



L'utopia di Gesù

I. INTRODUZIONE. L'ASSENZA DI UTOPIA

Per molti cristiani, cattolici o no, l'appartenenza alla Chiesa mira ad assicurare il conseguimento de «la vita eterna». La vita presente per loro non è altro che un tempo di prova in cui l'individuo deve farsi dei meriti per «guadagnare il cielo». Per semplicista che possa sembrare, questa presentazione è stata reale in tempi non molto lontani. Ciò che contava era unicamente la «salvezza dell'anima». La pratica cristiana veniva così ridotta a uno sforzo individuale, di stampo ascetico, inteso a conservare il sempre minacciato «stato di grazia».

È evidente che tale concezione della prassi cristiana mancava di ogni dimensione utopica questo mondo. Non si pensava, se non proprio di sfuggita, a un'incidenza sociale del messaggio cristiano; si può quasi dire che l'unica azione sociale raccomandata era la beneficenza, l'elemosina, secondo il modello della spiritualità giudaica, in particolare di quella farisea, e questo come opera necessaria alla propria salvezza.

Va da sé che finché l'uomo si preoccupa del problema sua salvezza personale, di fronte a un'alternativa di cielo o inferno, non esiste per lui nulla di più importante né ha tempo di occuparsi a fondo di altre questioni. Lo stesso amore al prossimo viene preso in considerazione nella prospettiva della propria salvezza. Questa è l'assoluto, e le energie sono concentrate nel conseguirla; l'amore agli altri è relativo, un mezzo.

D'altra parte, se l'obiettivo del cristiano è ottenere la salvezza eterna mediante la sua appartenenza alla Chiesa e la fedeltà ai precetti, non si vede in che cosa si differenzi il cristianesimo dalle altre religioni, promettendo ordinariamente anch'esse una felicità dopo la morte. L'unico modo di uscire da questa difficoltà era affermare che solo i cristiani, anzi solo i cattolici, che appartengono alla vera Chiesa, possono raggiungere tale salvezza. Coloro che non hanno avuto la possibilità di essere cristiani sono condannati per sempre. Questo esprimeva il detto: «Fuori della Chiesa non c'è salvezza», se non nella sua ultima interpretazione ufficiale, almeno nella teologia dei secoli passati.¹

I cristiani, e in particolare i cattolici, ai quali ci riferiamo più in concreto, erano giunti a formare una specie di «ghetto», un circolo chiuso ed esclusivo, dove ogni individuo si dedicava al compito personale di assicurare la propria salvezza. Poco o nessun interesse si mostrava per i problemi dell'umanità, che si riteneva rientrassero nella categoria del «mondo» peccatore. Le sofferenze e le ingiustizie erano prove attraverso cui bisognava passare per guadagnarsi il cielo.

Benché ancora ai nostri giorni vi siano gruppi in cui sussiste questa mentalità, la lettura più attenta delle denunce profetiche dell'AT, e soprattutto del Vangelo, ha prodotto una reazione e un cambiamento

¹ Il Concilio di Firenze (sec. XV), nella sua Bolla d'unione di Copti ed Etiopi *Cantate Domino*, decreto per i Giacobiti, diceva così: «La sacrosanta chiesa romana... crede fermamente... che nessuno fuori della chiesa cattolica, né gli ebrei, né gli eretici o scismatici, parteciperà della vita eterna, ma andrà nel fuoco eterno, preparato per diavolo e i suoi» (DS 1351). Il concilio Vaticano nella costituzione *Lumen Gentium*, 16, afferma il contrario: «Come salvatore, Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi. Infatti, quelli che senza colpa ignorano il vangelo di Cristo e la sua Chiesa, e tuttavia cercano sinceramente Dio, e sotto l'influsso della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di Dio, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna».



notevole nel significato che viene attribuito all'«essere cristiani». È stata in gran parte la «teologia della liberazione» ad aprire gli occhi a molti cristiani sulle implicazioni sociali del messaggio di Gesù. Quale sia il nucleo di tale messaggio è quanto intendiamo chiarire in questo articolo.

II. IL PROFETISMO. GESÙ PROFETA

Possiamo considerare il profeta come un uomo che, in virtù della sua esperienza personale di ciò che è Dio, giudica gli avvenimenti presenti, e in certa misura è capace di prevedere ciò che avverrà. Giudica quello che succede, cogliendo ed esprimendo il concordare o no dei fatti col carattere del Dio che conosce; parallelamente, in virtù della stessa conoscenza, annuncia quale può essere la reazione di Dio in futuro.

La qualità del profetismo si misura quindi dalla autenticità, intensità e purezza dell'esperienza di Dio che il profeta possiede. Insistiamo sul termine «purezza». Non si può dubitare dell'autenticità dell'ispirazione divina dei profeti dell'AT. La loro esperienza di Dio, tuttavia, non è stata piena; lo afferma l'evangelista Giovanni nel prologo al suo vangelo: «la divinità nessuno l'ha mai vista» (*Gv* 1,18).

La percezione dell'essere di Dio, iniziata nell'AT, non è mai giunta alla sua pienezza. È stata incompleta o si è trovata deformata da elementi culturali. Solamente in Gesù si manifesta in tutta chiarezza il volto di Dio. Non possiamo dunque stabilire semplicemente un parallelo tra il profetismo di Gesù e quello dei profeti dell'AT. Il profetismo di questi ultimi va valutato alla luce di ciò che vediamo in Gesù e da lui impariamo.

Caratteristica straordinariamente positiva nei profeti fu la loro denuncia dell'ingiustizia sociale, camuffata spesso dietro lo splendore del culto. La denuncia della religione ipocrita non avrebbe potuto essere più esplicita e più violenta (*Is* 1,11-1): «Che m'importa del numero dei vostri sacrifici? – dice il Signore –. Ne ho abbastanza di olocausti di montoni, di untume di animali ingrassati... Portatemi non più doni vuoti, non più incenso esecrabile... Le vostre solennità e le vostre feste, le detesto... Le vostre mani sono piene di sangue...» *Am* 5,21-26: «Detesto e respingo le vostre feste... Togliete dalla mia presenza il frastuono dei canti, non voglio sentire la musica della cetra: scorra come acqua il diritto, e la giustizia come torrente perenne...».

Seguendo una tendenza che poi si sarebbe cristallizzata nella spiritualità farisea, si separava la fedeltà a Dio dall'amore al prossimo. Si insisteva soltanto sulla prima, trascurando o tralasciando il secondo (cf. *Mt* 15,3-9; 23,23).

Occorre anche sottolineare che l'intuizione profetica, almeno in generale, avvertì che il piano di salvezza di Dio non riguardava soltanto Israele, ma si estendeva all'umanità intera (*Is* 2,1-5). Ciò nonostante, la cultura fortemente nazionalista che avevano assimilato portò i profeti a pensare che la salvezza dell'umanità si sarebbe compiuta attraverso le istituzioni consacrate di Israele: la Legge, il tempio, la monarchia.

In questo si sbagliarono. Con Gesù, l'ideale di una signoria di Dio incentrata in Israele scompare, e questo popolo non ha un posto privilegiato nel regno messianico (*Mt* 28,19), cessando di essere popolo eletto (*Dt* 4,19s); Gerusalemme, annunciata come luce del mondo (*Is* 60,1-3), sarà distrutta (*Mt* 23,37-39 par.), e la luce di Dio si irraderà attraverso il gruppo dei discepoli di Gesù (*Mt* 5,14); del Tempio, gloria e simbolo della religione giudaica (*Ez* 43, 1-11), non rimarrà pietra su pietra (*Mt* 24,2 par.); la Legge, orgoglio di Israele e garanzia della sua identità come popolo (*Dt* 4,8), resta superata (*Mt* 12,8: «Perché l'Uomo è signore del precetto»); la monarchia davidica, sulla cui restaurazione si fondava la speranza di un futuro glorioso (*Am* 9,11- 15; *Is* 11,1-9), non tornerà a esistere (*Mt* 22,41-45 par.).



La rottura con l'ordine di prima viene espressa da Gesù con una frase lapidaria: «a vino nuovo, otri nuovi» (*Mc* 2,22). D'altra parte, bisogna esaminare quale speranza di un cambiamento della loro società nutrissero i profeti. Per queste conclusioni ci basiamo sulle opere di J. L. Sicre, noto specialista in materia.²

I *profeti* non propongono una soluzione ai mali della società che non sia il ritorno al passato, allo spirito dell'alleanza e alle norme che ne derivano. Nemmeno intendono sollevare gli oppressi contro gli oppressori; un principio basilare di Israele era che la vendetta spetta a Dio (cf. *Pr* 20,22). Dio difenderà il povero e castigherà potenti e oppressori (cf. *Sal* 37,5s.10-13.34-40).

I profeti differiscono tra loro quanto al modo di concepire il cambiamento sociale.

Amos lo fonda principalmente sulla riforma della giustizia (*Am* 5,7-17).

Isaia, che diffida di un cambiamento di condotta da parte delle autorità esistenti, spera in un intervento di Dio che le sostituisca con altre (*Is* 1,26: «giudici come quelli antichi, consiglieri come quelli di una volta»), un re che, dello spirito di Dio, faccia giustizia ai poveri e agli oppressi (11,1-5).

Osea, pur incitando alla conversione, ripone la sua speranza in Dio più che negli uomini.

Michea è molto radicale: spera che strappino ai ricchi le loro terre per spartirle di nuovo (2,1-5), e che Gerusalemme, centro dell'oppressione, sparisca dalla storia (3,9-12).

Per Sofonia, la soluzione non verrà dal cambiamento di dirigenti né dalla distruzione totale, ma dall'azione di Dio, che «farà restare un popolo povero e umile» (*Sof* 3, 12s).

Geremia ripone la speranza nella conversione, unica capace di assicurare il futuro del popolo e della monarchia. Dio procurerà la soluzione, suscitando un successore di Davide, che imporrà il diritto e la giustizia (23,5-6), e cambiando l'uomo interiormente, in modo che abbia la sua Legge scritta nel cuore (31, 31-34).

Ezechiele ha fede soprattutto nell'azione di Dio, che cambierà le autorità, prendendo il loro posto per difendere i deboli. Un nuovo Davide ne assumerà la rappresentanza sulla terra (*Ez* 34,24).

Il terzo Isaia esige l'impegno per la giustizia e il diritto come condizione perché si riveli la salvezza di Dio (56,1; 58, 1-12), ma termina il brano (c. 59) con una promessa incondizionata di salvezza, poiché Dio, stanco della mancanza di giustizia, si alzerà come un guerriero per instaurarla.

Zaccaria pone invece come principio l'azione di Dio, che crea una società giusta; allora si avrebbe un impegno per il diritto e la giustizia in favore dei poveri e degli oppressi (7,9s; 8, 14-17).

Malachia crede che Dio porrà termine all'ingiustizia mediante un giudizio che separerà i giusti dai malvagi.

Riassumendo, si può dire che tra i profeti domina un certo scetticismo: i problemi non hanno soluzione umana. Né gli uomini né le istituzioni sono disposti a cambiare. Malgrado questo, conservano una speranza, a volte eccessivamente utopica, altre volte più realistica, sempre però nell'ambito della riforma delle istituzioni riconosciute.

I profeti non propongono un nuovo modello di società; esortano alla conversione individuale, ma in essi l'impegno umano pare secondario. L'attesa di una soluzione unicamente da Dio è limitata a Israele appare anche in due cantici del NT.

² «*Con los pobres de la tierra*». *La justicia social en los profetas de Israel*, Cristiandad, Madrid 1985; *El clamor de los profetas en favor de la justicia*, Fundacion Santa María, Madrid 1988.



In primo luogo, nel *Magnificat* (Lc 1,46-55), il cantico di Maria, la cui figura rappresenta «i poveri di Israele», il popolo fedele, che non ha mai tradito il suo Dio («verGINE»).

Questi «poveri» attendono un intervento divino per mezzo del Messia, intervento paragonabile a quello dell'antico esodo e che si tradurrebbe in un cambiamento o sovvertimento sociale, in virtù del quale i poveri sarebbero rivendicati e i ricchi e gli oppressori umiliati (1,52s). Non si presenta nessun orizzonte universale (1,55: «in favore di Abramo e della sua discendenza»), nessun indizio di una nuova organizzazione della società.

Il secondo cantico è il *Benedictus* di Zaccaria (Lc 1,68-79). Il suo autore, appartenente alla classe sacerdotale e con una spiritualità legalista (Lc 1,5s), pur parlando con spirito profetico (Lc 1,67), non fissa la propria attenzione sull'ingiustizia sociale esistente in mezzo al popolo, ma solamente sull'umiliazione da esso patita a causa della dominazione straniera (1,71). Spera che l'azione divina per mezzo del Messia liberi la nazione dal giogo degli oppressori e permetta il culto a Dio in giustizia e santità (1,74s).

Sono due aspetti complementari di ciò a cui aspira l'Israele sano, ma senza orizzonte universale; sono inoltre concepiti come un'azione divina irresistibile, a prescindere dalla collaborazione umana. Gesù non realizzerà questo programma; allargherà l'orizzonte all'umanità intera, come viene annunciato nel cantico di Simeone (2,31s), e le offrirà una salvezza a cui deve collaborare l'uomo.

Come già prima Giovanni Battista, Gesù fa sua l'aspirazione alla giustizia propria della tradizione profetica, però con una grande differenza. In primo luogo, non pretende riformare la società del suo tempo. Spingendosi molto più avanti dei profeti, vede che l'ingiustizia della società esistente non è occasionale né congiunturale, ma intrinseca, dal momento che l'organizzazione sociale non è che effetto e riflesso degli uomini che la compongono, dominati dall'ambizione in tutte le sue forme.

Precisamente per questo, e al contrario dei profeti, Gesù pone sotto processo le istituzioni stesse d'Israele. Non si può accettare la signoria di un Messia, despota benevolo, che risolva i problemi del popolo mantenendolo in uno stato di infantilismo (Gv 6, 15); occorre invece promuovere il popolo, sviluppando l'uomo (Gv 12,32). Non si può accettare una Legge che discrimina in mezzo al popolo, una Legge che, mediante il codice relativo al puro e all'impuro, separa l'uomo da Dio (Gv 2,1-11) e crea nel popolo giudeo uno spirito di superiorità, col conseguente disprezzo degli altri popoli. Non si può accettare una religione che, sotto il pretesto della pietà e del culto, esalta l'ingiustizia (Mc 7,8-13) ed esercita lo sfruttamento dei poveri (Gv 2,15s).

Il progetto di Gesù dev'essere differente: non è riformista, ma propone un mutamento radicale che cambia i fondamenti stessi della società, un nuovo modello di società. Propone anzi e rende possibile un nuovo modello di uomo: sarà l'uomo nuovo a creare una società nuova. È questo il progetto che si annuncia nelle beatitudini.

Se Gesù, quindi, si manifesta come profeta (Mc 1,21b-28) e si dichiara tale (Mc 6,4 par.), nel senso di uomo inviato da Dio ad annunciare il suo disegno, questo appellativo risulta superato da quello di «Messia», l'incaricato di offrire agli uomini la possibilità di eseguirlo, colui che inaugura il cambiamento epocale.

III. L'UTOPIA DI GESÙ: IL REGNO DI DIO

«La buona notizia» proclamata da Gesù viene sintetizzata dai vangeli sinottici nell'annuncio della vicinanza della «signoria» o «regno di Dio» (Mc 1,14s par.). Entrambe le espressioni indicano una realtà nuova: la società umana alternativa; la prima, «la signoria di Dio», la considera dal punto di vista



dell'azione di Dio sull'uomo, individuo e collettività; la seconda, «il regno di Dio», denota gli individui e la collettività che vivono e sperimentano l'azione divina.

Non molti anni fa, «il regno di Dio» si identificava con la beatitudine dopo la morte. Tuttavia, nulla è più distante da ciò che propone il vangelo. La signoria di Dio deve esercitarsi nella storia e il regno di Dio essere una realtà dentro di essa.

L'espressione è usata soprattutto nell'epoca intertestamentaria, e significava per il giudaismo una realtà sociale che avrebbe praticamente dovuto verificarsi nell'epoca messianica; in essa Israele avrebbe formato una società giusta, sarebbe vissuto nella fedeltà a Dio e avrebbe dominato i suoi nemici.

Nei vangeli sono presenti i due aspetti della nuova realtà: il cambiamento personale (aspetto individuale, «l'uomo nuovo») e il cambiamento delle relazioni umane (aspetto sociale, «la società nuova»). Non ci sarà nuova società se non esiste un uomo nuovo (*Gv* 3,3-6). La realizzazione individuale del Regno, la costituzione dell'uomo nuovo, ha luogo quando l'individuo, assimilando il messaggio di Gesù, decide di darsi agli altri, come è descritto da Marco nella prima parabola del Regno (*Mc* 4,26-29). Come risposta a questa dedizione, Dio potenzia l'uomo comunicandogli la propria forza di vita (lo Spirito); dotato di essa, l'uomo ha il compito e la responsabilità di creare una società veramente umana.

L'indole sociale del Regno viene esposta chiaramente nella parabola del grano di senapa (*Mc* 4,30-32), nella quale Gesù smentisce l'ideale di grandezza delle profezie sul Regno (*Ez* 17, 22s) per affermare la sua esistenza come realtà modesta, benché visibile, nella società umana. Una presentazione analoga di entrambi gli aspetti è quella fatta nelle parabole del tesoro e della perla (aspetto individuale) e in quella del lievito (aspetto sociale) (*Mt* 13,44-46; 13,33).

In ogni caso, non si fa parte del Regno perché si appartiene a una razza o a una nazione, come nella concezione giudaica, ma per libera scelta personale, aperta a ogni uomo. È stata forse l'errata interpretazione di un passo del vangelo di Giovanni (*Gv* 18,36), tradotto con «il mio Regno non è di questo mondo», a suggerire di ritenere che la vita presente non ha importanza per il cristiano, essendo semplicemente subordinata al conseguimento della vita futura. La giusta traduzione di questo passo si ricava dal contesto. Pilato domanda a Gesù se è re; Gesù lo afferma, distinguendo però la qualità della sua regalità, che non si appoggia alla violenza, a quella dei re del suo tempo, basata sulla forza delle armi. La frase discussa va dunque tradotta in questo modo: «la regalità mia non appartiene a questo mondo /ordine (al mondo così com'è)».³ Gesù è re perché comunica libertà e vita, e quest'azione si verifica nella storia. È del resto, che nelle parabole Gesù presenta il Regno come una realtà che cresce, si sviluppa e incontra difficoltà (*Mt* 13,24-30. 36-43). Questo ha luogo necessariamente nella storia.

Il regno di Dio rappresenta dunque l'alternativa alla società ingiusta, proclama la speranza di una vita nuova, afferma la possibilità di cambiamento, formula l'utopia. Costituisce perciò la migliore notizia che si possa annunciare all'umanità e, a partire da Gesù, l'offerta permanente di Dio agli uomini, aspettando risposta da loro. La sua realizzazione è sempre possibile.

È logico, quindi, che il primo passo verso la creazione di questa nuova società sia il cambiamento di vita («emendatevi») richiesto da Gesù in connessione con l'annuncio del Regno; senza un cambiamento profondo di atteggiamento da parte dell'uomo, che lo porti alla rottura col passato di ingiustizia, non c'è possibilità alcuna di iniziare qualcosa di nuovo. L'esortazione a emendarsi mostra inoltre che, per essere realtà, il regno di Dio esige la collaborazione dell'uomo. L'emendarsi è il passo preliminare, che implica

³ Vedere J. Mateos-J. Barreto, *El Evangelio de Juan. Analisis lingüístico y comentario exegético*, Madrid 773-774. (ed. it. *Il Vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Cittadella Ed., Assisi 1990)



lo scontento per la situazione esistente, sia individuale che sociale, e il desiderio di cambiamento. Solo quelli che sentono tale inquietudine risponderanno positivamente all'invito di Gesù.

Ma la scelta dell'uomo per il regno di Dio non si ferma alla rottura con l'ingiustizia, suppone anche un impegno personale, come quello da Gesù nel suo battesimo, di darsi per amore dell'umanità al compito di creare una società differente. Come nel caso di Gesù, l'impegno di donarsi agli altri pone l'uomo in sintonia con Dio, e la risposta di Dio è la comunicazione del suo Spirito, cioè l'infusione nell'uomo della sua forza di vita e di amore, che lo rende capace di tale compito.

IV. IL PROCLAMA DEL REGNO: LE BEATITUDINI

L'utopia del regno di Dio o società nuova, Gesù la incarna nelle beatitudini, in particolare nelle otto presentate dal vangelo di Matteo (Mt 5,3-10). In esse sono formulate le condizioni indispensabili perché si vada realizzando la nuova società, la liberazione che la sua esistenza va effettuando nell'umanità, le nuove relazioni che essa crea e la felicità che offre.⁴

Nel vangelo di Matteo, la struttura delle beatitudini è la seguente: la prima e l'ultima, entrambe al presente (Mt 5,3.10: «perché di essi è il regno dei cieli», o meglio, «perché su di essi regna Dio»), fanno da inquadratura alle altre sei. Le sei che vi sono intercalate si dividono in due gruppi: le prime tre (2.a, 3.a e 4.a) esprimono al futuro il passaggio da una situazione negativa a un'altra positiva (5,4-6: dalla sofferenza alla consolazione, dalla sottomissione alla libertà, dall'ingiustizia alla giustizia); le tre del secondo gruppo (5.a, 6.a e 7.a) esprimono tre modi di essere o di agire positivi, a cui corrispondono altrettante esperienze di Dio (5, 7-9: aiuto per quelli che aiutano, visione di Dio per quelli che agiscono con sincerità, condizione di figli di Dio per quelli che lavorano per la pace).

La scelta iniziale

Passando ora a un esame dettagliato, la prima beatitudine enuncia la prima condizione indispensabile perché esista la signoria di Dio: la scelta di fondo per la povertà (5,3: «Beati quelli che scelgono di essere poveri»), cioè la rinuncia alla ricchezza e all'ambizione di ricchezza. Questa scelta è la porta d'entrata nel regno di Dio, apre cioè la possibilità di una società nuova, perché estirpa l'ingiustizia alla sua radice, che è l'ambizione di avere, e rompe con i «valori» sui quali si regge la vecchia società.

L'ambizione porta all'accumulo di ricchezze e, inseparabilmente, alla ricerca del prestigio sociale e del dominio sugli altri, producendo relazioni basate sulla disuguaglianza, l'oppressione e la rivalità, radici di ogni violenza. La scelta di fondo per la povertà, che elimina l'accumulo di denaro, si ispira dunque all'amore per l'umanità oppressa e al desiderio della giustizia e della pace. Toglie l'ostacolo che impedisce l'esistenza di una società giusta e costituisce la base indispensabile per costruirla. Nasceranno da essa la generosità del condividere (Mt 6,22s), l'uguaglianza, la libertà e la fratellanza di tutti. Secondo Gesù, ogni uomo si trova posto di fronte a una scelta di fondo tra Dio e il denaro (Mt 6,24 par.), vale a dire tra l'amore e l'egoismo, tra l'«essere» e l'«avere». Optare per la povertà significa prendere partito per Dio, e con lui, per il bene dell'umanità e la propria pienezza.

Non bisogna confondere con la miseria la povertà a cui invita Gesù; lo dimostra la felicità che egli promette a quelli che fanno la scelta («Beati...»). Questa felicità, a prima vista paradossale, poggia sul fatto che su tali persone, secondo l'espressione di Gesù, «regna Dio»; Dio garantisce che quanti hanno fatto tale scelta disporranno dei mezzi necessari per il loro sviluppo umano (Mt 6,25-33 par.).

⁴ Per le beatitudini, vedere F. Camacho, *La proclama del Reino. Analisis semantico y comentario exegetico de las Bienaventuranzas de Mt 5,3-10*, Cristiandad, Madrid 1986.



L'invito di Gesù è fatto al plurale. Non esorta quindi a una povertà individuale e ascetica, ma a una decisione personale da viverci dentro un gruppo umano, costituendo così il germe della nuova società. In quest'ambito si creano nuove relazioni tra Dio e gli uomini e tra gli uomini stessi. Seguendo il linguaggio metaforico, Dio regna sugli uomini comunicando loro il suo Spirito-vita, stabilendo la nuova relazione Padre-figlio. Da tale Spirito, condiviso da tutti, nasce la solidarietà-amore, che assicura il sostentamento materiale e il pieno sviluppo personale.

Effetto liberatore

Nelle tre beatitudini seguenti (terza, quarta e quinta) si descrive l'effetto che l'esistenza di gruppi che abbiano fatto questa scelta avrà sull'umanità povera e oppressa. L'esistenza di una alternativa apre la possibilità di soluzione e andrà suscitando nell'umanità un movimento liberatore. Nel nuovo tipo di relazione umana gli oppressi vedranno una speranza e troveranno un'alternativa alla loro situazione.

La liberazione si esprime in tre maniere: quelli che soffrono per l'oppressione potranno uscirne, passeranno cioè a un'altra situazione dove non c'è motivo di sofferenza (*Mt* 5,4: «perché essi troveranno la consolazione»; cf. *Is* 61,1); i sottomessi, quelli che sono stati ridotti all'impotenza strappando loro i mezzi per vivere, erediteranno la terra, godranno cioè di piena libertà e indipendenza (*Mt* 5,5; cf. *Sal* 37, 11); quelli che aspirano a questa giustizia, vedranno soddisfatta in pieno la loro aspirazione (*Mt* 5,6).

È da notare che la liberazione degli oppressi è in funzione dell'esistenza di gruppi che vivano l'alternativa e possano così offrirla. Gesù non fa una pianificazione di massa; vuole invece che si formino gruppi o comunità dove, mediante la rinuncia al desiderio di ricchezza, si vivano già le nuove relazioni umane di solidarietà e libertà. Gesù non è un puro teorico; vuole prassi immediata.

Lavoro della comunità

Le beatitudini quinta, sesta e settima espongono gli atteggiamenti e gli obiettivi che presiedono al lavoro per la nuova umanità. Sono i lineamenti caratteristici della comunità di Gesù come conseguenza della sua scelta di fondo per la povertà, e sono allo stesso tempo i lineamenti dell'umanità nuova che a partire da essa si andrà formando.

Difatti, dopo aver dischiuso l'orizzonte della liberazione, le beatitudini descrivono l'impegno della comunità a creare a sua volta l'autentica relazione con Dio. La comunità è caratterizzata dalla solidarietà attiva (*Mt* 5,7: «Beati quelli che prestano aiuto»), dalla sincerità di comportamento che nasce dall'assenza di ambizioni e che permette un lavoro nel quale non si cerca affatto il proprio interesse (5,8: «Beati i puri di cuore») e, infine, dal compito cruciale di procurare la felicità degli uomini (5,9: «Beati quelli che lavorano per la pace»), che riassume la sua missione nel mondo. A questo compito corrisponde la sazietà di giustizia espressa nella quarta beatitudine: lo sforzo della comunità nuova dev'essere quello di aiutare a creare un mondo giusto nel quale gli uomini siano liberi e felici.

Questa maniera di essere e di comportarsi stabilisce con Dio una relazione che viene descritta con tre caratteristiche: quelli che praticano la solidarietà sperimenteranno la solidarietà di Dio con loro stessi (5, 7: «perché essi riceveranno aiuto»), quelli che sono trasparenti per la loro sincerità sperimenteranno la presenza immediata e continua di Dio nella loro vita (5,8: «perché essi vedranno Dio»), quelli che lavorano per la felicità umana faranno esperienza di Dio come Padre e lo renderanno presente nel mondo (5,9: «perché Dio li chiamerà figli suoi»).

Fedeltà e persecuzione

L'ottava e ultima beatitudine enuncia la seconda condizione per il Regno: la fedeltà alla scelta iniziale e al lavoro che da essa nasce e si sviluppa, sfidando la persecuzione di cui la comunità sarà fatta oggetto



da parte di una società che non tollera l'emancipazione degli oppressi né il lavoro a loro vantaggio (*Mt* 5, 10: «Beati quelli che vivono perseguitati a motivo della loro fedeltà»).

La fedeltà alla scelta iniziale, nonostante l'ostilità suscitata da quest'ultima, esprime la coerenza del comportamento con tale scelta. Esclude, tutto ciò che la svilisce, e mantiene la rottura piena con i fondamenti di qualsiasi società ingiusta. Tale coerenza viene vissuta all'interno di un gruppo che, per i valori che professa, si oppone diametralmente alla società e, con la propria esistenza e attività, scalza i principi su cui essa si fonda. Non ha quindi nulla di strano che la società reagisca con tutti i suoi mezzi, compresa la violenza, e cerchi di sopprimere lo stile di vita derivante dalla scelta di fondo per la povertà.

La persecuzione, manifesta o dissimulata, la pressione sociale, i tentativi di emarginazione non devono essere per il gruppo cristiano motivo di afflizione e di scoraggiamento («Beati...»), perché in tale circostanza sperimenterà in modo particolarmente intenso la sollecitudine divina («perché su di essi regna Dio»), ossia l'amore e la forza dello Spirito, che è capace di superare persino la barriera della morte (*Mt* 5,11s).

La reazione della società di fronte al lavoro di comunità che si sforzano di aiutare l'uomo e collaborano al conseguimento di una felicità che smentisce quella falsa da essa proposta, non può che essere di ostilità e di persecuzione. Si può così apprezzare chiaramente il motivo per cui Matteo intercala le tre beatitudini di liberazione e le tre di azione tra la prima, che descrive la scelta iniziale da cui derivano entrambe le realtà, e l'ottava, che suppone la reazione della società ingiusta davanti al nuovo fenomeno sociale.

Di fronte alla falsa felicità che promette la società ingiusta, fondata sulla ricchezza, la posizione sociale e il dominio sugli altri, la ripetuta proclamazione fatta da Gesù («Beati...») mostra che la vera felicità si trova in una società giusta che permetta e garantisca il pieno sviluppo umano. La società ingiusta impernia la felicità sull'egoismo e sul trionfo personale; l'alternativa di Gesù, sull'amore e sul dono di sé. Mentre a prezzo dell'infelicità di molti, va creando la felicità di una minoranza, chiusa in se stessa e indifferente alla sofferenza degli altri, nella società nuova lo sforzo si concentra nell'eliminazione di ogni oppressione, emarginazione e ingiustizia, ricercando la solidarietà, la fratellanza e la libertà di tutti.

In tal modo, Gesù invita a rompere col sistema ingiusto e a sforzarsi di creare la nuova relazione umana, senza la quale è impossibile la relazione autentica con Dio. Gesù proclama «figli di Dio» quelli che ricercano la felicità degli uomini, mostrando così che Dio è incompatibile con l'oppressione, la sottomissione e l'ingiustizia. Per questo motivo Gesù, presenza di Dio sulla terra, si mette dalla parte degli sfruttati e umiliati dalla società; egli mette così in gioco il suo prestigio; è evidente che i potenti prenderanno partito contro Gesù. Ma anche Dio stesso mette in gioco il suo prestigio; il Dio vero non sarà accettato dagli oppressori della terra o da chi sta dalla loro parte; questi si cercheranno altri dèi, compatibili con la loro ambizione di potere.

V. RELAZIONE CON I MOVIMENTI DI QUEL TEMPO

...

VI. ESITO DELL'UTOPIA È LA VITTORIA SULLA MORTE

La risurrezione di Gesù significa la sua vittoria sulla morte. Il termine «risurrezione» appartiene alla tradizione farisaica e, nel vangelo di Marco, Gesù lo usa esclusivamente davanti a giudei. Per gli uomini in generale, parla di «salvare la vita», nel senso di ottenere una vita che supera la morte (*Mc* 8,35: «Chi perde la sua vita per causa mia e della buona notizia, la metterà in salvo»).



Nel NT il termine «risurrezione» è usato molte volte in senso polemico. Di fatto, agli occhi di tutti, la posizione del morto è orizzontale, e la «risurrezione», che significa «alzarsi di nuovo», indica il ritorno alla vita. Se Gesù fu condannato a morte e giustiziato dai rappresentanti del sistema religioso-politico giudaico, si dice che «Dio lo risuscitò dalla morte» (*At* 17, 37; *Rm* 4,24) per sottolineare che Dio dà ragione a Gesù contro il sistema religioso che pretendeva avere autorità divina. Agli occhi di Dio, il condannato è l'innocente; i colpevoli sono i suoi giudici. Non solo questo: con la risurrezione Dio invalida la sentenza di morte.

Tuttavia, lasciando da parte la polemica caratteristica dei primi tempi del cristianesimo, una formulazione teologica più appropriata di quella di «risurrezione» è l'altra di «la vita che vince la morte».

Il fondamento della vita che non muore sta nella comunicazione dello Spirito, forza di vita e di amore di Dio stesso. Chi possiede questa vita di qualità divina e pratica l'amore verso gli altri non può morire. Anzi, per lui la morte fisica non è che un incidente inevitabile, che però non comporta alcuna esperienza di distruzione (*Gv* 8,51: «Sì, vi assicuro che chi osserva il mio messaggio non saprà mai cosa sia morire»).

Questa vita definitiva assicura il successo dell'utopia di Gesù, che non sarà vinta dalla morte (cf. *Mt* 16,18: «il potere della morte non la sconfiggerà»). Così viene esposto nel vangelo di Giovanni, usando le categorie dell'esodo-liberazione. Gesù contrappone il fallimento dell'antico esodo al successo del nuovo (*Gv* 6,49: «i vostri padri hanno mangiato la manna nel deserto, ma sono morti»; 6,51: «chi mangia di questo pane vivrà per sempre»). Secondo il progetto di Gesù, l'umanità deve raggiungere progressivamente il massimo del suo sviluppo e della sua felicità nella fase storica, per passare successivamente alla fase finale e definitiva del Regno che, al di là di ogni aspettativa, coronerà le conquiste dell'esistenza terrena.

VII. CONCLUSIONE: IL DIO-AMORE

L'attività e il messaggio di Gesù sono la conseguenza della sua esperienza di Dio come amore. È ciò che esprime l'uso del nome «il Padre», che indica colui che, per amore, comunica agli uomini la propria vita.

Se il Padre è amore illimitato per l'uomo, non può tollerare che questi sia oppresso o si veda impedito di raggiungere la pienezza a cui è destinato. Dalla realtà del Dio-amore deriva la sua opposizione all'ingiustizia, all'attività di Gesù in favore dei deboli e anche la sua accettazione della morte con l'obiettivo di compiere la sua opera di liberazione.

Per questo l'attività di Gesù si rivolge particolarmente ai più bisognosi, agli emarginati per motivi religiosi o sociali. Essa scopre le grandi schiavitù che impediscono lo sviluppo dell'uomo e ne permettono la manipolazione e lo sfruttamento; sono le ideologie religiose e nazionaliste a favorire l'emarginazione e a impedire l'amore e la fratellanza universale.

Al tempo stesso, però, l'esperienza del Dio-amore impedisce qualunque attività che si ispiri all'odio o procuri danno ad altri; da qui la differenza tra gli episodi di liberazione che appaiono nell'AT e la liberazione proposta da Gesù: chi ama è disposto a dare la vita, non a toglierla, neppure per salvare la propria.⁵

JUAN MATEOS SJ

L'utopia di Gesù, Cittadella Ed., Assisi 1991

⁵ Sul Dio-amore vedere J. Mateos-F. *L'alternativa Gesù e la sua proposta per l'uomo*, cap. IV Cittadella Ed., Assisi 1989