

Don Roman Kurakh

## Il Regno di Dio è arrivato

**Parole chiavi:** il Regno di Dio, i poveri, le beatitudini, i *guai* alla luce dello sfondo antico-testamentario, giudaico ed ellenistico

**Keywords:** the Kingdom of God, the poor, the blessed, i *guai* in the light of Ancient Testament, Judaic and Hellenistic background

Per entrare nel contesto delle Beatitudini nel Vangelo di Luca può aiutare l'analisi semantica delle singole unità testuali di Lc 6, 20–26<sup>1</sup>. Dato che il termine “semantica”<sup>2</sup> nasconde un'ambiguità di senso, nell'analisi della configurazione semantica<sup>3</sup> di Lc 6, 20–26 si farà riferimento al significato dei contenuti del testo biblico tenendo conto “del contesto in cui esso è inserito, dello sfondo culturale entro il quale si muove, della comparazione con passi affini, della redazione, del significato che alle parole e alle proposizioni proviene dal complesso dell'opera, etc.»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> La semantica classica studia il “significato delle espressioni linguistiche – parole o frasi – al di fuori delle situazioni in cui vengono usate; essa studia le relazioni fra espressioni linguistiche e oggetti del mondo”. Cf. C. Bianchi, *Pragmatica del linguaggio* (Bibbia e Liturgia 59), Roma–Bari 2008, p. 5.

<sup>2</sup> Per la semantica moderna, invece, il testo non è un concetto “autonomo”, ma viene considerato dal punto di vista del suo significato in una determinata situazione. Cf. M. Grilli, *L'impotenza che salva. Il mistero della croce in Mc 8, 27–10, 52. Lettura in chiave comunicativa*, Bologna 2009, p. 20–21.

<sup>3</sup> Con l'espressione “configurazione semantica” è inteso l'intero tessuto degli elementi che rendono comprensibile il senso del testo. L'analisi riguarda dunque il significato delle singole espressioni, delle frasi e delle unità più ampie. Cf. M. Grilli, *L'impotenza che salva*, op. cit., p. 20–21.

<sup>4</sup> M. Grilli, “Autore e lettore: il problema della comunicazione nell'ambito dell'esegesi biblica”, *Greg* 74 (1993), p. 457–458.

Saranno esaminate alcune parole chiave come il Regno di Dio, i poveri, le beatitudini, i *guai* alla luce dello sfondo antico-testamentario, giudaico ed ellenistico. Nella conclusione si cercherà di far emergere il significato dell'insieme.

## 1. Le beatitudini come il *kerygma* del Regno

Prima di incominciare la ricerca è lecito far leva sulla ricchezza e profondità del concetto μακάριος di cui il senso il lettore credente non può esaurire in povere parole umane. Comunque qui si farà solo un tentativo di avvicinamento al mistero che esso nasconde. Questo presupposto sarà valido anche per gli altri concetti chiave che rendono esplicito il tema.

Nell'uso linguistico greco l'aggettivo μακάριος spesso compare come sinonimo accanto a εὐδαίμων (prospero, benestante) e viene applicato sia agli dèi sia agli uomini, per lo più ai ricchi, mentre il semplice εὐδαίμων disegna solo una sensazione di felicità nella situazione terrena.

Aristotele appunto distingue questi due termini attribuendo al primo la perfetta beatitudine degli dèi (μακαριότης) mentre alla seconda – una felicità inferiore degli uomini nelle loro attività terrene. Aristotele inoltre per primo usa il vocabolo μακαρισμός come termine tecnico per significare una *beatitudine*. In Platone questo sostantivo si riferisce alle lodi d'ammirazione con cui il popolo esalta uomini stimati. Il verbo di base makarizw significa infatti “stimare, dichiarar felice” e segue i mutamenti della concezione greca della felicità<sup>5</sup>.

Riguardo la forma stilistica dei μαχαρισμι si deve notare la loro vicinanza ad una sentenza proverbiale che divampa se posta al contrasto con una realtà dolorosa e perciò è carica di forti emozioni: i dolori, i desideri e gli ideali della grecità nei quali si respira la filosofia greca della vita. L'animo dei Greci, rivolta alla realtà terrena, cerca la propria felicità nei beni e nei valori immediati.

Nei LXX μακάριος è una traduzione abituale dell'ebraico אֲשֶׁר־יְרֵא ( 'ašrê) che è una formula introduttiva della benedizione. A proposito del contenuto delle benedizioni nell'AT è degno di nota che il loro contesto d'origine è la letteratura sapienziale che promuove gli ideali prevalenti del mondo biblico<sup>6</sup>. In Eccl 25, 7–10 si riscontra una raccolta di μαχαρισμι che appaiono anche altrove. Essi

<sup>5</sup> F. Hauck, μακάριος, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* IV, p. 979–980. Lì sono i riferimenti diretti alle opere di Aristotele e Platone.

<sup>6</sup> Cf. H.D. Betz, *The Sermon on the Mount*, Minneapolis (MN) 1995, p. 94. Il presente autore fa vedere che ci sono molti paralleli alle beatitudini nei testi giudaici sapienziali in cui lo stato privilegiato del beato è causato del fatto che “la sapienza si è esposta davanti a Dio e l'umanità”. Proprio per questo nel Discorso della Montagna il discepolo fedele è chiamato *prudente* (ὁ φρόνιμος: Mt 7, 24).

si riferiscono sempre a delle persone. A differenza della greicità nella Bibbia Dio è mai chiamato μακάριος<sup>7</sup>, bensì dispensa ogni beatitudine. Il fondamento della felicità del popolo d'Israele è la stessa volontà di Dio a lui nota (Mal 3, 12; Bar 4, 4). L'aspetto escatologico che segna lo sviluppo della concezione biblica della felicità pone come il suo elemento decisivo *la fine* che rivela la vicinanza a Dio del giusto che confida, spera ardentemente in Lui, Lo teme e Lo ama (Sal 2, 12; 33, 9; 39, 5 etc.). In un altro contesto il macarismo si collega anche con le attese messianiche (Sal 71, 17; Is 31, 9). In 4 Mac affiora l'idea che la morte dei martiri sia la suprema beatitudine (4 Mac 7, 15 etc.). Il suo sinonimo εὐτυχία aggiunge inoltre una sfumatura del significato escatologico e esprime l'atteggiamento interiore del martire in vista dell'imminenza della beatitudine eterna (4 Mac 6, 11)<sup>8</sup>.

Filone come il rappresentante del mondo giudaico ellenistico impiega questo termine per descrivere una realtà trascendente che penetra nella sfera terrena dell'uomo. In riferimento a Dio il discorso si concretizza e comincia ad avere per oggetto la natura divina che penetra nella creazione, in particolare negli uomini, che grazie a questo partecipano alla beatitudine divina. Questa visione ingloba anche le sofferenze umane attraverso le quali ci si dirige verso la beatitudine.

Per lo scopo della presente ricerca è di gran rilievo il fatto che nel NT i vocaboli della radice *makar-* caratterizzano in gran parte la singolare gioia religiosa dell'uomo che partecipa alla salvezza del Regno di Dio<sup>9</sup>. Quest'ultimo concetto presenta una novità assoluta che fa capovolgimento delle valutazioni che vigevano nel mondo greco (pensiero eudemonistico) e vengono approfondite rispetto al pensiero veterotestamentario (sapienziale). Tra i sinottici Lc nel Discorso della Pianura ha per oggetto una consolazione escatologica degli uomini situati in circostanze concrete, mentre Mt ha l'interesse per evidenziare il loro atteggiamento morale. Ambedue aspetti delle beatitudini hanno per

<sup>7</sup> Le uniche eccezioni sono due passi di I Tim: 1, 11; 6, 15.

<sup>8</sup> Filone come il rappresentante del mondo giudaico ellenistico impiega questo termine per descrivere una realtà trascendente che penetra nella sfera terrena dell'uomo. In riferimento a Dio il discorso si concretizza e comincia ad avere per oggetto la natura divina che penetra nella creazione, in particolare negli uomini che grazie a questo partecipano alla beatitudine divina. Questa visione ingloba anche le sofferenze umane attraverso le quali ci si dirige verso la beatitudine. Cf. G. Bertram, μακάριος, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* IV, p. 989. Qui sono i riferimenti alle opere di Filone.

<sup>9</sup> Cf. N.J. McEleney, "The Beatitudes of the Sermon on the Mount/Plain", *The Catholic Biblical Quarterly* 43 (1981), p. 12.

scopo non solo rimandare semplicemente al futuro la situazione presente dei destinatari ma illuminarla con la luce dell'avvenire (cf. Gc 1, 12; Ap 16, 15)<sup>10</sup>.

## 2. La profondità del mistero del Regno di Dio

### 2.1. Il concetto del regno nell'AT

L'idea del regno che sorge nell'AT è espressa con il vocabolo מַלְכוּת (*malkūt*) che è uno dei pochi sostantivi astratti nell'ebraico biblico e quindi difficili da circoscrivere in quanto esprimono una realtà trascendente che non è abituale per la mentalità ebraica. Il suo significato primario è la "regalità" e quello secondo – più istituzionale, nel senso *dominio regio* che rende più esplicito un suo sinonimo מַמְלָכָה (*mamlākā(h)*). Il primo termine nell'AT disegna prevalentemente un regno politico (1 Sam 20, 31; 1 Re 2, 12) e a differenza del secondo molto raramente si usa nel linguaggio religioso per indicare la sfera in cui si esercita la potenza del מֶלֶךְ יְהוָה (*melek Jhwh*).

L'uso di מֶלֶךְ (*melek*) come epiteto di Dio è probabilmente protosemítico e in Israele è attestato nel periodo postmonarchico le cui testimonianze sono i testi seguenti: Nm 23, 21; Dt 33, 5; 1 Re 22, 19; Is 6, 5. Il motivo della *regalità* del Signore infatti è frequente nell'AT, dove viene accentuato:

- a) il carattere atemporale del Suo regno che abbraccia sia il passato sia il futuro (Es 15, 18; 1 Sam 12, 12; Sal 145, 11ss. 146, 10);
- b) il momento dell'attesa (Is 24, 23; 33, 32 etc.);
- c) l'aspetto escatologico ovvero la speranza che un giorno Dio avrebbe dimostrato pienamente la Sua *regalità*. Ciò non nega tuttavia il fatto che il Suo regno non sia già una realtà presente<sup>11</sup>.

La concezione escatologica del regno appare nei libri delle Cronache che introducono piccole correzioni ai testi tradizionali. Un esempio tipico fornisce 2 Sam 7, 16 dove si parla della מַמְלָכָה (*mamlākā(h)*) di Davide, mentre nel passo corrispondente di 1 Cr 17, 14 – della מַלְכוּת (*malkūt*) del Signore. In 1 Cr 28, 5 la stessa espressione viene applicata a Salomone per richiamare l'epoca di Davide in cui il Regno del Signore era una realtà attuale. In ciò è già riconoscibile un vivo interesse per la restaurazione di questo regno. La prospettiva apocalittica

<sup>10</sup> Nell'epistolario paolino le beatitudini non hanno una forma gnomica ma sono teologicamente pregnanti (cf. Rom 4, 7ss.; 14, 22). In Ap essi invece hanno una forma fortemente gnomica. I sette macarismi stanno in una forte tensione con 14 minacce "guai". Li vengono chiamati beati i martiri e tutti questi tipi di persone che nel tempo della fine hanno perseverato nelle prove. Cf. F. Hauck, μακάριος, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* IV, p. 996–998.

<sup>11</sup> G. von Rad, βασιλεύς, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*I, p. 146.

nel libro di Daniele fa precisare questo concetto: tra quattro regni l'accento narrativo cade su quel ultimo (*il regno dei santi*) in cui è presente il figlio dell'uomo (Dn 7, 16ss.). Anche se in quel contesto non si parla del Regno del Signore, lo fanno supporre le seguenti affermazioni: Dio può concedere la מלכות (*malkūt*) a chi vuole (Dn 2, 44; 4, 22), in particolare al Suo popolo (Dn 7, 27)<sup>12</sup>.

Nel periodo preesilico Signore viene concepito per lo più come il Re di Israele<sup>13</sup>, mentre durante e dopo esilio ci sono i richiami ad un regno universale<sup>14</sup>. Il titolo del re esprime in quei contesti la potenza, grandezza e misericordia divina, visto che l'AT non parla in termini precisi dell'essenza della מלכות (*malkūt*) divina se non nel senso di una realtà immanente<sup>15</sup>. Infine come attestano i testi profetici tardivi il Signore regnerà su tutta la terra, avrà il suo trono in Gerusalemme e sarà adorato da tutti i popoli (Is 24, 23; Zc 14, 9.16; Abd 21).

## 2.2. Il regno celeste nel giudaismo rabbinico

Nella letteratura rabbinica viene elaborato la formula מלכות שמים (*malkūt šāmajim*) che corrisponde al concetto di שכינה (*šēkinā(h)*) che è illuminante per il tema scelto. Entrambi servono per evitare di nominare dio per nome. Mentre il secondo si usava per sostituire l'espressione שכן יהוה (*šākan Jhwh*) "Dio abita", "Dio è presente", il primo si usava per rendere la formula מלך יהוה (*melek Jhwh*) "Dio è re"<sup>16</sup>. E' importante tener presente che il concetto sopramenzionato non descriva mai il regno come la sfera in cui si esercita la potenza divina, bensì la *regalità* di Dio. Quindi è una elaborazione teologica del tardo giudaismo, che si presenta come la contrapposizione rispetto al termine מלכות (*malkūt*) usato dai rabbini esclusivamente per riferirsi all'impero di Roma, l'uso assolutamente profano di questo vocabolo.

L'uso della formula מלכות שמים (*malkūt šāmajim*) nel tardo giudaismo è contrassegnato quindi da due correnti di pensiero:

All'uomo spettano la decisione e un atto di libera scelta nei confronti della realtà del regno, il che significa che essa non è ancora riconoscibile nel mondo.

La possibilità di decidere è limitata nel tempo e perciò avrà termine (קץ (*qēš*) – τέλος), quando il regno si manifesterà in modo visibile. Questa prospettiva escatologica è un motivo ritornante nelle preghiere del giudaismo.

<sup>12</sup> K.G. Kuhn, βασιλεύς, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* I, p. 151–152.

<sup>13</sup> Cf. Nm 23, 21; Ger 8, 19; Sof 3, 15; Mi 2, 12ss.; ma anche Deut-Is 41, 21; 43, 15; 44, 6.

<sup>14</sup> Cf. Ger 10, 7.10ss.; Zc 14, 9.16ss.; Mal 1, 14; Sal 22, 29; 47, 3.8.

<sup>15</sup> D.L. Turner, "Whom does God approve? The context, structure, purpose, and exegesis of Matthew's beatitudes", *Criswell Theological Review* 6 (1992), p. 29–42.

<sup>16</sup> Per consultare le citazioni rabbiniche si rimanda al sussidio classico di H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* II, p. 302ss.

Il concetto מְלִכּוּת מְשִׁיָּה (malkūt šāmajim) nella teologia rabbinica è distinto dall'idea messianica che caratterizza il suo aspetto nazionale e mette in rilievo che la venuta del Messia precederà ἰσχυροῦ<sup>17</sup>. E come il risultato di questa distinzione si presenta una netta tensione tra il regno messianico e quello celeste che sorgerà nel NT. Riassumendo va notato dunque che il concetto esaminato è prettamente e rigorosamente escatologico<sup>18</sup>.

### 2.3. La gamma concettuale del *Regno di Dio* nel NT

Sulle orme dell'AT la parola βασιλεία assume nel NT i due significati: quello di regalità (nel senso della dignità e del potere di un re) e quello del territorio. Da qui nasce il contrasto tra un regno terrestre e quello di Dio. Lo esprime molto chiaramente Ap 11, 15, dove la βασιλεία τοῦ κόσμου è presentata come votata a Satana e quindi contro Dio. Questo libro elabora perfino una concezione apocalittica dell'impero romano come potenza diabolica (una *bestia*) che vuol costituire il regno pur essendo desolata e rimanendo nelle tenebre (Ap 16, 10)<sup>19</sup>.

Su questo sfondo viene messa in luce una grandiosa realtà che si oppone al regno del diavolo, anzi lo sopraffà: il Regno di Dio. NT prova ad afferrare il suo significato con una ricca gamma delle forti espressioni, come sono: δύναμις (Ap 12, 10), δόξα (1 Tes 2, 12), ἐπιφάνεια (2 Tm 4, 1), χάρις (Eb 19, 28), ζωή (Mt 18, 9), γυνῶσις (θεοῦ) (cf. Lc 11, 52). Tutti questi concetti "rocce" confermano il carattere soteriologico della βασιλεία διὰ τοῦ Θεοῦ che è estremamente complessa e pure semplicissima: Dio manifesta la Sua *regalità* e chiama gli uomini alla salvezza<sup>20</sup>. Perciò si deve cercare il Suo regno e la Sua giustizia (Mt 6, 33). Infine come dice Paolo in una sentenza molto densa esso consiste nella δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἀγίῳ: (Rm 14, 17).

In parallelo con la βασιλεία διὰ τοῦ Θεοῦ nel NT si parla di quella di Cristo (βασιλεία τοῦ Χριστοῦ: Ef 5, 5; Ap 11, 15) che però non va distinta dalla prima, bensì è uguale

<sup>17</sup> Si veda H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Mid-rash* IV, p. 968ss. All'espressione (māl-kūt šā-mā-yim) corrisponde nel NT la βασιλεία τῶν οὐρανῶν διὰ τοῦ Θεοῦ (Mc e Lc).

<sup>18</sup> K.G. Kuhn, βασιλεύς, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* I, p. 160-161.

<sup>19</sup> Nei sinottici è soprattutto l'episodio della tentazione di Gesù a fornire la pretesa del diavolo di avere un regno che rende l'accento narrativo sulla presentazione dei regni mondani a Gesù (cf. Mt 4, 8; Lc 4, 5-6). Nella polemica con i farisei Gesù stesso si riferisce ad un regno terreno che è un regno proprio di Satana. E più esplicitamente ne si parla in Mt 12, 26 (Lc 11, 18) che mette sulla bocca di Gesù la critica della βασιλεία del diavolo che include entrambi gli aspetti: sia del reame che del potere regale.

<sup>20</sup> K.L. Schmidt, βασιλεύς, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* I, p. 184.

ad essa. Cristo e Dio in verità sono ugualmente sovrani del regno, perciò Gesù può affermare che il *Padre mi ha preparato* una βασιλεία (Lc 22, 29). E' Dio che trasferisce l'uomo εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ (Col 1, 13), perché il regno appartiene a Lui. E alla fine dei tempi Cristo secondo la testimonianza di 1 Cor 15, 24 restituirà al Padre il regno ricevuto. Questa dinamica esplicita la tensione concettuale che l'espressione βασιλεία τοῦ θεοῦ contiene in sé.

In Mt rispetto agli altri sinottici si usa continuamente l'espressione βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Mt 20, 1) ma anche quella più abituale (Mt 21, 31). Il lettore si chiede, quale senso attribuire a questa divergenza. Una soluzione interessante propone K. Schmidt che ritiene che il *regno dei cieli* ha una sfumatura particolare e cioè indica la potenza sovrana che scende dal cielo e si manifesta in questo mondo. Ne segue che questo regno va inteso non in senso spaziale, bensì come una regalità, una sovranità che viene dall'alto per volontà di Dio e non ha niente a che fare con un dominio che si realizza per opera umana<sup>21</sup>.

## 2.4. Gli effetti della venuta del regno

Prima di trattare l'argomento è necessario ammettere che l'annuncio del regno costituisce il cuore del kerygma di Gesù e degli apostoli. Infatti questo annuncio consiste nell'unione delle parole e dei fatti (azioni). Uno degli effetti espressivi di questa realtà sono evidentemente i miracoli. Gesù stesso considera le guarigioni degli indemoniati come un segno dell'avvento del regno (Mt 12, 28; Lc 11, 20). I sinottici provano a esprimere il dinamismo di questa venuta con una ricca gamma dei verbi di movimento e delle forme verbali che scandiscono che il regno è vicino, che si approssima, che è giunto, che viene, che si manifesterà, che deve venire: ἤγγικεν (Mt 3, 2; Lc 10, 9–11), ἐγγύς ἐστιν (Lc 21, 31), ἐρχομένη (Mc 11, 10), ἔρχεται (Lc 17, 20), ἔφθασεν (Mt 12, 28), μέλλει ἀναφαίνεσθαι (Lc 19, 11), ἐλθέτω (Lc 11, 2). Da parte dell'uomo non si riesce a percepire la portata dell'evento in cui il regno si fa visibile, cosicché né si parla *negativamente*. Quindi il regno non è qualcosa che si può conquistare con le proprie forze, bensì è una realtà che giunge all'uomo senza di lui, perché questi appartenga ad essa. Di conseguenza il desiderio di appropriarsi forzatamente di esso è stoltezza umana ed è il tentativo farisaico. *Positivamente* parlando l'uomo può sperimentare gli effetti salvifici del regno, solo se persevera duramente nella pazienza e lo accoglie. L'esempio concreto a proposito fornisce Paolo adoperando un'espressione audace: τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε

<sup>21</sup> K.L. Schmidt, βασιλεύς, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* I, p. 181–182.

(1 Ts 5, 19)<sup>22</sup>. L'ultima idea viene sviluppata e martellata nelle parabole con cui Gesù prova a spiegare il mistero del Regno di Dio<sup>23</sup>.

Il lettore imbattendosi nell'Apocalisse Sinottica (Mc 13 par.) viene terrorizzato giacché la rappresentazione *positiva* del regno non è altro che una catastrofe cosmica descritta dettagliatamente da Gesù. Da una parte, qui egli trova un richiamo implicito ai *guai* lucani indirizzati a quelli che hanno costruito la propria βασιλεία sulla terra. Dall'altra, il dramma escatologico sarà coronato dalla venuta sulle nubi del cielo del *Figlio dell'uomo* (Dn 7, 13) μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς (Lc 21, 27). Alla fine il lettore insieme ai protocristiani può proclamare con speranza: μαράνα θά (1 Cor 16, 22).

Nemmeno questa immagine apocalittica può esprimere il paradosso del regno e neanche le concezioni filosofiche del pensiero greco di cui è l'erede l'uomo occidentale. Essi di fatto travisano il concetto del regno rinchiudendolo nei termini astratti (soprannaturalità, trascendenza, miracolo). Si può accettare l'opinione di K. Schmidt che ritiene il predicato fondamentale del regno "quello necessariamente e rigorosamente negativo" che non nega però la sua valenza positiva come una "sovra-eminenza rispetto all'umano e la sua prodigiosità"<sup>24</sup>.

Dopo questa esposizione segue una conclusione evidente e cioè, che la realizzazione del Regno di Dio appartiene al futuro, ma condiziona l'uomo già al presente e per entrare nell'"orbita del regno" questi è condizionato ad accogliere con fede, con umiltà e obbedienza l'invito pressante del Vangelo: *Convertitevi, poiché è vicino il regno dei cieli* (Mt 4, 17)<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> La traduzione abituale del v.19 (*non spegnete lo Spirito*) lascia a desiderare, perché non esprime la bellezza dell'espressione paolina. Cf. Eb 11, 34, dove il sig. "speggnere" si adatta benissimo.

<sup>23</sup> Matteo le riporta abbondantemente: Mt 13, 31ss. 24–30.44.45ss.47–50; 18, 23–35; 20, 1–16; 22, 2–14; 25, 1–13. Nella parabola del seminatore la crescita del regno si presenta come una paziente apertura a Dio da parte dell'uomo (Mc 4, 26–29). In essa inoltre viene ribadito il carattere spontaneo della crescita del seme che è un vero miracolo. Prendendo in considerazione tutte le parabole del regno il lettore si accorge che questa realtà ha una logica diversa e superiore a quella umana. Infatti qui è molto chiaro l'accento narrativo sulla sua manifestazione imprevedibile e inesorabile che mettono in atto i segni ossia le opere del Cristo.

<sup>24</sup> Cf. I.H. Marshall, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids, Michigan 1978, p. 236; K.L. Schmidt, βασιλεία, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* I, p. 194–195.

<sup>25</sup> Nei sinottici appare chiaro un rapporto intimo e particolarissimo fra il Regno di Dio e Gesù stesso. I passi come Mt 21, 9; Lc 19, 38; Mt 19, 29; Lc 18, 29 fanno vedere che il nome e il Vangelo di Cristo e la Sua stessa persona vanno uguagliati a quello. Questa idea è contenuta implicitamente già nell'espressione *Figlio dell'uomo* in quanto rappresentante del popolo di Dio. Peraltro Gesù stesso lascia intendere che in Lui si è manifestato il Regno di Dio, nel mondo e nel tempo (cf. Gv 1, 14). Infatti questo è il fondamento del κήρυγμα cristologico che vede nella venuta del Messia il fatto irripetibile e definitivo. E la differenza costitutiva



L'autore del terzo Vangelo ribadisce il concetto fondamentale che è abbracciato dall'idea che il regno è dono (δωρεὰ τοῦ θεοῦ: At 8, 20). In Lc 12, 32 il lettore trova la conferma che Dio dà il Suo regno ai discepoli di Gesù (cf. Mt 16, 19), ma con questo non si esaurisce il carattere dinamico di questo dono. L'uomo da parte sua è chiamato ad attualizzarlo assumendo un impegno concreto nella sua vita che lo rende responsabile delle proprie scelte.

Per concludere bisogna menzionare i destinatari principali del regno a cui è promesso questo dono. Sono infatti gli umili *ʾānāwīm* che abbandonano tutte le cose di questo mondo, anzitutto la ricchezza e la gloria e fanno quindi una scelta incondizionata (cf. Mt 13, 44–46)<sup>26</sup>. Il lettore quindi diventa consapevole che il tratto più rappresentativo di quei poveri è una decisione in senso di una scelta irrevocabile che si fa dopo una precisa e sobria riflessione.

### 3. Gli *ʾānāwīm* di fronte al dono di βασιλεία

L'etimologia del termine greco πτωχός risale al verbo πτώσσειν (*rannicchiarsi per la paura*). Come l'aggettivo esso significa *povero, mendico* e in questo caso proviene dal verbo πτωχεύω – *essere povero, condurre una vita da mendicante*. Il sinonimo di πτωχός è l'aggettivo πένης di cui il significato è abbastanza diverso in quanto esso designa colui che per mancanza di beni è costretto di vivere del proprio lavoro, mentre πτωχός esprime l'assoluta mancanza di mezzi che costringe il povero invocare l'aiuto altrui<sup>27</sup>.

L'equivalente ebraico di πτωχός è per lo più נָצַר che indica l'idea di povertà con un riferimento preciso ad una condizione di inferiorità e umiliazione – un uomo di forze ridotte e di scarsissimo conto. Un נָצַר ( *'onī* ) di Jahvé si presenta al Suo cospetto pieno di fiducia e in tal senso assume un valore religioso: *umile* e perfino *pio* (Sal 18, 28). La forma secondaria *ʾānāw* dell'aramaico e del neo-ebraico assume (per lo più al plurale: *ʾānāwīm*), soprattutto nell'uso biblico, un significato prettamente religioso. Riassumendo si può osservare che i vocaboli ebraici fondamentali che a volte sono usati come sinonimi all'esempio dei loro corrispondenti greci (πτωχός e πένης) sono נָצַר ( *'onī* ) נִיבְּזָן ( *'ebjōn* )<sup>28</sup>.

---

tra Questi e i cristiani consiste nel fatto che per Lui il regno è presente σήμερον (Lc 4, 21; Mt 11, 5ss.), mentre per gli ultimi esso si aspetta nel futuro (K.L. Schmidt, βασιλείς, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* I, p. 200–201).

<sup>26</sup> J.B. Green, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids, Michigan 1997, p. 263.

<sup>27</sup> F. Hauck, πτωχός, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* VI, p. 714. I due esempi concreti aiutano a concepire la differenza tra i due sinonimi: se la sorte di πτωχός è di non avere nulla, quella di un πένης – di dover vivere con parsimonia.

<sup>28</sup> E. Bammel, πτωχός, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* VI, p. 717–718, 721.

Le credenze greche sulle cause di povertà vanno in due direzioni: o essa dipende dalla colpa o dal destino e in quest'ultimo caso per il povero (inteso come misero) si può provare anche simpatia (Od 6, 208), ma in generale il mendicante è disprezzato (Od 17, 18). Del resto nel mondo greco è completamente assente un'accezione morale e tanto meno religiosa della povertà.

La particolarità della visione veterotestamentaria della povertà consiste nel considerare Signore a differenza degli dèi greci *difensore dei poveri* (Sal 140, 13). E' infatti un concetto che rimarrà immutato in tutta la storia di Israele. Nei tempi dei profeti antichi il contrasto tra la situazione economica dei ricchi e poveri costituiva un vero problema, sì da provocare un'aspra critica dell'ingiustizia dei primi nei confronti dei secondi. Così il profeta Amos proclama un castigo di Dio su tutto il popolo (Am 2, 6ss.). La caduta dello stato giudaico è stato interpretato in Ez 22, 29 appunto come un castigo per l'oppressione del עֲנִי ( 'onî) e עֲבְיֹן ( 'ebjôn). Isaia identifica i poveri col *popolo di Dio* (Is 10, 2), ma un apprezzamento veramente religioso di questi ha luogo in Sof 3, 12: *Lascerò in mezzo a te un popolou mile e povero che confiderà nel nome del Signore*. Anche nei salmi affiora l'idea che Dio fa sperimentare ai poveri la Sua particolare protezione (Sal 72 passim; 132, 15). Lì inoltre va sottolineato l'aspetto διπραύς (*pio, umile*) che è uno degli aspetti essenziali della povertà. Negli scritti sapienziali ci sono due tendenze:

- 1) sotto l'influsso del pensiero greco la povertà appare in luce sfavorevole sicché i suoi sinonimi diventano perfino la brama di piaceri (Pr 21, 17), vita frivola (Pr 23, 21), l'invidia. Si arriva addirittura ad affermare che la vita dell'indigente non merita di essere vissuta (Eccli 41, 1-4) e che è meglio morire che andar mendichi (Eccli 40, 28);
- 2) vi è presente una critica del ricco (Eccli 13, 24a) e comprensione per i poveri: è meglio essere povero e giusto che ricco e bugiardo (Pr 19, 22).

Nel tardo giudaismo, in particolare negli scritti rabbinici l'*'ānî* si riferisce esclusivamente all'uomo miserabile<sup>29</sup>. E la stessa tendenza caratterizza l'uso dell'*'ānāw* che ha perduto il valore religioso. Negli scritti apocalittici il vocabolo non solo non appare, ma non c'è nemmeno alcun accenno alla condizione sociale nell'era presente e in quella futura. Al contrario, in altri apocrifi i poveri vengono menzionati solo in contesti escatologici, cosicché i "poveri diventeranno i ricchi" (*Testamentum Iudae* 25, 4; cf. *Psalmi Salomonis* 10, 12). In prossimità della fine infatti l'uomo di Dio consolerà i poveri (4 Esd 14, 13) dopo uno stadio escatologico descritto come una lotta tra poveri e ricchi, men-

<sup>29</sup> I testi rabbinici sono i seguenti: *Shebuot* 9, 7; *Shabbat* b 1, 1; *Abot* 1, 5 passim.

dicanti e principi (*Liber Iubilaeorum* 23, 19). E' significativo che la fase finale di quegli eventi sia caratterizzata da una prevalenza dei poveri sui ricchi.

Nel giudaismo palestinese, precisamente in Sefforis, fu ravvisata una situazione in cui gli scribi trattavano "i poveri della terra" con un palese disprezzo e non li aiutavano nemmeno in tempo di carestia (cf. *Sanhedrin b* 92a) ed evitavano qualsiasi rapporto con loro. Non è sorprendente perciò che quei poveri li odiavano più dei non giudei (cf. *Pesahim b* 49b).

Per quanto riguarda il NT si può limitare l'indagine solo a Lc che è giustamente chiamato il *vangelo dei poveri*. In Lc 14–18 che forma un complesso, si riconoscono le prese di posizione di fronte al dilemma povero-ricco e si rivela l'impronta di una tradizione particolare lucana. Questo problema infatti deve aver avuto un posto dominante nel terzo Vangelo che dipinge l'immagine del ricco come rappresentante del giudaismo. Il lettore facilmente si rende conto che coloro su cui viene pronunciato un grido di minaccia non sono altri che capi religiosi del popolo. Da loro si distinguono molto chiaramente tutti quelli che stanno sotto il profilo degli *ānāwīm*: i derelitti, i piccoli, le vedove, i peccatori, gli affamati etc. E' anche significativo che lì dove narrazione lucana tende a significati fondamentali appare il  $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma$  (16, 20) che è comunque posto sempre all'inizio degli elenchi di persone simili (14, 21). In fin dei conti Lc rappresenta il primo, il più conseguente e in senso stretto l'unico Vangelo che si possa chiamare *ebionitico*<sup>30</sup>. Il suo lettore può quindi percepire molto facilmente l'ideale a cui aderire per accogliere e interiorizzare veramente il kerygma del regno – la condizione indispensabile per essere beato.

#### 4. I *guai* come antitesi delle beatitudini del regno

Gli equivalenti ebraici del greco οὐαί nei LXX sono הוֹי (*hōj*) e יוֹי (*'ōj*). Tramite il collegamento a *l* + suff. il secondo termine è sempre riferito a persone e gruppi di persone ben determinati e nella maggioranza dei casi segue una frase causale che esplicita colui al quale יוֹי (*'ōj*) è rivolto: chi è perduto (Ger 48, 46), non vivrà più (Nm 24, 23), morrà per mano omicida (Ger 4, 31), sarà sterminato (Is 6, 5), su cui cadono in generale morte e rovina. Invece הוֹי (*hōj*) si usa nel lamento funebre (Ger 22, 18) e rappresenta il grido tipico in quelle circostanze: "ah, Signore!"

Nella letteratura profetica l'יוֹי (*'ōj*) appare nei gridi d'angoscia. Così esclamava per esempio Isaia di fronte alla magnificenza di Jahvé (Is 6, 5) o Geremia nei suoi lamenti (15, 10), o il popolo d'Israele (Ger 4, 13). Derivato dal contesto

<sup>30</sup> E. Bammel,  $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma$ , *Grande Lessico del Nuovo Testamento* VI, p. 768–69.

funebre nei profeti לְהִיָּהוּ (*hōj*) assume il significato di minaccia e contraddistingue la condotta riprovevole degli uomini nei confronti del Signore, motivando la successiva minaccia pronunciata dal Signore stesso (Is 1, 4; Am 6, 1; Sof 2, 5 etc.). Anche senza il collegamento con l'espressione di minaccia il rimprovero reso da הִיָּהוּ (*hōj*) diventa una sorta di grido del profeta che critica severamente il comportamento errato degli uomini (Is 5, 18; Am 5, 7). In ultima analisi sia le parole di rimprovero sia quelle di minaccia risalgono al Signore il quale il profeta fa parlare in prima persona (Is 10, 1.5; Ger 22, 13; Ez 13, 3.18). Le espressioni con הִיָּהוּ (*hōj*) possono avere anche il senso pedagogico adoperato per distogliere dalla cattiva strada che conduce alla morte e in questo caso sono tipiche dell'antica sapienza delle tribù (Pr 23, 29; Eccl 10, 16).

Il lettore dopo aver preso in rassegna gli esempi menzionati può riconoscere facilmente che essi costituiscono la tematica abituale dell'annuncio profetico. Così in Ger 22, 13 e Am 5, 7 si critica aspramente il disprezzo del diritto e della giustizia. In Mic 2, 1 viene biasimata l'avidità dei ricchi la cui condotta errata si situa in ambito sociale. Oltre a ciò l'oggetto della critica sono la sicurezza di sé unita alla derisione nei confronti di Dio o il giudizio riguardo al Suo agire (Am 5, 18; Is 5, 18). In campo politico vengono stigmatizzate l'avidità, la durezza e la dissolutezza di coloro che stanno al potere (Ab 2, 5 passim). Gli oracoli di minaccia toccano dunque tutti gli ambiti della vita e tutti i ceti sociali cosicché il lettore viene a conoscenza che vi è contenuta tutta la gamma dell'annuncio profetico. I *guai* lucani lo sintetizzano e applicano in un contesto nuovo.

La costruzione di Lc 6, 20–26 basata sulla contrapposizione tra beatitudini e *guai* ha precedenti nell'ambito biblico:

Guai a te, o terra governata da un re che è un ragazzo, e i cui grandi pranzano al mattino. Felice te, o terra governata da un re nobile, e i cui grandi mangiano quando è il momento (Eccl 10, 16–17).

I *guai* nel quadro lucano mettono l'accento sull'interpretazione sociale delle beatitudini e in questo modo si avvicinano agli oracoli profetici di minaccia. Al livello del contenuto il testo in questione richiama quello di Lc 11, 42–52 dove i destinatari sono i farisei e gli scribi. Il lettore sicuramente è in grado di scorgere la differenza essenziale tra i due contesti: nel Discorso della Pianura la formulazione lucana è dettata dalla sua visione propria dei poveri e emarginati<sup>31</sup>. Il panorama sociale che abbracciano i *guai* è esteso al massimo per suggerire al lettore di interpretarlo alla luce dell'espansione e dell'infinità del regno che è arrivato.

<sup>31</sup> Cf. F. Bovon, *A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50*, I, Minneapolis (MN) 2002, p. 221–222.

## Conclusione

Uno dei frutti dell'analisi effettuata è stata la scoperta di una forte tensione tra le beatitudini e i *guai*. L'analisi semantica ha tentato di far vedere progressivamente attraverso i concetti "rocce" la sovranità del Regno di Dio che diventa il *Leitmotiv* del tema alla luce del quale la tensione menzionata non viene considerata come l'assurdo, bensì si snoda e si capisce appunto nell'orbita di questa realtà trascendente. In contesto lucano l'annuncio del regno è caratterizzato dagli effetti che esso produce nella situazione presente dei suoi destinatari. E qui l'accento cade sulla decisione e su uno sforzo con cui si riesce ad accogliere il regno come dono attraverso la dura pazienza nelle sofferenze. E in un contesto così vitale vengono menzionati i destinatari principali della promessa del regno che sono gli *'ānāwīm*, una categoria cara a Luca che gode dell'unico privilegio d'essere beati. Il contenuto delle beatitudini storicamente era l'oggetto del ripensamento: nel mondo greco vigeva il pensiero eudemonistico, in quello biblico c'erano diversi correnti di pensiero, presentati nei Salmi, che esaltano l'ideale di un giusto che spera nel Signore, anche se la letteratura sapienziale non è priva del tutto dell'influsso greco. Lc nelle beatitudini pone in gran rilievo la gioia e l'esultazione che provengono dalla partecipazione attiva alla salvezza del regno. La controparte negativa delle beatitudini – la sezione dei *guai* – non si impone al livello semantico ma serve per lo più a esplicitare la ricchezza e nello stesso tempo l'incompatibilità delle categorie con cui il regno viene dipinto positivamente, con il pensiero mondano che lo ritiene come *stoltezza* (cf. 1 Cor 1, 18). E ora è nelle mani del lettore il poter partecipare alla verità del regno che si approfondisce nel cammino.

## Bibliografia

- Betz H.D., *The Sermon on the Mount*, Minneapolis (MN) 1995.
- Bianchi C., *Pragmatica del linguaggio* (Bibbia e Liturgia 59), Roma-Bari 2008<sup>6</sup>.
- Bovon F., *A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50*, I, Minneapolis (MN) 2002.
- Green J.B., *The Gospel of Luke*, Grand Rapids, Michigan 1997.
- Grilli M., *L'impotenza che salva. Il mistero della croce in Mc 8, 27–10, 52. Lettura in chiave comunicativa*, Bologna 2009.
- Grilli M., "Autore e lettore: il problema della comunicazione nell'ambito dell'esegesi biblica", *Greg* 74 (1993), p. 447–459.
- Kittel G., Friedrich G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia 1965.
- McEleney N.J., "The Beatitudes of the Sermon on the Mount/Plain", *The Catholic Biblical Quarterly* 43 (1981), p. 1–13.
- Strack H., Billerbeck P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, München 1954–1961.
- Turner D.L., "Whom does God approve? The context, structure, purpose, and exegesis of Matthew's beatitudes", *Criswell Theological Review* 6 (1992), p. 29–42.

## Sommario

### Il Regno di Dio è arrivato

Lo scopo del presente studio consisteinanzitutto nel fatto che nel NT il concetto di *beatitudine* rappresenta una gioia religiosa dell'uomo che partecipa alla salvezza del *Regno di Dio*. Lo stesso regno, essendo a sua volta un concetto prettamente teologico, viene inteso, nel giudaismo rabbinico nonché nel NT, nelle categorie di un mistero imminente che irrompe nel presente e capovolge la realtà. In tal modo, l'autore dimostra la realizzazione progressiva del Regno di Dio che, da una parte, appartiene al futuro, in una prospettiva metastorica di carattere apocalittico; dall'altra, però, – già al presente, con le parole del Vangelo: "Convertitevi poiché è vicino il Regno dei cieli" (Mt 4, 17), – invita l'uomo ad entrare "nell'orbita del regno". Nel contesto comunicativo del Vangelo di Luca i *poveri* – gli *'ānawīm* – sono presentati come i destinatari principali della promessa del Regno di Dio, e cioè, di *essere beati*.

Dal punto di vista metodologico, l'analisi del testo è interessata soprattutto a mettere in rilievo la funzione pragmatica dei singoli enunciati ed evidenziarne un tessuto strategico, ricco di sfumature e contrasti. In questo senso, il quadro teologico della narrativa lucana rappresenta una forte tensione fra beatitudini e *guai* e fa vedere progressivamente, attraverso un continuo alternarsi dei concetti "rocce" della tradizione biblica, la sovranità del Regno di Dio.

## **Summary**

### **The Kingdom of God has come**

The aim of the research was to reveal the irreconcilable character of "Beatitudes" and "Woe unto you". The contrast which they evoke makes the reader distinguish the true contrast between two worlds: the one which derives from the proclamation of the Kingdom of God and the one which is opposite to it. The very realization of coming of the Kingdom of God is inconceivable without the confrontation with the evil, which we find in the world. The aim of the exegetical analysis was to show that the experimental basis of all Beatitudes have to be found in the reality of the Kingdom of God. Everyone who stands by God with courage is filled with the light of glorified Jesus, whose everyday life reflected in the Gospels is the realization of Beatitudes. He gives the answer to the question, which the modern world sets for a man: what is happiness? The specific ways of its realization are strict, require hard work, but serve to find out the meaning of life, which all of people are invited to find after reading inspiring pages of the Gospel. The attention was focused on four structured topics: "the Kingdom of God" for "the poor" and "Beatitudes" against "Woe unto you".

There were also different categories of receivers that were not necessary for the analysis of the present research. The analysis of this text can inspire the investigation of better understanding of the community to whom the Gospel of Luke was written and provide recommendations regarding the functions and arrangement of the text, which is considered as the communicative event.