

Il desiderio della salvezza nella Bibbia: cenni generali e sondaggi testuali

di Ernesto Borghi
Facoltà di Teologia, Lugano

1. PREMESSA

Il desiderio della salvezza nella Sacra Scrittura: ecco un tema che risulta di grande interesse, di notevolissimo fascino. Per cercare di seguirne i connotati qualificanti cercherò anzitutto di fissare brevemente i tratti caratteristici della nozione di salvezza e del desiderio di essa, dall'Antico Testamento sino al "limitare" del Nuovo. Secondariamente circonscriverò la mia attenzione al Nuovo Testamento, facendo un rapido bilancio dei passi in cui è riscontrabile, nel campo semantico specifico della salvezza, l'anelito in questione, concentrandomi più partitamente sul terreno più ricco di attestazioni in proposito, ossia le versioni evangeliche sinottiche. Infine, approfondirò la lettura di uno dei passi presentati (Mc 5,25-34), offrendo alcune osservazioni di sintesi sul tema proposto.

2. SALVEZZA E DESIDERIO DELLA SALVEZZA NELLA BIBBIA: LINEE ORIENTATIVE D'INSIEME

Partiamo da una definizione di salvezza molto ampia: *la liberazione da un pericolo, da una qualunque difficoltà così come l'aiuto arrecato in questa circostanza*¹. Sarebbe però troppo poco se, sia pure in questa fase preliminare, ci fermassimo qui. Infatti vi è da porre, in certo modo, contestualmente alla prima, quest'altra definizione: *lo stato di realizzazione piena e definitiva di tutte le aspirazioni del cuore dell'uomo nelle diverse ramificazioni della sua esistenza*². Accanto a questa base di riferimento iniziale poniamo la locuzione **il desiderio della salvezza**. Essa è di grande ricchezza semantica per almeno due ragioni.

• Da un lato, infatti, trovano in essa declinazione due espressioni che mobilitano il nostro immaginario, credo, individuale e collettivo, di donne ed uomini nati e cresciuti nel mondo euro-occidentale, verso una serie di visioni, esperienze e prospettive che hanno quale comune denominatore la nozione concreta e quotidiana di **vita**, in tutte le sue manifestazioni, ricorrenti o permanenti che siano³. E quest'affermazione è sostenibile in concomitanza con una nozione elevata di desiderio, quale **tensione al vero, al bene e al bello** in ogni rapporto dell'esistenza umana, desiderio che è figura dello statuto originario dell'essere umano, in quanto condizione essenziale per continuare a vivere⁴.

¹ Cfr. J.T. NELIS - A. LACOCQUE, *attente du salut*, in *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Brepols, Maredsous 1987, p. 165; É. BEAUCAMP, *Le salut selon la Bible dans l'Ancien Testament*, in DBS 62 (1988), col. 516; L. MONLOUBOU - F. M. DU BUIT, *Dictionnaire Biblique Universel*, Desclée, Paris 1984, p. 671.

² Cfr. G. IAMMARONE, *salvezza*, in Aa.Vv., *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, Piemme, Casale Monferrato 1993, p. 915.

³ Ecco la nozione di esistenza umana a cui faccio riferimento: «La vita è anzitutto uno slancio, un dinamismo nei quali noi abbiamo coscienza di essere colti con tutti i viventi della terra: piante, pesci, uccelli, animali, dal più piccolo al più grande, noi abbiamo tutti in comune il fatto di vivere. È anche un movimento che ci scappa e ci ingloba, che ci precede, ci prende e va più lontano di noi. Nessuno si dona la vita, anche se può donarla, rifiutarla o levarla ad altri... Rifiutare di lottare, di battersi, di separarsi, di confrontarsi ed affermare la propria differenza significa rifiutare di vivere. La vita è conflittuale... Lo slancio vitale è infine eccesso, profusione, tracimazione, spreco e fantasia. Non è ragionevole e limitato. È sempre troppo e non ama i calcoli avari. Il gioco, la musica, l'ebbrezza, la danza, il piacere, les parures e i colori, tutto ciò esprime che vivere è un regalo gratuito, una grazia sempre sorprendente ed inspiegata» (M. SCOUARNEC, *Vivre...Croire...Célébrer...*, Les Éditions Ouvrières, Paris 1983, pp. 20-21).

⁴ «La parola "desiderio" evoca l'essere umano... è come il cuore e il colore del tempo dell'essere umano. Ritma la misura della sua vita. «È l'essenza stessa dell'essere umano nella misura in cui la si concepisce come determinata a compiere un qualsiasi atto» (B. Spinoza)... Il desiderio è la molla che consente all'individuo di prendere su di sé la propria esistenza...In questo senso esso non è riducibile al mero bisogno animale che viene meno una volta che sia stato materialmente soddisfatto. Esso apre nel campo dei bisogni necessari un altro ambito, radicalmente diverso, quello della creazione... La vita dell'essere umano non è riducibile al bisogno che egli ha del mondo. Salvo che deliri o si dia la morte, l'essere umano, nella sua esistenza, non è riducibile all'oggetto del suo desiderio» (D. VASSE, *Le temps du désir*, Seuil, Paris 1969, pp. 9-10.31; cfr. anche P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996, pp. 309-310).

• Dall'altro, il nesso preposizionale della locuzione *desiderio della salvezza* crea una connessione, un collegamento che non fa che ampliare, ritengo, il campo d'azione della nostra memoria, della nostra immaginazione, del nostro discernimento intellettuale e della nostra prassi esistenziale, proprio nella prospettiva di considerare **la salvezza** quale **oggetto di desiderio**. Ci troviamo, insomma, nella necessità di esaminare, sia pure cursoriamente, dove e come la Bibbia tratti **l'appassionata speranza** verso **una vita condotta al massimo livello possibile di pienezza**.

2.1. L'Antico Testamento

Nell'AT troviamo una terminologia generica ed una specifica per indicare il concetto di salvezza. Infatti⁵ è certamente riscontrabile una serie di radici verbali, assai attestate, il cui significato è, di volta in volta, *sfuggire, sottrarsi a...* (*mlt - plt*), *aiutare* ('*zr*)⁶, *liberare* (*hînzîl*)⁷. Esse fanno, d'altra parte, da "corteo d'onore" a quella più propriamente espressiva della salvezza intesa come equilibrio armonioso di tutti e tre gli elementi testé evocati e applicata, in maniera esclusiva ed privilegiata, alla situazione di Israele di fronte al suo Signore, vale a dire *jsh*⁸.

Su 354 attestazioni della radice (nomi propri esclusi) 205 sono verbali e 151 nominali⁹. Un'analisi complessiva di questo ampio novero di passi conduce a formulare due considerazioni di fondo:

- il verbo di questa radice esprime sempre un'azione di ordine interpersonale. Si tratta sempre di qualcuno che salva qualcun altro¹⁰ e non avviene mai che vi sia coincidenza tra chi salva e chi viene salvato, in quanto la salvezza non è mai un obiettivo perseguibile in proprio¹¹;

- per quel che attiene alle forme nominali, e soprattutto ai sostantivi che significano propriamente **salvezza**¹², è indubbia la stretta connessione tra il termine in sé e l'operazione salvifica. Lo scopo e il percorso per raggiungerlo sono inscindibili.

⁵ Cfr. É. BEAUCAMP, *Le salut selon la Bible*, coll. 517-522.

⁶ Esiste anche una serie di radici il cui significato di massima è *redimere, riscattare* (*g'l - pdh*), assai presente nell'AT, che non considero qui perché certo concretamente, ma solo indirettamente coinvolto nella delineaazione del concetto di salvezza in quanto tale, vista la sua appartenenza all'ambito commerciale e giuridico.

⁷ L'attestazione è prevalentemente all'Hiph'il.

⁸ É. BEAUCAMP, *Le salut selon la Bible*, col. 520. Il significato originario di questo verbo è **essere esteso, essere largo**, soprattutto in contrapposizione con la tribolazione da considerarsi come ristrettezza, angustia (cfr. la radice *tsrr*), dunque come uno **stringere, avviluppare, ridurre alle strette**, e quindi un **essere intralciato, ristretto, oppresso**. La salvezza dalla tribolazione sarà un muoversi al largo, nello spazio (cfr. G. FOHRER, *sózô*, in GLNT, tr. it., XIII, Paideia, Brescia 1981, col. 467).

⁹ Cfr. F. STOLZ, *jsh*, in DTAT, tr. it., I, Marietti, Torino 1978, col. 680.

¹⁰ Va da sé che nell'espressione *qualcuno* includiamo tutte le personificazioni presenti nella Bibbia così come ogni altro oggetto (città, popoli, ecc.) che sia attore di salvezza.

¹¹ Si tenga conto di tutti i casi in cui il soggetto grammaticale non indica l'autore diretto dell'azione, ma una parte di lui o, comunque, uno strumento di cui egli si è avvalso per mettere in atto quanto gli premeva (cfr., ad es., Sal 96,1; Is 54,16): l'identificazione tra beneficiatore e beneficiario dell'azione salvifica non si dà.

Contestualmente occorre anche dire che il fine dell'azione, da cui il sostantivo salvezza è suggerito, tanto evoca la realizzazione del disegno del salvatore quanto non delinea l'immagine della situazione finale del salvato nel senso di separare l'azione che produce un effetto e l'effetto raggiunto¹³. Donde l'accostamento della parola **salvezza** ad una serie di altri termini pregnanti, quali, ad es., *giustizia* (= *ts'edaqa* - Is 45,8; 46,13; Sal 71,15); *forza* (= 'oz - Sal 21,2; 28,8; 140,8); *giudizio* (= *mishpat* - Is 59,11); *benedizione* (= *b'raka* - Sal 3,9); *favore misericordioso* (= *hesed* - Sal 119,41); *luce* (= 'or - Sal 27,1)¹⁴. Se ne deduce, quindi, uno stato di benessere complessivo, in cui non vi sono distinzioni cronologiche fra prima e dopo, causa ed effetto.

Questi dati di ordine lessicale vanno letti alla luce dell'esperienza della salvezza, espressa, nelle sue fasi numericamente e qualitativamente molteplici, da tutto il *corpus* vetero-testamentario: «in un primo periodo Israele celebra l'esperienza fondativa della propria liberazione e del godimento della propria terra ricevuta dal Signore Dio¹⁵; questo "possesso tranquillo" della salvezza è rimesso in discussione dalla parola inquietante dei profeti, parola che si realizza a partire dalle grandi sciagure del VI secolo¹⁶; a partire da questo momento si manifesta un'attesa sempre più febbrile di una salvezza promessa da Dio, ma di cui tarda la realizzazione¹⁷; in questo contesto si giungerà a distinguere salvezza individuale (aleatoria) e salvezza collettiva (sicura)^{18,19}.

La prospettiva storica complessiva appena delineata vede la costante presenza di due azioni - l'iniziativa prioritaria di Dio, la risposta positivamente coinvolta dell'essere umano - la cui interazione produce l'esito benefico di fondo nella vita di ciascuno.

La speranza di salvezza, infatti, come qualsiasi richiesta d'intervento salvifico implica che il suo destinatario cammini sulle strade della fede e della conversione. La

¹² Mi riferisco particolarmente a *jesha'* e *j'su'a*.

¹³ Cfr. G. FOHRER, *sôzô*, coll. 467-468.

¹⁴ Cfr. F. Stolz, *jsh'*, col. 681; É. Beaucamp, *Le salut selon la Bible*, col. 522.

¹⁵ Cfr., ad es., Es 12,21-28; 15,21; Dt 26,5-9; Gdc 5,2-11; Sal 136,10-26. Quest'ultimo è un testo di redazione successiva all'esilio babilonese, ma espressivo di una concezione della salvezza intesa come realtà che Israele già vive grazie al Signore Dio, dunque, a buon diritto, annoverabile insieme ai tre prima citati.

¹⁶ Cfr., ad es., Am 5,1-2; 7,11; Mi 3,12; Ger 7.

¹⁷ Cfr., ad es., Sal 22,5-9; 77,6-11; Os 2,16-22; Ger 2,2-3; Is 49,14-15; 53.

¹⁸ Cfr., ad es., secondo una chiave di lettura individuale e globale, Sal 1; 139; Ger 31,4-6.

¹⁹ J. VERMEYLEN, *Quelques dimensions du salut dans le Premier Testament*, in Aa.Vv., *Le salut chrétien*, Desclée, Paris 1995, p. 49. L'uscita dall'Egitto, seguita dalla marcia attraverso il deserto verso la Terra promessa, e il ritorno dall'esilio babilonese emergevano come dei «modelli» di salvezza, dunque di una nuova qualità di vita. La salvezza, però, non era incondizionata. Il popolo chiamato e scelto da Dio si vide ricordare dai profeti l'obbligo, in cui egli si trovava, di pentirsi e di portare a compimento le esigenze dell'Alleanza (cfr. H. RIESENFELD, *Le salut selon le Nouveau Testament*, in *Ivi*, p. 54).

salvezza è l'opera di un Dio alleato, che si è fatto carico liberamente del destino delle persone e che non produrrà la loro salvezza senza il loro apporto: «La salvezza non chiude Dio nei miserabili limiti di un dramma umano, apre l'essere umano alle dimensioni infinite del piano divino»²⁰.

Questo incontro può avvenire perché Dio raggiunge l'essere umano nel campo dei suoi desideri (cfr. Sal 63). Ciononostante, donne e uomini non possono pretendere che i loro desideri siano congruenti ai desideri divini come se si trattasse di dimensioni sovrapponibili. Se già nell'ambito delle relazioni interumane, i desideri di due partners non sono mai necessariamente identici, ma essi devono *con-promettersi*, allarsi tra loro, a maggior ragione questo vale per la relazione con Dio. Egli è l'altro rispetto all'essere umano, ma non il suo simile. Questa alterità radicale di Dio è alla base dell'incontro con l'umanità²¹.

Si potrebbe affermare, quindi, che i desideri di chi dice di sé «Io sono e vado ad essere quello che sono e vado ad essere»²² si confrontano con quelli delle creature e con il loro esistere. Il desiderio di felicità, di pace piena, di benessere complessivo, è strettamente legato al rapporto d'alleanza con il Signore Dio della vocazione abramitica e della manifestazione mosaica²³.

2.2. Dall'Antico Testamento ebraico al Nuovo Testamento

Il vocabolario della salvezza, nella lingua in cui trovano espressione la traduzione dei Settanta, molti scritti pseudoepigrafici dell'AT e le opere di Filone Alessandrino, deriva, in gran parte, dalla parola base *sôs*, che in greco significa *sano e salvo, in buona salute*²⁴. La nozione espressa da *sózein* e *sotería* fa riferimento, nella grecità profana Filone incluso²⁵, ad un evento di realizzazione interpersonale, in cui

²⁰ É. BEAUCAMP, *Le salut selon la Bible*, col. 553; L. MONLOUBOU - F.M. DU BUIT, *Dictionnaire Biblique Universel*, p. 672.

²¹ Cfr. P. MOITEL, *Ce Dieu qui sauve*, Le Centurion, Paris 1985, pp. 219-221.

²² Tra le molte traduzioni possibili della locuzione *Δεή'yeħ Δ'šher Δεή'yeħ*, quella forse meno inadeguata potrebbe essere **Io sono e sarò colui che vengo e verrò ad essere oppure io sono e esisterò chi sono e come esisterò**: «Il Dio dei Padri sta per dare la prova che egli esiste: sta per salvare il suo popolo dalla schiavitù. È questo aspetto salvifico che si è voluto sottolineare tramite la formula enigmatica di Es 3, 14a» (cfr. A. CHOURAQUI, *Moïse*, Éditions du Rocher, Monaco 1995, pp. 146-148; B. N. WAMBACQ, *Δεή'yeħ Δ'šher Δεή'yeħ*, in "Biblica" 59/1978, 336).

²³ Cfr. É. BEAUCAMP, *Les grands thèmes de l'Alliance*, Cerf, Paris 1988, pp. 218-219.

²⁴ Cfr. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, IV-1, Klincksieck, Paris 1977, 1084.

²⁵ Cfr. W. FÖRSTER, *sózô*, col. 506; Nell'opera filoniana *De mutatione nominum*, §56 *áisthesis*, *lógos* e il *basileús nous* sono incapaci di esercitare la loro attività senza Dio, il *sotér*: L'aspetto essenziale della *sotería* non consiste per Filone nel fatto che l'uomo conservi in sé la sua vera umanità, ma che, superando in senso platonico le passioni, riesce a partecipare alla forze di Dio (cfr. W. FÖRSTER, *sózô*, coll. 508.510).

una divinità o un essere umano sottrae con la forza qualcun altro da un incombente pericolo per la sua esistenza²⁶.

D'altro canto, tale idea non è esclusiva, dal momento che, a differenza della già menzionata radice ebraica *jsh*²⁷, i vocaboli greci, nell'uso propriamente ellenico, non implicano necessariamente che colui che salva agisca in modo improvviso e forma risolutiva e neppure che egli sia nettamente superiore al destinatario dell'azione salvifica²⁷.

Se gettiamo uno sguardo sull'ambito del giudaismo ellenistico, vediamo che, delle 352 attestazioni del verbo *sózein* nella LXX, 48 esprimono l'ebraico *mlt*, 11 *plt*, 4 'zr, e ben 160 proprio la radice *jsh*²⁸. Non diverso è il caso del sostantivo *sotería* delle 137 ricorrenze quasi il 50% (60) ha "alle sue spalle" *jsh*²⁹.

Questi dati autorizzano ad affermare che il valore semantico di *sózein* e *sotería* - per non parlare di altre parole etimologicamente collegate quali *sotérion* e *sotér* - pur senza trascurare i significati profani, ha integrato, nell'ellenismo biblico, le nozioni derivanti dalla base ebraica, visto che assai spesso salvezza è l'indipendenza e la sicurezza di Israele originate certo anche da figure umane eroiche (cfr., ad es., Gdc 13,5; Ger 14,9), ma soprattutto da Dio stesso, che risponde alla chiamata del suo popolo (cfr., ad es., Sal 12,6; 68,20; Sir 51,11; Is 45,17).

Si tratta, insomma, di una salvezza che è tanto morale quanto spirituale e che punta ad individui purificati dal peccato (cfr. Ger 4,14)³⁰, i cui desideri sono quindi proiettati verso il rapporto con Dio.

3. IL DESIDERIO DELLA SALVEZZA NEL NUOVO TESTAMENTO: RASSEGNA TESTUALE

Come è stato già in precedenza fatto notare, il vocabolario della salvezza è assai esteso nella Bibbia e il NT lo dimostra chiaramente. Redenzione, liberazione, rilascio e riscatto sono quattro parole che hanno a che fare con il tema della salvezza, ma non in forma diretta e globale. Qui mi atterrò alla terminologia specifica, che ruota intorno ai già citati *sózein* e *sotería*.

²⁶ Cfr. *Ivi*, col. 448; STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae*, VIII, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz 1954, coll. 1698-1699.1739-1740.

²⁷ Cfr. W. FÖRSTER, *sózō*, col. 449.

²⁸ Cfr. E. HATCH - H.A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint*, II-III, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz 1954, pp. 1328-1330.

²⁹ Cfr. *Ivi*, pp. 1331-1332.

³⁰ Cfr. C. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Éditions Universitaires-Cerf, Fribourg-Paris 1991, pp. 1486-1487.

3.1. I dati di fatto linguistici

I vocaboli di questa radice che si trovano nel NT sono 6: tre verbi (il più ricorrente è *sôzein*³¹, ma vi sono anche i composti *diasôzein*³² ed *eksôzein*³³); due sostantivi (*soteria*³⁴ e *sotér*³⁵); un aggettivo, in funzione sostantivata (*sotérion*³⁶) o solo attributiva (*sotérios*³⁷).

3.2. Considerazioni globali

Se si passano in rassegna questi 188 passi testualmente sicuri alla ricerca di quelli in cui la salvezza è percepita come **un oggetto di desiderio effettivo**, l'analisi autorizza almeno a dire che le versioni evangeliche sinottiche offrono il campo privilegiato, anche se, ovviamente, non esclusivo per l'analisi del tema in questione. Infatti, tra le 75 circostanze in cui tale terminologia è presente in contesti ove il desiderio della salvezza variamente, ma palesemente compare, la maggioranza (43) appartiene a Mc-Mt-Lc.

La prospettiva dei tre libri è senz'altro distinta in ordine alla salvezza, e, in certo modo, anche circa il concetto di desiderio relativo. Vediamo qualche considerazione, certo fuggevole, ma, penso, non sommaria che tratti più da vicino i terreni sinottici appena evocati.

³¹ 106 attestazioni così articolate (i passi in grassetto, qui come nelle prossime cinque note, sono quelli ove, sia pure in forme varie, è possibile riscontrare la salvezza come oggetto di desiderio): Mt 1,21; **8,25**; **9,21.22(2)**; **10,22**; **14,30**; **16,25**; **19,25**; **24,13.22**; **27,40.42(2).49**; Mc 3,4; **5,23.28.34**; **6,56**; **8,35(2)**; **10,26.52**; **13,13.20**; **15,30.31(2)**; 16,16; Lc 6,9; **7,50**; **8,12.36.48.50**; **9,24(2)**; 13,23; **17,19.33**; **18,26.42**; **19,10**; **23,35.37.39**; Gv 3,17; 5,34; 10,9; 11,12; 12,27.47; At **2,21.40.47**; **4,9.12**; 11,14; **14,9**; **15,1.11**; **16,30.31**; 27,20.31; Rm 5,9.10; **8,24**; 9,27; **10,9.13**; 11,14.26; 1Cor **1,18.21**; 3,15; 5,5; 7,16(2); **9,22**; **10,33**; **15,2**; 2Cor 2,15; Ef 2,5.8; 1Ts 2,16; **2Ts 2,10**; **1Tm 1,15**; **2,4.15**; 4,16; 2Tm 1,9; 4,18; Tt 3,5; Eb 5,7; 7,25; Gc 1,21; 2,14; 4,12; **5,15.20**; 1Pt 3,21; 4,18; Gd 5,23 (cfr. *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament*, ed. K. ALAND, II, W. De Gruyter, Berlin-New York 1980, pp. 1237-1238).

³² Il significato è **condurre a buon fine, salvare** e le attestazioni sono le 8 seguenti: Mt **14,36**; Lc **7,3**; At 23,24; 27,43.44; 28,1.4; 1Pt 3,20.

³³ Si tratta di un passo controverso (At 27,39) in cui l'infinito *eksôsai* è in alternativa al più probabile *exôsaî*.

³⁴ 45 attestazioni: Lc 1,69.71.77; **19,9**; Gv 4,22; At 4,12; 7,25; 13,26.47; 16,17; 27,34; Rm 1,16; **10,1.10**; 11,11; 13,11; 2Cor 1,6; 6,2(2); **7,10**; Ef 1,13; Fil **1,19.28**; 2,12; **1Ts 5,8.9**; 2Ts 2,13; 2Tm 2,10; **3,15**; Eb 1,14; **2,3.10**; 5,9; 6,9; 9,28; 11,7; 1Pt 1,5.9.10; **2,2**; 2Pt 3,15; Gd 3; **Ap 7,10**; **12,10**; **19,1** (cfr. *Vollständige Konkordanz*, pp. 1240-1241).

³⁵ 24 ricorrenze: Lc 1,47; 2,11; Gv 4,42; At 5,31; 13,23; Ef 5,23; Fil 3,20; 1Tm 1,1; 2,3; 4,10; 2Tm 1,10; Tt 1,3.4; 2,10.13; 3,4.6; 2Pt 1,1.11; 2,20; 3,2.18; 1Gv 4,14; Gd 25 (cfr. *Vollständige Konkordanz*, p. 1240).

³⁶ Lc **2,30**; 3,6; At 28,28; Ef **6,17**.

³⁷ Tt 2,11.

3.2.1. Testi comuni alle tre versioni³⁸

Ecco i passi ove il desiderio della salvezza è presentato, del tutto analogamente, in Mc-Mt-Lc :

Marco	Matteo	Luca
5,23.28.34	9,21.22	8,50
8,35	16,25	9,24 ³⁹
10,26	19,25	18,26
15,31b	27,42	23,35

Dalla loro lettura si può arguire almeno quanto segue:

- il desiderio di una vita di qualità nettamente superiore all'attuale, lontano dalle sofferenze più dolorose e dalle paure per la propria sussistenza, sfocia spesso, al di là delle aspettative di chi è oggetto dell'agire salvifico-risanatorio, in un esito che dona **una pienezza di vita totale, dal presente al futuro**;

- una vita umana pienamente espressa consiste nella sequela senza riserve di Gesù vissuta nell'attenzione concreta ai propri simili. Tale esistenza può essere conservata, ossia **salvata** se l'essere umano passa attraverso un cambiamento sostanziale dei termini in cui egli ha normalmente vissuto, ossia rinnega tutto quanto è una vita centrata comunque anzitutto su di sé, in vista di un'esistenza costantemente orientata alla relazione oblativa con l'altro da sé;

- il massimo paradigma di questa scelta di vita è il Crocifisso che non accetta di salvare se stesso secondo quella che è una condizione immediatamente percettibile a tutti, ma resta sulla croce, accettando di morire per amore: «aveva pur detto Gesù che ognuno avrebbe *dovuto* portare la sua croce e seguirlo. Ma intanto *adesso* egli stesso li sottrae»⁴⁰.

³⁸ Non mi soffermerò, per ragioni di economia espositiva, sui passi comuni a due delle tre versioni: questi rientreranno nella rapida analisi relativa a ciascuna di esse.

³⁹ Mt 10,39 e Lc 17,33 presentano, in un altro contesto (quello dei rapporti del discepolo con i propri familiari rispetto alla relazione di sequela con Gesù) la stessa articolazione espressiva **perdere-salvare** qui già prospettata dal testo comune a tutte e tre le versioni evangeliche.

⁴⁰ P. SEQUERI, *Il timore di Dio*, Vita e Pensiero, Milano 1993, p. 135; cfr. G. IAMMARONE, *salvezza*, p. 914. «Se proprio la stupidità degli uomini si dirige senza scampo verso l'obiettivo di versare il sangue dell'altro per onorare Dio, Dio verserà il proprio sangue per risparmiare quello dell'altro. E a vergogna dell'uomo. E della sua religione sacrificale. Non i sacrifici umani placano Dio: ma la loro condanna e il loro risparmio. La vergogna di chiunque cerchi la propria vita a prezzo dell'altrui è inchiodata alla croce... Gesù non provoca il sacrificio dei discepoli, al contrario fa di tutto per *evitarlo*. La croce non cade dal cielo sul capo dei discepoli... Essi la devono raccogliere da terra: e raccoglierla loro stessi, quando sono pronti per la libertà che richiede. Libertà di condividere la passione di Dio per la vita dell'altro» (P. SEQUERI, *Il timore di Dio*, pp. 135-136).

3.2.2. Marco

La salvezza riguarda la globalità della persona in tutto il suo essere, fatto comune, ad es., a tutte le circostanze in cui l'agire gesuano suscita guarigioni⁴¹. Quando Gesù non ha l'iniziativa, è decisiva la relazione intersoggettiva tra Gesù e il destinatario dell'azione di salvezza, relazione che Gesù rimanda al di là di sé al Padre. Chi desidera essere salvato si fa avanti, sacrifica qualcosa di sé, si espone al giudizio del proprio ambiente di vita quotidiano, accetta insomma "una qualche croce" per crescere personalmente sulla strada della salvezza, dalla concretezza dell'*hic et nunc* alla prospettiva sostanziale definitiva.

3.2.3. Matteo

Accanto alla globalità del concetto di salvezza, affine alla prospettiva marciiana, questa versione evangelica mette in particolare evidenza, mi pare, il valore collettivo della salvezza (cfr., ad es., 8,25) e il rapporto tra esso e la conversione e la remissione dei peccati.

Questa salvezza, che è frutto dell'opera futura di Gesù in Mt 1,21 - l'unico passo propriamente matteoano dell'elencazione in grassetto appena fatta, testo che esprime la condizione di ogni desiderio salvifico possibile - ingloba l'esistenza del suo popolo, non viene rinviata al termine della storia, è una salvezza che raggiunge l'essere umano nella sua vicenda terrena e lo apre alla dimensione escatologica⁴².

3.2.4. Luca

Quantunque i riferimenti di Lc 1,46-55.68-79 esprimano un forte slancio verso la salvezza, essi ne sono più una sorta di affermazione sanzionatoria che non un'espressione pura e semplice dell'oggetto di ricerca di queste mie pagine.

⁴¹ Cfr. W. FÖRSTER, *sózô*, col. 513. «Marco offre una via induttiva per ridefinire la salvezza in funzione dell'opera e della parola di Gesù, cominciando dalla salvezza storica... Viene un momento in cui bisogna ammettere che l'identità di Gesù ed il compito di lui non si realizzano secondo la modalità della potenza, che il salvatore non si salva e che la salvezza di sé passa attraverso la perdita di sé. La salvezza individuale storica non ne esce svalutata. Essa manifesta già la struttura che sarà quella della salvezza finale. Ed attesta che in qualsiasi salvezza, è coinvolto proprio l'essere umano concreto, la sua vita, la sua esistenza personale di essere vivente» (J. DELORME, *salut*, in DBS, col. 606).

⁴² «L'annuncio di 1,21 della salvezza dai peccati tramite Gesù in favore del suo popolo assegna al libro un orizzonte che conferma la morte di Gesù così come egli la interpreta all'ultima Cena. In questa prospettiva, gli atti di salvezza realizzata (soprattutto in 8-9) divengono dei paradigmi della sua opera salvatrice descrivendo la relazione che vi si instaura tra il beneficiario, Gesù e il donatore e facendo notare il ruolo della preghiera, del dialogo, della fede attiva. E le parole sulla salvezza futura, definendola in funzione della fedeltà perseverante al nome di Gesù e alla pratica instaurata, da un lato, tramite il suo insegnamento e, dall'altro, in funzione della potenza di Dio (19,25-26) e della sua elezione (24,22), contribuiscono alla costituzione e alla formazione del gruppo dei discepoli, germe del popolo beneficiario del perdono dei peccati» (J. DELORME, *salut*, in DBS, col. 618).

Il primo passo lucano che esprime del tutto chiaramente il desiderio di salvezza mi sembra, quindi, soprattutto a partire dal contesto in cui è collocato, l'affermazione di Simeone nel c. 2, ove la promessa divina della salvezza messianica trova compimento in colui che ne diverrà l'attore rivelatorio⁴³. E proprio le parole del giusto giudeo delineano lo sfondo su cui si articola la nozione di salvezza dell'intera versione lucana.

A nessuno è negata la possibilità di tendere alla salvezza, a condizione che tale empito sia segno di una reale partecipazione alla logica salvifica che Gesù prospetta. Ecco un esempio strettamente lucano: Zaccheo si lascia attraversare da questa linea esistenziale, acquisendone una consapevolezza progressiva, ma decidendosi fermamente in tale direzione⁴⁴.

E la dimensione salvifica parte dalla situazione di un individuo per allargarsi sempre più universalmente⁴⁵ verso la figura di una comunità di salvati⁴⁶, senza alcun pregiudizio di ordine personale circa lo sforzo necessario per scegliere un cammino di liberazione comunque molto impegnativo (21,12-19).

3.2.5. *Al di fuori delle versioni evangeliche sinottiche*

Circa i 31 passi che trattano del desiderio della salvezza non all'interno di Mc-Mt-Lc possiamo fare le seguenti considerazioni compendiarie:

- le attestazioni di At delineano, accanto alla nozione essenzialmente fisica di salvezza⁴⁷, un'idea orante dello slancio *ad salutem*: il riconoscimento della potenza di Gesù, della sua signoria e l'affidamento in tutto questo sono condizioni per giungere alla salvezza;

- l'epistolario paolino evidenzia la centralità dell'accoglimento dell'evangelo di Gesù⁴⁸ quale strada maestra per desiderare effettivamente in prospettiva salvifica.

⁴³ Cfr., ad es., B. PRETE, *L'opera di Luca*, ElleDiCi, Leumann (TO) 1986, pp. 13-14; J. DELORME, *salut*, col. 636.

⁴⁴ In proposito è interessante, quantunque estraneo al vocabolario tecnico della salvezza, la vicenda del figlio minore di Lc 15,11-32. Infatti il desiderio di una vita pienamente degna di un essere umano, dunque riconciliata integralmente e realmente matura, attraversa l'intero brano: «Il figliol prodigo diventa figlio nel momento in cui egli vede la possibilità di non esserlo più... Ed è vero che per vivere solamente, egli non ha bisogno di essere figlio per un padre, di essere qualcuno per qualcun altro... L'eventualità di un rifiuto apre la prospettiva di un riconoscimento. La rinuncia è il segno del desiderio che non mira più a soddisfarsi tramite l'altro, ma a farlo esistere nella sua alterità di soggetto inalienabile, Altro appunto» (D. VASSE, *Le temps du désir*, pp. 32-33).

⁴⁵ Cfr., ad es., S. ZEDDA, *Teologia della salvezza nel vangelo di Luca*, EDB, Bologna 1991, pp. 141-145; B. SESBOÛÉ, *Les recits du salut*, Desclée, Paris 1991, pp. 181-184.

⁴⁶ Circa questo uso del vocabolario salvifico particolare in ordine alla realizzazione del popolo di Dio, cfr., ad es., le puntuali osservazioni di A. GEORGE, *Études sur l'oeuvre de Luc*, Gabalda, Paris 1986², pp. 316-320.

⁴⁷ Cfr. 23,24; 27,43-44; 28,1.

⁴⁸ Cfr., ad es., 1Cor 15,2; 2Ts 2,10; Fil 1,19.28.

Si tratta di una salvezza che inizia nell'attualità terrena e si proietta nella definitività escatologica,

- avendo quale "corredo" ovviamente imprescindibile le opzioni quotidiane e concrete della *pístis* e dell'*agápe*⁴⁹,

- vissute nella tensione a Dio che si declina in una pregnante relazionalità spirituale con gli altri esseri umani⁵⁰,

- senza predestinazionismi esclusivisti, come scelta epocale dell'amore di Dio a favore di chiunque scelga di fidarsi di Lui⁵¹;

- i passi relativi delle lettere cattoliche e di Ap sottolineano variamente le condizioni esistenziali per poter nutrire un autentico desiderio salvifico e per poter camminare sulle strade della salvezza, facendo notare la progressività di questo cammino cui l'ascolto pratico della Parola (1Pt 2,2) e l'attenzione alla conversione anche altrui (Gc 5,20) possono dare contributi assai importanti. Tutto questo nella conferma inequivocabile che la salvezza è, in ultima analisi, in tutto e per tutto divina (Ap 19,1).

4. IL DESIDERIO DELLA SALVEZZA NELLA BIBBIA: ANALISI DI UN PASSO SIGNIFICATIVO (Mc 5,25-34)

Dopo aver compiuto, sia pur rapidamente, un itinerario complessivo nell'ambito della Bibbia, abbiamo, credo, compreso che desiderare la salvezza non è certamente questione che coinvolga solo una parte dell'essere umano o che possa competere soltanto a spiriti iperdotati. Per avere una nozione più approfondita del "percorso genetico" individuale di detto slancio esistenziale, prendiamo ora in esame un brano della versione marciانا che pare assai significativo proprio in ordine al tema in oggetto.

4.1. Contesto testuale

Abbiamo già accennato al significato degli eventi miracolosi nel vangelo secondo Marco⁵² e del loro valore in relazione alla proclamazione evangelica su cui

⁴⁹ Cfr., ad es., Rm 10,9; 1Ts 5,8-9; Ef 6,17; 2Tm 3,15.

⁵⁰ Cfr. 1Cor 9,22; 10,33.

⁵¹ Cfr. lo straordinario testo di 1Cor 1,18.21, che riassume con grande efficacia sintetica l'insieme della questione.

⁵² È statisticamente interessante tener presente che dei 666 versetti in cui si articola Mc, ben 209 (il 31% circa) riguardano, in vario modo, l'attività taumaturgica di Gesù: i miracoli «sono un dono di Dio, molto opportuno, quasi indispensabile all'inizio del ministero di Gesù, per suscitare negli ascoltatori il desiderio di conoscere la sua identità misteriosa e trascendente. Per questo Mc li riporta soprattutto nella prima fase dell'attività pubblica di Gesù... mentre li fa scomparire quasi del tutto (eccetto la guarigione del

Gesù fonda il senso della propria missione. La pericope che andiamo ad esaminare è strettamente connessa con la narrazione relativa all'intervento gesuano sulla figlia di Giàiro (5,21-24.35-43), testo sul quale, dopo l'esegesi del "nostro brano, ritornerò per un rapido raffronto.

4.2. Il testo

«²⁵E una donna che era in stato di emorragia da dodici anni ²⁶e che aveva molto sofferto per opera di molti medici e aveva speso tutte le sue sostanze e non aveva avuto alcun giovamento, ma piuttosto era peggiorata, ²⁷dopo aver udito (parlare) di Gesù, venne tra la folla e da dietro toccò la veste di lui. ²⁸Ella infatti andava dicendo: "Se riuscirò a toccare almeno le sue vesti, sarò salvata". ²⁹E immediatamente si cessò il flusso del sangue suo ed ella riconobbe con il corpo di essere stata guarita dalla (sua) dolorosissima malattia. ³⁰E subito Gesù, avendo percepito in se stesso la forza che era uscita da lui, voltatosi tra la folla, disse: "Chi ha toccato le mie vesti?". ³¹E i suoi discepoli gli dissero: "Guardi la folla che ti schiaccia e ti metti a dire: «Chi mi ha toccato?»"!". ³²Ed egli si guardava intorno per vedere colei che aveva fatto questo. ³³La donna, però, avendo paura e tremando, poiché sapeva ciò che le era capitato, giunse e gli cadde davanti e disse a lui tutta la verità. ³⁴E Gesù disse a lei: "Figlia, la tua fede ha salvato te; va' pure in pace e sii guarita dalla tua dolorosissima malattia"».

4.3. Svolgimento narrativo di Mc 5,25-34⁵³.

Questa è la scansione che ci sembra la meno forzata ed innaturale ed è quella che seguiremo nella nostra analisi:

- vv.25-26;
- vv.27-29;
- vv.30-32;
- vv.33-34.

cieco di Gerico, 10,46-52, e la maledizione del fico, 11,12-14) con l'avvicinarsi del dramma della passione... La forza persuasiva che poteva promanare dai gesti potenti di Gesù non aveva lo scopo di esaltare la sua persona, di ostentare una forza di dominio, bensì **di offrire all'uomo un dono per consentirgli di accogliere con gioiosa disponibilità l'annuncio del regno**» (A. POPPI, *Sinossi dei quattro vangeli*, II, Messaggero, Padova 1994⁴, p. 210 - il grassetto è opera mia).

⁵³ Paralleli al nostro testo sono Mt 9,21-26 e Lc 8,43-48. Il tema specifico della mia esposizione e la ristrettezza dello spazio a mia disposizione rendono impossibile un'accurata lettura sinottica dell'episodio in esame, che sarebbe certo interessante.

4.3.1. Una sorgente che dilapida la vita (vv. 25-26)

Improvvisamente, senza che i vv. precedenti abbiano offerto alcun preavviso⁵⁴, entra in scena un personaggio, sconosciuto, ma non anonimo: si tratta di una donna, le cui condizioni sono espresse da una serie di participi messi in coordinazione assai efficace, con un ritmo incalzante. Il testo evidenzia, in prima battuta, la caratteristica determinante della sua vita: il flusso emorragico che la tormenta da lungo tempo⁵⁵, il vero e proprio *leit-motiv* della sua esistenza⁵⁶.

E le quattro frasi successive costituiscono le condizioni "infrastrutturali" che hanno causato⁵⁷ - ciascuna collegata a catena con la seguente, secondo una progressiva accentuazione di gravosità - la dolorosissima situazione in cui la donna si trova:

- le sofferenze subite per azione di numerosi tecnici professionalmente dediti al risanare, ma del tutto inefficaci⁵⁸;

⁵⁴ Questo meccanismo non stupisce: se ci limitiamo anche solo alla versione marciata, non rare sono queste *entrées ex abrupto*, che, tra l'altro, favoriscono l'immediatezza narrativa del testo.

⁵⁵ Circa la cifra 12 le spiegazioni fornite dagli studiosi sono molteplici e la maggior parte di esse fanno riferimento alla volontà di indicare il senso della totalità, della pienezza, comunque della grande estensione attraverso un numero che può contribuire a dare, biblicamente, anche questo significato. La figlia di Giàiro (cfr. Mc 5,42) aveva **dodici** anni come la donna in questione perdeva sangue da **dodici** anni. Le due donne sono accomunate nel tempo da una vita per la morte e la vita salvata di ciascuna di loro è per la vita. Come si è già visto, la donna era colpita nella sua capacità di generare e, per quanto attiene alla figlia di Giàiro, la letteratura rabbinica testimonia come si reputasse minorenne una fanciulla di undici anni, **ragazza** colei che ne avesse dodici e **nubile** la ragazza di dodici anni e mezzo (cfr. J.D.M. DERRETT, *Mark's Technique: the Haemorrhaging Woman and Jairus' Daughter*, in "Biblica" 63/1982, 476-486; J. DELORME, *Il rischio della parola*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano 1994, 79 nota 4).

⁵⁶ Si noti la costruzione semitizzante *oûsa en rysei hâimatos* (lett. = essente in / tra uno scorrimento di sangue), in cui sono riscontrabili (a) la continuità della condizione indicata che è espressa dal presente participio *oûsa*, (b) la forma di appartenenza, di "aderenza" dell'emorragia alla vita della donna, che è segnalata dalla preposizione *en* e (c) la scabra, drammatica essenzialità del fenomeno segnalata dall'assenza di articoli in ambedue gli elementi nominali della locuzione introdotta da *en*.

⁵⁷ Notare che i quattro participi che articolano queste quattro condizioni (*pathoûsa... dapanésasa... ôphelethêisa... elthoûsa*) sono tutti all'oristo, il che significa che i fatti si sono verificati, senza che se ne possa indicare con precisione, ancor di più di quanto avvenga in genere per le forme verbali greche, la relatività temporale rispetto all'azione delle proposizioni reggenti.

⁵⁸ Si osservi la grande efficacia nell'esprimere lo stato di sofferenza della donna grazie alla concomitanza di quattro elementi:

- l'insistenza sulla molteplicità degli interventi subiti e degli attori che li hanno operati (cfr. la ripetizione, chiamata in linguaggio tecnico-stilistico **poliptoto**, *pollâ...pollôn*).

- la funzione di **ponte strutturale** tra l'accusativo e il genitivo preposizionale che il participio *pathoûsa*, quindi l'azione del subire sofferenza, garantisce;

- l'intensità, da vero e proprio complemento d'agente (cfr. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, tr. it., Paideia, Brescia 1982, § 315), espressa dalla locuzione introdotta da *hypô*, la quale è ultimo **sintagma della proposizione**, dunque quello su cui va a concludersi la frase;

- l'assenza di articolo vicino al termine *iatrôn*, fatto che mette in risalto la natura e la qualità di quanto espresso dal sostantivo: sono proprio medici (cfr., in proposito, *Evangelo secondo Marco*, a cura di G. NOLLI, Agenzia Libro Cattolico, Roma 1978, p. 115). Nel giudaismo dell'epoca ellenistica i medici godevano di cattiva reputazione: si vedano, in proposito, 2Cr 16,12; Gb 13,4; Tb 2,10; Sir 10,10; 38,15.

- l'integralità della sua rovina economica a seguito di tali cure inefficaci⁵⁹;
- l'assenza di vantaggi a partire da tutti i tentativi fatti⁶⁰;
- la negatività complessiva delle sue condizioni.

Quest'ultima proposizione esprime, nella sua nettezza e semplicità la paradossale, pesante ironia della sorte cui è soggetta colei che tanto ha fatto per uscire dalla condizione di oppressione fisica che quotidianamente la vessa⁶¹. La descrizione delle vicende della donna, apertasi con l'essere della perdita continua di vita, si conclude con la concreta dichiarazione del solo risultato evidente: il venire al peggio del suo stato⁶².

4.3.2. *Il contatto che fa tornare a vivere (vv.27-29)*

Il centro della scena narrativa è ancora la protagonista femminile: il solo sentir parlare di Gesù pare offrire qualche speranza di uscire dalla logica drammatica cui ella era assoggettata⁶³.

Questa percezione è la causa diretta del movimento seguente e dell'azione, tanto fuggevole e "furtiva" con cui la donna tocca la veste di colui che era l'obiettivo della sua attenzione. Un'azione certamente rapida, che non vuole dare nell'occhio:

⁵⁹ Non a caso l'ultimo elemento di questa proposizione è l'indefinito *pánta* che è successivo, non precedente alla locuzione sostantivante *tà par'autēs* (lett. = le cose da parte di lei): è proprio **l'insieme globale di tutte le risorse derivanti** dalla donna ad essere state messe in gioco da lei e la posizione di *pánta* al termine della frase rafforza, mi pare, quest'interpretazione.

⁶⁰ Il già citato participio *ôphelethēisa* (lett. = non essendo stata avvantaggiata) è, a differenza di tutti gli altri, che sono aoristi attivi, una forma **passiva** di significato **attivo**, fatto che, comunque, sottolinea il coinvolgimento del soggetto dell'azione espressa dal verbo: la nullità di tutto quanto è stato fatto per arrivare alla guarigione **ricade particolarmente su colei** che aveva promosso tutto ciò per risanarsi.

⁶¹ Si trattava probabilmente di una grave forma di metrorragia, forse cronica, nota anche ai grandi medici dell'antichità Ippocrate e Galeno (cfr., ad es., R. PESCH, *Il vangelo di Marco*, tr. it., I, Paideia, Brescia 1980, p. 476; P. GRELOT, *Jésus de Nazareth Christ et Seigneur*, I, Cerf, Paris 1997, p. 251). Nelle due attestazioni della nostra pericope e nelle due del passo lucano parallelo (8,43-44) si ha, in un certo senso, una sintesi delle accezioni bibliche del termine *hàima*. Infatti il valore del sangue quale segno e simbolo della vita è alla base del terribile "paradosso" che risulta nell'esistenza della donna in oggetto: una sorgente soltanto di sofferenza, estenuazione, quindi drastico peggioramento esistenziale.

⁶² Appare significativo che il participio *elthoûsa* sia l'ultima parola della sequenza di subordinate inaugurata dall'altro participio *oûsa*: la circolarità che emerge è una vera e propria **circularità di dolore**, un "recinto" da cui la donna non è riuscita sinora ad uscire: «la sua malattia avrà espresso con precisione ciò che ella dovette sperimentare da parte dei medici: dare e dare così che essi diventavano sempre più ricchi, mentre lei, al contrario, diventava sempre più povera, sempre più vuota, sempre più sola» (E. DREWERMAN, *Il Vangelo di Marco. Immagini di redenzione*, tr. it., Queriniana, Brescia 1994, pp. 156-157).

⁶³ «Che cosa ci vuole per incontrarsi con Gesù? Innanzitutto è necessario *aver sentito parlare di lui*. Senza l'annuncio su Gesù è impossibile ogni incontro» (M. GALIZZI, *Vangelo secondo Marco*, ElleDiCi, Leumann (TO) 1993, p. 102).

avviene **da dietro**⁶⁴, in un ambiente occupato da tanta gente⁶⁵, dunque ideale per non apparire⁶⁶.

E il non apparire è importante per lei, che sa di tentare una trasgressione azzardata, qualcosa di blasfemo ed inaudito per la mentalità cultural-religiosa in cui ella era immersa: toccare, nella sua impurità, l'uomo di Dio, tentare di strappargli la guarigione dal proprio male, appropriandosi della sua benedizione all'insaputa di quest'ultimo⁶⁷.

Cionondimeno essa è, anzitutto sintatticamente, il perno di tutto quanto il testo ha detto sino a questo punto, quindi l'aspetto più importante⁶⁸. E il fatto che la donna guardasse a quest'opportunità di semplice contatto con Gesù come ad **un'eventualità per lei oggettiva** di salvezza emerge chiaramente dal v.28: in se stessa, a fior di labbra ella andava ripetendo⁶⁹ che la condizione di toccare anche soltanto⁷⁰ la parte più esterna della figura gesuana le avrebbe dato la guarigione⁷¹.

Nonostante tutte le pesanti disillusioni che ella ha subito sino ad allora, in un lungo arco di tempo, la sua certezza, pronunziata certamente con la cautela di chi ha molto patito, di chi vive una condizione di angosciosa impurità⁷², ma con ricorrente

⁶⁴ L'avverbio *òpisthen*, al di là di qualsiasi possibile ambiguità sintattica, va riferito, vista la sua posizione, al verbo seguente.

⁶⁵ La locuzione *en tòi óchloi* indica con nettezza il contesto **indistinto ed avvolgente** in cui, nella linea del precedente v. 24, la scena si svolge e segnatamente l'agire della donna si compie.

⁶⁶ «La sofferenza di questa contraddizione è terribile: da un lato dover dire a ciascuno con la parola e con l'atteggiamento: "Non farti troppo vicino, non mi toccare, non farti infettare!", non cessando mai di scansarsi dagli altri, in certo qual modo per rispetto, e, dall'altro lato il desiderio incessante di stare con gli altri e di essere come gli altri» (E. DREWERMANN, *Il Vangelo di Marco*, pp. 155-156).

⁶⁷ Cfr. P. SEQUERI, *Il timore di Dio*, pp. 85-86.

⁶⁸ *hēpsato* è un aoristo indicativo: l'azione espressa è costituzionalmente momentanea, si è verificata **una sola volta**. Ciò è uno degli elementi strutturali del clima di istantaneità in cui l'evento si è verificato.

⁶⁹ L'imperfetto *éleghen* esprime qui un'azione iterata, che non ha, però, destinatari espliciti: si tratta di sentimenti interni, non soltanto pensati (cfr. in proposito le cogitazioni degli scribi nella pericope del c. 2), ma espressi senza particolare rilievo esterno (cfr. *Evangelo secondo Marco*, p. 116), ma con rimarchevole nettezza e continuità.

⁷⁰ L'intero discorso diretto è all'insegna dell'**eventualità**: nella frase *ΔΕαν hapsômai kân tôn imatiôn autou* (lett. = qualora io tocchi anche soltanto le vesti di lui), si noti la congiunzione introduttiva, il relativo congiuntivo del verbo *a)ptēsqai* e la struttura "avverbiale" *kân*, tutti segnali concomitanti di una condizione che acquista progressiva concretezza (cfr. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco*, § 374⁸).

⁷¹ *sôthēsomai* è un **futuro passivo**: ciò significa che in questa forma si associano la proiezione eventuale dell'azione e/o condizione espressa, la centralità sottolineata del soggetto su cui si ripercuote l'azione/condizione stessa e l'ultimatività definitiva legata alla posizione della parola nel contesto della frase. Insomma, nel cuore della donna la salvezza, nel quadro di **contatto** delineato è **una sicurezza assoluta del suo avvenire** (cfr. *Evangelo secondo Marco*, p. 116). La donna ha ottenuto un risultato inversamente proporzionale al prezzo pagato: «il "niente" del profitto ottenuto e l'aggravarsi del male contrastano con il "tutto" degli averi spesi. La vita se ne va in due modi: per lo sfinimento delle risorse e per il progredire del male. Ma con Gesù non si tratta di denaro o di una qualsiasi retribuzione. Non ne ha più i mezzi, ma soprattutto questo problema è superato» (J. DELORME, *Il rischio della parola*, pp. 88-89).

⁷² Cfr. Lv 15,25-27.

determinazione⁷³, a partire da una fiducia che va al di là del suo vissuto pregresso⁷⁴.

L'effetto immaginato dalla donna ha la sua realizzazione più immediatamente riscontrabile: la fonte del suo dolore cessa di produrne. L'istantaneità puntuativa del fatto è palese e l'evento è sanzionato da due punti di vista:

- quello della percezione di un occhio che è quello della donna, ma può essere anche esterno ad essa⁷⁵;

- quello della protagonista, che, del tutto fisicamente, registra **la fine definitiva** delle sue sofferenze, ossia dell'incessante supplizio⁷⁶ che l'aveva tormentata così lungamente e dolorosamente.

La locuzione *éghnô tôi sômati* può apparire una sorta di ripetizione indebita: che senso ha, potrebbe chiedersi qualcuno, insistere sul fatto che la donna abbia percepito **nel corpo o col corpo** l'avvenuta guarigione, visto che già il verbo *gighnôskein*, (da cui deriva l'aoristo III *éghnô* qui riportato) notoriamente esprime un'idea di **conoscenza/riconoscimento** assai ampia, quindi anche fisica globale⁷⁷.

La spiegazione può essere semplice: il testo intende sottolineare intensamente il risanamento, ossia con un'intensità paragonabile a quella con cui i vv. 25-26 hanno delineato i termini della sofferenza vissuta. Pertanto risulta del tutto comprensibile che accanto al verbo, già in sé pregnante, abbia un suo preciso valore di supporto lo stesso complemento local-strumentale. Tutto coopera a confermare la concretezza del fatto prodottosi. Il riconoscimento è **avvenuto**: l'aoristo ne ha dato nozione puntuale. Tale riconoscimento è avvenuto **in piena fisicità**. E il discorso non finisce qui. Infatti *iatai* (lett. = è stata risanata) è un **perfetto passivo**: dunque massima ricaduta della condizione espressa sul soggetto del verbo e condizione conseguita definitivamente, in quanto l'azione è compiuta e i suoi effetti permangono nel presente.

⁷³ «La donna decide di pensarci lei, dopo che per tanti anni sono stati gli altri a pensare per lei e a decidere al suo posto» (A. PRONZATO, *Un cristiano comincia a leggere il vangelo di Marco*, I, Gribaudi, Torino 1979, p. 301). Il commentatore allude qui alla pratica orientale di chiamare il numero massimo possibile di medici al capezzale di un congiunto malato per dimostrarli affetto e per evidenziare le possibilità finanziarie della famiglia agli occhi degli estranei (*Ivi*, p. 300).

⁷⁴ La donna «osa furtivamente questa presa di contatto, che ha l'apparenza di un caso e che dall'esterno non si può assolutamente distinguere da un contatto non intenzionale; e tuttavia in questo unico movimento è contenuta la speranza, la fiducia e il dono di una vita intera» (E. DREWERMANN, *Il Vangelo di Marco*, p. 158).

⁷⁵ L'affermazione infatti è una constatazione senza esplicita notazione del percettore, il che lascia aperto il riferimento. In ordine alla puntualità rapidissima della circostanza, si veda, al di là del consueto avverbio di tempo *euthys*, che qui accelera indubbiamente il ritmo della vicenda, l'aoristo passivo *exeránthe* (lett. = si disseccò, si inaridì), in cui, come si è già detto in alcune note precedenti, la momentaneità istantanea dell'azione è connessa strettamente al coinvolgimento di un soggetto che subisce l'azione. Dunque il fatto tanto atteso è avvenuto: l'emorragia è arrestata!

⁷⁶ La patologia da cui era affetta la donna era qualcosa di più di una malattia: era una vera e propria «tirannia» fisica. Non a caso il testo presenta un termine di un campo semantico diverso da quello medico: *mástix* (= lo scudiscio di cuoio con cui, nell'antichità greca e romana, venivano puniti i malfattori) è sineddoche efficacissima nel rendere la portata della terribile oppressione da cui la donna è stata emancipata.

⁷⁷ Cfr., ad es., W. SCHOTTROFF, *jd'*, in DTAT, coll. 595-599.

Insomma, la struttura della proposizione ha la sua parola conclusiva nella **guarigione**: «il gesto e la parola interiore che esso traduce conferiscono a Gesù una competenza che sta agli antipodi di quella dei medici. Qui non conta né la qualifica professionale, né il denaro, né il numero degli esperti o la durata delle cure. Mondo dell'impossibile e del gratuito dove la salvezza passa attraverso una relazione unica, personalizzata,...tesa verso il corpo dell'altro»⁷⁸.

4.3.3. *La consapevolezza individuale porta la vita piena? (vv.30-32)*

La concatenazione iniziale delle vicende della donna era certo stringente. Altrettanto, se non di più, vista l'intensità ritmica, è lo sviluppo delle reazioni che ogni singola azione ingenera. Gesù, che - occorre tenerlo presente - è salvezza sin dal suo nome⁷⁹, interviene immediatamente e per la prima volta sulla scena. Lo fa a causa di una vera e propria esperienza che ha vissuto personalmente⁸⁰: qualcosa di sé l'aveva abbandonato e questo "qualcosa" è un potere di ordine dinamicizzante, in sé risanante⁸¹. Il narratore ce lo mostra quasi colto alla sprovvista, ma istantaneamente reattivo, nel cuore di una folla che lo cinge da vicino.

La folla stessa continua ad essere esclusivamente il contesto umano della narrazione. Ed è ad essa in quanto ambiente che lo avvolge che Gesù si rivolge subito, rivolgendo un'insistita domanda⁸², frutto della coscienza indiretta di essere stato toccato⁸³. Coscienza indiretta perché egli ha sentito soltanto la fuoriuscita da sé di una forza, donde arguisce che qualcuno⁸⁴ lo abbia toccato.

⁷⁸ J. DELORME, *Il rischio della parola*, p. 90.

⁷⁹ Gesù, in ebraico, **J'hōshu'a**, forma contratta **J'shu'a** (= "Il Signore è salute/salvezza").

⁸⁰ Sia il verbo *epigignōskein*, che esprime il valore di una conoscenza derivante dall'esperienza, sia lo stato in luogo *en heautōi*, di portata costituzionalmente riflessiva, fondano chiaramente quest'interpretazione.

⁸¹ «L'unico mezzo che può guarire le persone è l'amore - una relazione, completamente indipendente e libera dalle questioni di dignità e di indegnità, di prestazione e di servizio, indipendente perfino anche dalla questione della purezza o della impurità, solo semplicemente una mano che uno può tendere senza essere rifiutato, semplicemente un contatto che non impegna e non esige niente per sé, come se si chiudesse un circuito elettrico attraverso il quale fluisce l'energia della guarigione; ma anche viceversa, poiché nell'altro, in Gesù, si forma qualcosa di simile ad una corrente che va in senso contrario, che riempie il vuoto che questa donna sente in sé» (E. DREWERMAN, *Il Vangelo di Marco*, p. 157).

⁸² Questo è il valore - la pittoresca iteratività, appunto - dell'imperfetto *élegthen*, efficace nel rendere la continuità dell'interrogativo gesuano.

⁸³ Gesù non confonde il contatto, gravoso ed anonimo della gente con quello della donna, pervaso di speranza, che lo tocca nell'intimo: «quando tocco sono anche toccato da ciò che tocco. Se si tratta di una persona, entrambi proviamo il contatto dell'altro. Questo doppio aspetto di attività e passività, sia per lui sia per la donna. Entrambi sono attivi: l'una volontariamente, con il toccare, l'altro involontariamente, a motivo della forza che esce da lui. Sono anche passivi, l'una ricevendo la guarigione, l'altro per essere trascinato in una relazione della quale non è padrone... La forza che passa dall'uno all'altro sfugge loro in eguale misura e apre uno spazio per un *oltre*... Anche se esce da lui, la forza non è sua. È a partire da qui che la relazione diventa dialogica, come se, per stabilirsi a due, dovesse essere aperta a un terzo che rimane fuori dalla scena pur essendo incluso da ciò che li avvicina» (J. DELORME, *Il rischio della parola*, p. 92).

⁸⁴ Il pronome *tis* è, infatti, riferibile soltanto ad una persona.

A questo punto entrano in gioco anche i discepoli, “scoccando” una nuova “freccia” della loro “faretra” espressiva in Mc, lo si vede ripetutamente, non particolarmente nutrita (cfr. ad es. 4,35-41). Essi sono, infatti, ironici nei confronti del loro Maestro. Ironici e realisti ad un tempo: invitano cioè Gesù a rendersi conto della situazione in cui si trova e a non pretendere di rilevare quanto la contingenza del momento rende non percepibile, visto che la calca è stringente proprio attorno a lui⁸⁵.

Due percezioni sono, quindi, a confronto, ambedue autentiche, che conducono, però, a due esiti differenti. Quella di Gesù che spinge alla ricerca dell’incontro con un essere umano definito, quella dei discepoli che, in nome del contatto più evidente a tutti, invita a desistere. Il Maestro è circondato da una moltitudine di persone, ognuna delle quali potrebbe essere stata la responsabile di questo contatto. Egli, però, cerca oltre.

Nonostante le parole “di buon senso” dei discepoli, Gesù intensifica la sua inchiesta visiva sia in termini di estensione che di coinvolgimento personale⁸⁶: egli vuole vedere **colei** che aveva compiuto quanto lo aveva interessato da vicino. Di rilievo è la scelta dal narratore evangelico di utilizzare il femminile: il testo precedente, infatti, non autorizza assolutamente a pensare che Gesù potesse avere nozione in tal senso. D’altro canto qualsiasi lettore del testo, insieme al narratore, è in condizione di sapere che una donna è responsabile del fatto. E la tradizione testuale non presenta qui corruzione di sorta.

Il testo è questo, fino a prova contraria non ci sono alternative possibili. Ecco, quindi, un invito al lettore a sentirsi particolarmente implicato nella vicenda, soprattutto da questo punto in poi. Proprio da adesso.

4.3.4. Il coraggio della fede (vv. 33-34)

La pacificazione derivante dall’interruzione dell’emorragia non sembra durare. La donna è assalita da due sentimenti, in certo modo complementari: una paura istantanea⁸⁷ ed un trepidante, durevole⁸⁸ timore ambedue legati al confronto con l’autorevolezza di chi era al centro dell’attenzione di così tante persone. Il suo stato d’animo la potrebbe invitare a restare nell’anonimato.

⁸⁵ Si noti la posizione del pronome personale *se* nell’economia della proposizione retta dal verbo *blépeis*: è l’ultimo elemento di una frase in cui l’attenzione passa, quasi si trattasse di una ripresa televisiva o cinematografica, dalla folla all’agire della folla stessa (= lo stringere per contatto Gesù) sino all’oggetto di tale agire, ossia Gesù.

⁸⁶ Nella sequenza verbale *perieblépeto idéin* (lett. = si guardava intorno per vedere), occorre notare l’approfondimento semantico proprio di *perieblépesthai*, che conserva, in quanto imperfetto, la duratività temporale specifica del già citato *blépeis*, aumenta l’ampiezza della sua azione in quanto preposizionato da *peri* e accresce l’intensità dell’azione del soggetto, dal momento che è una forma **mediale**.

⁸⁷ *phobetheisa* è un aoristo participio: l’azione espressa non è certo durativa.

⁸⁸ *trémousa*, a differenza del participio precedente, è un presente, dunque implica, per quanto attiene allo stato da esso presentato, una durata nel tempo.

Ella, però, ha in sé un movente più forte a uscire dal nascondimento: la coscienza acquisita e sempre viva⁸⁹ dell'evento che le aveva restituito, dopo tanto, tanto tempo, una vita senza dolore. E proprio questa consapevolezza del pregresso immediato⁹⁰ - che conta più di quanto pesino i dodici anni di sofferenza antecedenti - la spinge a farsi avanti.

Ed è esattamente questo ad avvenire: la donna, con determinazione identica, se non maggiore a quella con cui si era accostata a Gesù per cercare il contatto risanatore⁹¹, decide di presentarsi dinanzi a lui. L'atteggiamento è quello della sottomissione piena, ma senza alcun connotato servile e debole.

E la comunicazione gestuale è coerentemente seguita da una comunicazione verbale di portata simile, se non superiore: non a caso il testo utilizza una locuzione oltremodo ampia. La donna non intende avere più alcuna riserva e reticenza nei confronti di chi le sta di fronte: ella gli presenta **tutta la verità**: «Quello che avviene in quest'istante diventa in lei principio di un nuovo tipo di conoscenza che la fa cadere ai piedi di Gesù e la fa accedere alla parola: "Ella gli disse tutta la verità"... Ciò che salva è il contatto tra la libertà di Dio e quella dell'essere umano, nella trasparenza. Tale è la sua fede, che germina nell'ambito scavato dalla paura»⁹².

L'ultima "reazione" della pericope conduce all'acme tutto il processo sviluppatosi, offrendone la sanzione definitiva. Gesù va immediatamente al punto:

- la donna, come il paralitico, è ritornata ad un rapporto pieno con la propria vita, dunque con il datore di essa, che è Padre di tutti: non può che essere **figlia**⁹³;

⁸⁹ *eiduia* è un participio del verbo *oïda*, perfetto logico della radice greca che fa riferimento alla **percezione visiva**, al **vedere**. Pertanto quanto viene espresso è un processo che è anzitutto sensoriale e quindi, in conclusione, cognitivo, i cui esiti sono stabilmente ancorati al presente. La donna è consapevole ora perché ha visto e provato in se stessa (cfr; l'intero v.29) gli effetti di quanto è avvenuto.

⁹⁰ Si noti la proposizione relativa *ho ghégonen autèi*: il verbo *ghégonen* (perfetto indicativo) offre un'indicazione circa la collocazione temporale dell'azione che significa (= il fatto che la guarigione fosse ben antecedente rispetto agli eventi in corso - cfr. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco*, § 345), ma certamente offre anche lumi circa la qualità dell'azione stessa: un pregresso compiuto, i cui effetti permangono nel presente. E quanto il "drenaggio" della perdita di sangue pesi sul presente, è ben chiaro...

⁹¹ Il verbo di movimento che qui troviamo è sostanzialmente lo stesso che troviamo in 27b: *élthen*, infatti, è aoristo II attivo di *érchomai*, una delle forme verbali più utilizzate in greco. L'unica differenza è il modo: si tratta, in questo caso di un indicativo. Pure questo però potrebbe essere significativo: là il farsi avanti era circostanziale, anzitutto sintatticamente; qui ha la dignità dell'**azione principale**.

⁹² J. RADERMAKERS, *La bonne nouvelle de Jésus*, 2, Institut d'Etudes théologiques, Bruxelles 1974, p. 143; cfr. J. DELORME, *Il rischio della parola*, p. 95; R. PESCH, *Il vangelo di Marco*, p. 481).

⁹³ Si tratta dell'unica attestazione neo-testamentaria della parola *thygáter* al vocativo (l'altra è Lc 8,48, evidente parallelo del testo marciano) e ciò dà grande importanza al suo utilizzo: «questa parola giunge al termine di un incontro difficile, come al termine di una nascita. Deve essere compresa alla luce del seguito: "La tua fede ti ha salvata". I due termini, *salvare* e *figlia*, parlano di una nuova vita per una donna che andava verso la morte. È diventata "figlia" in forza della sua fede, come il paralitico di Cafarnao (ndr.: Mc 2,5) è diventato "figliolo". Gesù non si appropria né dell'uno né dell'altra: riconosce che un nuovo essere è nato laddove egli discerne la "fede"» (J. DELORME, *Il rischio della parola*, p. 96; cfr. J. GNILKA, *Marco*, tr. it., Cittadella, Assisi 1987, p. 294).

- nulla se non l'affidamento nella parola efficace di Gesù l'aveva spinta a farsi avanti per toccarne le vesti: la **fede** di quel momento, del tutto propria della donna, ha compiuto la guarigione, ha portato la salvezza a lei e gli effetti di questa decisione fiduciosa permangono ancora nel presente della sua vita⁹⁴. Pertanto l'invito accorato di con cui Gesù la congeda non è altro che il segno dell'interesse profondo alla sostanza esistenziale di colei che egli ha cercato di conoscere.

Il coinvolgimento appassionato nella vicenda di questa donna è contenuto interamente in quel binomio di frasi del v. 34 (*va' pure in pace e sii guarita dalla tua dolorosa malattia*) in cui ogni elemento è fonte di "risanamento" complessivo. Si guardi da vicino il testo. Vi è una serie di elementi di grande intensità espressiva:

- il movimento suscitato dal primo imperativo⁹⁵,
- l'obiettivo di questa orientazione esistenziale (= la **pace**, intesa come la sintesi di ogni gioia e benessere possibili⁹⁶);

⁹⁴ Il verbo che esprime quest'azione salvifica è un perfetto "del tutto" **attivo**: «L'emorroissa sperava di essere "salvata", al passivo, ma Gesù impiega il verbo all'attivo e le parla della sua salvezza come risultato della sua fede. Lei sa "ciò che le è accaduto" passivamente, ma Gesù situa in lei il potere che l'ha salvata. Il paradosso è rappresentato da un potere che consiste nell'impotenza riconosciuta e assunta» (Ivi, p. 97).

⁹⁵ *hypage* (lett. = procedi, va' avanti) è un presente imperativo: quanto esso esprime è dunque un comando il cui valore è assolutamente durativo, in un presente aperto verso l'avvenire. Consideriamo, inoltre, un altro fatto. Questa parola, attestata 24 volte nel NT (oltre al nostro passo, Mt 4,10; 5,24.41; 8,4.13; 9,6; 16,23; 18,15; 19,21; 20,14; 21,28; Mc 1,44; 2,11; 5,19; 7,29; 8,33; 10,21.52; Gv 4,16; 7,3; 9,7.11; Ap 10,8) compare nella grande maggioranza dei casi sulle labbra di Gesù (l'unica comprensibile eccezione è il passo di Ap), mentre egli esorta i suoi interlocutori a **scelte decisive per la loro esistenza**. Questo vale per tutti i brani marcani: si veda, ad esempio, il significativissimo 10,21 (indirizzandosi all'uomo ricco che desiderava sapere che cosa fare per giungere alla salvezza, Gesù, dopo aver rivolto su di lui uno sguardo pieno di amore, disse: «Una sola cosa ti manca: **va'**, vendi quanto possiedi e dallo ai poveri»). E nella stessa prospettiva sono, sia pure a vari livelli di profondità, alcuni passi giovannei e molti testi matteani. Si vedano, in proposito, a titolo esemplificativo, Gv 9,7 (rivolto all'uomo nato cieco, Gesù dice: «**va'** a lavarti nella piscina di Siloe») e Mt 5,24 (riconciliarsi con il fratello per poter prestare culto autentico a Dio: «**va'** prima e riconciliati con il tuo fratello e, a questo punto, vieni e presenta la tua offerta»). L'invito di Gesù alla donna è, pertanto, da intendere quale un episodio tra i molti dell'attenzione personale del Maestro al cambiamento fondamentale in positivo della vita dell'uomo.

⁹⁶ *eis eirēnen* è una locuzione estremamente pregnante sotto il profilo sintattico-semantic. Infatti si tratta di un **complemento di fine**, che indica la meta che Gesù augura/propone alla sua interlocutrice. L'espressione è latamente biblica (cfr., ad es., nel testo masoretico e/o nella LXX, Gdc 18,6; 1Sam 1,17; 2Sam 15,9; 1Re 15,9; 2Re 5,19; Ger 14,19) e la parola *eirēne*, esprime il senso del suo "ascendente" semitico *shalôm*, ossia concomitanza di **pienezza ed integrità**, secondo la compresenza delle nozioni di *fortuna e benessere*, nel pieno sviluppo della forza di un animo sano - (cfr. G. Gerleman, *shlm*, in DTAT, II, Torino 1982, coll. 833-834). Il sostantivo esprime, quindi, la **totalità di una vita pienamente armonica, ma senza staticità perfezionistiche, dinamica, serena, di alleanza e accesso senza riserve alla gioia piena dell'amore senza tramonto**. In definitiva, quindi, è proprio una salvezza complessiva quella a cui Gesù mobilita ed avvia la donna risanata (cfr. Lc 7,50; 10,5-6; Gv 14,27; 16,33; 20,19.21.26 - E. SCHWEIZER, *Il vangelo secondo Marco*, tr. it., Paideia, Brescia 1971, p. 127).

• l'intenso auspicio sul permanere della guarigione fisica da una patologia ancora espressa nei termini del doloroso supplizio⁹⁷, tutto converge nel delineare una prospettiva di salvezza "a trecentosessanta gradi", in cui la proiezione verso la felicità globale contiene anche la guarigione fisica, ma non si esaurisce in essa. Gesù mira a togliere alla donna ogni timore e agli astanti ogni dubbio su quello che è più importante: «Gesù ha il coraggio di svelare l'audacia disperata di questa donna davanti agli occhi di tutta la gente. Egli stesso non si vergogna di lei, e non vuole neppure che lei continui a vergognarsi della sua malattia... "Ciò che hai fatto", sembra volerle dire Gesù, "non era una colpa; è un segno della tua fiducia, del fatto che tu, senza domandare né chiedere il permesso, hai fatto e preteso ciò di cui hai bisogno per vivere". Infatti è proprio questo che Dio desidera, e questo egli intende con *fede*: **superare l'angoscia e il timore che possono rovinare e distruggere la vita portandola fino alla malattia, ed avere la certezza che Dio vuole che noi viviamo**»⁹⁸.

4.4. La pericope e il suo contesto (Mc 5,21-43)

A questo punto è utile e necessario operare dei confronti con l'altro episodio del c. 5 entro il quale la nostra pericope si è svolta, ossia la rivitalizzazione della figlia di Giàiro. Se si fa un confronto tra i due testi citati emergono abbastanza chiaramente alcune analogie ed alcune differenze⁹⁹.

• Identica è la dinamica soggetti-eventi:

A ¹ (vv.22-24)	Giàiro >>>	Gesù	
B ¹ (vv.25-29)	Donna >>>	Gesù	
B ² (vv.30-34)		Gesù	>>> Donna
A ² (vv.35-43)		Gesù	>>> Giàiro

• Parecchie sono le differenze tra le due situazioni, sotto varie angolature:

- Giàiro è in una posizione sociale eminente, la donna è una sconosciuta;
- l'uno supplica insistentemente Gesù, l'altra lo tocca fuggevolmente da dietro;

⁹⁷ Il vocabolo è lo stesso del v. 29, ma il suo valore semantico è forse ancor maggiore: è Gesù in persona ad utilizzarlo, non soltanto il narratore! E l'intera ultima frase del versetto ha una sua grande eloquenza. *isthi hyghiès apò tēs mastigós sou*: ecco un essere guariti che è un restare tali in un presente che si dispiega verso l'avvenire, in termini di estrema concretezza, come lascia intendere l'imperativo del verbo *eimí* e il complemento di allontanamento, di **vera e definitiva separazione** che lo segue.

⁹⁸ E. DREWERMANN, *Il Vangelo di Marco*, pp. 158-159 (il grassetto è opera mia); cfr. anche R. Pesch, *Il Vangelo di Marco*, pp. 481-482. Riassuntivamente possiamo affermare che i racconti evangelici di salvezza realizzata sono particolarmente focalizzati sulla nascita di una relazione, tra chi desidera, a vario titolo e con diverse profondità interiori, la salvezza e Gesù, legame in cui i due *partners* si riconoscono reciprocamente in rapporto a Dio (cfr. anche J. DELORME, *salut*, col. 688).

⁹⁹ Cfr. J. DELORME, *Il rischio della parola*, pp. 82-84.114-115.

- egli parla per la figlia, ella agisce per sé;
- il risveglio della ragazzetta avviene in un quadro taumaturgico configurato, alla presenza di testimoni volutamente scelti *ad hoc*, mentre il risanamento della donna è notato esclusivamente da lei e, indirettamente, da Gesù;
- la fanciulla ritorna alla vita tramite un processo che parte dalla fede di suo padre, la salvezza della donna, invece, dipende dalla sua fede personale;
- la storia della ragazza è narrata dal punto di vista di Giàiro, ma Gesù conduce il proprio agire indipendentemente dall'agire di questo genitore; la vicenda dell'emorroissa viene raccontata a partire dal suo desiderio ed esso doveva quindi esprimersi perché Gesù potesse pronunciarsi.

• Detto tutto questo, per noi, lettrici e lettori, resta piuttosto chiaro che le due storie unite, una inglobata nell'altra, evolvono **dal desiderio di essere soccorsi nel bisogno a una parola che deve essere intesa**. Per questo era necessario che la donna non potesse semplicemente andarsene con quello che desiderava e fosse "costretta" al dialogo, per confrontarsi in verità con l'altro, rappresentato da Gesù, e con il suo desiderio.

Questo racconto non prevede che si tenti di immaginare il seguito della storia della donna rientrata a casa sua o della fanciulla all'interno della propria famiglia. Il racconto attira l'attenzione su Gesù, ma questi la volge altrove. Non chiede a nessuno di fidarsi del suo potere o della sua benevolenza.

Il suo desiderio non è di manifestare la sua potenza contro la morte, ma di introdurre qualcuno nel segreto di una negazione della morte dalla quale egli non trae alcun vantaggio. Gesù non offre una risorsa efficace contro la malattia e la morte. E se viene cercata una salvezza in lui, non si spaccia come colui che può realizzarla. Piuttosto ne parla e si fa portavoce di un mondo paradossale dove l'impotenza della fede vale come potere decisivo e risolutivo contro il dolore e la morte¹⁰⁰.

4.5. Linee di sintesi su Mc 5,25-34

Un frammento di **profonda intimità** si dilata sino ad inglobare un contesto sociale che pare fatto per aiutare la dispersione: ecco quanto si potrebbe dire del quadro narrativo d'insieme di questo brano.

¹⁰⁰ Cfr. J. DELORME, *Il rischio della parola*, p. 117. «Questo doppio racconto è, quindi, tutto orientato verso l'attesa del sorgere della fede nel lettore. Il carattere concreto, fisico, dell'azione di Gesù è descritto in modo così realisticamente esplicito, che non possiamo sfuggire a questa domanda: siamo disposti a riconoscere che l'azione di Dio si estende anche al dominio della vita corporale, oppure lo neghiamo? Al tempo stesso, però, viene precisato che la fede è completa solo nell'incontro personale con Gesù, nel "dialogo" con lui, mentre persino l'esperienza di un miracolo che superi ogni possibilità di comprensione non serve ancora a nulla; può soltanto aiutare a comprendere correttamente l'evento» (E. SCHWEIZER, *Il vangelo secondo Marco*, p. 129).

La sofferenza drammatica di una donna, toccata da lunghissimo tempo nella sua intimità più profonda, non conduce questa tragica vittima a chiudersi definitivamente in sé perché **sente parlare di Gesù**: sono la proclamazione dell'evangelo e gli eventi che l'accompagnano a costituire, in qualche modo, il catalizzatore del desiderio angosciato di colei che era stanca e prostrata dalle molteplici **cure** subite e cercava **la salvezza**.

La vita di questa donna era stata contrassegnata dalla **difficoltà nelle relazioni umane**, a tutti i livelli di coinvolgimento, dal più estrinseco al più profondo. Ella sa che il proprio dolore globale può finire e, dopo averle tentate tutte, prova la strada che dipende esclusivamente **dal suo affidamento in una parola**. In prima battuta non è Gesù che la cerca; è lei a cercarlo e ad affidarsi. I discepoli nella barca lo conoscevano, eppure sostanzialmente non si sono fidati del sonno del Maestro; questa donna, che quasi non conosceva Gesù, si affida.

Gesù non chiede a nessuno di fidarsi delle sue capacità o della sua benevolenza. Il suo desiderio lo porta a fare la conoscenza di questa donna per riconoscere ciò che è avvenuto per intervento di Qualcuno che è al di là di sé e di lei. Egli si fa portavoce della logica che conduce alla **salvezza**, che significa, anche al di là delle attese dei singoli, raggiungere la **pienezza della vita**.

Gesù non **voleva** da sempre guarire **quella donna**, ma **questo è avvenuto**. Egli, all'inizio, ha subito l'agire altrui, ma si è messo subito in atteggiamento di ricerca, di ascolto. Proprio così. Perché? Perché egli parla di una fede che non è anzitutto un modo di vedere, sapere o capire, ma un modo **di essere aperti**. L'emorroissa, certo, si apre mossa da sconforto e desiderio, per trovare un potere esterno che risolva le sue **gravi difficoltà**. Ciò che conta è allora la fuoriuscita da sé e l'apertura all'altro, tramite **il desiderio e la ricerca**.

Queste due condizioni uniscono i due personaggi principali del brano: infatti entrambi sperimentano questa apertura: lei, quando si scontra con il desiderio e la parola dell'altro, ambedue quando si riconoscono **aperti all'Altro** nell'evento del **loro incontro**¹⁰¹, incontro in cui i due beneficiari non hanno anzitutto delle prestazioni da scambiarsi, ma dei gesti e delle parole di mutua fiducia, con cui riconoscere che il bene nella loro vita deriva dall'incontro con **il vivere di un Altro**.

Nell'incontro la donna sperimenta che salvezza e guarigione sono strettamente interrelate, se non interdipendenti: la guarigione della donna è divenuta parte di un processo che l'ha costretta a uscire da se stessa molto di più del previsto, ad andare oltre la sua attesa, a fidarsi di Gesù molto al di là di quanto ella aveva preventivato.

È Gesù che le rivela una salvezza che non è soltanto un **problema risolto**, ma **un ritorno alla vita completo**, perché l'esistenza entra in un rapporto che va al di là

¹⁰¹ Cfr. J. DELORME, *Il rischio della parola*, 117-118.

delle attese, esattamente come lo è per Gesù stesso, **toccato** nel suo vivere da colei a cui egli si offre come strumento di **riconciliazione** tra lei e tutto quanto le era da tanto tempo precluso, senza togliere nulla al suo agire per vivere pienamente¹⁰².

Gesù coglie tutte le opportunità che gli esseri umani gli offrono per fare lui stesso da strumento di riconciliazione, senza sostituirsi alla responsabilità dei singoli, siano essi direttamente attivi, come la donna della nostra pericope o il padre di 9,14-29, o condotti da altri a tale scelta di incontro (cfr. il paralitico di Mc 2 o il figlio del brano del c. 9 appena menzionato).

È per questo che guarigione e salvezza sono collegate. Certo: la prima si sperimenta percettivamente, la salvezza tramite la fede è invece **l'oggetto di una parola**. Tutto l'essere, però, è trasformato più profondamente di quanto possa apparire all'esterno. Essere guariti non significa recuperare semplicemente una salute pregressa, pur essenziale per ogni essere umano, soprattutto se lungamente sofferente, come questa donna.

La guarigione è parte di una **salvezza**, dunque **di una vita piena**, di cui Gesù parla con parole e atti e di cui la guarigione stessa diviene il segno duraturo nel corpo¹⁰³. Secondo un **vivere che fa vivere** proprio perché va **al di là del voluto**. Un vivere che è la pace totalmente serena di coloro che sentono se stessi **sostanzialmente bene** perché cooperano al bene degli altri secondo la logica del Dio rivelato da Gesù Cristo¹⁰⁴. Credono in Dio e agiscono in questa prospettiva¹⁰⁵.

¹⁰² «Gesù,... il derubato non si sente tranquillo finché non abbia restituito alla ladra il bottino che quella gli aveva sottratto. E poi non era giusto che la donna se ne andasse convinta unicamente della "potenza" del taumaturgo. Sarebbe stato un mantenerla nell'inganno. Doveva «avvertirla» della potenza che c'era in lei, delle sue possibilità» (A. PRONZATO, *Un cristiano comincia a leggere*, p. 307; cfr. C.E.B. CRANFIELD, *The Gospel according to the Saint Mark*, University Press, Cambridge 1963², p. 185).

¹⁰³ Cfr. J. DELORME, *Il rischio della parola*, p. 100.

¹⁰⁴ «Dio potete toccarlo senza chiedere il permesso. Potete osare di contraddire la parola che giudica 'sacro' il vostro male, e sfidare la 'divinità' in nome della quale venite crocifissi. Senza neppure comprendere fino in fondo ciò che faceva, la donna ha rimosso la pietra della secolare esperienza religiosa che istruisce i figli di Adamo, facendo credito a Gesù e al suo modo di dire Dio... E i miracoli, per Gesù, non sono esibizioni di potenza, disponibile in tutte le direzioni. Sono i gesti di liberazione dal male, in cui è *sempre* rappresentato Dio. Chiunque li compia. Per chiunque siano compiuti. Chi insegna agli uomini - "a questi piccoli che credono" - che Dio *si serve* del dolore degli uomini, del sacrificio delle creature, del male che li affligge, per affermare il proprio ordine e il proprio onore, farebbe meglio a legarsi al collo una macina da mulino e a gettarsi in acqua» (P. SEQUERI, *Il timore di Dio*, p. 86).

¹⁰⁵ Cfr. P. GRELOT, *Jésus de Nazareth*, p. 252; Se poi consideriamo l'insieme delle due storie che abbiamo letto e analizzato, possiamo legittimamente dire che «non siamo soddisfatti soltanto noi, al termine di questa giornata. Lo stupore non è esclusivamente nostro. Anche Lui ha buoni motivi per ritenersi soddisfatto. Pure Lui è rimasto piacevolmente sorpreso... Oggi ha fatto una bella raccolta di fede» (A. PRONZATO, *Un cristiano comincia a leggere*, p. 309).

5. LINEE CONCLUSIVE GENERALI

Cambiare se stessi per aspirare sensatamente alla pienezza di sé, ossia alla pienezza della vita vera: questa è la manifestazione del desiderio di salvezza vissuta dalla donna della pericope marcana.

E questa sembra proprio essere - secondo l'itinerario biblico appena percorso - la logica fondamentale con cui l'essere umano deve porsi di fronte all'obiettivo della propria salvezza complessiva, dalla dimensione terrena alla fine della storia del mondo. L'avventura del desiderio della salvezza nella Bibbia sembra essere così articolata:

- vi è un *contesto* preciso ed ineludibile: **la storia della salvezza**, un lungo, esteso, drammatico e gioioso racconto, una narrazione che non è fatta esclusivamente di iniziative divine. Lo si è ben visto: considerare l'opera di Dio indipendentemente dall'accoglienza che l'essere umano le fa sarebbe un'astrazione menzognera. Il racconto della salvezza ci narra in realtà quello che la nostra famiglia umana e in essa ciascuno di noi, ha fatto e continua a fare nel corso di questo dialogo storico con Dio.

È il racconto di un'alleanza, cioè delle peripezie della preparazione e della celebrazione, delle rotture e delle infedeltà, dei pentimenti e dei rinnovamenti ai quali un'alleanza può dare luogo. Questa narrazione è strutturata secondo la doppia dinamica della chiamata e della risposta. Poiché una storia inizia sempre da un incontro: fu dapprima l'incontro del Signore Dio con Abramo e, successivamente, l'incontro di Gesù con i suoi discepoli¹⁰⁶;

- nel tessuto contestuale così dispiegato, ogni donna ed ogni uomo si inseriscono dando il meglio di sé, quando lasciano che il dinamismo dello Spirito di Dio li attraversi¹⁰⁷ nel proporre alla responsabilità di ciascuno di orientare tutte le proprie capacità e risorse verso l'accoglienza di una proposta di vita frutto dell'interdipendenza di due relazioni: quella verticale con Dio esplicitata in quella orizzontale con gli altri esseri umani (Gal 5,6)¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Cfr. B. SESBOÛÉ, *Les recits du salut*, p. 22.

¹⁰⁷ «Se viviamo in Cristo, facciamo questa esperienza singolare di noi stessi: siamo accettati presso Dio. Siamo buoni, giusti e belli come una nuova creatura nel primo giorno della creazione. Le cose vecchie, cioè questo peso opprimente fatto di ingiustizia e violenza, scivola via da noi come un vecchio mantello. Le cose nuove, cioè la primavera di tutta la creazione, ci hanno già conquistato... L'essere in Cristo e la nuova vita-dallo-Spirito sono due facce della stessa medaglia, ma dicono cose diverse. Che cosa descriviamo con la metafora della rinascita? Si tratta dell'esperienza di una *gioia* traboccante di *vivere*. Chi sperimenta lo Spirito Santo sperimenta l'energia vitale di Dio. Si sente rinato. La luce lo inonda, l'amore lo infiamma, le sue forze sono riempite di nuove energie. La rinascita della vita dalla violenza e dalla colpa, dalle mancanze e dalle trasgressioni della condotta quotidiana e, infine, dall'ombra della morte è un'approvazione incondizionata della vita» (J. MOLTSMANN, *Chi è Cristo per noi oggi?*, tr. it., Queriniana, Brescia 1995, pp. 141-143).

¹⁰⁸ Cfr. J.-L. LEUBA, *Dieu est le salut de l'homme*, in Aa.Vv., *Le salut chrétien*, pp. 304-305.

I testi biblici considerati e, segnatamente, quelli neotestamentari hanno mostrato come l'**oggetto del desiderio** che la Parola di Dio prospetta sia proprio questo: una tensione inesaurita, che attraversa l'intero esistere umano, verso la realizzazione di un incontro sempre più significativo con l'Altro nella semplicità del quotidiano, incontro che vede la sua realizzazione nell'escatologia, là dove ogni aspirazione parziale arriva al suo compimento: «l'annuncio della salvezza deve indicare dunque la venuta piena del Regno, la vita eterna, che è vita per sempre in Dio, la fine del peccato e del male, la festa escatologica!...Gli uomini, in verità, chiedono a noi cristiani di giustificare la nostra fede soprattutto su questo tema dell'escatologia, mostrando loro la nostra esperienza della fedeltà delle promesse di Dio. Solo se attendiamo il Signore e desideriamo la vita eterna essi potranno interrogarci sulla nostra speranza»¹⁰⁹.

E questo è un messaggio che la Scrittura, in tutta la sua carica umanizzante, mette a disposizione della società contemporanea: «La salvezza secondo Gesù Cristo non è il compimento dei nostri desideri immediati, anche dei più nobili, bensì la gestione della realtà terrena e umana nella nostra condizione contingente di uomini e donne... Questa vita di salvezza portata da Gesù Cristo non è né contro né malgrado la nostra condizione umana, ma nel cuore di questa condizione e dentro questa condizione vissuta e gestita... La salvezza non si sogna, si rivela in una lotta per vivere e in un combattimento per far vivere»¹¹⁰.

Desiderio di essere salvi significa, quindi, aspirazione ad essere pienamente umani secondo le linee che sin dalle origini il Creatore ha pensato, dal già e non ancora verso il pieno compimento della storia, nella parusia del Signore. Il desiderio della salvezza è, pertanto, il ponte decisivo tra la dimensione terrena e quella escatologica della vita umana.

La Scrittura non dice altro che questo e niente meno di questo. E rivolge quest'interpellazione a tutti, al di là di ogni barriera intra ed extra-ecclesiastica, per aiutare a capire quale desiderio inesauribile può essere il motore veramente umano, perché divinamente orientato, della vita.

¹⁰⁹ E. BIANCHI, *Come evangelizzare oggi*, Qiqajon, Magnano (BI) 1997, pp. 33-34; cfr. anche H.U. Von BALTHASAR, *Espérer pour tous*, Desclée de Brouwer, Paris 1987, pp. 11-39.

¹¹⁰ P. MOITEL, *Ce Dieu qui sauve*, p. 231; «Annunciare la salvezza in Cristo - cioè la salvezza totale, definitiva, piena, la vita eterna del Regno, la vita in Dio per sempre - non significa dimenticare l'annuncio della salvezza portatoci dall'evangelo, dal Cristo Signore, *qui e ora*, durante il cammino della nostra vita. Dobbiamo domandarci: quale esperienza di salvezza ci è dato di fare qui e ora, e quindi quale salvezza... possiamo annunciare attraverso l'evangelizzazione agli uomini mentre sono sulla terra?... Oggi più che mai si tratta di imparare e di esercitare la *grammatica umana elementare*: l'essere uomo e donna, l'essere con l'altro, l'amare e l'essere amato... È in questo spazio umano, umanissimo, che occorre trasmettere la buona notizia come proposta di vita; è in questo vissuto umano che l'evangelo può essere visto e colto come *l'esistenza umana buona*, nel senso migliore del termine, l'opera d'arte che esso può realizzare. *Mostrami la tua umanità e io ti dirò chi è il tuo Dio* (Teofilo d'Antiochia)» (E. BIANCHI, *Come evangelizzare oggi*, pp. 35.47-48).

Riassunto. Il desiderio di essere salvati costituisce una prospettiva d'analisi assai interessante nell'ambito di tutto il percorso biblico, dall'Antico al Nuovo Testamento proprio perché coinvolge ed orienta la globalità dell'essere umano di ogni tempo nei rapporti essenziali della sua vita: quello con il Dio di Gesù Cristo giocato nelle relazioni con gli altri esseri umani. In questo contributo si intendono delineare le coordinate del tema da un *corpus* biblico all'altro, stringendo successivamente l'angolo di visuale sul campo neotestamentario evangelico. La lettura esegetica di una pericope marciana (5,25-34) evidenzia chiaramente quanto desiderio di essere salvi significhi aspirare ad essere pienamente umani secondo le linee che sin dalle origini il Creatore ha pensato, istituendo, quotidianamente e in ogni tempo, il ponte decisivo tra la dimensione terrena e quella escatologica della vita umana.

Summary. The desire to be saved constitutes a very interesting perspective of the analysis of the whole Bible from the Old to the New Testament, because it implicates and orients the whole human being of any time in the essential relations of life: the relation to the God of Jesus Christ in the relations with the other human beings. This contribution intends to show the coordinates of the topic from one part of the Bible to the other, concentrating then the view on the Gospels. The exegetical study of a marcan pericope (5,24-34) shows clearly how much desire it means to aspire to be fully human according to the plan which the Creator has designed from the beginning, when he instituted (every day and at every time) the decisive bridge between the terrestrial and the eschatological dimension of human life.

Inhaltsangabe. Der Wunsch, gerettet zu werden, begründet einen hochinteressanten Blickwinkel für die Analyse der ganzen Heiligen Schrift vom Alten bis zum Neuen Testament. Denn es wird einbezogen das ganze menschliche Sein jeder Zeit in seinen wesentlichen Lebensbeziehungen: die Beziehung zum Gott Jesu Christi in den Beziehungen zu den Mitmenschen. Der vorliegende Beitrag will die Linien von einem Teil der Bibel zum anderen ziehen und schließlich den Blick auf die Evangelien lenken. Die Auslegung einer markinischen Perikope (5,25-34) zeigt, wieviel Heilsverlangen es bedeutet, nach vollem Menschsein zu streben gemäß dem Plan, den der Schöpfer von Anfang an vorgesehen hat, indem er (täglich und zu jeder Zeit) die entscheidende Brücke einsetzte zwischen der irdischen und eschatologischen Dimension des menschlichen Lebens.