

LE VIRTU' TEOLOGALI

L'amore nell'insegnamento di Gesù

Preludio

Nell'insegnamento di Gesù il tema della carità teologale giunge al suo pieno svelamento. Se si volesse cogliere in modo sintetico il cuore del suo insegnamento, si potrebbe dire così: *la carità verso Dio e verso il prossimo sono i due volti di uno stesso e inseparabile amore. La capacità di amare il prossimo deriva dalla misura del primato di Dio nella propria vita. Vale a dire: quando si giunge ad amare Dio al di sopra di tutto e di tutti, allora l'amore verso il prossimo si innalza ad un livello di grande purificazione. Infatti, il primato di Dio è direttamente proporzionale alla vittoria personale sui disordini del proprio "io".* A questo proposito, un autore inglese, anonimo del XIV secolo, così si esprime, parlando al suo figlio spirituale, un novizio di 24 anni: "E' facile dimenticarsi di tutto il resto: più difficile dimenticarsi di se stessi. E l'esperienza mi dà ragione. Ti accorgerai infatti che, anche quando sarai riuscito a dimenticare – da molto tempo – le creature e le loro opere, tra te e il tuo Dio rimane pur sempre la nuda coscienza del tuo essere. Credimi, non raggiungerai la perfezione nell'amore, finché non sarai riuscito a distruggere anche quella"¹.

La carità nel discorso della montagna

L'insegnamento di Gesù sulla carità, nel suo lungo discorso sul discepolato, ruota intorno al superamento delle categorie di amico-nemico. Il discepolo è invitato ad amare tutti con lo stesso cuore, senza misurare l'amore da dare agli altri su quello che da essi si riceve. E ciò non ha tanto il valore di un precetto legale, bensì il senso di un modo "divino" di agire, richiesto al discepolo. Il discepolo non è tale perché applica delle regole morali al proprio agire, ma è tale perché imita Dio "che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni" (Mt 6,45). Per questo, la meta della perfezione del discepolo non è rappresentata dall'adesione a un codice perfetto, ma dall'imitazione di Colui che è perfetto (cfr. 5,48).

Tutto questo non significa che il discepolo ignora la Legge mosaica o la ritiene valida solo per gli ebrei. L'evangelista Matteo sottolinea che le esigenze basilari del Decalogo non sono mai antiquate (cfr. 5,17), perché rappresentano il limite minimo della giustizia, al di sotto del quale vi è il peccato grave. Ciò che cambia è il modo di intendere il Decalogo: esso non viene più letto solo sul piano della sua espressione letterale, ma viene oltrepassato dal regime della "lettera" a quello

¹ *La nube dell'inconoscenza*, Gribaudi, Torino 1988, pag. 86

dello “spirito”. In ciò consiste la “giustizia superiore” (Mt 5,20) annunciata da Gesù come necessaria per entrare nel Regno. Se dunque il discepolo di Mosè si astiene dall’uccidere fisicamente una persona, il discepolo di Cristo si astiene perfino dalla mancanza di rispetto verso chicchessia. Le esigenze della Legge mosaica vengono così radicalizzate, venendo a costituire appunto una giustizia “superiore”.

A noi, però, interessa soprattutto l’insegnamento sulla carità. Il primo riferimento alla carità fraterna è dato in un contesto liturgico: “Se dunque presenti la tua offerta all’altare e lì ti ricordi che il tuo fratello ha qualcosa contro di te, lascia lì il tuo dono davanti all’altare e va’ prima a riconciliarti col tuo fratello e poi torna a offrire il tuo dono” (5,23). L’idea di fondo è che la preghiera non può essere gradita a Dio, qualora provenga da un cuore non riconciliato; e questo è chiaro di suo. Ciò che va spiegato è invece come mai sia previsto solo il caso del fratello che ha qualcosa contro di me e non quello in cui io ho qualcosa contro qualcuno. Non è una dimenticanza dell’evangelista. Infatti, solo il caso in cui un altro ha qualcosa contro di me può ostacolarmi nella preghiera; ma non mi ostacola la situazione inversa. Il motivo è molto chiaro: se qualcuno ha qualcosa contro di me, ciò significa che l’offensore sono io; se invece io ho qualcosa contro qualcuno, è perché questo qualcuno deve avermi offeso. Quest’ultimo caso non mi ostacola nella preghiera. E’ da questa distinzione che bisogna partire: quando un offensore mi colpisce e il colpevole non sono io, mi basta perdonarlo per riconciliarmi con lui; può succedere che egli rifiuti la riconciliazione, e in questo caso l’andare da lui si rivela del tutto inutile. Tuttavia, nel momento in cui l’ho intimamente perdonato, agli occhi di Dio la riconciliazione si è già verificata, anche se il mio offensore può continuare a volere essermi ostile. Ecco perché il caso in cui io ho qualcosa con qualcuno (vale a dire: quando sono stato offeso) non mi ostacola nella preghiera. Mi ostacolerebbe se io rifiutassi di dare il perdono al mio offensore, ma non è mai il mio offensore a ostacolarmi, anche nell’ipotesi che la sua ingiusta ostilità verso di me continuasse.

Ben altra questione si pone invece quando qualcuno ha qualcosa contro di me; in questo caso infatti l’offensore sono io e la riconciliazione non si può verificare se io non mi muovo verso la persona danneggiata da me per manifestargli la coscienza del mio errore e la volontà di riparare. In questo caso, a differenza del primo, la riconciliazione come disposizione del cuore non basta più. Se io offendo qualcuno distruggo la fraternità, e perciò sono io stesso che devo risanarla, ed è questo il senso delle parole: “va’ prima a riconciliarti col tuo fratello”, cioè da quel fratello che hai offeso. Anche se lui ti ha già perdonato in cuor suo, il risanamento della fraternità si verifica solo in concomitanza col tuo atto di umiltà e di pentimento. Tu non ti potrai accostare

all'altare prima di quel momento, mentre colui che tu hai offeso si potrà accostare all'altare nell'istante stesso in cui, in cuor suo, ti avrà perdonato.

Ai vv. 25-26: "Mettiti presto d'accordo col tuo avversario, mentre sei in via con lui"; immediatamente successivi, si ha l'impressione di cogliere una allusione al Purgatorio. Le pendenze determinate dagli squilibri dei nostri rapporti interpersonali vanno dunque risanate prima che scada il tempo del nostro pellegrinaggio terreno. Dopo non è più possibile presentarsi a Dio senza alcun debito. Da qui l'esortazione a risanare ogni frattura "mentre sei ancora in via", cioè prima che la morte ti conduca all'incontro con Cristo, che è la meta del pellegrinaggio terreno di ogni uomo. Concludere in condizioni debitorie il pellegrinaggio comporta dei tempi supplementari di purificazione, che non hanno però alcun valore meritorio; vale a dire: il Purgatorio non ci rende più belli davanti a Dio, ci rende solo presentabili così come siamo. La sofferenza sperimentata durante la vita, quella sì ci abbellisce, se accolta dalle mani di Dio; ma la sofferenza ultraterrena serve solo a risanare le pendenze, nulla di più. Ci sembra eloquente, a questo proposito, la similitudine del debitore gettato in prigione, finché non abbia saldato il suo debito fino all'ultimo spicciolo (cfr. Mt 5,25-26); la giustizia di Dio è indubbiamente esigente, ma non entra in vigore se non dopo la morte dell'individuo. La vita è concepita dal cristianesimo come un tempo favorevole per decidersi da che parte stare. Il Signore stesso ci dà dei momenti o addirittura dei periodi densi di grazia, attendendo che noi ne facciamo tesoro. Per questo, dopo la morte, la divina giustizia richiede un equilibrio ripristinato al millimetro. Inoltre, saldare un debito quando si è cittadini liberi non è lo stesso che saldarlo per imposizione del potere costituito. Un cittadino libero che salda i suoi debiti, manifesta se stesso come uomo giusto; ma se uno ha bisogno dell'imposizione del giudice per riconoscere i diritti del prossimo, costui è un uomo senza principi. Ecco in che senso la sofferenza del Purgatorio non è meritoria, mentre quella della vita terrestre lo è: sulla terra la sofferenza è meritoria quando si accetta *liberamente* per amore di Dio, in Purgatorio invece essa è imposta alla nostra indolenza dalla divina giustizia.

La sezione finale del capitolo cinque ritorna sul tema della carità, sotto l'aspetto di una imitazione di Dio. Non si può applicare al nostro prossimo una misura differente da quella che Dio suole applicare con noi e con tutti. Il discepolo scruta innanzitutto l'agire di Dio per trarre ispirazione nel proprio agire. Prima dell'Incarnazione ciò non era possibile in senso pieno, perché solo l'Umanità di Cristo rende visibile il Padre con assoluta precisione. Lo stile umano di Cristo è un modo divino di essere uomini; o, se si vuole, è una vita umana vissuta con modalità divina. Vivere come Lui è lo stesso che compiere totalmente tutta la volontà di Dio. Infatti, essere figli è una realtà derivata dalla divina imitazione: "amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, perché siate figli del Padre vostro celeste,

che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni” (Mt 5,44-45). A questa prospettiva si aggiunge una forma di libertà e di distacco dai beni materiali, che deve caratterizzare la vita del discepolo, perché la sua carità non abbia a subire dei rallentamenti: “Da’ a chi ti domanda e a chi desidera da te un prestito non volgere le spalle” (v. 42). Inutile ripetere che quando il Vangelo si esprime in questi termini dà per scontato quanto esso dice altrove a proposito della vigilanza e della prudenza. L’esortazione alla carità verso il prossimo non è mai buonismo, ma è sempre una carità illuminata.

La libertà dai beni materiali non è solo la base necessaria per la solidarietà, ma è anche il martello capace di spezzare le catene degli ingarbugliamenti umani: “A chi ti vuol chiamare in giudizio per toglierti la tunica, tu lascia anche il mantello” (v. 39). Qui si parla di chi mi chiama in giudizio per la spartizione dei beni. Si tratta di una trappola subdola per togliere al discepolo la pace interiore e suscitargli ogni sorta di sentimenti negativi. L’unica soluzione è la libertà: ti vuole togliere il mantello? Dagli anche la tunica e che se ne vada per la sua strada!

La misura esatta dei rapporti umani

L’insegnamento evangelico sulla carità non riguarda solo l’esortazione “ad amare” il prossimo, ma include anche una esortazione parallela e inseparabile “a non amare” il prossimo al di là della giusta misura. Il ridimensionamento dell’amore verso il prossimo è la diretta conseguenza dell’amore verso Dio, amato *Lui solo* al di sopra di tutto e di tutti. Dal primato dell’amore di Dio nasce il riordinamento della sfera affettiva e relazionale della persona. Cristo ha dato su questo punto delle direttive molto chiare.

La capacità di dare alle creature un amore equilibrato, e in perfetta proporzione rispetto all’amore dovuto a Dio, è essenziale per il cammino della santità cristiana. Il discepolato potrebbe addirittura fallire, se mancasse nel soggetto la volontà determinata a riequilibrare i propri affetti. Non è un caso che proprio nel discorso diretto agli Apostoli, Cristo, tra le altre cose, si esprime così: “Sono venuto a separare il figlio dal padre, la figlia dalla madre... Chi ama il padre o la madre più di Me, non è degno di Me; chi ama il figlio o la figlia più di Me, non è degno di Me” (Mt 10,35-37). La posta in gioco, dunque, non è piccola: si tratta di perdere la dignità di appartenere come discepoli. Questo fatto non ci deve meravigliare né ci deve sembrare eccessiva la sanzione: amare una creatura *più* di quanto si ama Dio è idolatria allo stato puro; è quindi un peccato di grande portata agli occhi di Dio. E’ chiaro allora che una affettività squilibrata non può convivere a lungo col

discepolato, così come l'idolatria non può convivere con la purezza del culto. La forza soprannaturale che conduce la persona al perfetto equilibrio degli affetti è la carità teologale, che dispone appunto la persona ad amare Dio e il prossimo con lo stesso cuore di Cristo (cfr. Fil 2,5).

Il ridimensionamento dei legami umani è un processo che Cristo stesso, nella sua vita umana, ha dovuto compiere fin dalla sua adolescenza. Non perché Egli ne avesse bisogno, ma perché ne avevano bisogno Maria e Giuseppe in primo luogo e, successivamente, parenti, amici e persino i suoi stessi Apostoli. Il loro affetto legittimo, ma non equilibrato, sarebbe stato un ostacolo al compimento della sua missione. Per questo, all'età di dodici anni, nel Tempio, Gesù ridimensiona la paternità di Giuseppe ponendola in antitesi con la paternità di Dio: alle parole di Maria, "Tuo padre e io ti cercavamo", Cristo risponde: "Io devo occuparmi delle cose del Padre mio" (Lc 2,48-49). Allo stesso modo, più volte Egli ridimensionerà la maternità di Maria, come ad esempio a Cana: "Che c'è tra me e te, o Donna?" (Gv 2,4), un'espressione certamente strana, ma sufficientemente chiara relativamente al fatto che Maria deve convincersi a rinunciare ai suoi diritti materni, dal momento in cui Cristo ha iniziato la sua vita pubblica; a Lei, che si rivolge a Lui come se fossero ancora nell'ambito domestico, Cristo vuol far notare che ora la sua ubbidienza di Figlio è dovuta solo al Padre. Tuttavia, le concede quello che ha chiesto. Questo ridimensionamento dei rapporti familiari, comunque, è realizzato da Cristo solo *nella misura* in cui è necessario. Vale a dire: quando è in gioco il valore più alto dell'ubbidienza alla volontà di Dio. Per tutto il tempo della sua permanenza nell'ambiente domestico, invece, Cristo *resta sottomesso* a Maria e a Giuseppe (cfr. Lc 2,51). Particolare questo di altissimo significato: nella vita familiare, fino a quando scocca l'ora della sua rivelazione messianica a Israele, Cristo non fa prevalere la divina paternità sulla umana genitorialità. Il ridimensionamento dei vincoli di consanguineità nell'insegnamento di Cristo *non ha mai un carattere di arbitrarietà*. Non è mai lecito al cristiano negare ubbidienza e onore ai propri genitori col pretesto di ubbidire a Dio, se ciò non sia motivato da cause gravi e immutabili. In linea di principio, potrebbe avvenire (e nella storia dei santi è avvenuto più di una volta: cfr. S. Tommaso d'Aquino, S. Chiara di Assisi, e altri ancora) che i genitori si oppongano alla realizzazione del disegno di Dio su un loro figlio, in forza di calcoli umani; e in questo caso la disubbidienza del figlio non solo è lecita ma è anche un dovere di coscienza. Ma ciò si giustifica solo in una situazione in cui *l'unica* possibilità di ubbidire a Dio sia quella di disubbidire ai genitori. Ben diversa è la situazione dell'istituto ebraico del *korbàn*, condannato infatti da Cristo, perché permetteva di offrire al Tempio la somma di denaro dovuta alla assistenza dei propri genitori anziani (cfr. Mc 7,8-13). Da quel momento uno veniva esonerato dall'obbligo dell'assistenza ai propri familiari anziani. Gesù giudica questa posizione come un abuso costruito su un pretesto apparentemente religioso. In sostanza, l'amore verso Dio, e il suo

primato, non deve mai essere strumentalizzato per sentirsi autorizzati a disamare il prossimo. Per questo, Gesù stesso, negli anni della sua permanenza in famiglia, pur potendo dire a ragione “qui comando io”, non lo fece mai, preferendo rimanere nella condizione di figlio in senso umano. Sarebbe stato infatti un atteggiamento non necessario. Il ridimensionamento del suo rapporto con i genitori inizierà in concomitanza con l’inizio della vita pubblica.

Il ridimensionamento dell’amore materno continua come una divina pedagogia anche durante la vita pubblica, come si vede da Mt 12,46-50. Non c’è dubbio che in questo episodio si coglie la misura della rinuncia ai suoi diritti materni, che la Vergine ha dovuto accettare nel tempo della vita pubblica di Gesù: Maria non è accanto a Lui nel ministero pubblico e quando deve parlargli, lo raggiunge solo con difficoltà.

All’interno di questa pedagogia, vanno inclusi anche gli Apostoli, i quali fino alla prossimità dell’ultima Pasqua trascorsa col Maestro, lo amano nella maniera sbagliata. Il dialogo riportato dai Sinottici, nel quadro geografico di Cesarea di Filippo, ne è un esempio indubitabile. Dinanzi alla prospettiva della sua morte di croce, udita con chiarezza per la prima volta come una profezia del Maestro sull’esito del ministero del Messia di Israele, Pietro gli manifesta un amore che Cristo non è disposto ad accettare: “Dio te ne scampi, Signore; questo non ti accadrà mai. Ma Egli, voltandosi, disse a Pietro: Vai dietro, satana! Tu mi sei di scandalo, perché non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini” (Mt 16,22-23). L’idea di fondo che permea le parole di Cristo, e che al tempo stesso illumina il senso della sua reazione, è che *amarlo nel modo sbagliato è lo stesso che ostacolare la sua missione*, partecipando, pur senza volerlo direttamente, all’azione ostruzionista dello spirito delle tenebre. Nel contesto più generale della carità teologale, applicando per estensione la risposta di Gesù a Pietro, si può dire che *tutte le volte che la nostra affettività è lasciata in stato di disordine e di squilibrio si impedisce a Cristo di compiere la sua missione verso di noi*. Per comprendere poi quale sia l’essenza di questo squilibrio, basta osservare la posizione dell’Apostolo Pietro: nessuno dubita che stia amando Cristo sinceramente e che il suo slancio sia autentico, ma sta amando *a modo suo*. Cristo, invece, vuole che noi amiamo non a modo nostro, *ma a modo di Lui*. La carità teologale, infatti, non è un amore qualsiasi, ma è la capacità di amare *come ama Cristo*. Questo concetto sarà più chiaro negli insegnamenti dell’Ultima Cena a proposito della lavanda dei piedi. Qui Cristo, anche se con parole dalle tinte molto forti, richiama Pietro al suo ruolo di discepolo: il discepolo non può pensare *a modo suo*, né può amare *a modo suo*. La traduzione greca più corretta di Mt 16, 23 non è “Lungi da me”, bensì “Vai dietro di Me”, al tuo posto di discepolo per imparare come si pensa e come si ama. Il discepolo non può insegnare al Maestro, ma ne dovrà soltanto seguire le orme, anche quando i passi del Maestro si dirigeranno verso il Calvario.

Il ridimensionamento del proprio “io”

L'errore di Pietro è stato insomma quello di avere innalzato gli impulsi del proprio “io” (anche buoni) al valore di regola. Questa disposizione di dare al proprio “io” un carattere di legislatore lo ha portato però a uscire dal discepolato, in una pericolosa inversione di ruoli, fino al punto di farsi maestro del Maestro. Gli inviti di Cristo a prendere le distanze e a svincolarsi dalla tirannide del proprio “io” sono molto frequenti nel vangelo.

I rischi conseguenti all'aver seguito il proprio “io” legislatore sono di grossa portata: “Chi vorrà salvare la propria vita la perderà” (Mt 16,25). Queste parole rappresentano l'avvertimento successivo ed esplicativo alla definizione dello statuto permanente del discepolo: “Se qualcuno vuol venire dietro a Me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua” (Mt 16,24). Dopo la scelta libera e intenzionale di seguire Cristo (Se qualcuno vuol), occorre calarsi nella vera dimensione del discepolato (rinneghi se stesso, prenda la sua croce). Rinnegare se stessi equivale a *non riconoscere le spinte autonome* della propria personalità. Il discepolato è modellato su un progetto umano già incarnato da Cristo e incompatibile con qualunque altro progetto proveniente dal basso. Ciò significa che il discepolato non può realizzarsi senza lo svuotamento del proprio “io”. Né è possibile portare la propria croce continuando ad attribuire a se stessi un qualche merito. Altrimenti succede come a coloro che sciupano il valore della sofferenza, quando, a ogni piccola contrarietà della vita, vanno ripetendo a se stessi: “Non me lo meritavo! Io che ho sempre aiutato il mio prossimo!”.

Non bisogna però pensare che questo “svuotamento” di se stessi, di cui parliamo, abbia come punto di arrivo il nulla. Al contrario, ha come punto di arrivo una partecipazione più piena al Tutto: “Ecco, noi abbiamo lasciato tutto e ti abbiamo seguito; cosa dunque ne otterremo? Gesù disse loro: Quando il Figlio dell'uomo sarà seduto sul trono della sua gloria, siederete anche voi su dodici troni. Chiunque avrà lasciato case, fratelli, sorelle... riceverà cento volte tanto e la vita eterna” (Mt 19,27-29).

La correzione fraterna

La correzione fraterna è descritta in Mt 18,15-17. Il v. 18 riguarda invece il potere apostolico di sciogliere e di legare. Consideriamo, per adesso, i termini della correzione fraterna.

Nella prassi cristiana, Matteo prevede la legittimità di un richiamo al bene nei confronti del fratello che ha commesso un peccato. Un primo fraintendimento che va evitato è quello di pensare che l'evangelista qui si stia riferendo a quei disguidi quotidiani che si verificano in ogni comunità cristiana. Ciò va escluso considerando l'intera prassi della correzione fraterna suggerita dal nostro testo: si hanno infatti tre passaggi, di cui il secondo e il terzo richiedono l'intervento di testimoni o addirittura dell'assemblea (l'intera comunità o i responsabili di essa). Sarebbe un'esigenza esagerata, se lo sbaglio del fratello da correggere riguardasse le incomprensioni ordinarie della vita comune. Ancora più esagerata suonerebbe la prospettiva dell'esito negativo: "Se non ascolterà neanche l'assemblea, sia per te come un pagano o un pubblicano" (Mt 18,17). Tutto questo ci porta a pensare che la correzione fraterna di cui parla Matteo, nel modo in cui ne parla lui, vada applicata solo nei casi di gravi mancanze che minacciano gli equilibri e la stabilità della comunità stessa; solo a questa condizione può essere ragionevole l'intervento dell'assemblea in ultima istanza. In tutti gli altri casi di quotidiane incomprensioni sarebbe una reazione davvero sproporzionata rispetto alla causa.

Fatta questa precisazione, si possono prendere in esame i tre passaggi suggeriti da Matteo per la correzione del fratello che ha sbagliato e, come sappiamo, ha sbagliato gravemente. La prima osservazione che ci viene spontanea è relativa alla prudenza e alla gradualità che caratterizza la prassi mattea. Il primo richiamo deve essere fatto in tutta segretezza, "fra te e lui solo" (v. 15). Il fratello che ha mancato, deve poter sentire un richiamo carico di affetto e di sollecitudine fraterna, unitamente alla garanzia della riservatezza. Questa prima tappa della correzione evita l'umiliazione di un richiamo pubblico, che potrebbe portare la conseguenza del rifiuto e della ribellione. In un dialogo fraterno e riservato, qualunque uomo ragionevole è capace di tornare in se stesso e riconoscere i suoi sbagli. In questo caso, la prima tappa della correzione è anche l'ultima: "avrà guadagnato tuo fratello" (v. 15). Se il caso è particolarmente intricato e complesso, o se il fratello che ha mancato rifiuta la logica di chi lo corregge, allora subentra la seconda tappa: l'intervento e il giudizio oggettivo di due o tre testimoni può ricondurre alla ragionevolezza il fratello che ha mancato gravemente. La terza tappa subentra a causa di una persistenza nell'errore: l'intervento dell'assemblea cristiana diventa risolutivo, perché non ascoltare la Chiesa implica esserne fuori, come "un pagano e un pubblicano" (v. 17). L'intervento dell'assemblea viene poi giustificato alla luce del "potere delle chiavi", che si esprime biblicamente nell'atto di sciogliere e di legare. Sono questi i due medesimi termini usati da Gesù a Cesarea di

Filippo in riferimento al primato di Pietro: a lui Cristo conferisce l'autorità di sciogliere e di legare, ossia di governare legittimamente la Chiesa e di esercitare un magistero autentico. La comunità cristiana partecipa di questa autorità nei suoi gesti ufficiali: l'intervento della comunità cristiana nella sua totalità, o dei suoi responsabili, in risposta a un grave problema che la travaglia, è insomma un atto legittimo e risolutivo.

Questo tema non viene ulteriormente sviluppato da Matteo, visto che i libri sapienziali, ben noti alla comunità mattana, ne trattano ampiamente. Sarà forse opportuno riprenderne le linee essenziali, ampliando la prospettiva a tutto il NT. Per i libri sapienziali, la caratteristica principale dell'uomo stolto è quella di credersi saggio. Il libro dei Proverbi invita infatti la persona a non ritenere mai di avere il possesso di tutta la verità: "Confida nel Signore con tutto il cuore e non appoggiarti sulla tua intelligenza; non credere di essere saggio" (3,5.7). E ancora: "nella bocca dello stolto c'è il germoglio della superbia" (Prv 14,3); "piega il cuore alla correzione" (Prv 23,12). Ne consegue che solo il saggio, benché meno bisognoso, può accettare la correzione fraterna, mentre lo stolto, credendosi sapiente, rifiuta qualunque parola di consiglio: "gli stolti disprezzano la sapienza e l'istruzione" (Prv 1,7); "chi odia la correzione è stolto" (Prv 12,1). Prima di intraprendere la correzione fraterna bisogna perciò capire che tipo di uomo è colui che mi sta davanti e che, a mio modo di vedere, necessita di una parola di correzione. Solo se è un saggio mi ascolterà. E mi ascolterà anche se io, nel correggerlo, sto sbagliando: "correggi il saggio ed egli ti amerà" (Prv 9,8). L'uomo saggio non si pone mai sugli scanni del giudice e perciò accoglie e ascolta tutti con sommo rispetto, come se tutti fossero sul suo stesso piano. In realtà molti gli sono inferiori nella statura morale. Il libro dei Proverbi aggiunge che "il Signore corregge chi ama, come un padre il figlio prediletto" (3,12).

La correzione è amore. La nostra imperfezione e la nostra immaturità spirituale ci può portare a correggere gli altri nella maniera errata, con parole errate, con un tono di voce errato: "una risposta gentile calma la collera, una parola pungente eccita l'ira" (Prv 15,1), e in un momento inopportuno: "quanto i tuoi occhi hanno visto non metterlo subito fuori in un processo" (Prv 25,7-8); "hai visto un uomo precipitoso nel parlare? C'è più da sperare in uno stolto che in lui" (Prv 29,20); "c'è un rimprovero che è fuori tempo" (Sir 20,1); "l'uomo saggio sta zitto fino al momento opportuno; chi abbonda nel parlare si renderà abominevole e chi vuole assolutamente imporsi sarà odiato" (Sir 20,7-8).

Al tempo stesso, però, guardando le cose da un altro versante, è ancora la nostra imperfezione e la nostra immaturità spirituale ciò che ci fa prendere con le disposizioni d'animo sbagliate una correzione giusta. In definitiva, non capiamo che anche questo è amore.

Il libro dei Proverbi esorta a non correggere affatto una determinata categoria di persone: “Chi corregge il beffardo se ne attira il disprezzo, chi rimprovera l'empio se ne attira l'insulto; non rimproverare il beffardo per non farti odiare” (Prv 9,7-8). E ancora: “Se un saggio discute con uno stolto, si agiti o rida, non vi sarà alcuna conclusione” (Prv 29,9). Vi sono dunque persone la cui reazione è così negativa dinanzi a un consiglio correttivo, che è più dannoso correggerli che lasciarli andare per la loro strada. La correzione fraterna esige perciò grande discernimento e acuta analisi delle persone e dei loro caratteri: “Un baratro è l'uomo e il suo cuore un abisso” (Sal 64,7).

Il libro del Siracide, dal canto suo, ci avverte che non tutti coloro che ci si accostano per darci un consiglio devono essere ascoltati, perché non tutti sono abbastanza illuminati da poter dare una valida correzione: “siano molti coloro che vivono in pace con te, ma i tuoi consiglieri uno su mille” (Sir 6,6). Molti possono persino turbarci con le loro parole, pronunciate anche in buona fede per aiutarci. Ma non tutti sono in grado di compiere con esito positivo il difficile compito della correzione fraterna. Certo, un neofita, e chiunque non abbia una sufficiente maturità di cammino, è bene che non si cimenti in un'opera così impegnativa e al tempo stesso delicata: “prima di parlare, impara” (Sir 18,19). Dall'altro lato, “chi si fida con troppa facilità è di animo leggero” (Sir 19,4), e perciò viene facilmente turbato dal primo che arriva e parla. Al contrario, “il consiglio del saggio è come una sorgente di vita” (Sir 21,13). Significa che chi riesce a distinguere la persona degna di ascolto e ne accoglie il consiglio, sta sicuro sulla via della vita: “chi trascura la correzione si smarrisce” (Prv 10,17). Se quindi dalla parte di chi viene corretto occorre prima saper distinguere bene uomo da uomo per capire *chi*, tra tutte le persone che parlano, è abbastanza santo da potermi dare un consiglio giusto, o una correzione illuminata, dalla parte di chi consiglia o corregge si richiede invece un grande controllo e sobrietà della parola: “recingi pure la tua proprietà con siepe spinosa, lega in un sacchetto l'argento e l'oro, ma controlla anche le tue parole pesandole e chiudi la tua bocca con porte e catenaccio” (Sir 28,24-25). E ancora: “il molto parlare non è mai senza colpa” (Prv 10,19).

Nel NT il tema della correzione fraterna ritorna in diversi altri contesti. Nella lettera ai Romani, la prospettiva della correzione fraterna è subordinata a una formazione completa del

cristiano: “Fratelli miei, voi pure siete pieni di bontà, colmi di ogni conoscenza e capaci di correggervi l’un l’altro” (Rm 15,14). Non vi è dunque alcun organismo preposto alla correzione fraterna, piuttosto essa si realizza negli ordinari dinamismi dei rapporti interpersonali, ma sulla base *dell’amore e della conoscenza*, ossia i due elementi chiave del cammino cristiano.

Nella lettera ai Galati il tema ritorna in questi termini: “Fratelli qualora uno venga sorpreso in qualche colpa, voi che avete lo Spirito correggetelo con dolcezza” (Gal 6,1). Anche qui la formazione cristiana è il fondamento di ogni correzione fraterna: “voi che avete lo Spirito”, ovvero voi che vivete nella grazia dei cristiani maturi, “correggetelo con dolcezza”. Non chiunque deve assumersi il compito della correzione, *ma i cristiani maturi*, né esso deve essere realizzato con qualunque metodo *ma solo con la dolcezza*. Una dolcezza che però non deve degenerare in debolezza (cfr. Tt 1,13). Se poi il fratello si indurisce e non ascolta nessuno, si segue il dettato dell’evangelista Matteo.

Talvolta le misure drastiche sono suggerite anche dall’Apostolo Paolo, specialmente a proposito dell’insegnamento apostolico: “Se qualcuno non obbedisce a quanto diciamo per lettera, prendete nota di lui e interrompete i rapporti, non trattatelo però come un nemico ma ammonitelo come un fratello” (2 Ts 3,14-15). L’Apostolo fa intendere pure che occorre un tatto pastorale idoneo alle diverse categorie di persone: “Non essere aspro nel riprendere un anziano; i giovani come fratelli...” (1 Tm 5,1); oppure, nel caso di gente amante di polemiche, non illudersi di cambiare il loro carattere a forza di parole: “dopo una o due ammonizioni, sta’ lontano da chi è fazioso” (Tt 3,10).

Il comandamento più grande

L’aspetto della carità come la disposizione del primato di Dio nel cuore umano, emerge in un dialogo, riportato dai Sinottici, tra Gesù e un dottore della Legge. Il dialogo è riportato in modo succinto da Matteo 22,34-40 e in modo leggermente più esteso da Marco 12,28-34. L’evangelista Luca riporta un dialogo il cui contenuto è lo stesso, anche se la risposta risolutiva è pronunciata dal dottore della Legge e non da Gesù. Il testo poi continua con una parte propria di Luca, che è la parabola del buon samaritano: Lc 10,29-37.

Leggiamo innanzitutto il testo di Marco, visto che Matteo vi è interamente contenuto. Alla domanda sul primo dei comandamenti, Gesù risponde che il primo è quello che comanda l’amore

assoluto e totalizzante per Dio. Ma va notato il modo in cui lo comanda: “Ascolta, Israele...” (Mc 12,29). In questa introduzione ci viene già detto *in che modo* Dio vuole essere amato: Dio si ama innanzitutto *ponendosi in ascolto della sua Parola*. Infatti, ascoltare è amare. Il secondo è simile al primo, e consiste nell’amare il prossimo come se stessi. Dal tenore dell’intero dialogo si comprende come Gesù stia rispondendo alla domanda del suo interlocutore ponendosi ancora dal punto di vista dell’AT. I due brani che Egli cita a sostegno della sua tesi appartengono entrambi al Pentateuco: rispettivamente Dt 6,4-5 e Lv 19,18. Il fatto che Cristo consideri questi due testi basilari ma incompleti si vede anche dal seguito del discorso. Quando lo scriba replica, con un senso di ammirazione: “Hai detto bene, Maestro, e secondo verità...” (Mc 12,32ss), Gesù gli risponde: “Non sei lontano dal regno di Dio” (v. 34). Non essere lontano è cosa diversa che essere giunto alla meta. Cristo vede nella scriba un uomo senza dubbio retto nella coscienza, ma la comprensione e l’osservanza della Legge mosaica non possono portarlo se non *nei pressi* del regno. Per giungere al regno gli occorre ancora una ulteriore conoscenza che, a dire il vero, in questo momento, manca anche ai suoi discepoli. Si tratta di un “terzo” comandamento, ossia il “comandamento nuovo”, che non sarà rivelato se non durante l’Ultima Cena narrata dall’evangelista Giovanni. Ne faremo oggetto di analisi più avanti. Qui ci limitiamo a sottolineare che Cristo non mette sullo stesso piano l’amore verso Dio e l’amore verso il prossimo. Sono due grandezze diverse, anche se esprimono una realtà indivisibile. Le due affermazioni esistono già nella Scrittura, peraltro, come si è già notato, in due libri differenti del Pentateuco: “Amerai il Signore Dio tuo” e “Amerai il prossimo tuo”, ma è Cristo che le unisce stabilendo tra loro una gerarchia: “Il secondo è simile al primo” (Mt 22,39). L’amore verso il prossimo non solo è il “secondo” comandamento, ma è anche un comandamento “simile” al primo, e perciò non uguale. Dalle labbra di Cristo, ci vengono riproposte le medesime parole della Legge mosaica, ma con delle puntuali precisazioni. L’insegnamento molto chiaro di questa gerarchia che Cristo istituisce tra i due amori è che non può esistere amore di prossimo né autentico rispetto della persona umana, e dei suoi diritti fondamentali, laddove mancasse il primato di Dio. Si illudono perciò di dare culto a Dio, coloro i quali ritengono di poter sostituire la preghiera e l’ascolto della Parola con la carità assistenziale. Senza il primato di Dio, la carità assistenziale diviene *pura filantropia*, come quella che sono soliti avere gli atei dal cuore sensibile. Era proprio questo che Gesù voleva dire a Marta, allorché ella pensò di poter amare Cristo assistenzialmente, trascurando l’ascolto della sua Parola (cfr. Lc 10,38-42).

In Luca, il dialogo tra Gesù e il dottore della Legge considerato in se stesso è molto più stringato, ma si prolunga poi in un insegnamento riguardante l’amore del prossimo, mediante una parabola. Cristo risponde alla domanda del dottore della Legge, “E chi è il mio

prossimo?” (Lc 10,29), con un racconto: “Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico...” (v. 30). La domanda del dottore della Legge suona alquanto strana, dal momento che il concetto di “prossimo” era molto chiaro per il giudaismo rabbinico. Nessuno dubitava che il “prossimo” fosse l’israelita, il parente del proprio clan familiare, o lo sconosciuto comunque discendente di Giacobbe. E’ vero che il Deuteronomio comanda di amare lo straniero (cfr. 10,19), ma rimane il fatto che egli è incirconciso e idolatra; e ciò scava una distanza incolmabile. Perfino nel NT abbiamo echi di questa disposizione mentale giudaica, nelle difficoltà che gli Apostoli incontrano nell’offrire i beni messianici ai gentili. Quando Pietro, ispirato da Dio, battezza un centurione con tutta la sua famiglia, sente persino il bisogno di giustificarsi dinanzi alla comunità (cfr. At 10,44-48 e 11,1-18).

La risposta narrativa di Gesù fa saltare questo schema, insieme al significato che il linguaggio comune attribuisce alla parola “prossimo” anche oggi tra noi. Come gli ebrei, un po’ tutti siamo portati a pensare che il “prossimo” sia *colui che mi è vicino*. Del resto è la parola stessa che ce lo fa pensare: “prossimo” nella nostra lingua è sinonimo di “vicino”. L’idea è però quella dell’essere fermi in una determinata posizione. Se due persone stanno ferme, si può misurare la distanza che li separa; e se questa distanza è breve, diciamo che ciascuno dei due, rispetto all’altro, è “prossimo”. Questa concezione statica, che è sottesa anche alla domanda – probabilmente insidiosa; e ci spieghiamo così come mai una domanda su un’idea chiara per tutti - del dottore della Legge, non incontra il consenso di Cristo, il quale indica piuttosto una prospettiva e un significato dinamici: *prossimo non lo si è, ma lo si diviene*. E ciò non perché qualcuno *mi è vicino*, ma perché *io mi faccio vicino a qualcuno* (cfr. Lc 10,34). Le categorie consuete risultano così totalmente capovolte. La parabola intende esprimere proprio questa verità in termini narrativi.

Il dottore della Legge sapeva dell’annuncio di un amore universale insito nella dottrina di Cristo, e forse sperava di coglierlo in fallo, accusandolo di sottovalutare la distanza che l’elezione e la circoncisione hanno prodotto tra Israele e gli altri popoli. Dalla parabola, tuttavia, la verità e lo splendore di un amore “che si fa prossimo”, emergono in un modo così penetrante che l’osservanza meticolosa dei precetti mosaici appare perfino meschina. Le due figure rappresentative dell’Israele puro, il sacerdote e il levita, passano oltre senza curarsi del malcapitato, a motivo di una ostinata osservanza dei precetti mosaici, per i quali bisognava stare bene attenti a non contaminarsi con i cadaveri; proibizione che per i sacerdoti era assoluta, con l’unica eccezione nel caso in cui il morto fosse un parente stretto (cfr. Lv 21,1-4). Quell’uomo definito da Gesù “mezzo morto”, e quindi svenuto (v. 30), è uno sconosciuto, per il quale vige la proibizione di non contaminarsi. Essi infatti non si avvicinano, per paura di scoprire, dopo averlo toccato, che si tratti di un cadavere. In questa maniera pongono il precetto della Legge al di sopra della persona e del suo bene, e decidono di

conseguenza di passare oltre, senza appurare se quell'uomo sdraiato per terra sia morto o sia soltanto svenuto.

La figura che entra in scena successivamente, il samaritano in viaggio, che passa da quella medesima strada, è una figura di contrasto. Il levita e il sacerdote, di servizio al Tempio e a contatto continuo con le cose sacre, col pretesto di amare Dio non amano la persona umana; il samaritano, da essi considerato come un pagano, dimostra, pur senza saperlo, che *l'amore è la legge superiore a tutte le altre leggi*. Non vi è legge, per quanto santa, che possa autorizzare il disprezzo della persona umana. Ciò che distingue questo samaritano dagli altri due personaggi della parabola è "qualcosa" che gli succede nel cuore, alla vista di quell'uomo depredato e abbandonato a se stesso: "Lo vide e ne ebbe compassione" (v. 33), in contrasto con gli altri due, di cui si dice: "Lo vide e passò oltre" (vv. 31.32). Questo contrasto sembra voler dire che non è possibile rispettare contemporaneamente il primato di Dio e il primato dell'uomo, se il proprio cuore non è capace di compassione. E la compassione si manifesta sulla soglia dello sguardo. Non è un problema di ubbidienza a una legge: si tratta solo di avere un cuore umano. Quando questo manca, si cade nei due eccessi, entrambi erronei: o un amore a Dio che calpesta i diritti della persona umana, o un umanesimo eccessivo che calpesta i diritti di Dio.

Gli atteggiamenti del samaritano sono rivelativi delle esigenze della carità verso il prossimo. Il punto di partenza è il movimento interiore della *compassione*: "lo vide e ne ebbe compassione" (v. 33). Successivamente, *l'altro diventa il mio prossimo*, o, più precisamente, sono io che lo faccio diventare tale: "Gli si fece vicino" (v. 34). Infine, seguono due necessari atti di rinuncia: *la rinuncia al proprio tempo*; il samaritano quel giorno si ferma infatti con lui: "Il giorno seguente..." (v. 35); e *la rinuncia a parte dei propri averi*: "estrasse due denari e li diede all'albergatore, dicendo: quello che spenderai in più te lo rifonderò al mio ritorno" (v. 35).

A questo punto Gesù si rivolge al dottore della Legge e gli chiede: "Chi di questi tre ti sembra sia stato il prossimo di colui che è incappato nei briganti?" (v. 36). Quegli rispose: "Chi ha avuto compassione di lui. E Gesù gli disse: Va', e fai lo stesso anche tu" (v. 37).

La pericope successiva si inquadra perfettamente nell'insegnamento sulle caratteristiche peculiari dell'amore verso Dio e dell'amore verso il prossimo: la visita di Cristo a Betania. In un certo senso, è una ulteriore esplicazione narrativa, parallela alla parabola del buon samaritano: lì si descrivevano le caratteristiche del "prossimo", insieme al modo di amarlo; qui si descrive come va amato Dio, ritornando così al vero significato del "primo comandamento", introdotto da un imperativo: "Ascolta, Israele" (Mc 12,29). Marta e Maria entrambe accolgono Cristo e gli

manifestano il loro amore, ma solo Maria lo fa secondo l'imperativo del Deuteronomio (6,5), sedendosi ai piedi di Gesù *per ascoltare* la sua Parola.

L'ultimo insegnamento del Maestro

L'attività di Gesù come Maestro si è conclusa con la fine del suo ministero pubblico, avendo chiarito al mondo ogni verità, ma l'insegnamento sull'amore non si è concluso e ha raggiunto il suo vertice sulla sua ultima cattedra: la croce, prolungandosi poi nelle parole e negli atteggiamenti del Risorto. Cercheremo adesso di ripercorrere queste ultime fasi del racconto evangelico, partendo dai dialoghi dell'Ultima Cena, per evidenziarne le allusioni alla carità teologale.

Il vertice dell'insegnamento di Gesù sulla carità teologale è raggiunto nell'enunciazione del "comandamento nuovo" (Gv 13,34). Nel suo dialogo col dottore della Legge, Gesù aveva parlato di "due" comandamenti, disposti gerarchicamente, così che si possa parlare di un "primo" e di un "secondo" comandamento. Nel corso dell'Ultima Cena, affidando ai discepoli le ultime istruzioni, Egli ritorna sul tema dell'amore, unificando i due comandamenti in uno solo. Non si tratta però di annullare o di sostituire quanto Egli stesso aveva detto al dottore della Legge, bensì di indicare la perfezione della carità; in fondo, anche col giovane ricco aveva fatto la stessa cosa: lo aveva approvato per la sua osservanza fedele del Decalogo (Mc 10,21), ma gli aveva indicato, al tempo stesso, l'esistenza di una meta più alta (cfr. Mt 19,21). Se l'AT stabilisce che la misura dell'amore verso Dio è data dall'ascolto della sua Parola ("Ascolta, Israele") e la misura dell'amore verso il prossimo è data dal bene che si desidera per se stessi ("Amerai il prossimo tuo come te stesso"), nell'ordine nuovo della perfezione c'è una misura che rappresenta il vertice assoluto per entrambi gli amori: **il modo di amare proprio del Maestro**: "come Io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri" (Gv 13,24).

Chi, nell'amore verso Dio e verso il prossimo, supera le due misure precedenti e assume la misura nuova, che è Cristo stesso, compie in modo totalmente perfetto le due esigenze della Legge antica. E' ovvio che non si arriva a questa nuova misura, senza avere attraversato le due precedenti. Ingannerebbe se stesso, chi volesse lanciarsi verso il troppo perfetto, senza essersi sufficientemente allenato in ciò che lo è meno. Questo livello del "comandamento nuovo", rispetto ai due indicati da Gesù al dottore della Legge, può essere infatti identificato con quella che la terminologia della spiritualità suole definire "seconda conversione". Vale a dire, lo stadio di una ulteriore maturazione delle virtù teologali, che si dispongono a crescere verso il loro livello eroico.

Il “comandamento nuovo”, prima di essere enunciato, viene rappresentato da Gesù con un gesto che scandalizza gli Apostoli: “Versò dell’acqua nel catino e cominciò a lavare i piedi dei discepoli” (Gv 13,5). Quel gesto, così strano ai loro occhi, ha un altissimo valore, tanto che Cristo richiama di proposito su di esso l’attenzione dei suoi discepoli: “Quando dunque ebbe lavato loro i piedi, sedette di nuovo e disse loro: Sapete ciò che vi ho fatto?” (Gv 13,12). E’ quindi vitale che essi capiscano il gesto del Maestro, perché d’ora in poi sarà proprio questa la misura della perfezione cristiana. *Il cristiano insomma è perfetto, quando ha raggiunto la perfezione della carità nella sua duplice direzione*; e Gesù ha voluto racchiudere in un’icona questa fondamentale verità. La lavanda dei piedi rappresenta la perfezione della carità, perché amare come Cristo significa essere disponibili a morire per gli altri: “Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici” (Gv 15,13). Il gesto stesso di deporre le vesti (Gv 13,4) e poi di riprenderle (Gv 13,12), è espresso dall’evangelista negli stessi termini della morte e della resurrezione: “Io offro (depongo) la mia vita per poi riprenderla di nuovo” (Gv 10,17). Affermare che un amore più grande di questo non possa esistere, equivale quindi a dire che tutte le misure possibili sono state superate dal suo modo divino di amare e che il limite massimo è stato toccato da Lui stesso. Dall’istante della sua morte di croce in poi, sarà possibile ai suoi discepoli giungere a questo confine, dopo un lungo cammino, ma nessuno lo potrà mai oltrepassare. In questo punto, l’uomo tocca perciò la dimensione della divina perfezione, identificata da Cristo nella sua autoconsegna alla morte. Infatti, se il Dio trascendente manifesta la sua perfezione donando la pioggia ai giusti e agli ingiusti (cfr. Mt 5,45-48), il Dio fatto uomo, la manifesta accettando di morire per il Padre e per l’umanità. Il “comandamento nuovo” non è altro che questa medesima misura applicata alla vita dei suoi discepoli di tutti i tempi.

Ci si può chiedere certamente in che modo, o per quali vie, possa tradursi in atteggiamenti pratici il modello divino della lavanda dei piedi. A questo genere di interrogativo, nessuno schema sarebbe mai sufficiente a rispondere in maniera piena. Sarà lo Spirito di Dio, il Maestro interiore, a indicare al cristiano, di volta in volta, la giusta risposta dell’amore. Tuttavia, si può tentare di individuare qualche nucleo principale, o qualche denominatore comune, che possa ripresentarsi frequentemente.

Si potrebbe innanzitutto considerare Romani 12,1 come un testo chiave: “Vi esorto, fratelli, ad offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo, gradito a Dio”. La qualità del rapporto con la propria vita fisica è un segno indicatore del livello della carità, intesa come applicazione del modello della lavanda dei piedi. La vita fisica contiene già tutti gli elementi per la ricerca di se stessi, ed è certo un segnale preoccupante quando la nostra unica reazione, agli eventuali disagi piccoli o grandi, sia

l'impazienza, cioè l'incapacità di sopportazione di ciò che è sgradito. L'impazienza è un segno certo di non amore, se la carità si misura sulla disponibilità ad offrire se stessi. Del resto, la pazienza è la virtù sulla quale si può trasformare la propria vita quotidiana in una piccola eucaristia. Diversamente, si rischia di sciupare tutto. L'ambito privilegiato dell'offerta eucaristica di se stessi è il lavoro quotidiano, con il suo carattere di fatica e di logoramento della nostra resistenza. Per il cristiano è questa una partecipazione continua al mistero della croce. Infatti, oltre alla naturale fatica connessa al lavoro, vi sono in esso anche molteplici elementi di abnegazione e di rinuncia a se stessi. Almeno, quando il lavoro è concepito come un servizio alla comunità umana. E il cristiano certamente lo concepisce così. A questa costante e quotidiana eucaristia, si aggiungono l'invecchiamento e la malattia, che vanno vissuti come un sacrificio spirituale; e poi tutte quelle situazioni nelle quali una motivazione d'amore mi costringe a rinunciare a qualcosa che avrei potuto avere, o di materiale o di morale. Anche qui il cristiano si sente chiamato dal suo Signore a chinarsi e a lavare i piedi al suo prossimo, quando le circostanze lo richiedano.