso proposto da questo passo sapienziale della versione ellenistica del Primo Testamento. E i facitori di pace sono, nella tradizione rabbinica, coloro che sedano i conflitti tra le persone.

«Un singolare passo talmudico afferma: “chi vede in sogno una pentola si alzi di mattina e dica: ‘il Signore ci dia pace in abbondanza’

<sup>100</sup> M. GOURGUES, *Sur l'articulation des Béatitudes matthéennes (Mt. 5,3-12)*, p. 346.

<sup>101</sup> S. FAUSTI, *Una comunità legge il vangelo di Matteo*, I, p. 63. «Il puro di cuore sa dove cercare la volontà di Dio e ne coglie il centro. Chi non è puro di cuore, invece, si perde nelle minuzie e smarrisce il centro... Il puro di cuore è l'uomo che lascia trasparire la sua verità, tutto il contrario dell'uomo doppio, che fuori è in un modo e dentro è in un altro, come un sepolcro imbiancato (23,27-28)... La purità rituale mette in gioco le pratiche, la purezza del cuore l'intera persona» (B. MAGGIORI, *Le molte forme del primato di Dio. Una lettura delle beatitudini*, in “CredereOggi” XI [3/1991], 24).

<sup>102</sup> Trad.: Chi approva con gli occhi ingannevolmente, reca dolori agli uomini; chi critica con sincerità, costruisce pace.

(*Talmud Babilonese. Berakot 56b*)". Un maestro ebreo ottocentesco si chiese il perché di un simile accostamento e rispose affermando che la pentola compie quotidianamente una specie di miracolo, separando due elementi primordialmente nemici, il fuoco e l'acqua; il suo fondo li porta ad una fattiva e costruttiva collaborazione. Questo commento appare di particolare acutezza almeno per tre ordini di motivi. Innanzitutto si tratta di un esempio felicemente calato nella quotidianità, il che sta ad indicare che se ogni giorno si impone la necessità di superare il conflitto, quest'ultimo non è mai risolto una volta per tutte, ma nel contempo non appare neppure avere definitivamente partita vinta. In secondo luogo tale esemplificazione indica come la rappacificazione effettiva avvenga quando gli elementi contrapposti danno frutti proprio in quanto conservano i loro originari caratteri antitetici. Perché si raggiunga un esito positivo né il fuoco né l'acqua devono cessare di essere tali. L'autentica soluzione dei contrasti esige che gli estremi non si confondano in un ibrido indistinto. La perdita delle diversità dà sempre luogo a paci fittizie. Infine, va pure affermato che il fuoco e l'acqua possono collaborare solo a motivo di una "interposizione non violenta" che si pone tra loro ed è disposta a pagare il prezzo connesso a questa sua collocazione. Continuando a ricorrere alla nostra immagine si potrebbe sostenere che, alla lunga, il fondo delle pentole si logora in virtù dell'azione congiunta di acqua e fuoco»<sup>103</sup>.

Ma la pace, secondo la Bibbia, è solamente l'esclusione di conflitti, l'astensione da essi?

Se si parte dall'analisi delle 267 attestazioni masoretiche della parola *pace*, ossia *shalom*, che sono assolutamente trasversali (soltanto sei libri, ossia Gioele-Amos-Giona-Abacuc-Sofonia-Rut non ne riportano) e, in particolare, ci si concentra su quelle presenti nei quattro libri che ne sono maggiormente ricchi, ossia II Re (25)<sup>104</sup>,

<sup>103</sup> P. STEFANI, *Lo Shalom tra riconciliazione e integrità*, in "Studi Ecumenici" 21 (2003), 285-294, qui 288-289. Sempre dello stesso autore è molto significativo il contributo relativo alla nozione di *shalom* contenuto in uno suo saggio precedente, ossia *Il nome e la domanda. Dodici volti dell'ebraismo*, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 139-157.

<sup>104</sup> Cfr. 4,23.26(4); 5,19.21.22.; 9,11.17.18(2).19(2).22(2).31; 10,13; 15,10.13.14.15; 20,19; 22,14.20.

Is. (30)<sup>105</sup>, Ger. (34)<sup>106</sup> e Sal. (27)<sup>107</sup>, si notano alcuni elementi assai notevoli:

- l'uso del vocabolo in esame come espressione stereotipata di saluto ricorre quasi sempre nelle attestazioni di II Re, ad eccezione di due circostanze (20,19; 22,20), in cui compare il valore di tranquillità sicura;
- le due prime ricorrenze isaiane (9,5.6) sono già molto più pregnanti nel sottolineare una valenza totalizzante della *pace* evocata (cfr. anche 52,7), che si realizzerà quale frutto diretto della giustizia (32,17). *Shalom* è sinonimo del bene realizzato da Dio per gli esseri umani (45,7), di un benessere complessivo frutto dell'ascolto della parola divina (48,18), della salvezza (53,5), della prosperità (54,13; 66,12), del risanamento psico-fisico (57,19); è caratteristica fondamentale dell'alleanza tra Dio e l'essere umano (54,10); è del tutto alternativa all'empietà (57,21); è in endiadi ripetuta con la giustizia (59,8);
- nel libro di Geremia lo *shalom* inteso come assenza di guerra (cfr. 4,10; 9,7; 14,19) o come parola di saluto/intercalare verbale (cfr. 6,14[3]; 8,11[3]) lascia il posto, nel corso dei capitoli, all'accezione più complessiva, la pace donata da Dio (cfr. 28,9; 29,11) in associazione alla benevolenza e compassione divine (cfr. 16,5) o alla sicurezza (cfr. 33,6) o al bene concesso dal Divino (cfr. 33,9) oppure intesa come benessere da ricercare (cfr. 29,7; 38,4);
- la raccolta dei Salmi offre una dimensione ampia ed avvolgente di *shalom* quale condizione di tranquillità scevra da ogni male concessa dal Signore (cfr. 4,9; 29,11; 35,27; 55,19; 122,6-7; 147,14) il cui perseguimento è possibile all'essere umano, se è contestuale ad una condotta di vita che mira all'astensione dal male e alla realizzazione del bene (cfr. 34,15; 37,11.37).

<sup>105</sup> Cfr. 9,5.6; 26,3(2).12; 27,5(2); 32,17.18; 33,7; 34,8; 38,17; 39,8; 41,3; 45,7; 48,18.22; 52,7; 53,5; 54,10.13; 55,12; 57.2.19(2).21; 59,8(2); 60,17; 66,12.

<sup>106</sup> Cfr. 4,10; 6,14(3); 8,11(3).15; 9,7; 12,5.12; 13,19; 14,13.19; 15,5; 16,5; 20,10; 22,11; 23,17; 25,37; 28,9; 29,7(3).11; 30,5; 32,7; 33,6.9; 34,5; 35,4; 38,4.22; 43,12.

<sup>107</sup> Cfr. 4,9; 28,3; 29,11; 34,15; 35,20.27; 37,11.37; 38,4; 41,10; 55,19.21; 69,23; 72,3.7; 73,3; 85,9.11; 119,165; 120,6.7; 122,6.7.8; 125,5; 128,6; 147,14.

Anche in questo libro biblico sono riscontrabili l'accostamento "interattivo" dello *shalom* alla giustizia (cfr. 72,3-4.7; 85,11), il valore di esso come prosperità (cfr. 73,3) e la sua presenza nella vita di coloro che accettano di essere in alleanza con Dio tramite tutta la loro interiorità e persona (cfr. 85,9) amando la *Torah* (119,165).

«Il concetto di interezza (*shalem*) è insito anche nella parola *shalom*, che attesta un essere intero tridimensionale: con se stessi, con Dio e con l'ambiente circostante. Una sorta di armonia dell'indiviso che tutto abbraccia e che rispetta l'esigenza di irreprensibilità e purezza di cuore»<sup>108</sup>. Tutte queste indicazioni semantiche consentono di dire, complessivamente, che la *pace* nel Primo Testamento è intesa, in sostanza, non innanzitutto come tranquillità e ordine, ma piuttosto come il profondo e serio impegno ad operare la giustizia nel rapporto con Dio, dunque nelle relazioni interumane<sup>109</sup>. Tutto ciò nella consapevolezza, assai ricorrente nel corpus primo-testamentario, che la pace piena è soltanto dono divino e, nella sua completezza, sostanzialmente indicibile quasi come il tetragramma sacro e, comunque, destinata ai tempi ultimi: a questo proposito il brano di Mich. 4,1-5 è assai eloquente.

La prospettiva evangelica neo-testamentaria, in particolare, quella di Mt. 5,9 sottolinea la dimensione fattivamente umana del discorso: gli *attori della pace* sono quanti promuovono davvero anche solo un aspetto di una pienezza esaltante. In essa bene e prosperità, benessere e quiete dell'anima, felicità e armonia sociale sono tutte parti essenziali e interagenti dello *shalom* / εἰρήνη<sup>110</sup>. E riconciliazione interumana e giustizia profonda sono le condizioni possibili perché sia generalizzato e universale lo sviluppo dell'umanità<sup>111</sup>.

<sup>108</sup> P. LAPIDE, *Il discorso della montagna*, p. 138.

<sup>109</sup> Cfr. M.A. POWELL, *Matthew's Beatitudes*, p. 474. «La *Torah* non ordina di correre dietro e di inseguire i comandamenti ma solo di metterli in pratica quando capita l'occasione, cioè quando sopraggiungono le circostanze opportune... ma per la pace dovete cercarla nel vostro stesso luogo e correrle dietro negli altri luoghi» (*Numeri Rabbà* 19,27).

<sup>110</sup> «Essi sono coloro che lavorano per il benessere totale che Dio vuole per un mondo frammentato e violato» (J.D. KINGSBURY, *Matthew as Story*, Philadelphia, Fortress Press, 1988<sup>2</sup> p. 133). Per quanto riguarda la nazione di *pace* nel NT, si vedano delle osservazioni interessanti in U. NERI, *Guerra, sterminio e pace nella Bibbia*, Reggio Emilia, San Lorenzo, 2005, pp. 89-161.

<sup>111</sup> «Il nuovo nome della pace è lo sviluppo» (Paolo VI, lettera enciclica *Populorum progressio*, n. 87).

«Il modello è Gesù, il re della pace. Ma Gesù non ha esitato a portare una parola che divide. Soprattutto non ha esitato a perdere la sua pace e la sua tranquillità... Le logiche ovvie (come quella che all'amore si debba rispondere con l'amore, ma alla forza con la forza, alla violenza con la violenza), comuni, razionalmente inattaccabili, non sono in grado di portare la pace. Sono un vicolo cieco»<sup>112</sup>.

Questa scelta eminentemente sociale che alcuni individui compiono – essere facitori di pace piena – li pone in una situazione di relazione con Dio davvero intensa che non costituisce una specie di “rendita di posizione”. Il senso di questa figliolanza di cui parla 9b, in continuità, per esempio, con Sir. 4,10 e il suo contesto testuale<sup>113</sup>, è quello di chi è figlio di questo Padre divino perché pone in essere tutta una serie di azioni che promuovono la giustizia anzitutto per chi è in notevole difficoltà esistenziale.

E tale condizione implica una maturità affettiva, psicologica e religiosa tale da suscitare comportamenti responsabilmente adulti: è necessario un secondo taglio del cordone ombelicale «per raggiungere quella condizione di autonomia data dall'essere figli di Dio, che, anche in mezzo a tensioni e conflitti, dà il coraggio di contribuire al processo di pacificazione inteso qui»<sup>114</sup>.

<sup>112</sup> B. MAGGIONI, *Il seme e la terra. Note bibliche per un cristianesimo nel mondo*, Milano, Vita e Pensiero, 2003, p. 122. «Tre sono le radici da cui partire per comprendere nel giusto senso la via della pace proposta da Gesù: una radice teologica (Dio è amore *sempre*), una nuova valutazione della storia (nella storia, contrariamente alle apparenze, è l'amore che vince: è il Crocifisso per amore che risorge, non i suoi crocifissori); una concezione dell'esistenza come vocazione alla solidarietà» (*ibid.*, p. 125).

<sup>113</sup> Tr. C.E.I.-1974 (il corsivo è opera mia): «[1] Figlio, non rifiutare il sostentamento al povero, non essere insensibile allo sguardo dei bisognosi. [2] Non rattristare un affamato, non esasperare un uomo già in difficoltà. [3] Non turbare un cuore esasperato, non negare un dono al bisognoso. [4] Non respingere la supplica di un povero, non distogliere lo sguardo dall'indigente. [5] Da chi ti chiede non distogliere lo sguardo, non offrire a nessuno l'occasione di maledirti, [6] perché se uno ti maledice con amarezza, il suo creatore esaudirà la sua preghiera. [7] Fatti amare dalla comunità, davanti a un grande abbassa il capo. Porgi l'orecchio al povero e rispondigli al saluto con affabilità. [9] Strappa l'oppresso dal potere dell'oppressore, non esser pusillanime quando giudichi. [10] *Sii come un padre per gli orfani e come un marito per la loro madre e sarai come un figlio dell'Altissimo, ed egli ti amerà più di tua madre*».

<sup>114</sup> P. LAPIDE, *Il discorso della montagna*, p. 46. Sempre nella consapevolezza che alla pace effettiva e globale si possa arrivare soltanto quando la logica evangelica si sarà pienamente fatta strada nel cuore di ogni essere umano, condizione da perseguire attraverso un'evangelizzazione intesa in senso etimologico (cfr. Mt. 28,19).

Vv. 10-12 - «Beati i perseguitati per causa della giustizia, perché di essi è il regno dei cieli. Beati voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e, mentendo, diranno ogni genere di malvagità contro di voi per causa mia. Rallegratevi luminosamente ed esultate fieramente, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli. Così infatti perseguitarono i profeti prima di voi».

Le beatitudini che hanno quali soggetti quanti hanno subito, subiscono o subiranno persecuzioni sono piuttosto diverse da tutte quelle precedenti.

Infatti si riscontra un'ampiezza ben maggiore rispetto alla secca concisione delle prime sette affermazioni.

Inoltre le situazioni di miseria e difficoltà degli individui ai quali sono rivolte le prime beatitudini sono di ogni epoca; non si ha difficoltà alcuna a ricollocare nel corso del ministero di Gesù le promesse che riguardano i poveri così come quelle relative a quanti sono socialmente costruttivi a vario titolo.

L'ultima beatitudine, invece, ha presente in più una situazione del tutto specifica: la persecuzione dei discepoli di Gesù della prima e, soprattutto, seconda generazione cristiana, quando il giudaismo ha condannato come apostatica la fede in Gesù Cristo e i seguaci del Nazareno hanno preso coscienza effettiva della loro diversificazione dalla tradizione giudaica.

Certamente la separazione definitiva tra giudaismo e cristianesimo delle origini ha avuto luogo dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme, ma le fasi "preparatorie e iniziali" di questo fenomeno religioso e culturale sono certamente alla base di questi versetti matteani<sup>115</sup>.

Comunque la persecuzione a causa della giustizia non è certo una novità matteana o neo-testamentaria. Già Platone, parlando del trattamento riservato all'essere umano giusto, affermava: «sarà sferzato, torturato, legato, gli saranno bruciati gli occhi e, alla fine, dopo aver sofferto ogni martirio, sarà impalato e apprenderà che non bisogna voler essere giusto, ma sembrarlo»<sup>116</sup>.

<sup>115</sup> Cfr. J. DUPONT, *Le Beatitudini*, I, pp. 951-952; H.D. BETZ, *The Sermon on the Mount*, pp. 150-151.

<sup>116</sup> *Repubblica*, I,361e-362a. Cfr. anche il dialogo platonico *Fedone*, 118a; PLUTARCO, *Vita di Focione*, 9,4; 13,3; 24,2; 35-36; 37,3; 38,1; Id., *Vita di Aristide*, 2,2,5; 4,1,4; 6,1; 7,1,6; 26,6; TACITO, *Annales*, 13,49; 14,12,48,49; 15,20; 16,21-35.

In ambito biblico, forse l'ascendente primo-testamentario più eloquente è costituito da Sap. 2,10-12: «Spadroneggiamo sul giusto povero, non risparmiamo le vedove, nessun riguardo per la canizie ricca d'anni del vecchio. La nostra forza sia regola della giustizia, perché la debolezza risulta inutile. Tendiamo insidie al giusto, perché ci è di imbarazzo ed è contrario alle nostre azioni; ci rimprovera le trasgressioni della Torah e ci rinfaccia le mancanze contro l'educazione da noi ricevuta».

In Mt. 5,10 coloro che, dal passato al presente<sup>117</sup>, sono stati e sono oggetto di persecuzione a motivo della loro ricerca della giustizia<sup>118</sup> sono in relazione particolarmente stretta con la logica esistenziale divina. Essi puntano, infatti, a vivere la fedeltà all'alleanza con Dio che si realizza tramite la conformità umana ai criteri-guida di tale patto. E la loro virtuosità non consiste certo nella condizione di perseguitati in se stessa, ma nel livello di coinvolgimento che riescono a raggiungere coloro che sono così impegnati nella causa di Dio da voler soffrire per essa<sup>119</sup>.

Agli individui che sono particolarmente esposti all'azione altrui, al di fuori della propria responsabilità diretta o per scelta massimamente determinata (vv. 3.10), appartiene il Regno. Ciò non significa che altre categorie di persone ne siano per forza escluse, ma che anzitutto poveri nello spirito e perseguitati a causa della giustizia ne fanno parte.

D'altronde, anche se nelle prime quattro beatitudini il testo matteoano ha insistito molto sulla ricerca della giustizia, il secondo "quartetto" parla, sino al culmine finale del v. 10, della resistenza necessaria in vista di essa. Ed è fondamentale per l'intero Discorso della montagna l'attenzione sotto entrambi i punti di vista. Perseguire la giustizia e soffrire per essa: un aspetto non sussiste senza l'altro. E, se si considerano le otto beatitudini nella loro globalità, dalla prima all'ultima, si nota quanto esse formino un *klymax* psico-sociale e so-

<sup>117</sup> Cfr. il perfetto participio medio-passivo δεδιωγμένοι, il cui valore semantico esprime la compiutezza dell'azione nel passato e alcuni effetti di essa ancora nell'attualità.

<sup>118</sup> Si veda il valore causale-finale del complemento retto da ἕνεκεν: la giustizia è, ad un tempo, lo scopo dell'agire umano e la ragione della resistenza sofferta vissuta da chi vi aspira.

<sup>119</sup> Cfr. M.A. POWELL, *Matthew's Beatitudes*, p. 474.

cio-culturale, dalla deprivazione e miseria alla dimostrazione di forza e dignità umane. Esse sono, in definitiva, una testimonianza del vigore umano piuttosto che dell'umana debolezza<sup>120</sup>.

L'eventualità di insulti<sup>121</sup>, persecuzioni e dell'affermazione menzognera di qualsiasi negatività contro i discepoli<sup>122</sup> e ogni altro ascoltatore di quel momento è, in un certo senso, nella sua paradossalità, l'apice della beatitudine raggiungibile. Sempre nella consapevolezza – mai sufficientemente ribadita anzitutto negli ambienti ecclesiali – che sia la fedeltà a Gesù Cristo l'obiettivo dell'agire dei discepoli, non la persecuzione<sup>123</sup>.

E comunque le corrispondenze del v. 11 nel duplice cambiamento di “destinatari” – dalla terza plurale alla seconda plurale, quali soggetti delle condizioni evocate, e dall'obiettivo della giustizia a quello della persona di Gesù – aggiungono una dimensione storica chiara alle beatitudini stesse. Il Maestro per la prima volta è individuato come colui che parla e questo fatto stabilisce che un gruppo identificabile di persone ha risposto positivamente al suo insegnamento e vuole assumersene le conseguenze: «la frase “per causa mia” afferma che la ragione della persecuzione è l'insegnamento di Gesù, che è dedicato alla giustizia. È la persecuzione per amore di questo insegnamento e di un tale maestro che deve essere attesa»<sup>124</sup>.

E tale condizione si deve<sup>125</sup> manifestare tramite una gioia che è, ad un tempo, solare e orgogliosa<sup>126</sup>, da qui alla dimensione escato-

<sup>120</sup> Cfr. H.D. BETZ, *The Sermon on the Mount*, pp. 142.146.

<sup>121</sup> Il verbo  $\delta\upsilon\epsilon\delta\iota\zeta\epsilon\upsilon\nu$  può significare violenza fisica e anche la morte, come evidenza la sua associazione con verbi dall'effetto esiziale e cruento in Mt. 23,34.

<sup>122</sup> L'azione diffamatoria ha lo scopo di distruggere l'onore e l'integrità dei discepoli attraverso la calunnia più totale.

<sup>123</sup> La struttura temporal-condizionale introdotta dalla congiunzione  $\delta\tau\alpha\nu$  mostra quanto la condizione persecutoria sia soltanto un'eventualità, mentre lo scopo da perseguire insistentemente sia proprio l'azione a favore della “causa” di Gesù.

<sup>124</sup> Cfr. H.D. BETZ, *The Sermon on the Mount*, p. 147.

<sup>125</sup> I due imperativi presenti  $\chi\alpha\iota\tau\epsilon\tau\epsilon$  και ἀγαλλιᾶσθε affermano la necessità imprescindibile di questo stato d'animo.

<sup>126</sup> I due verbi esprimono due accezioni di gioia in un certo senso complementari.

• La radice del verbo  $\chi\alpha\iota\tau\epsilon\upsilon\nu$  è probabilmente \*char-y<sup>e</sup>/O, il cui ascendente indoeuropeo è \*gh<sup>o</sup>r-y<sup>e</sup>/O, con il valore di base di *desiderare, amare, aver piacere a...* (cfr. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 3-4, Paris, Klincksieck, 1984, p. 1241). Il significato è, quindi, ben delineato: una gioia di grande intensità, un'emozione caratterizzata da grandissima dinamicità e straordi-

logica: infatti la ricompensa divina qui adombrata non deriva dalla meritorietà dell'azione umana, ma è la legittima risposta divina alla pienezza di fede che i discepoli manifestano. Essi prenderanno parte al compimento delle promesse divine, attraverso la gioia per la completa realizzazione della presenza e della sovranità di Dio. Il *μισθός* ultraterreno continua ed intensifica la comunione con Dio sperimentata già nel servizio fedele al Divino, che viene vissuto nella dimensione mortale dell'esistenza. Insomma

- da un lato, l'escatologia pone l'attualità in una prospettiva tale da renderla sostenibile<sup>127</sup>;
- dall'altro, la continuità temporale garantita dai due imperativi *χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε* (= rallegratevi luminosamente ed esultate fieramente) sottolinea come questa condizione felice sia, dal presente al futuro finale e definitivo, la condizione verso la quale è sicuramente avviato chi davvero vive secondo lo spirito del Regno.

Il v. 12 della pericope esprime il dato storico che qui non si tratterebbe della prima persecuzione in assoluto<sup>128</sup>, ma soltanto di un

nario attivismo, senza alcunché di contemplativo estaticizzante o, comunque, passivo. Questo verbo ricorre 75 volte nel NT (cfr. Mt. 2,10, 5,12; 18,13; 26,49; 27,29; 28,9; Mc. 14,11; 15,18; Lc. 1,14.28, 6,23; 10,20[2]; 13,17; 15,5.32; 19,6.37; 22,5; 23,8; Giov. 3,29; 4,36; 8,56; 11,15; 14,28; 16,20.22; 19,3; 20,20; At. 5,41; 8,39; 11,23; 13,48; 15,23.31; 23,26; Rom. 12,12.15[2]; 16,19; I Cor. 7,30[2]; 13,6; 16,17; II Cor. 2,3; 6,10; 7,7.9.13.16; 13,9.11; Fil. 1,18[2]; 2,17.18.28; 3,1; 4,4[2].10; Col. 1,24; 2,5; I Tess. 3,9; 5,16; Giac. 1,1; I Pie 4,13[2]; II Giov. 1,4.10.11; III Giov. 3; Apoc. 11,10; 19,7). In composizione con la preposizione *σὺν* il verbo ricorre 7 volte: Lc. 1,58; 15,6.9; I Cor. 12,26; 13,6; Fil. 2,17.18.

• Per quanto attiene *ἀγαλλιᾶσθαι* esso deriva da *ἀγάλλειν/ἀγάλλεσθαι* (= *rendere splendido, adornare; essere ornato, essere orgoglioso*) e il suo etimo potrebbe essere ricondotto all'unione tra l'avverbio *ἄγαν* (= *molto*) e il verbo *ἄλλεσθαι* (= *saltare* - cfr. STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae*, I, col. 153D). Comunque sia, il significato non indica un intenso, ma generale stato d'animo gioioso, bensì piuttosto un'orgogliosa fierezza di cui è essenziale la risonanza interiore. Questo verbo è attestato, nel NT, 8 volte nella forma medio-passiva (Mt. 5,12; Lc. 10,21; Giov. 5,35; 8,56; At. 2,26; 16,34; I Pie. 1,6.8; 4,13), due in quella attiva (Lc. 1,47; Apoc. 19,7).

<sup>127</sup> Cfr. W. CARTER, *Matthew and the Margins*, p. 137.

<sup>128</sup> Circa le persecuzioni subite dai profeti antichi e/o contemporanei gli ascendenti primo-testamentari sono numerosi: si vedano, per esempio, I Re 19,10-14; Ger. 2,30; 20,7-8; Ne. 9,26; II Cr. 24,19-22. Nel NT il tema della vita difficile e sofferta dei profeti ricorre ripetutamente: cfr. Mc. 6,4 (= Mt. 13,57; Lc. 4,24; Giov. 4,44); Lc. 13,33b; Mt. 23,29-31.34-36 (= Lc. 11,47-48.49-51); I Tess. 2,15; At. 7,52; Giac. 5,10; Rom. 11,3; Ebr. 11,35-38.

“anello” della “catena” di sofferenze per la fedeltà a Dio. Alla prassi della giustizia appartiene la confessione del Messia crocifisso, cosa che fa apparire come del tutto insensate l’alternativa tra comportamento e confessione di fede.

D’altra parte il parallelo istituito anche da Mt. tra l’atteggiamento evocato imperativamente da Gesù e quello dei profeti - che avevano sofferto gravi e dolorose conseguenze che il Nazareno pone in rapporto con quelle destinate a chi sia suo discepolo -, non può certo essere limitato essenzialmente all’agire. Le parole ancor più che le azioni costituiscono l’elemento di attrazione nella sequela dei profeti<sup>129</sup> e il caso di Gesù sotto questo profilo non se ne differenzia certo.

Chi segue il Maestro sarà beato non perché necessariamente andrà incontro alla morte, come è avvenuto a vari portavoce di Dio precedenti, ma perché egli per la vita che ha scelto, per i valori esistenziali per i quali opta è vittima di avversari malevoli: «il paragone con la sorte dei profeti è maggiormente in accordo con la prospettiva abituale della predicazione di Gesù che con quella della catechesi cristiana»<sup>130</sup>.

#### 4. SINTESI ERMENEUTICA

Questi versetti costituiscono l’introduzione generale all’intera trattazione svolta in Mt. 5-7, un vero e proprio condensato delle tematiche fondamentali, quali condizioni di ingresso nel regno dei cie-

<sup>129</sup> Cfr. H. WEDER, *Die «Rede der Reden»*, p. 80.

<sup>130</sup> J. DUPONT, *Le Beatitudini*, I, p. 1009. «Le ultime due beatitudini, specialmente l’ultima, sembrano proclamare una sfida tra due eserciti. Da una parte c’è quello di chi si presenta con i colori e le armi di una felicità facile, immediata e acquistabile a poco prezzo, che si fa beffe delle beatitudini evangeliche; per costoro gli sfidati hanno sempre meritato la nozione di frustrati, di incapaci di vivere, di bloccati psicofisicamente, gente da compatire se non proprio da combattere, da eliminare... Dall’altra parte del campo c’è appunto questo secondo esercito (anche se talvolta sembra un minuscolo drappello): gente di ogni epoca e luogo, che consapevole della propria fragilità fisica e psichica, continua a credere e a cercare la “giustizia”, quella di un “cuore puro” davanti a Dio, e quindi “mite, misericordiosa, pacificatrice”. Il campo dello scontro è questa nostra storia umana, così strana e sorprendente da non permettere a nessuno di schierarsi troppo in fretta di qua o di là... È una considerazione aperta a tutti, perché il libro della storia non è riservato solo ad alcuni, nemmeno ai cristiani» (G. GIAVINI, *«Ma io vi dico»*, pp. 62-63).

li. Dall'apertura a Dio all'apertura agli altri: questo è l'andamento complessivo dell'intera pericope.

Le prime tre affermazioni, infatti, esprimono l'orientamento verso Dio al fine di ricevere da lui soddisfazione. La quinta, sesta e settima spingono chiaramente verso gli altri individui, mentre la quarta e l'ottava, ossia le conclusive delle due sequenze appena menzionate appaiono il filo conduttore del discorso: il radicamento spirituale dell'impegno etico che trova il suo completamento nei tempi ultimi<sup>131</sup>.

L'obiettivo del testo è la giustizia, da Dio all'essere umano e da quest'ultimo verso il Divino. Le beatitudini risultano la sinfonia delle condizioni etiche della felicità escatologica<sup>132</sup>, in continuità dal passato al presente, secondo una progressività di realizzazione e una chiara apertura al futuro<sup>133</sup>. Infatti le prime quattro affermazioni parlano di coloro che sono stati privati a vario titolo della giustizia, le quattro successive riguardano coloro che si sono dedicati alla sua realizzazione.

La prospettiva esistenziale che ne discende è di grande forza. La logica del Regno invita all'apertura totalizzante verso Dio in termini di autenticità, interdipendenza tra intelletto ed emotività, e bellezza e bontà sinergicamente intese. Ciò consente un particolare fronteggiamento delle circostanze avverse della vita e un innalzamento della qualità sostanziale dell'esistenza stessa:

<sup>131</sup> Dopo le due espressioni corrispondenti – *a causa della giustizia e per causa mia* – in Mt. 28,20 «i discepoli ricevono l'indicazione di insegnare a convertirsi secondo quanto io vi comandai. "Giustizia" ha quindi connotazione profetiche e cristologiche così come etiche. Cionondimeno il riferimento è ora, nell'VIII come nella IV beatitudine, il comportamento umano. Le due beatitudini partono da due angolature differenti, ma il significato rimane essenzialmente lo stesso in entrambe» (H.B. GREEN, *Matthew, Poet of the Beatitudes*, p. 249).

<sup>132</sup> «Le beatitudini danno al discorso un forte profumo escatologico dichiarando beati ora coloro i quali, a causa della loro esperienza, virtù e impegno, realizzerà pienamente il regno di Dio alla fine dei tempi» (D. SENIOR, *Matthew*, Nashville, Abingdon Press, 1998, p. 70).

<sup>133</sup> «L'uomo, anche l'uomo cosiddetto moderno, "ognuno", non è forse per natura e per storia sempre un "povero" almeno per diversi motivi? Ciò, una volta accettato con umiltà realistica, lo rende sempre quindi radicalmente disponibile non solo alla religione, a un "Altro" più grande di lui, ma anche alla "beatitudine" evangelica... Certo è necessario che quella "povertà nello spirito", radicata in "ognuno" non sia presa alla leggera o come sbrigativo alibi per qualche subdola idolatria (di sé, di altri o di altro) o per qualche comoda fuga dalla "giustizia" delle altre beatitudini e del DM. I "poveri nello spirito" non sono "doppi di cuore"» (G. GIAVINI, «*Ma io vi dico*», p. 43).

Sul monte della verità e della giustizia Gesù mostra ai suoi discepoli due opposte forme di esistenza. Da una parte si trovano l'arroganza, l'apparente successo, l'autoesaltazione, il calcolo, il dominio, dall'altra la critica di se stessi, l'umiltà, la misericordia richiesta e donata, la fiducia reciproca. «Le leggi dell'uno e dell'altro mondo sono sempre intrecciate nell'animo di ogni essere umano... Si deve scegliere tra le une e le altre nella propria responsabilità, oltre ogni convenzione, abitudine o destino, con un gesto di sottomissione o di libertà... Dall'alto della simbolica montagna la comunità è invitata a condividere la sapienza apocalittica del suo maestro: nessuno ne è escluso, purché eserciti quella maieutica che faccia nascere una nuova coscienza di sé»<sup>134</sup>.

<sup>134</sup> R. OSCULATI, *L'evangelo di Matteo*, Milano, ITL, 2004, pp. 40-41. «Le beatitudini ci hanno mostrato le forme fondamentali del riconoscimento del primato di Dio: l'abbandono fiducioso ed esclusivo nelle mani di Dio, convinti che solo in Dio si può trovare vera sicurezza; la ricerca appassionata della sua volontà al di sopra di ogni altra ricerca; l'apertura e la dedizione a Dio di tutta la propria persona; modellare i propri rapporti verso gli altri sulla misura del comportamento di Dio, divenendone in tal modo la trasparenza... L'uomo delle beatitudini accetta di trovare il proprio senso e la propria realizzazione prolungando lo sguardo al di là del mondo» (B. MAGGIONI, *Le molte forme del primato di Dio*, p. 26).