65ª Assemblea Nazionale CISM

Forme di governo nella Bibbia: quattro esempi e relative problematiche
4 novembre 2025 – Giulio Michelini – Introduzione biblica

Il tema che mi è stato affidato per questa parte fondativa biblica riguarda le forme di governo e il modo di governare, con tutte le implicazioni che ne derivano e che toccano il potere, il servizio, l'accompagnamento. Come è noto, l'intera Scrittura offre un ampio spettro di testi che possono illuminare questi aspetti, soprattutto in riferimento alla ministerialità nella Chiesa.

Si potrebbe partire, ad esempio, da quei passi che mostrano quanto l'approccio biblico al governo si discosti in modo sorprendente dai modelli di potere mondano. Basti pensare alle parole di Gesù in Matteo 20,25-27, rivolte a chi ambiva ai primi posti: «Voi sapete che i governanti delle nazioni dominano su di esse e i capi le opprimono. Tra voi non sarà così; ma chi vuole diventare grande tra voi, sarà vostro servitore e chi vuole essere il primo tra voi, sarà vostro schiavo». Oppure si potrebbero considerare i testi delle lettere pastorali, che affrontano più direttamente il tema della *diaconia* e dei *ministeri stabili*.

Ho scelto, tuttavia, di soffermarmi su quattro tematiche, o meglio, su quattro situazioni emblematiche, che – spero – possano favorire non soltanto una riflessione teologica di carattere teorico (di cui, peraltro, abbonda la bibliografia sul tema del governo), ma anche una riflessione personale da parte di chi è chiamato a esercitare un compito di responsabilità. Nei testi che esamineremo si trovano infatti indicazioni preziose per alcune scelte concrete di governo.

Le situazioni sono le seguenti: il rischio di soccombere nel governare; la crisi dell'autorità; la presunzione di chi governa di poter contare su se stessi; il peccato del fratello e nella Chiesa.

1. IETRO, MOSÈ E IL RISCHIO DI SOCCOMBERE NEL GOVERNARE (ESODO 18,1-6; 13-23)

Partiamo dal primo quadro, che ha come protagonista una figura importante e singolare, Ietro, il suocero di Mosè[1]. Il suo nome è ricordato in tutta la tradizione giudaica perché dà il titolo a quella porzione del libro dell'Esodo che contiene il Decalogo (17,1–18,27); dunque, ogni volta che in sinagoga si leggono i comandamenti, risuona anche il suo nome: *Parashat Yitrò*. Ciò che soprattutto colpisce, però, è che Ietro non sia un ebreo; anzi, è il sacerdote di un culto straniero, quello praticato da Madian, una confederazione di tribù nomadi che si spostavano in aree che andavano dalla Siria al Sinai. Discendenti di Abramo, i Madianiti nella Bibbia vengono fatti risalire all'omonimo figlio che Abramo ebbe dalla concubina Keturà (Genesi 25,1-2), che il patriarca inviò lontano («verso il levante, nella regione orientale») per privilegiare il figlio Isacco.

Mosè conobbe il futuro suocero in occasione della sua fuga dall'Egitto: quando venne inseguito dagli inviati del Faraone che lo voleva morto perché aveva ucciso un Egiziano, Mosè trovò rifugio nel territorio dei Madianiti, si sedette presso un pozzo e lì incontrò la futura moglie, Sipporà (Esodo 2,15-22). Secondo il resoconto della storia di Israele che l'evangelista Luca nel libro degli Atti fa per bocca di Stefano, e recependo un'antica tradizione rabbinica, Mosè aveva quarant'anni quando arrivò a Madian, e si sarebbe intrattenuto lì per altri quaranta prima di essere chiamato dal Signore a liberare Israele (Atti 7,23.30): un modo per dire che doveva passare un tempo giusto – una specie di generazione anche per Mosè (cfr. la generazione del deserto) – perché questi potesse essere pronto a servire gli Ebrei, e farli «uscire, compiendo prodigi e segni nella terra d'Egitto, nel Mar Rosso e nel deserto per quarant'anni» (Atti 7,36).

Sono due gli episodi che possiamo ricordare e che riguardano Ietro e Mosè.

[1] Per questa parte si G. Michelini – G. Gillini – M. Zattoni, *La Torah e le relazioni familiari. Lettura esegetica e contestuale familiare*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2014, 77-86.

1. Mosè e Sipporà. Anzitutto, il ruolo di Ietro è significativo per quella situazione che si configura nel momento in cui egli *riporta a Mosè la moglie*. Il sostantivo ebraico in Esodo 18,2, *šillûhîm* («separazione», reso dalla traduzione CEI in forma verbale, «che egli aveva rimandata»), è infatti collegato al verbo che nella Bibbia significa «divorziare» (come in Deuteronomio 22,19.29; 24,1.3.4; Isaia 50,1; Geremia 3,1.8 ecc.). È certo che il testo che leggiamo oggi non dice tutto, e presume probabilmente una storia, andata perduta, su Mosè che si sarebbe separato da Sipporà. Secondo un *midrash*, che però viene accolto anche da interpreti moderni, se nel capitolo 4 del libro dell'Esodo si dice che Mosè, per poter liberare il suo popolo dalla schiavitù, chiese il permesso al suocero di tornare in Egitto, e Ietro glielo diede concedendogli anche di portare con se Sipporà (e così Mosè «prese la moglie e i figli, li fece salire sull'asino e tornò nella terra d'Egitto»: Esodo 4,20), sarebbe stato invece il fratello Aronne che, andando incontro a Mosè nel deserto (Esodo 4,27-28), lo avrebbe convinto a rimandare a casa la moglie e i figli per evitare loro i pericoli che avrebbero trovato in quella terra di schiavitù e nel confronto col Faraone.

Non tutte le contraddizioni nel testo possono essere risolte, e l'interpretazione rabbinica non risponde a tutti i problemi. In ogni caso, di Sipporà e dei figli non si parla più fino al capitolo 18 dell'Esodo (e più avanti nella Bibbia, in Numeri 12,1 si legge che Mosè sposò un'altra donna, una etiope), e in ogni caso rimane il fatto che anche nell'interpretazione cristiana antica è attestata l'idea che Mosè, dopo avere incontrato Dio al roveto ardente, avrebbe rinunciato al suo matrimonio per dedicarsi con una vita celibataria alla sua missione.

Comunque sia, è Ietro che riporta a Mosè sua moglie, come si legge in Es 18,1-6:

> [1] Ietro, sacerdote di Madian, suocero di Mosè, venne a sapere quanto Dio aveva operato per Mosè e per Israele, suo popolo, cioè come il Signore aveva fatto uscire Israele dall'Egitto. [2]Allora Ietro prese con sé Sipporà, moglie di Mosè, che prima egli aveva rimandata, [3]con i due figli di lei, uno dei quali si chiamava Ghersom, perché egli aveva detto: "Sono un emigrato in terra straniera", [4]e l'altro si chiamava Elièzer, perché: "Il Dio di mio padre è venuto in mio aiuto e mi ha liberato dalla spada del faraone". [5]Ietro dunque, suocero di Mosè, con i figli e la moglie di lui, venne da Mosè nel deserto, dove era accampato, presso la montagna di Dio. [6]Egli fece dire a Mosè: "Sono io, Ietro, tuo suocero, che vengo da te con tua moglie e i suoi due figli!".

In questo straniero si può dunque ravvisare il ruolo di chi cerca di fare tutto il possibile per evitare la separazione tra coniugi. Anche se il divorzio, come dirà poi Gesù, è stato concesso da Mosè al suo popolo per la durezza del cuore dell'uomo (cfr. Matteo 19,1-9), questo istituto non era nel progetto originario divino. Per tale ragione anche nella tradizione giudaica – anche se permesso, concordemente al disposto di Deuteronomio 24,1-4 – il divorzio è visto come un dramma: un testo talmudico dice che «se un uomo divorzia dalla moglie, anche l'altare versa lacrime» (Talmud babilonese, *Gittin* 90b).

Ietro – certamente preoccupato per la figlia – comincia a configurarsi non solo come un suocero, ma come un amico.

2. Mosè e i suoi collaboratori

Il suocero di Mosè ritornerà ancora nella vita del profeta, in un momento cruciale e delicato, narrato nel prosieguo del brano appena commentato: è il tempo in cui Mosè rischia di disperdersi e di esaurire tutte le energie nel gravoso compito di giudicare i casi che gli venivano presentati ogni giorno, impegnato da mattina a sera nelle controversie tra il suo popolo.

Ecco Es 18,13-23:

> [13]Il giorno dopo Mosè sedette a render giustizia al popolo e il popolo si trattenne presso Mosè dalla mattina fino alla sera. [14]Allora il suocero di Mosè, visto quanto faceva per il popolo, gli disse: «Che cos'è questo che fai per il popolo? Perché siedi tu solo, mentre il popolo sta presso di te dalla mattina alla sera?». [15]Mosè rispose al suocero: «Perché il popolo viene da me per consultare Dio. [16]Quando hanno qualche questione, vengono da me e io giudico le vertenze tra l'uno e l'altro e faccio conoscere i decreti di Dio e le sue leggi». [17]Il suocero di Mosè gli disse: «Non va bene quello che fai! [18]Finirai

per soccombere, tu e il popolo che è con te, perché il compito è troppo pesante per te; non puoi attendervi tu da solo. [19]Ora ascoltami: ti voglio dare un consiglio e Dio sia con te! Tu sta' davanti a Dio in nome del popolo e presenta le questioni a Dio. [20]A loro spiegherai i decreti e le leggi; indicherai loro la via per la quale devono camminare e le opere che devono compiere. [21]Invece sceglierai tra tutto il popolo uomini validi che temono Dio, uomini retti che odiano la venalità, per costituirli sopra di loro come capi di migliaia, capi di centinaia, capi di cinquantine e capi di decine. [22]Essi dovranno giudicare il popolo in ogni circostanza; quando vi sarà una questione importante, la sottoporranno a te, mentre essi giudicheranno ogni affare minore. Così ti alleggerirai il peso ed essi lo porteranno con te. [23]Se tu fai questa cosa e Dio te lo ordina, potrai resistere e anche tutto questo popolo arriverà in pace alla meta».

Conoscete bene la situazione (per esperienza personale!), e non ci soffermiamo sulle questioni critiche, come il fatto che «nel racconto si rispecchia un'intera serie di cambiamenti storici avvenuti nella struttura giuridica di Israele attraverso la varietà del lessico impiegato come pure nella concezione dell'ufficio mosaico»[2], e ricordiamo solo la domanda che Ietro pone a Mosè: «Che cos'è questo che fai per il popolo? Perché siedi tu solo, mentre il popolo sta presso di te dalla mattina alla sera?» (Es 18,14). Alla risposta di Mosè («Perché il popolo viene da me per consultare Dio. Quando hanno qualche questione, vengono da me e io giudico le vertenze tra l'uno e l'altro e faccio conoscere i decreti di Dio e le sue leggi»; Es 18,15-16), Ietro replica: «Non va bene quello che fai! Finirai per soccombere, tu e il popolo che è con te, perché il compito è troppo pesante per te; non puoi attendervi tu da solo» (Es 18,17-18).

Qui il suocero di Mosè non è più interessato a Sipporà, ma a Mosè. Ietro è davvero, come ha notato Elie Wiesel, il suocero ideale: «È presente solo quando è necessario. Parla solo quando gli viene chiesto. Non ha un progetto segreto. Non pensa mai di usare la sua posizione di prestigio e le sue conoscenze per il suo tornaconto. Nessuno lo potrebbe accusare di nepotismo o di corruzione»[3]. Non solo: è stato notato che Ietro sta parlando in nome di Dio stesso, con un'autorevolezza che non viene da lui: «Ti voglio dare un consiglio e Dio sia con te!».

Ietro, molto opportunamente, fornisce degli utili consigli su come condurre gli affari di stato. Fondamentalmente, suggerisce a Mosè una *delega di autorità*: ci sono questioni di cui non è necessario che Mosè si occupi; anzi, meglio, è *bene* che chi governa *non si occupi di tutto*, di controllare, di voler sapere tutto quanto accade. Mosè deve affidare gli affari minori ai 70 anziani, e occuparsi solo delle questioni principali.

Invece, quale compito è chiamato a svolgere Mosè? Il profeta è chiamato a "illuminare" (*zāhar*) il popolo nella Torah, rivelando ad esso il cammino[4]. Il verbo ebraico *zāhar* significa "avvertire", ma può anche significare "risplendere", assumendo così il significato implicito nella traduzione "illuminare" (il libro centrale della mistica ebraica si intitola *Zohar*, e contiene insegnamenti che illuminano): così farà effettivamente Mosè, istruendo e ammonendo gli Israeliti sul significato della Legge nei capitoli di Es 19–34, fino a incarnare egli stesso la Legge nel suo volto splendente in 34,29–35, mostrando in questo modo l'unione mistica con Dio, in quanto trasmettitore della Legge divina.

Naturalmente, anche questa scelta di buon senso, e di condivisione, presenta delle problematicità. Per esempio, Rashi osserva che in tal modo il popolo di Israele veniva privato del contatto diretto con Mosè, e rivolgendosi idealmente a lui, scrive: «Mosè, da chi è più conveniente imparare, da te o dal tuo discepolo?» (*Sifrei Devarim* 14).

[2] B. Childs, *Il libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico*, Piemme, Casale Monferrato 1995, 340.

[3] E. Wiesel, *Le storie dei saggi. I maestri della Bibbia, del Talmud e del Chassidismo*, Garzanti, Milano 2006, 123.

[4] Cf. Thomas B. Dozeman, *Commentary on Exodus*, Eerdmans, Grand Rapids, MI – Cambridge, 2009, 408-409.

2. MOSÈ E LA CRISI DELL'AUTORITÀ (NUMERI 20,1-13)

Ed eccoci così al secondo quadro, che vede ancora Mosè come protagonista. Siamo nel deserto (*Bamidbar* – è il significato del libro dei *Numeri*), all'interno della ben nota pagina delle acque di Meriba.

Tutto prende l'avvio dalla mancanza dell'acqua, dovuta – come si legge nelle fonti rabbiniche – dalla morte di Maria, la sorella di Mosè[5]. In Numeri 20,1 (l'inizio del nostro brano) è scritto, infatti, che «tutta la comunità degli Israeliti arrivò al deserto di Sin il primo mese, e il popolo si fermò a Kades. Qui morì e fu sepolta Maria». La riflessione rabbinica è stata comprensibilmente attratta da quanto si legge nel versetto seguente: «Mancava l'acqua per la comunità: ci fu un assembramento contro Mosè e contro Aronne» (Numeri 20,2). Nel *Targum Pseudo-Gionata* si trova questa aggiunta subito dopo la notizia della morte di Maria: «poiché un pozzo era stato dato loro per l'innocenza di Maria, quando essa morì il pozzo fu nascosto, e per questo l'assemblea non aveva acqua». I saggi ebrei, in altre parole, hanno semplicemente collegato quanto trovavano nella successione di due versetti, e dal secondo hanno dedotto che – se mancava l'acqua dopo la morte di Maria – era perché proprio lei sapeva trovarla. Il concetto è chiaro nel commento medievale di Rashi: «Da qui [dal fatto che mancava l'acqua per la comunità] apprendiamo che gli Ebrei per tutti i quarant'anni nel deserto ebbero l'acqua grazie a Maria» (*Commento a* Numeri 20,2). Che cosa questa idea implichi di preciso, è difficile, o meglio, impossibile, desumerlo dal testo biblico. Forse Maria era dotata di un dono di rabdomanzia, la cui stessa esistenza è oggetto di controversia scientifica, ma che è documentata come pratica nell'antico Egitto e probabilmente nella Bibbia stessa (dove però sembra essere condannata; cfr. Osea 4,12).

Ma il punto che ci riguarda è ovviamente un altro, ovvero quello che viene chiamato il "peccato di Mosè". L'esegesi moderna tende a vedere il racconto come una teologizzazione tardiva della ragione per cui Mosè morì *fuori dalla terra promessa*, ovvero un modo narrativo per spiegare un fatto storico già noto e "scandaloso": com'era possibile che il profeta e mediatore non vedesse realizzarsi la promessa di Dio? Ovviamente, la questione è che proprio perché *mediatore*, Mosè è solidale con la generazione che ha condotto fuori dall'Egitto, ma che – a causa del peccato degli esploratori – non entrerà nella Terra.

Il testo comunque è chiaro, in relazione alla responsabilità di Mosè e di Aronne, a cui Dio si rivolge dicendo: «Poiché non avete creduto in me, in modo che manifestassi la mia santità agli occhi degli Israeliti, voi non introdurrete quest'assemblea nella terra che io le do» (Nm 20,12).

La questione, però, diventa ora un'altra: qual è precisamente il peccato di Mosè (e di Aronne)? Diverse sono le spiegazioni avanzate… La mancanza di fede? Dio dice: «non avete creduto»; l'attribuirsi da parte di Mosè del potere del miracolo, mentre dice «Ascoltate, o ribelli: vi faremo noi forse uscire acqua da questa roccia?» (Nm 20,10)? Forse si tratta semplicemente di un'occasione per pronunciare un giudizio e una punizione severa per colpe commesse in precedenza da Aronne (il vitello d'oro) o Mosè? Oppure la questione è la mancata santificazione del Nome divino?

Rashi (su Nm 20,12) commenta: «Se aveste parlato alla roccia e questa avesse dato la sua acqua, Israele avrebbe detto: se una roccia, che non parla e non sente, obbedisce alla parola di Dio, quanto più dovremmo noi obbedire! Così avreste santificato il Nome di Dio davanti a loro». Il tema della *santificazione del Nome* è ovviamente centrale nell'ebraismo; questa spiegazione risale al II secolo d.C. (*Sifre Bemidbar* 112) e prende l'avvio proprio dal testo ebraico, dove si legge (invece di «non avete creduto in me, in modo che manifestassi la mia santità» della traduzione CEI), alla lettera: «non avete creduto in me, *per santificarmi (lehaqdišeni)* agli occhi degli Israeliti», o ancora, meglio: «non avete creduto in me, e *non mi avete reso santo davanti agli occhi del popolo*».

A partire da quest'ultima osservazione vorrei soffermarmi su una delle interpretazioni moderne del nostro brano, che ritengo tra le più interessanti, proposta da W. Gunther Plaut (1912-2012), nel suo *The Torah. A Modern Commentary*, pubblicato nel 1981 e poi riveduto nel 2005.

[5] Cf. G. Michelini – G. Gillini – M. Zattoni, *La Torah e le relazioni familiari*, cit., 67.

Plaut sottolinea che Mosè non pecca semplicemente colpendo la roccia invece di parlare, ma perché in quel gesto traspare una *perdita di fiducia nel potere della parola e del dialogo*. Il Dio biblico, infatti, gli aveva ordinato di *parlare* alla roccia (Num 20,8), ma Mosè sceglie di *colpirla* due volte (Num 20,11). Per Plaut questo gesto è simbolico: Mosè, stanco e frustrato, non crede più che le parole possano avere effetto sulla comunità e preferisce la forza dell'atto fisico.

È come se si fosse allontanato dall'ideale della *leadership* fondata sulla parola. Scrive Plaut: «Mosè, irritato, non esegue l'ordine di parlare alla roccia, ma la colpisce due volte con il bastone. Questo comportamento rivela una perdita di autocontrollo e di fiducia nella forza della parola. È il segno che il periodo della sua guida sta per concludersi»[6].

3. L'ULTIMO PECCATO DI DAVIDE E LA PRESUNZIONE DI POTER CONTARE SU DI SE (2 SAM 24,1-17)

In una riflessione biblica sul governare e le forme di governo e le implicazioni con il potere e il servire non poteva mancare un riferimento a Davide, la cui vicenda prende la metà del Primo libro e l'intero Secondo libro di Samuele. Noi ci collochiamo proprio alla fine del Secondo libro attribuito dalla Sinagoga alla mano dello stesso profeta Samuele, al capitolo ventiquattresimo, quello che tratta dell'«ultimo» – così è stato definito – «peccato del re Davide»[7].

Dopo le guerre, le vittorie, i tradimenti e i lutti, la figura di Davide si staglia come quella di un uomo che ha amato Dio con passione, ma che non ha mai cessato di conoscere la propria fragilità. Il censimento del popolo (2Sam 24) appare come il suo «ultimo peccato», il crepuscolo di una vita segnata dalla tensione tra potere e obbedienza, grandezza e debolezza. Claudio Balzaretti ha definito Davide «un re che si pente»[8]: la sua regalità non è quella dell'infallibilità, ma della conversione continua. In lui, il potere si trasfigura nella conversione.

Il racconto si apre con un movimento misterioso: «L'ira del Signore si accese di nuovo contro Israele» (2Sam 24,1). Come in un'antica tragedia, l'errore del re diventa il destino del popolo. Il genere letterario del "cattivo governante" (*Unheilsherrscher*) – quello cioè del sovrano che, per un atto di superbia o disobbedienza, attira su di sé e sulla sua nazione la sventura – è ben noto nel Vicino Oriente antico, e, ovviamente, nella letteratura greca (come nella tragedia dell'*Edipo re*)[9]. Ma nella Scrittura, questa dinamica non resta semplicemente tragica: in Davide, il peccato apre lo spazio della grazia.

Procediamo con ordine, soffermandoci anche per questo testo solo su alcuni aspetti, lasciando da parte la questione del perché Dio stesso sembri spingere Davide al peccato, e altre questioni ancora, e domandandoci invece perché il censimento è stato punito da Dio: infatti, a riguardo, il testo che stiamo leggendo non sembra dare alcuna spiegazione.

Nella Bibbia sono ricordati diversi censimenti, e anzi, il libro dei *Numeri* in apertura e in chiusura presenta proprio il censimento delle tribù di Israele! A parte il censimento che si trova all'inizio del vangelo secondo Luca, nell'AT si ricordano due censimenti ordinati da Dio stesso, al Sinai (Nm 1–4) e alla fine del soggiorno nel deserto (Nm 26), che ovviamente non sono considerati un peccato; si ricordano anche i censimenti di Saul, ad esempio quello in cui contò trecentomila

[6] G. Plaut, *The Torah. A Modern Commentary*, Revised edition (ed. D.E.S. Stein), New York, Union for Reform Judaism, 2005, 1116.

[7] Cf. J.J. Adler, «David's Last Sin: Was it the Census?», *The Jewish Bible Quarterly* 23 (1995) 91-95.

[8] C. Balzaretti, *1-2 Samuele. Nuova versione, introduzione e commento*, Edizioni Paoline, Roma 2020, 556.

[9] «Non si tratta solo di una convenzione letteraria per spiegare la caduta di grandi dinastie o le catastrofi, perché dietro si scorge una struttura antropologica che emerge dal confronto con l'Edipo di Sofocle» (C. Balzaretti, cit., 559). Ricordiamo la vicenda: Edipo, re di Tebe, cerca di salvare la città da una pestilenza. L'oracolo di Delfi però gli rivela che la causa è l'impunito assassinio del precedente re, Laio. Edipo allora indaga, determinato a trovare il colpevole, ma scopre di essere lui stesso l'assassino. Le analogie con il racconto di Davide sono molte: «Il re commette una colpa; la divinità punisce con la peste Tebe; capita una calamità pubblica; il re è colpevole; il profeta Tiresia spiega la causa della piaga e il re ammette la propria colpa; il re è scacciato dalla città (Davide evita la morte tramite un sacrificio) e la piaga finisce una volta espiata» (C. Balzaretti, cit., 560).

soldati (1Sam 11,8) per la sua prima battaglia. Però, 2Sam 24, il testo che stiamo leggendo, non è l'unico che associ un censimento alla peste: in Es 30,12, infatti, il Signore parla a Mosè e gli dice: «Quando per il censimento conterai uno per uno gli Israeliti, all'atto del censimento ciascuno di essi pagherà al Signore il riscatto della sua vita, perché non li colpisca un flagello in occasione del loro censimento».

Diverse sono le ipotesi che sono state formulate per descrivere il peccato di Davide[10].

1. L'interpretazione più antica è quella che vede il peccato in un aspetto "procedurale": Davide non avrebbe pagato il riscatto previsto per il censimento secondo quanto scritto nella Torah, in Es 30,12 (di cui si è detto sopra). Scrive Giuseppe Flavio, nelle Antichità Giudaiche: «Il re Davide desiderava sapere quanto fosse il popolo: trascurando gli ordini di Mosè – che aveva prescritto che quando si dovesse censire la moltitudine, si doveva pagare a Dio mezzo siclo per ogni persona – diede ordine a Ioab, comandante generale, di andare a censire tutta la moltitudine» (*Ant* XIII,1; 318). Questa stessa spiegazione si troverà nei commenti rabbinici medievali, come quello di Rashi.

2. Dagli anni Novanta si è fatta strada una linea interpretativa, iniziata da Joshua Adler[11], che insiste sulla questione di chi, precisamente, dovesse essere censito. Secondo questo studioso, il peccato non starebbe nel censimento in sé, ma nell'infedeltà di Davide, e del suo popolo, nel portare a compimento il comando divino di purificare la terra dalle sette nazioni (Ittiti, Amorrei, Cananei, Perizziti, Evei, Gebusei, Gergesei), secondo Dt 20,17 (cf. Dt 7,1). In particolare, la colpa di Davide avrebbe riguardato il territorio di Gerusalemme e il monte Moria, che restava ancora saldamente nelle mani dei Gebusei, mentre Davide si espandeva a Nord, in Siria e Libano; si spiegherebbe in questo modo la cessazione della peste proprio quando Davide offrirà un sacrificio costruendo un altare sull'aia di un Gebuseo, Araunà, comprandone a caro prezzo il terreno dove abitava: solo allora «il Signore si mostrò placato verso la terra e il flagello si allontanò da Israele» (2Sam 24,25).

3. Nel 2020, questa interpretazione è stata approfondita da Joshua T. Walton[12], per il quale il peccato di Davide sarebbe stato l'incorporazione dei Cananei e delle altre popolazioni locali nel regno d'Israele, proprio tramite il censimento: invece di scacciare o distruggere questi popoli nemici – come ordinato da Dio stesso (cf. Dt 20,17) – Davide li avrebbe assimilati amministrativamente e politicamente, violando così il comando divino di non entrare in alleanza con loro (cf. Dt 7,1-2)[13]. Il censimento, in altre parole, sarebbe un atto politico di assimilazione e di perdita dell'identità religiosa propria di Israele: contare i Cananei significava integrarli nel corpo politico d'Israele, e fare esattamente quello che il Signore non voleva. In gioco, infatti, vi è la fede nel Dio di Abramo, come si legge in Dt 7,3-4: «Non costituirai legami di parentela con loro, non darai le tue figlie ai loro figli e non prenderai le loro figlie per i tuoi figli, perché allontanerebbero la tua discendenza dal seguire me, per farli servire a dèi stranieri, e lira del Signore si accenderebbe contro di voi e ben presto vi distruggerebbe». La peste non sarebbe, pertanto, un castigo arbitrario, ma il sintomo di una contaminazione: il corpo sociale di Israele è malato perché il suo cuore si è mescolato troppo con ciò che doveva rimanere distinto. Di fatto, sembra che Davide stia compiendo esattamente lo stesso peccato di chi l'aveva preceduto, Saul, il quale da parte sua aveva risparmiato il re degli Amaleciti (che avrebbe dovuto invece mettere a morte), il cui discendente Aman (figlio di un Agaghita; Est ebr. 3,9), poi, rappresenterà poi un vero e proprio pericolo per il popolo, secondo quanto si legge nel testo ebraico del libro di Ester[14].

---

[10] Per una panoramica dettagliata si veda J.T. Walton, «David's Census and the Fate of the Canaanites», in A.E. Miglio – C.A. Reeder – J.T. Walton – K.C. Way (edd.), *For Us, but Not to Us. Essays on Creation, Covenant, and Context in Honor of John H. Walton*, Pickwick Publications, Eugene, OR 2020, 305-320.

[11] Cf. J.J. Adler, «David's Last Sin», cit.

[12] J.T. Walton, «David's Census and the Fate of the Canaanites», in A.E. Miglio – C.A. Reeder – J.T. Walton – K.C. Way (edd.), *For Us, but Not to Us. Essays on Creation, Covenant, and Context in Honor of John H. Walton*, Pickwick, Eugene, OR 2020, 305-320.

[13] «David commanded Joab to register (*pqd*) "all the tribes of Israel from Dan to Beer Sheva." The itinerary he followed, as described in 2 Sam 24:5–7, suggests the incorporation of non-Israelite populations living within its borders» (J.T. Walton, «David's Census», cit., 315).

[14] Cf. G. Michelini, *Ester. La stella del terzo giorno*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2024.

4. Una terza spiegazione – che in qualche modo rafforza la precedente – è stata proposta nel 2020 da Jason Price[15], il quale legge il racconto in senso soprattutto simbolico o metaforico: quando la fede perde il suo centro, ritiene lo studioso, la malattia si diffonde dal dentro al fuori, dal re al popolo. Alcune fazioni dell'antico Israele, infatti, vedevano il censimento come un affronto all'antica società tribale, con una monarchia emergente che invadeva la vita tradizionale dei villaggi. I corpi malati degli Israeliti sarebbero, allora, l'espressione di una preoccupazione per il corpo sociale delle tribù, in via di deterioramento. La peste pertanto non sarebbe solo punizione, ma una *rivelazione*: mostra il disordine invisibile che abita la comunità. In questo senso, il peccato di Davide sarebbe il riflesso di una malattia spirituale più profonda, quella di un intero popolo che confida nel *numero* più che in Dio.

5. Infine, vi è un'altra linea interpretativa, che insiste invece sull'atteggiamento personale e interiore di Davide, e sul suo orgoglio. È già testimoniata nell'esegesi ebraica medievale, per esempio in Gersonide (o Ralbag, rav Levi ben Gershon; 1288-1344), nel commento su 2Sam 24,1: «Davide pose la sua fiducia nella moltitudine del popolo, mentre egli doveva riporre la sua fiducia solo nel Nome Benedetto». Claudio Balzaretti segue questa linea, affermando che Davide compie un peccato perché, volendo conoscere il numero (*mispar*) del popolo, vorrebbe contare la sabbia del mare. La promessa di Dio era quella di rendere la discendenza di Giacobbe «come la sabbia del mare che non può essere contata» (Gn 32,13), «è incalcolabile» (Gn 41,49), «non è misurabile e non è calcolabile» (Os 2,1). Contare è una prerogativa di Dio che «conta il numero delle stelle e chiama ciascuna di loro con il nome». E il popolo viene ridotto a un "numero".

Contare il popolo avrebbe significato, simbolicamente, volerlo possedere, ridurre a numero ciò che per Dio è mistero. Inoltre, se il censimento è un modo per fare i conti con le proprie forze in caso di guerra, questo fa presumere a Davide di poter vincere, mentre per la fede di Israele è il Signore che conduce la guerra e procura la vittoria agli israeliti – come si legge ad esempio nel caso di Gedeone – che vincono anche se sono in numero inferiore ai nemici (Gdc 6–8).

Molto bella la conclusione di Balzaretti, che insiste sulla responsabilità di chi governa: «Anche oggi i libri di storia riportano nomi e vicende di re, generali, dittatori e si dimenticano i morti che costoro hanno causato con le loro decisioni. Al massimo, si elenca il numero delle vittime delle guerre in una cifra tonda: come se ogni singolo individuo non contasse alcunché. Se già la morte di uno solo, Uria, aveva messo in discussione il valore e il senso della monarchia, ancor più questo numero di morti è l'atto di morte della monarchia». È la riprova che «il popolo paga sempre per le colpe di chi lo comanda (vedi Ger 23,1)» [16].

Queste soluzioni non sono definitive, e non c'è affatto consenso tra gli esperti sugli argomenti che anche noi abbiamo riportato, perché ciascuno di essi ha delle problematicità: la principale, ad esempio, per l'ultima spiegazione riguardante l'orgoglio di Davide, è che nella Bibbia ci sono altri censimenti (quelli già citati) che non vengono condannati né puniti da Dio[17].

Ciononostante, l'ultima interpretazione che abbiamo presentato è di utilità per verificare se anche nella Chiesa c'è una "tentazione" di contarci. In tal senso, è esemplare l'esito di questa storia dal punto di vista di Davide: l'uomo che ha *contato gli israeliti* scopre di *non poter contare su se stesso* e, soprattutto, come hanno notato in particolare i Padri della Chiesa[18], *offre se stesso* per il popolo che sta soccombendo, diventando quasi figura di Cristo: «Sono io che ho peccato; ma queste pecore, che hanno fatto?» (2Sam 24,17). L'uomo che aveva contato il popolo si pone come pastore

[15] J.R. Price, «Diseased Bodies and the Invaded Social Body in Biblical Depictions of the Census», *Biblical Interpretation* 30 (2020), 21-45.

[16] C. Balzaretti, *1-2 Samuele*, cit., 569.

[17] Cf., ad es., J.T. Walton, «David's Census», cit., 306.

[18] Cf., p.es., le interpretazioni di Ambrogio, Afraate e Crisostomo in J.R. Franke (ed.), *Old Testament IV: Joshua, Judges, Ruth, 1–2 Samuel*, Ancient Christian Commentary on Scripture, IVP Academic, Downers Grove, IL 2005, 398.

che offre la propria vita per il gregge. Sull'aia di Arauna erige un altare, e il fuoco del sacrificio diventa segno della riconciliazione[19].

4. GESÙ, IL PECCATO DEL FRATELLO E LA CHIESA (MATTEO 18,12-20)

Siamo così giunti al Nuovo Testamento. Tra i tanti testi che avremmo potuto leggere, ho scelto quello che è sicuramente il più ispirativo, perché riguarda la correzione di chi ha sbagliato nella comunità, dal quarto discorso di Gesù nel vangelo di Matteo, 18,12-20[20]. Sono certo che chi governa ha preso in considerazione le parole di Gesù applicandole a situazioni ben concrete, che ha dovuto affrontare, probabilmente con sofferenza.

Dopo aver parlato del discepolo che può essere scandalizzato, Gesù passa a quello che si è già allontanato, la "pecora" smarrita. Altre ancora potranno essere sviate da falsi messia e profeti, secondo quanto dirà Gesù poi in Mt 24,24, e per questo è necessario cercare i discepoli dispersi, al costo di lasciare sulle montagne quelle pecore che non hanno abbandonato il pastore. I modi per cercare chi si è smarrito sono la correzione fraterna (cfr. vv. 15-17), connessa al potere della Chiesa di «legare e sciogliere» (cfr. v. 18), e alla preghiera d'intercessione (cfr. vv. 19-20). È nella comunità umana che si sperimenta il peccato commesso da un fratello, è la Chiesa che ha il potere di liberare chi è legato, ed è alla comunità dei credenti che viene affidata la sorte degli altri. Il denominatore comune di questa parte sembra essere quello della *responsabilità ecclesiale*.

La prima grave responsabilità riguarda il peccato dell'altro. Chi assiste alla triste esperienza del vedere un fratello o una sorella sbagliare non può tirarsi indietro, deve «andare» («vai»: Mt 18,15), mettendo in atto l'azione di quel verbo che segna l'impegno morale e l'agire concreto, verbo che si trova in tante occasioni nelle parole di Gesù: «vai prima a riconciliarti con il tuo fratello» (Mt 5,24); «vai con lui per due [miglia]» (Mt 5,41), «vai, vendi i tuoi beni…» (Mt 19,21), e così via. Dopo aver assunto l'impegno di andare fisicamente e psicologicamente verso l'altro, se si vuole aiutare chi pecca lo si deve fare con discrezione, come lascia intendere il verbo *elégchō* («correggere», «ammonire») al v. 15. È il verbo di Lv 19,17, quando si dice: «Non odiare il tuo fratello nel tuo cuore; *correggi* francamente il tuo compatriota e non gravarti di un peccato a causa sua». È il verbo usato nella *Didachè*, sulla correzione reciproca. Rimproverare qualcuno per quanto ha fatto non deve essere espressione d'odio o d'ira, ma di compassione e comprensione, soprattutto se si ha a che fare, come si legge, con una situazione di una certa gravità, di un peccato importante.

Al v. 17, inserito in questa parte del discorso sulla responsabilità comunitaria, troviamo le altre due occorrenze della parola «Chiesa» (dopo quella di Mt 16,18: «su questa roccia edificherò la mia *Chiesa*»): «Se non avrà ascoltato nemmeno la Chiesa, sia per te come un pagano e un esattore delle tasse». La «Chiesa» è la stessa che Gesù ha affidato a Pietro dopo la sua confessione di fede, e che ora viene chiamata in causa per aiutare il piccolo che si è perduto, esercitando l'autorità che Gesù aveva conferito al primo dei discepoli. Poiché nella Bibbia è Israele la «Chiesa di Dio», è dunque all'insieme degli ebrei credenti in Gesù che spetta il compito di farsi carico della persona che sbaglia, come anche del motivo del suo smarrimento: è alla Chiesa che compete l'ultima parola, nell'esercizio del potere di «legare e sciogliere», di cui al v. 18.

Se il discepolo smarrito non ascolta però la Chiesa, deve essere trattato come un pagano e un esattore delle tasse (= un *pubblicano*; cf. Mt 5,46; 9,9). Questa frase ha suscitato molte discussioni, a proposito sia della sua autenticità gesuana, sia a riguardo del suo significato, e tocca una questione delicata: l'atteggiamento da tenere verso chi sbaglia nella Chiesa. Gesù paragona chi ha peccato e

[19] Secondo A. Graeme Auld, «David's Census. Some Textual and Literary Links», in A. Piquer Otero – P.A. Torijano Morales (edd.), *Textual Criticism and Dead Sea Scrolls Studies in Honour of Julio Trebolle Barrera*, Brill, Leiden 2012, 19-34, proprio in questa parte il testo di Cronache accentua la dimensione cultuale: il fuoco che scende dal cielo prefigura la consacrazione del Tempio e la restaurazione della comunione tra Dio e Israele.

[20] Quanto segue è tratto da G. Michelini, *Matteo. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo (2013), 296-299.

non ascolta né i fratelli né l'assemblea, ai pagani e agli esattori delle tasse. Molti autori hanno compreso questa sentenza come una scomunica del peccatore, ma questa ipotesi non è dimostrabile con nessun confronto con fonti qumraniche o rabbiniche. L'endiade «il pagano e l'esattore delle tasse», tra l'altro, si trova solo qui in tutto il NT. Guardando al contesto socio-culturale del giudaismo del primo secolo, si può notare che: a) i pagani non erano mai disprezzati, e anche se a volte ci si riferiva a loro in modo dispregiativo (cfr. «cani»: Mt 15,6), si onoravano coloro che, come il suocero di Mosè, Ietro, o altri ancora, seguendo i sette precetti noachici (*Giubilei* 7,20; cfr. At 15,20) potevano essere salvati; b) gli esattori delle tasse erano visti alla stregua di ladri, briganti, omicidi e peccatori, e come gli usurai e i pastori – secondo la Mishnà – non potevano essere ammessi a testimoniare in tribunale. Guardando invece al primo vangelo, si deve ammettere che Gesù non ha chiusure verso nessuna di queste due categorie: a) certo, non va a cercare i pagani, ma quando li incontra apprezza la loro fede (cfr. Mt 8,10; 15,28) e invierà anche a loro, infine, i missionari (cfr. Mt 28,19-20); b) il maestro condivide la mensa con gli esattori delle tasse (cfr. Mt 9,10) ed è in amicizia con essi (cfr. 11,19); parla di loro come di quelli che – insieme alle prostitute – entreranno per primi nel Regno (cfr. Mt 21,31b-32). Uno di loro, poi, Matteo, è del gruppo dei Dodici (cfr. Mt 10,3). Si può dunque giungere alla conclusione, con Nicoletta Gatti[21], che Gesù con questo suo detto sta invitando i suoi a superare nella logica del perdono ogni espulsione, sulla base di una giustizia superiore: «in quest'ottica pubblicani e gentili sono "piccoli" che Gesù è venuto a cercare», quelli cioè che più di tutti hanno bisogno di quella misericordia che vuole Dio (cfr. 9,13: «*Misericordia voglio e non sacrificio*. Infatti non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori»). Essere come un pagano e un esattore delle tasse – in quanto categorie deboli, non perché bambini, ma perché *peccatori* – significa essere al centro della cura del maestro, il quale vuole che la Chiesa faccia altrettanto.

Alessandro Manzoni ha espresso mirabilmente questa idea, quando il cardinale Federigo riconosce di aver sbagliato perché… non è andato a cercare la "pecora smarrita", l'Innominato: «Oh!" disse [Federigo]: "che preziosa visita è questa! e quanto vi devo esser grato d'una sì buona risoluzione; quantunque per me abbia un po' del rimprovero!". "Rimprovero!", esclamò il signore maravigliato, ma raddolcito da quelle parole e da quel fare, e contento che il cardinale avesse rotto il ghiaccio, e avviato un discorso qualunque. "Certo, m'è un rimprovero," riprese questo, "ch'io mi sia lasciato prevenir da voi; quando, da tanto tempo, tante volte, avrei dovuto venir da voi io." "Da me, voi! Sapete chi sono? V'hanno detto bene il mio nome?"» (*Promessi Sposi*, cap. XXIII).

Questa lettura è alquanto interessante, anche se forse deve essere affiancata a quella antica (addirittura coeva o di poco posteriore a Matteo) che la *Didachè* sembra dare del testo matteano: «Correggetevi [*elégchō*, come in Mt 18,15] a vicenda non nell'ira, ma nella pace, come avete nel vangelo: e a chiunque abbia offeso il prossimo nessuno parli, né sia ascoltato da voi fino a che non abbia cambiato mentalità [«non si sia ravveduto»: *metanoéō*]» (Mt 15,3). Qui sembra che la misericordia verso il discepolo peccatore debba essere accompagnata anche dalla severità degli atteggiamenti, fino al punto da non parlare all'altro: sempre, però, per ottenere il risultato del suo ravvedimento e del suo ritorno nella comunità.

Legare e sciogliere. Nel discorso comunitario ritornano quei verbi, «legare» e «sciogliere», che il Gesù di Matteo ha già pronunciato nel contesto della confessione di Pietro (cfr. Mt 16,19b-c). Se nella tradizione cattolica sono stati soprattutto applicati alla dimensione sacramentale del perdono (si veda, p. es., il *Catechismo universale* al par. 553), la frase che in Mt 16,19 era rivolta, al singolare, al solo Pietro, ora – in questo nuovo contesto – è al plurale e coinvolge tutti i membri della Chiesa, assumendo un significato relativo alla loro facoltà di *intervenire verso i fratelli*. Tutti i credenti hanno ricevuto il potere e il dono della riconciliazione (che poi si mostrerà nella sua pienezza in modo sacramentale); tutti si devono sentire responsabili della conversione dell'altro, perché a tutti è affidata la possibilità di sciogliere o di lasciare legato. Non si può semplicemente delegare, quando è in gioco la sorte di chi ci sta vicino: un gesto d'amore può davvero liberare dai peccati.

[21] N. Gatti, *«Perché il "piccolo" diventi "fratello". La pedagogia del dialogo nel cap. 18 di Matteo»*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2007.

Ecco allora che la Chiesa non può non ricorrere anche alla preghiera comune per intercedere a favore di chi sbaglia. Per pregare, dice Gesù, bisogna volere la stessa cosa: il verbo *symphōnéō*, che nel greco classico esprime l'accordo degli strumenti nell'esecuzione di una musica e nella Settanta esprime l'armoniosa bellezza della *Torah*, dice qui che bisogna *accordarsi* per ottenere. Ancora una volta, alla comunità dei credenti è dato il potere di "sciogliere", di aiutare chi è nel bisogno, esprimendo così compiutamente la più grande carità. Non quella compiuta nel segreto («mentre tu fai elemosina, non sappia la tua sinistra quello che fa la tua destra»: Mt 6,3), ma quella di cui c'è forse più bisogno, la carità della responsabilità comune e della corresponsabilità ecclesiale.

Conclusione

Governare – e ancor più governare nella Chiesa – è un compito esigente e delicato. Può essere esercitato soltanto nella fede, con la consapevolezza dei propri limiti e con l'umiltà di chi sa di non potercela fare da solo, neppure quando è circondato da molti collaboratori e da un numero (ancora) importante di "personale".

Il governo ecclesiale, inoltre, oggi si misura con una crisi profonda di autorità e di autorevolezza, ma anche con la realtà del peccato, che non risparmia le nostre comunità. Proprio per questo esso richiede uno sguardo capace di compassione e un cuore disposto alla ricerca del "piccolo" che si è smarrito, secondo lo stile del Vangelo.

Il Signore vi ispiri e vi accompagni nel discernimento, perché in questi giorni di lavoro possiate riconoscere la presenza viva di Colui che, come "buon pastore", si prende cura per primo di ciascuno di voi e delle vostre comunità.