

Ovidio Vezzoli

## Silenziose discepolo - Testimoni dimenticate *Tracce per una lettura di Lc 8,1-3*

### Introduzione

L'unica volta in cui è attestata la proclamazione della pericope evangelica di Lc 8,1-3 nell'azione liturgica della Chiesa è costituita dal venerdì della XXIV settimana *per annum*. Decisamente troppo poco, considerata l'importanza che il testo biblico assume sia nella prospettiva teologica dell'opera lucana sia nell'ambito di una riflessione ecclesiale.

Anzitutto, nell'opera lucana[1]. La pericope, brano esclusivo di Lc, si presenta come una vera e propria introduzione all'attività missionaria che caratterizza la comunità dei discepoli di Gesù nell'annuncio dell'evangelo. Più direttamente, il testo si offre come sommario-anticipo delle indicazioni che Gesù darà ai suoi circa gli atteggiamenti e i contenuti della *missio evangelica* (cfr. Lc 10,1-12).

Sempre nell'opera di Lc il testo indica in prospettiva il rilievo che le donne discepolo dell'evangelo assumono quali testimoni dello stesso. In questo orizzonte Lc 8,1-3 prepara la scena del loro lamento su Gesù mentre viene condotto al Calvario (cfr. Lc 23,26-32); la loro presenza fatta sequela fedele ai piedi della croce, di contro alla dispersione generalizzata degli apostoli e degli altri e il loro stare insistente presso la tomba osservando il luogo della sepoltura del Maestro (cfr. Lc 23,49). Esse, ancora, saranno le prime ad accorrere alla tomba di Gesù il mattino dopo il sabato e saranno fatte destinatarie di una missione ben precisa verso i discepoli (cfr. Lc 24,1-12). Infine le donne costituiscono un vero e proprio raccordo tra la conclusione dell'evangelo e l'inizio degli Atti; esse, cioè, assicurano la continuità della testimonianza evangelica e degli avvenimenti che hanno caratterizzato la vicenda di Gesù di Nazareth dopo il tradimento di Pietro (cfr. Lc 22,54-62) e la fuga degli altri nel tempo della crisi (cfr. Mc 14,50).

In secondo luogo, il testo di Lc 8,1-3 svolge un ruolo non indifferente anche in prospettiva ecclesiale. Esso, infatti, per la prima volta in forma esplicita, fa menzione di alcune donne al seguito di Gesù e con un ruolo non certo marginale nella comunità degli inizi. L'attenzione è giustificata da due indizi presenti nel testo: la sottolineatura che alcune donne erano «con lui» (*syn autō*) e l'indicazione del loro ministero nel gruppo dei dodici espressa dal participio *diekónon*.

In realtà bisogna riconoscere che la letteratura esegetica[2] e teologica[3], al riguardo, si è dimostrata un po' avara nell'attribuire l'importanza esigita dalla natura del testo medesimo e non sempre in forma coerente con il quadro teologico attribuitogli da Lc. Si è passati da una indagine che ha riletto il testo con la pretesa di evidenziare rivendicazioni in orizzonte femminista circa il ruolo misconosciuto della donna nella vita ecclesiale remota e recente, ad una riflessione che si è accontentata di ravvisare contraddizioni interne agli evangeli a proposito di alcune esigenze della sequela del Signore (cfr. Lc 14,26-27; 18,28-30).

Si potrebbe affermare che, di fatto, nei confronti di questo testo permangono delle «irritazioni» espresse sia da quanti, in orizzonte femminista, accusano Lc di maschilismo a proposito dell'eccessiva importanza riservata ai dodici, sia da quelli che ne prendono in modo viscerale le difese. A noi non è chiesto di allestire un tribunale giudicante, bensì di metterci in ascolto della narrazione per tentare di cogliere, senza pregiudizi, il messaggio della parola evangelica per il nostro cammino di credenti. Certamente non potremo esimerci dal precisare alcune sottolineature che, a nostro giudizio, emergono dal testo evangelico, che interpellano la nostra identità di discepoli del Signore e il nostro cammino ecclesiale.

Due momenti fondamentali caratterizzano il testo biblico:

- v. 1: l'attività di annuncio dell'evangelo inaugurata da Gesù e indicata come modello ai suoi;
- vv. 2-3: la comunità discepolo del Signore formata da uomini e donne.

## 1. Gesù annuncia la parola mediante la predicazione e le opere

Come già è stato accennato, l'inizio del cap. 8 in Lc costituisce una vera e propria introduzione all'ampia sezione di Lc 8,4-9,17. Il suo intento è quello di presentare Gesù intensamente impegnato nell'opera di annuncio dell'evangelo e nella predicazione del regno mediante la parola e l'azione, proponendosi al discepolo come modello di missionarietà. In questa prospettiva Lc 8,1 mette l'attenzione su almeno tre aspetti fondamentali.

Anzitutto la notizia che Gesù «se ne andava» (*diódeuen*) (cfr. Lc 4,43). Il verbo impiegato sottolinea il fatto che Gesù attraversava città e villaggi, nel senso che li percorreva non in modo distratto o affrettato, ma incontrando situazioni storiche concrete, vicende, persone che erano in attesa di una parola di speranza e di consolazione. Il 'passare' di Gesù è un attraversare vissuti umani orientandoli al compimento verso il quale lui stesso è tutto teso ovvero la realizzazione della volontà del Padre a Gerusalemme, meta del suo pellegrinaggio salvifico. L'andarsene di Gesù, pertanto, evidenzia il suo farsi incontro all'altro con dinamiche di reciprocità, di misericordia e di perdono, di annuncio di libertà, indicando la strada che conduce all'esperienza di comunione con il Padre per un'umanità rinnovata. Il procedere di Gesù incontra città (*pólis*) e villaggi (*komes*) ovvero luoghi caratterizzati da un'alta concentrazione urbana e piccoli nuclei abitativi dispersi sulle colline, quasi ad indicare che non vi è luogo che non sia raggiunto da Gesù nel quale egli incontra storie di vita visitate dall'evangelo del regno. L'andarsene di Gesù, pertanto, è nell'orizzonte del «venire», del farsi prossimo, dell'accostare e dello stare accanto a situazioni esistenziali concrete, senza però indugiare su di esse, non distogliendo lo sguardo dal compimento della volontà dell'Unico. Sarà il medesimo atteggiamento che Gesù indicherà ai missionari dell'evangelo quando comanderà di non «passare di casa in casa» (cfr. Lc 10,7), nel senso di non stabilirsi in modo definitivo in un luogo come cerchia di sicurezza del proprio ministero. Gesù si offre, dunque, come modello di itineranza prospettando una tipologia del pellegrinaggio quale continuo richiamo alla vocazione del discepolo. Il cammino di Gesù, in secondo luogo, è precisato nel suo contenuto da due azioni complementari espresse da due participi: la predicazione (*kéryssón*) e l'annuncio della buona notizia del vangelo (*euanghelizómenos*). Da un lato *kéryssón* evidenzia l'impatto esistenziale che la Parola annunciata da Gesù riflette su quanti l'accolgono, coinvolgendoli in modo determinante in scelte di vita conformi alla parola salvifica stessa; dall'altro *euanghelizómenos* assume la sfumatura di «promessa» che accompagna la proclamazione dell'evangelo da parte di Gesù. Se l'attività della predicazione (*kéryssón*) esplicita l'oggi, il qui e ora (*hic et nunc*) di una presenza determinante per l'esistenza di quanti ascoltano la Parola, il participio *euanghelizómenos* rileva la dimensione della speranza, che apre l'oggi alla dinamica del futuro e che abbraccia il cammino esistenziale dei discepoli.

Dunque, non solo Gesù dichiara la presenza del regno e la signoria di Dio nell'oggi storico di chi ascolta la proclamazione della Parola, ma assicura la sua efficacia salvifica, dice una parola di promessa che impegna la fedeltà di Dio sul futuro dell'umanità in ascolto. La signoria di Dio si manifesta non solo mediante la parola e le opere del Gesù storico, ma è anticipo-promessa che impegna la fedeltà di Dio per sempre accanto ai discepoli di ogni tempo, che fanno proprio il rischio dell'accoglienza nella fede di questa promessa, nella quale per primo è Dio in Cristo ad impegnarsi in un cammino di fedeltà oltre ogni determinazione di tempo.

## 2. Una comunità di uomini e donne discepoli del Signore

A conferma del fatto che l'annuncio e la predicazione dell'evangelo da parte di Gesù non sono andati a vuoto Lc registra la testimonianza dei primi discepoli tra i quali contempla i dodici e un gruppo di donne. Già questo fatto precisa che la prima comunità dei discepoli è frutto dell'accoglienza di una parola salvifica; è frutto di una chiamata, dunque, e non di una autocandidatura. L'identità del discepolo (uomo e donna) è attorno a Gesù e alla sua parola che si concentra e a nient'altro.

Questa dimensione del per primo cristologico del discepolato è bene espressa dal testo lucano mediante alcuni passaggi decisivi. Anzitutto il rilievo indicato all'inizio del v. 2: «C'erano con lui» (*syn autō*). I discepoli sono chiamati ad essere con (*syn*) Gesù, a seguirlo nella sua attività e a prendervi parte. Non sono inerti spettatori dell'opera del Maestro, ma da lui sono invitati a prolungare il suo annuncio dell'evangelo (cfr. Lc 10,1-12), sono coinvolti nella distribuzione dei pani alle folle nell'evento della moltiplicazione (cfr. Lc 9,1-6.10-17); saranno, infine, resi destinatari primi della proclamazione della buona notizia dopo gli eventi della croce e della risurrezione (cfr. Lc 24,44-49). Essi stanno alla sequela di Gesù tra titubanze, paure e riprese del cammino. Eppure, dietro questa narrazione dell'identità dei discepoli Lc precisa che essi «stavano con lui». In realtà qui siamo di fronte ad una espressione che esplicita una formula di alleanza tipica della tradizione veterotestamentaria: «Io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo» (cfr. Ger 31,33; 32,28; Ez 36,28; 37,27). Questo gruppo, pertanto, forma la comunità dell'alleanza con Gesù nella quale essi sono entrati per chiamata gratuita e libera. Nella particella *syn* si concentra, pertanto, un'esperienza di condivisione, di partecipazione diretta al ministero di Gesù da parte dei suoi, chiamati costantemente ad un cammino di crescita nel loro discepolato, ponendo al centro l'origine stessa della loro comunione: Gesù il Signore.

In secondo luogo, Lc precisa da chi è costituita questa comunità nuova dell'alleanza: dai dodici e da alcune donne. Volendo concentrare, in particolare, l'attenzione su quest'ultima annotazione è innegabile riconoscere che ad essa l'evangelista riserva un posto tutt'altro che trascurabile nella narrazione del sommario.

Veniamo portati a stabilire, anzitutto, una connessione con Lc 6,12-16 dove è detto che Gesù opera la scelta dei dodici e dei quali Lc ci rivela l'identità. Anche qui in Lc 8,2, quasi in parallelo, soffermandosi sulle donne, l'evangelista evidenzia la loro identità offrendo uno squarcio sul loro passato e la loro nuova condizione. Subito viene indicata la loro storia che le ha caratterizzate come donne guarite da spiriti cattivi e da infermità. Dunque, donne provate e amate; donne che hanno sperimentato l'esodo dalla schiavitù alla libertà di un dono che le ha raggiunte nella loro condizione di malattia e debolezza mortale; donne che hanno fatto esperienza dell'abbandono, della marginalità dalle relazioni sociali e che ora sono accolte nella comunità di Gesù, segnata da una fraternità d'amore, alternativa che il Maestro propone alla logica dell'esclusione e della condanna.

Tra di esse Maria di Magdala acquista un ruolo decisivo. La tradizione cristiana l'ha definita «l'apostola degli apostoli», oppure «l'amica» o ancora «l'amata di Cristo», una peccatrice che amò grandemente e alla quale fu molto perdonato[4]. La fantasia dei devoti a partire da Gregorio Magno[5] (VI sec.) e poi protrattasi fino all'epoca medievale la identificò ben presto con la peccatrice di Lc 7, 36-50, oppure con Maria la sorella di Lazzaro e Marta, anche se ciò non è assolutamente esplicito nell'evangelo (Così faranno anche Agostino e i commentari della Scrittura di Beda il Venerabile).

Pietro Crisologo, commentando il versetto «passato il sabato, all'alba del primo giorno della settimana» di Mt 28,1 scriveva:

«In questo giorno corre verso la grazia una donna che prima correva verso il peccato. Alla sera cerca Cristo colei che al mattino aveva saputo di aver perso Adamo. 'Maria di Magdala e l'altra Maria andarono al sepolcro' (Mt 28,1). Coi che aveva attinto la perfidia dal paradiso si affretta ad attingere la fede dal sepolcro; si affretta ad afferrare la vita dalla morte colei che aveva afferrato la morte dalla vita»[6].

Maria di Magdala, esorcizzata e guarita, schiava di satana e liberata è divenuta proprietà esclusiva del Signore, condotta da una condizione di non senso e di morte ad essere serva dell'evangelo, testimone della buona notizia della risurrezione di Gesù anche davanti al rischio del fraintendimento dei suoi discepoli, garante di una tradizione vivente attorno al *Kyrios* (cfr. Lc 24,10).

Anselmo d'Aosta ha composto una preghiera alla Maddalena nella quale sintetizza tutta la tradizione confluita su di lei dalle testimonianze evangeliche e ne fa un modello di intercessione per i peccatori che anelano a ricevere misericordia. È rilevante il fatto che Anselmo colga la fonte del suo perdono nel giardino della risurrezione, che è il giardino dell'in-principio nella simbolica

giovannea, luogo nel quale tutti i peccati sono perdonati a coloro che hanno molto amato. Maria di Magdala sintetizza così ogni peccato, ma diventa soprattutto un segmento storico che narra la via dell'esperienza misericordiosa e perdonante del Signore quando si accetta di incontrarlo:

«Santa Maria Maddalena, dalla sorgente delle tue lacrime sei giunta alla sorgente della misericordia: Cristo [...]. Dove troverò le parole per raccontare di quell'amore ardente con cui lo hai cercato piangendo al sepolcro e hai pianto cercandolo? [...]. La dolcezza dell'amore svela colui che l'amarazza delle lacrime celava»[7].

La sequela di Maria di Magdala dietro a Gesù si offre, pertanto, come modello di sovrabbondanza d'amore, principio della speranza cristiana.

Così anche Giovanna, moglie di Cusa, amministratore del tetrarca Erode Antipa è una testimone dell'evento della pasqua del Signore. La sua condizione sociale rivela che, di fatto, l'evangelo ha fatto breccia anche nel contesto di personaggi influenti e di alto rango. È la testimonianza eloquente di chi non ha confuso mammona con il Signore unico al quale nulla va anteposto e non si è lasciato sopraffare dalla cupidigia paralizzante (cfr. Lc 12,15; 16,13). Infine, di Susanna nulla conosciamo, se non che essa era discepola interamente votata alla causa dell'evangelo. Queste tre donne sono descritte da Lc come formanti un gruppo ben preciso; in realtà, sulla evocazione di Dt 19,15 esse svolgono una funzione particolare: quella di testimoni dell'evangelo in modo credibile e sulla cui testimonianza ci si può fondare (cfr. anche Lc 10,1 in cui i 72 discepoli sono inviati a due a due; cfr. il gruppo dei tre che gli evangeli registrano accanto a Gesù in eventi fondamentali del suo cammino e della sua missione: Pietro, Giacomo e Giovanni).

In terzo luogo, quanto a costoro e alle altre donne Lc ci informa che assistevano Gesù e il gruppo dei dodici con i loro beni. Emerge con evidenza che il loro servire (*diékonon*) è posto in stretta correlazione con l'incontro con Gesù, dunque con l'accoglienza dell'evangelo. Il frutto che in esse la Parola accolta ha prodotto è precisato dal participio presente *diakonéin*, che svolge la funzione di indicare un'azione non limitata nel tempo, ma continua, perseverante, senza sosta. In quanto sono state fatte destinatarie di un'azione di misericordia esse sono poste nella condizione di amare e di donare a loro volta, lasciando trasparire una fedeltà senza condizioni di cui sarà data prova sotto la croce di fronte alla paura, alla disgregazione della comunità e alla fuga degli apostoli. E anche dopo gli eventi della croce-risurrezione esse sono sempre presentate insieme, unanimi, quale gruppo di discepoli fedeli (con Maria; cfr. At 1,12-14) perseveranti nella preghiera e nella testimonianza di Gesù crocifisso-risorto. A cominciare dalla Galilea delle genti esse hanno accompagnato Gesù e i suoi con fedeltà lungo tutto il viaggio in un cammino di dedizione e di dono (cfr. Lc 23,49.55). Esse costituiscono, di fatto, un esempio autentico di sequela fedele, di verginità per il regno senza condizioni e senza dilazioni; senza voltarsi indietro esse hanno accolto la novità assoluta alla quale il Signore Gesù le chiamava, contrastando una mentalità corrente (cfr. Gv 4,9.27) che non prevedeva un discepolato femminile nel rabinato, nemmeno le considerava atte a studiare la Torah e a recitare ogni giorno la confessione di fede dello *Shema*.

La novità esplicita, dunque, che Lc sottolinea è espressa dal fatto che queste donne non solo assistono i dodici con i loro beni, ma condividono con essi al seguito di Gesù l'itineranza del Maestro.

## Conclusioni

Quale messaggio e quale provocazione raccogliere per la nostra riflessione a partire dal testo evangelico di Lc 8,1-3? A mio avviso possiamo individuare almeno tre sottolineature.

1. Anzitutto, l'identità del discepolo (uomo-donna) alla sequela di Gesù, ovvero lo *stare con lui*. In ogni racconto di vocazione evangelica fin dalle prime espressioni l'attenzione si focalizza su Gesù che «designa» (*anédeixen*), oltre al gruppo dei Dodici, altri discepoli e li «invia» (*apéstēilen*) davanti a sé ad annunciare l'evangelo del regno. Essi sono costituiti non soltanto come messaggeri (cfr. Es 32,34; 33,2; Mal 3,1), bensì come veri e propri collaboratori della sua stessa missione

affidatagli dal Padre. Pertanto è evidenziato che la sorgente del ministero e del perché dell'evangelizzazione è costituita da Gesù stesso. Lui è il Signore, lui detta lo statuto dopo aver scelto i suoi collaboratori. Rifuggendo qualsiasi immagine di autocandidatura i racconti evangelici di vocazione sottolineano che Gesù è sovrano unico della decisione in merito; l'inviato è sempre uno che è *scelto e chiamato*, indipendentemente da situazioni o condizioni che abbiano caratterizzato il suo passato di uomo o donna. In tal senso ogni chiamata è un'esperienza di esodo. Ciò significa che, per non smarrire la propria identità, il discepolo missionario dell'evangelo è a questa sorgente originaria che dovrà continuamente riferirsi (cfr. Mc 6,30). La sua autorevolezza nell'annuncio della Parola deriva unicamente da Colui che lo invia; con lui Egli si identifica in modo radicale (cfr. Lc 10,16) coinvolgendolo nella *missio* totalmente.

2. *Un'esperienza di fraternità riconciliata*. Il primato dell'annuncio dell'evangelo si concretizza, anzitutto, nel rimanere accanto agli uomini e alle donne del nostro tempo, credenti o no, come ad amici, testimoni della speranza per la causa di Gesù che «è venuto non per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto per molti» (Mc 10,45; cfr. Lc 8,1). Dunque, fedeli al proprio contesto, senza voltarsi indietro in rimpianti nostalgici, facendo memoria continuamente di colui che ci ha chiamati nella sua misericordia ad essere servitori dell'evangelo e degli uomini, testimoni del Dio-con-noi.

Il primato dell'evangelo, sullo stile della comunità di Gesù, si ritraduce anche nel favorire esperienze di fraternità vissute all'insegna della misericordia, sempre aperte ad una crescita umana e spirituale che ogni incontro rivela in sé. Ciò richiama conseguentemente la necessità di rimanere nell'attenzione all'altro nella sua particolarità e differenza senza mettere a rischio la fedeltà al messaggio ricevuto dai testimoni del crocifisso-risorto. In tal senso l'ascolto non ipocrita della Parola e la partecipazione all'unica eucaristia in comunità diventano il contesto in cui nasce la preghiera di intercessione, di contemplazione e di rendimento di grazie, ma anche il corpo del Signore che è la Chiesa. Una fraternità riconciliata è l'alternativa che Gesù propone in un contesto che esasperava distinzioni di razza, di cultura, di religiosità, di sesso, di condizione fisica (malati e sani) e di stato sociale (possidenti e poveri).

3. *Dalla rivendicazione del fare al primato dell'essere*. Non è un caso che il testo evangelico precisi senza confusione, anzitutto, che i dodici e le donne discepole si caratterizzano per il fatto esclusivo che «stanno con lui». Da qui scaturisce, conseguentemente il loro «servire» la comunità apostolica per la causa dell'evangelo.

Spesso anche in ambienti di comunità religiose, in questi anni, si è enfatizzata la posizione per la quale un attivismo fine a se stesso, nei vari ambiti della pastorale ecclesiale, potesse costituire un luogo di rivendicazione del ruolo della donna religiosa nella Chiesa. Il servizio per l'evangelo diventava così il pretesto per aprirsi un varco di visibilità, dunque, di eloquenza dell'azione. A tale scopo si sono moltiplicate le necessità di interventi caritativi, di invadenze a scopo di beneficenza segnate dall'evidenza di un sigillo di appartenenza. E ciò, sempre all'esterno della fraternità religiosa, giudicata ambito troppo angusto per vivere l'autenticità dell'evangelo. Uno dei frutti che questo attivismo annaspante e cieco ha prodotto all'interno delle comunità è stato l'introduzione del criterio di valutazione di se stessi a partire dalla realizzazione di visibili iniziative accompagnate da un eco considerevole.

Il servire nella gratuità (*diakonia*) domanda di vigilare sulla tentazione della ricerca di consensi immediati o del mietere successi preventivati delle nostre imprese. Questo atteggiamento della gratuità è bene espresso in Lc 8,3 a proposito delle donne al seguito di Gesù, che per lui hanno votato la loro vita in una sottomissione obbediente per la causa dell'evangelo.

Il passaggio da una rivendicazione del «fare», fine a se stesso, all'«essere» del discepolo non è correlato immediatamente alla rinuncia dell'assunzione di ruoli o funzioni eloquenti in ambito ecclesiale. Tale passaggio è piuttosto profondamente unito all'umiltà.

Che cos'è l'umiltà? Quando un discepolo può essere detto umile? Quando accoglie la propria umanità a immagine di Cristo, l'obbediente al Padre che ha lavato i piedi ai suoi, e la accetta pienamente. Ne risulta che l'umiltà non costituisce, certo, un aspetto secondario del cammino di

vita spirituale. L'abbassarsi, il restare umile non è un'attività meritoria. Non può essere considerato umile chi, per sua natura, è conciliante o pacifico o gentile, ma colui che non si lascia vincere dall'orgoglio, dall'affermazione di sé ad ogni costo. A ciò si giunge solo mediante una obbediente sequela dietro al Signore unico, mite e umile di cuore (cfr. Mt 11,29).

Nel pensiero di Isacco il siro, l'umiltà è generata da una conoscenza duplice: quella dei propri peccati, della propria radicale miseria e quella di Gesù. Anzitutto, la conoscenza della propria debolezza. Aderire alla verità di se stessi e stare nell'obbedienza della propria umanità è sempre liberante. L'umiltà, afferma Isacco, è come il luogo (il cuore) in cui l'uomo pone le sue passioni, le tentazioni, ma anche i suoi doni e l'incessante supplica della misericordia di Dio per tutti. In tal senso l'umiltà attira il perdono e copre una moltitudine di peccati. La sua mancanza, al contrario, fa cadere nell'orgoglio e, dunque, nel giudizio e nella disgregazione. L'umile si riconosce creatura, non pretende di salvarsi da se stesso.

Dalla visione del proprio peccato promana la conoscenza di se stessi nella verità; e questo, per i Padri, si chiama umiltà, ovvero, il riconoscere di stare in tutta verità davanti a Dio, senza idealismi. Infatti, le prove, le tribolazioni, le contrarietà che ogni giorno sperimentiamo e che portiamo con noi ci mantengono nell'umiltà e in un atteggiamento di abbandono nell'Unico in cui si può confidare per la sua fedeltà. Non per caso un anziano ha detto: «Togli le tentazioni e nessuno sarà santo. Infatti, chi fugge la tentazione che è di giovamento fugge la vita eterna»[8].

Solo dalla infaticabile perseveranza e umiltà, pertanto, nasce la piena conoscenza di sé, ma anche l'amore autentico per gli altri, accettando di incontrarli nella loro individualità, libertà e ricchezza. La vera umiltà si accompagna alla vigilanza, alla ricerca insistente della pace, alla lotta contro la dissipazione e all'amore alla preghiera. La vera umiltà sa opporsi con coraggio alla stanchezza e alle delusioni quotidiane. La vera umiltà è indicata dal cuore pacificato, che è diventato uno con Dio. È in questa direzione che procede, ad esempio, Giovanni Climaco commentando Lam 3,26 («È bene aspettare in silenzio la salvezza che viene dal Signore»); egli afferma che la Scrittura fa la verità del proprio peccato, ma è necessario, poi, rivestirsi di silenzio e di umiltà per raggiungere la vera pace interiore.

In secondo luogo, l'umiltà nasce dalla conoscenza di Gesù, dall'imparare da lui, nel seguirlo senza voltarsi indietro. E ciò genera letizia, anche in mezzo a difficoltà e rallentamenti espressi dalla nostra intrinseca fragilità.

«Finché il cuore non è umiliato, non smette di vagare. L'umiltà raccoglie il cuore, e quando un uomo è umiliato, immediatamente la misericordia lo circonda e lo abbraccia. Quando la misericordia gli si accosta, subito il cuore sente l'aiuto, perché palpitano in lui anche una certa fiducia e potenza; e quando sperimenta la venuta in lui dell'aiuto di Dio, e che questo gli è di soccorso e di aiuto, allora immediatamente il cuore si riempie di fede. Da allora discerne e comprende che la preghiera è il porto dell'aiuto, la fonte della salvezza, lo scrigno della fiducia, l'ancora di salvezza nelle tempeste, l'illuminazione degli ottenebrati, il bastone dei deboli, il rifugio nel tempo delle tentazioni, la medicina nel tempo della malattia, lo scudo di aiuto nella battaglia e la freccia acuta contro i nemici»[9].

L'umiltà è una condizione di abbassamento sulle tracce di Gesù il Signore e che ha valore solo se è opera dello Spirito Santo (cfr. Fil 2,8); egli, infatti, conduce a scorgere in ogni ministero un servizio affinché il Signore unico sia glorificato in tutto.

---

[1] Per un primo accostamento allo studio della pericope evangelica di Lc 8,1-3 cfr. i seguenti commentari: K.H. Rengstorf, *Il Vangelo secondo Luca*, Paideia, Brescia 1980, pp. 180-181 (Nuovo Testamento, 3); Ortensio da Spinetoli, *Luca. Il Vangelo dei poveri*, Cittadella Editrice, Assisi 1982, pp. 287-289 (Commenti e studi biblici); H. Schürmann, *Il vangelo di Luca. Parte prima. Testo greco e traduzione. Commento ai capp. 1,1-9,50*, Paideia, Brescia 1983, pp. 706-713 (Commentario teologico del Nuovo Testamento, III/1); J. Ernst, *Il Vangelo secondo Luca. Volume I. Luca 1,1-9,50*, Morcelliana, Brescia 1985, pp. 356-359 (Il Nuovo Testamento commentato).

- [2] Uno studio documentato a proposito di Lc 8,1-3 è quello offerto da S. Bieberstein, *Verschwiegene Jüngerinnen - vergessene Zeuginnen: Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium*, Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg-Göttingen 1998, XII-314 pp. (NTOA 38). L'opera è recensita in *Revue Biblique* 108 (2001), pp. 464-467 a cura di B.T. Viviano.
- [3] Per una esemplificazione della problematica cfr. lo studio di E.Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Claudiana, Torino 1990 (Sola Scriptura, 14. Nuovi studi teologici); R. Gibellini, *Donna nuova, terra nuova*, in M.C. Bartolomei (a cura), *Le scomode figlie di Eva. Le comunità cristiane di base si interrogano sui percorsi di ricerca delle donne*, Edizioni Comunità tempi nuovi, Roma 1989, pp. 63-68.
- [4] Per un ragguaglio storico che ricostruisca l'iter dell'interpretazione di Maria Maddalena cfr. lo studio di B. Ward, *Donne del deserto*, Edizioni Qiqajon Comunità di Bose, Magnano (BI) 1993, pp. 19-32 (Padri orientali).
- [5] Gregorio Magno, *Homilia 25* (PL 76, 1189).
- [6] Pietro Crisologo, *Sermo 74* (PL 52, 409).
- [7] Anselmo d'Aosta, *Oratio 74* (PL 158, 101-1012).
- [8] *Detti dei Padri del deserto*, n. 595.
- [9] Isacco di Ninive, *Un'umile speranza. Antologia*. Scelta e traduzione dal siriano a cura di Sabino Chialà, Qiqajon Comunità di Bose, Magnano [BI] 1999, pp. 176-177 (Padri della Chiesa: volti e voci, 1).