



CELEBRARE E COMPRENDERE L'UNZIONE DEGLI INFERMI

Nuova serie
n.1
2017



Due "tracce" neo-testamentarie della prassi ecclesiale dell'unzione dei malati: Mc 6,6b-13 e Gc 5,13-18

Mauro CAURLA

Abstract

It would be oversimplified to read Mark 6,13a and James 5,14-15 only as "institutive" texts of the sacrament of The Anointing of the Sick. Instead, we propose to understand them as "tracks" of the ecclesial effect in favour of the sick, which is performed also in the rite of the anointing.

At first, the question is presented towards the exegetic investigation of the two texts mentioned, it illustrates briefly the context of the attention and the care for the sick in Jesus' mission and, in continuity with him, the care of the first christian community (e.g. Acts 3: 1-10).

Subsequently, Mark 6.13a and James 5.14-15 are analyzed initially from the context of the reference and the articulation of the phrases, and then by detailed analysis of each verse, in a predominantly synchronous reading that points to some theologically significant issues.

At the conclusion, there is a summary of the essential elements that emerged relating to the Sacrament of The Anointing of The Sick (e.g. the relationship between Christ and the Church, the bond between rite and faith, the effects of the sacrament ...).

All of this constitutes the biblical basis for a fruitful dialogue with other theological disciplines on the same topic being confronted.

Sarebbe riduttivo leggere Mc 6,13a e Gc 5,14-15 solo come testi "istitutivi" del sacramento dell'unzione degli infermi. Si propone piuttosto di comprenderli come "tracce" di quell'agire ecclesiale a favore dei malati che si esplica anche nel rito dell'unzione degli infermi.

In un primo momento, presentata la questione e la direzione verso cui si muove l'indagine esegetica dei due testi citati, s'illustra brevemente il contesto dell'attenzione e cura verso gli ammalati di Gesù e, in continuità con Lui, della prima comunità cristiana (cf ad es. At 3,1-10).

In un secondo momento si analizzano Mc 6,13a e Gc 5,14-15 a partire dal contesto di riferimento e dall'articolazione dei brani, per passare ad un'analisi dettagliata dei testi, in una lettura prevalentemente sincronica che ne evidenzia alcune questioni teologicamente significative.

Nella conclusione sono ripresi in sintesi alcuni elementi essenziali emersi a riguardo del sacramento dell'unzione degli infermi (ad esempio la relazione tra azione di Cristo e della Chiesa, il legame tra rito e fede, gli effetti del sacramento...).

Tutto ciò costituisce la base biblica per un dialogo proficuo con le altre discipline teologiche sul tema affrontato.

Due sono i testi neo-testamentari solitamente accostati al sacramento dell'unzione degli infermi: Mc 6,13b e Gc 5,14-15. In essi infatti il verbo *aleiphō* (ungere) ed il sostantivo *elaion* (olio) sono utilizzati assieme nei riguardi dei malati. Senza pretendere che i due brani forniscano un rituale preciso del sacramento stesso o una riflessione teologica sistematica su di esso, non vanno tuttavia minimizzati nella loro portata, né tantomeno isolati dal più ampio orizzonte della cura dei malati vissuta da Gesù prima, e dalla comunità post-pasquale poi¹.

Se tra gli esegeti in passato, e in parte ancor oggi, l'appartenenza confessionale ha talvolta portato a proiettare sui testi il vissuto ecclesiale specifico della propria Chiesa, è attualmente necessario riaccostarsi a questi testi considerandoli nella loro effettiva portata, con l'attenzione che anche il Concilio di Trento sottolineava nell'attribuire loro un diverso peso rispetto al sacramento dell'unzione in sé².

Le due pericopi in questione costituiscono quindi delle "tracce"³ di una prassi ecclesiale a favore dei malati presente nelle prime comunità cristiane, non ancora teorizzata e univoca, in linea con i contesti culturali e religiosi dell'epoca, pur presentando elementi di novità dovuti all'originalità dell'evento-Cristo.

Il presente studio partirà proprio dall'orizzonte più ampio del ministero gesuano e poi ecclesiale a favore delle persone malate, inserendolo nella prospettiva ancor più ampia dell'annuncio del Re-

gno di Dio realizzantesi in Gesù e nelle sue parole ed opere.

1. Attenzione e cura dei malati: una costante nel ministero gesuano

1.1 Guarigione e cura nell'orizzonte del Regno di Dio

Collocare i due testi sull'unzione dei malati nel più ampio orizzonte della cura gesuana per i sofferenti, poveri ed esclusi, permette di non perdere di vista che il ministero taumaturgico-carismatico (ed esorcistico) di Gesù è sempre legato e in dipendenza, nei Sinottici (cf Mc 1,14-15), dall'annuncio escatologico del Regno di Dio che si realizza in Lui, e, nel Quarto Vangelo, al compito storico-salvifico affidato dal Padre al suo inviato nel mondo (cf Gv 3,16-17; 4,34): compiere la Sua opera, realizzando così la Sua volontà⁴.

Tenendo conto di quest'orizzonte più ampio, è perciò possibile comprendere la cura di Gesù verso i malati come qualcosa di più di una semplice preoccupazione assistenziale, e di conseguenza non isolare mai oggi il sacramento dell'unzione degli infermi dal suo contesto di fede, offerta di salvezza, annuncio della Parola che chiama a continua conversione e adesione a Cristo⁵.

1.2 Guarigione e fede

Il significato profondo delle guarigioni operate da Gesù è di essere segni che rimandano al Regno di Dio che si realizza efficacemente in Lui, o, nell'ottica giovannea, «segni» che interpellano la fede per essere riconosciuti come autentiche opere di Dio.

È pertanto significativo che Mc 6,5-6a («E non poteva lì compiere nessun prodigio, ma solo a pochi malati impose le mani e li guarì. E si meravigliava della loro incredulità») sottolinei ironicamente come Gesù, di fronte all'incredulità dei

¹ Gianni COLOMBO, «Unzione degli infermi», in Domenico SARTORE – Achille Maria TRIACCA – Carlo CIBIEN (a cura di), *Liturgia*, Cinisello Balsamo: San Paolo 2001, 2039–2052, p. 2042 afferma: «la Scrittura non mira tanto a fare un discorso sull'unzione degli infermi, quanto a portare l'attenzione sui segni da decifrare quali la malattia, la sofferenza, il dolore, leggendoli all'interno del divenire della rivelazione storico-salvifica e alla luce del Figlio dell'uomo venuto per guarire, eppure sofferente».

² Cf DZ 1695 («istituito da Cristo, accennato da Marco, promulgato dall'apostolo Giacomo»).

³ Riferendosi al testo di Gc 5,14-15 Jerome NEYREY, *Lettere a Timoteo, Tito; lettere di Giacomo, Pietro, Giuda* (= La Bibbia per tutti 34), Brescia: Queriniana 1993, p. 108 parla di «radici di pratiche cristiane successive, come quella dell'unzione degli infermi», mentre Bruno MAGGIONI, *La Lettera di Giacomo: un itinerario di maturità cristiana*, Assisi: Cittadella 1989, p. 157 richiama l'immagine dell'«embrione del sacramento dell'unzione degli infermi». In questo studio si preferisce parlare di "tracce", immagine più dinamica ed applicabile anche al testo di Mc 6,13.

⁴ Cf Dionisio BOROBIO, *La celebrazione nella Chiesa. 2. I sacramenti*, vol. 2, Leumann (Torino): Elle Di Ci 1994, pp. 768–770. L'autore ricorda che ben 25 su 32 miracoli operati da Gesù e riportati nei Vangeli sono guarigioni; esse pertanto «sono il mezzo privilegiato con il quale [Gesù] proclama, conferma e realizza la presenza del Regno» (*Ibid.*, 769), e sono contemporaneamente: segni messianici, reali, pubblici-interpellanti, escatologici, e di salvezza totale.

⁵ Nell'articolo sono in corsivo alcuni spunti di riflessione che i testi biblici forniscono per una ricompressione attuale del sacramento dell'unzione. Essi verranno ripresi in sintesi nelle Conclusioni.

suoi compaesani, non compia che «poche» guarigioni; proprio tale particolare ribadisce l'importanza dell'accoglienza nella fede di questi segni che rimandano al Regno di Dio all'opera in Gesù, e mai sono concepiti come prove di forza che costringono alla fede chi vi assiste⁶.

Questo legame tra guarigione e fede nell'opera di Gesù porta anche, come conseguenza attuale per il sacramento dell'unzione degli infermi, il superamento di una visione magica o quasi automatica di quanto si opera nel malato e nella comunità ecclesiale, chiamata a vivere la celebrazione dell'unzione in un'ottica di fede che in parte ne è presupposta, in parte rafforzata dal sacramento che celebra la vicinanza salvifica di Dio ad ogni uomo segnato nel corpo e nello spirito dalla malattia e, talora, anche dal peccato, ma che vuole invocare dal Signore la forza per affidarsi a Lui, riscoprire le relazioni coi fratelli, aprirsi alla speranza.

1.3 Guarigione e salvezza

Si comprende allora come sia importante che la salvezza offerta dall'unzione dei malati non sia semplicemente la guarigione fisica, o tantomeno la restituzione di un corpo sano, quanto quella realtà salvifica in cui tutte le dimensioni della persona, intesa in senso olistico, entrano in gioco (fisico, psiche, relazioni sociali, relazione con Dio...).

Di conseguenza vanno evitati i due eccessi opposti: pensare come primaria la guarigione biologica del malato (quasi che, se non avvenisse, lo stesso sacramento sarebbe privo di valore), o viceversa la spiritualizzazione estrema della salvezza, proiettata solo nel "non ancora" e attesa esclusivamente dopo la morte.

È questo un equilibrio non facile da trovare, anche perché la storia del sacramento, da quando si è sbilanciata a favore dei moribondi, vi è stata segnata profondamente, ma proprio per questo, e per tutti gli altri aspetti fin qui segnalati, urge un esame dei due testi sopra citati, inserendoli anch'essi nell'orizzonte più ampio del compito che Cristo ha affidato alla sua Chiesa.

2. Un'“eredità” preziosa: la missione della Chiesa che continua l'azione salvifico-escatologica del Signore Gesù

Mc 6,6b-13 attesta, pur con diversità importanti rispetto agli altri Sinottici, l'invio in missione dei Dodici e un loro primo ritorno: è in questo contesto narrativo che troviamo la prima “traccia” dell'unzione dei malati (Mc 6,13). Per il momento basti sottolineare come il redattore marciano sovrapponga nella narrazione due piani storici distinti: i fatti all'epoca di Gesù, dove sembra assodata⁷ una prima missione dei Dodici, e la realtà della Chiesa dopo la Pasqua, che reinterpreta anche alla luce del proprio vissuto quella prima esperienza di missione.

Sebbene poi, come ricorda De Zan, rispetto alla vita di Gesù, nella chiesa nascente l'annuncio del Regno si traduca solamente in modo episodico in miracoli di guarigione, è soprattutto negli Atti degli Apostoli che sono raccolte alcune narrazioni di guarigioni-risuscitamenti di cadaveri che vogliono testimoniare da un lato la fecondità del ministero ecclesiale come derivato dallo Spirito del Risorto, e dall'altro la vocazione sempre attuale per la comunità cristiana di prendersi cura dei malati. Tra queste narrazioni di miracoli si possono ricordare ad esempio: la vicenda dello storpio alla Porta Bella del tempio in At 3,1-10; di Saulo in 9,17-19a e 22,12-13; di Enea in 9,32-35; il risuscitamento di Tabità in 9,36-43 e del giovane Eutico in 20,7-12. Nella visione della seconda opera lucana esse concorrono a mostrare l'efficacia dell'annuncio della Parola da parte dei missionari cristiani, e l'effettiva accoglienza nella fede della loro opera compiuta «nel nome del Signore Gesù»⁸.

Di conseguenza anche da questo particolare aspetto del ministero ecclesiale emerge il legame con il Risorto nello Spirito, che assicura alla Chiesa di ogni tempo e luogo l'efficacia della sua missione, di cui un tratto essenziale è la cura dei malati, come l'attenzione ai poveri e agli esclusi.

⁷ Cf Joachim GNILKA, *Marco*, Assisi: Cittadella 1987, pp. 329–332.

⁸ Cf Renato DE ZAN, «Il potere di guarigione dalla malattia e di liberazione dagli spiriti immondi», *Riv. Liturg.* 81 (1994) 593–613, pp. 607–613. Per un elenco dei miracoli riportati in Atti si veda *Ibid.*, 607–608, n. 37, dove ricorda che tra gli studiosi sono molto diverse le posizioni: si passa dai 12 miracoli citati da Léon-Dufour ai 22 di Sabourin.

⁶ Molto simile è pure il legame tra fede e «segni» compiuti da Gesù verso i malati in Gv: ad esempio per il funzionario regio del cap. 4, per il cieco nato del cap. 9, per la risurrezione di Lazzaro al cap. 11.

A questo punto si può passare all'analisi dei due testi neo-testamentari che costituiscono una preziosa testimonianza dell'unzione degli infermi come prassi ecclesiale già in atto, precisando che «possiamo presumere che l'usanza di imporre le mani e di ungere con olio i malati nel cristianesimo delle origini fosse molto più diffusa di quanto non risulti documentata negli scritti»⁹.

3. La "traccia" marciana: Mc 6,6b-13

Prima di analizzare il testo di Marco con riferimento all'unzione dei malati operata dai Dodici inviati da Gesù nella missione pre-pasquale, è necessario soffermarci sul contesto nel quale oggi si trova il brano marciano (par. 3.1), sulla delimitazione ed articolazione della pericope (par. 3.2), per poi focalizzare l'attenzione sull'analisi di Mc 6,6b-13,30 (par. 3.3) e terminare con la ripresa e l'approfondimento di alcune questioni inerenti al tema del sacramento dell'unzione degli infermi (par. 3.4).

3.1 Il contesto della missione dei Dodici in Marco

Il brano Mc 6,6b-13 si trova all'inizio della terza sezione (6,6b-8,21) della prima parte del Vangelo di Marco¹⁰, e presenta importanti legami almeno con altri tre passi marciiani.

1) In primo luogo va riconosciuto il legame esistente tra Mc 3,14-15 e il nostro testo.

Anzitutto in 3,14 l'iniziativa è di Gesù (soggetto di 3,14 e 6,6b-7), che chiama-a-sé (*proskaleō*) un gruppo particolare dei suoi, quei Dodici che qui vengono «costituiti» (e definiti «apostoli» da una glossa) e in 6,7 ritroviamo come «inviati» (verbo *apostellō*) e in 6,30 chiamati «apostoli» addirittura dal narratore; inoltre 3,15 ricorda la duplice dimensione della chiamata («perché stessero con lui e per mandarli a predicare»), il cui primo ele-

⁹ Theodor SCHNEIDER, *Segni della vicinanza di Dio: compendio di teologia dei sacramenti*, Brescia: Queriniana 2005, p. 236.

¹⁰ La prima parte del Vangelo di Marco è organizzata in tre sezioni che si aprono e chiudono similmente: all'inizio di ciascuna infatti, dopo un sommario sull'attività di Gesù (1,14-15; 3,7-12 e 6,6b), troviamo strettamente legata una pericope dedicata ai discepoli (1,16-20; 3,13-19; 6,7-13), mentre ogni sezione termina con una scena di non-accoglienza o incomprendimento nei confronti del Maestro (3,6; 6,1-6a; 8,14-21). Cf ad esempio Francis J. MOLONEY, «Mark 6:6b-30: Mission, the Baptist, and Failure», *CBQ* 63 (2001) 647-663, p. 647.

mento (la relazione con Lui) è il fondamento del secondo, esplicitamente ripreso in 6,7 («prese a mandarli»); infine la missione consta di una finalità esplicita e primaria («predicare»), della quale il potere sugli spiriti impuri (ricordato in 3,15 e 6,7) è una delle componenti, poiché l'azione esorcistica attesta il realizzarsi efficace della venuta del Regno di Dio e della Parola annunciata.

Dal riconoscimento delle relazioni tra questi due testi ne risultano alcuni vantaggi a livello ermeneutico: grazie a 3,14-15 possiamo comprendere il significato della missione dei Dodici, anche se in Mc 6,7 l'Evangelista, sintetizzando in «chiamò-a-sé i Dodici e prese a mandarli a due a due e dava loro potere sugli spiriti impuri» potrebbe lasciar spazio ad un'interpretazione solo esorcistica della missione, che il contesto e il prosieguo del racconto smentiscono.

Inoltre, l'invio in missione, che concretamente si realizza per la prima volta solo in Mc 6,12-13, dove finalmente i Dodici passano all'azione, in realtà è «continuazione e conseguenza della loro istituzione»¹¹.

Infine, «la collocazione distanziata tra istituzione (3,13-19) e invio sottolinea l'attività pedagogica di Gesù»¹², che nel frattempo ha concentrato a più riprese il proprio insegnamento sui discepoli, come ancor più farà nella terza sezione.

2) In secondo luogo, sebbene 6,1-6a sia la conclusione della sezione precedente, in realtà costituisce il contesto immediato della nostra pericope, che illumina almeno su due aspetti: da un lato, nonostante l'incredulità infeconda dei suoi compaesani (cf vv. 5-6a), Gesù non reagisce al cocente rifiuto subito inalberandosi, o facendo l'indifferente, o rinunciando alla propria missione, ma riparte da questo insuccesso per portare anche altrove (6,6b) il suo insegnamento; d'altro canto, proprio da questa esperienza di chiusura incontrata, il Maestro comincia a coinvolgere direttamente i suoi discepoli, dimostrando loro una fiducia già manifestata anche in 3,14-15, ma che in questa terza sezione risulta ancor più sorprendente e gratuita, alla luce del successivo accecamento dei Dodici che sarà un tema ricorrente nel-

¹¹ Simon LÉGASSE, *Marco* (= Commenti Biblici), Roma: Borla 2000, p. 306. Cf DE ZAN, «Il potere di guarigione», 598; Camille FOCANT, *Il vangelo secondo Marco*, Assisi: Cittadella 2015, p. 252.

¹² Santi GRASSO, *Vangelo di Marco* (= I libri biblici - Nuovo Testamento 2), Cinisello Balsamo: San Paolo 2003, p. 170.

la «sezione dei pani», e che per ora il Lettore ancora non s'aspetta e su cui poi dovrà interrogarsi¹³.

3) Resta infine una questione aperta il ruolo, la collocazione e il significato di Mc 6,30 in relazione al nostro testo, e di conseguenza l'interpretazione dei vv. 14-29 dedicati alla testimonianza e morte di Giovanni Battista.

Accettando l'ipotesi di una struttura a *sandwich* proposta da Moloney, a favore della quale vi è anche la ricorrenza della stessa radice *apost-* all'invio e al ritorno dei Dodici in 6,7 e 30¹⁴, la nostra pericope risulta inserita così nel più ampio contesto dell'inizio della terza sezione, che prevede:

- 6,6b-13 Invio in missione dei Dodici
- 6,14-19 Testimonianza e morte di Giovanni Battista
- 6,30 Ritorno degli apostoli per riferire a Gesù l'esito della missione.

L'inserimento attraverso un'analessi da parte del narratore del racconto della morte del Battista getta contemporaneamente nuova luce anche sulla missione dei Dodici almeno a due livelli: la inserisce all'interno della storia di salvezza tra Dio e il suo popolo, di cui la vita di Giovanni è una tappa importante, e ricorda ai discepoli inviati che la missione può richiedere anche il martirio¹⁵.

3.2 Delimitazione della pericope ed articolazione del testo

Considerando il testo di Mc 6,6b-13 come un'unità letteraria, a cui va aggiunta l'appendice del v. 30, se ne propone la seguente strutturazione¹⁶:

- A 6,6b-7 Invio in missione dei Dodici
- B 6,8-11 Istruzioni di Gesù:
 - per il cammino (vv. 8-9)
 - per il soggiorno (vv. 10-11)
- C 6,12-13 Racconto della missione da parte del narratore
- (D 6,30 Ritorno e racconto della missione da parte degli apostoli).

Tra i vari significati veicolati dall'articolazione del testo proposta ne riprendiamo in modo particolare tre:

¹³ Cf FOCANT, *Marco*, 249–251.

¹⁴ Cf MOLONEY, «Mark 6:6b-30», 647–650.

¹⁵ Cf *Ibid.*, 661; FOCANT, *Marco*, 255.

¹⁶ Cf LÉGASSE, *Marco*, 306; FOCANT, *Marco*, 252.

1) Anzitutto è più volte rimarcato che l'iniziativa della missione si deve a Gesù stesso: nei vv. 6b-7 è il soggetto di tutti i verbi (percorrere, insegnare, chiamare-a-sé, iniziare a mandare, dare); è ancora Lui ai vv. 8-9 a dettare le condizioni per il viaggio e ai vv. 10-11 a fare le diverse ipotesi sull'accoglienza che potranno ricevere i discepoli, indicando loro quale comportamento tenere durante il soggiorno in un villaggio; le azioni stesse compiute dai missionari ai vv. 12-13 riprendono il modo di agire di Gesù presentato in precedenza (insegnamento e predicazione nei villaggi in 6,6b e 12; autorità sugli spiriti impuri ed esorcismi in 6,7 e 13a; guarigioni in 6,5 e 13b); al v. 30 poi è attorno a Lui che si riuniscono gli apostoli per riferire e rileggere l'esperienza della missione, ed è infine Lui stesso che al v. 31 li invita a riposarsi in un luogo in disparte (anche se, poco dopo, Gesù riprenderà l'iniziativa attiva con la prima moltiplicazione dei pani).

2) In secondo luogo va sottolineato che l'iniziativa di Gesù non è a discapito dei suoi discepoli, ma ne promuove l'azione e ne fornisce il fondamento: difatti, il forte legame esistente negli elementi A e C tra le azioni di Gesù e quelle dei discepoli vuole da un lato segnalare il criterio per vivere con fedeltà il mandato affidato (la conformità all'agire di Cristo), dall'altro evidenziare il ruolo attivo assunto dai Dodici specie nei vv. 12-13 (elemento C).

3) Infine, proprio nell'elemento C va sottolineato l'ordine in cui sono descritte le diverse componenti della missione: l'annuncio è al primo posto e costituisce in sintesi il nucleo centrale ed essenziale del loro operato, di cui esorcismi e guarigioni sono due modalità con cui si realizza nelle opere il Regno di Dio annunciato e che chiede accoglienza e conversione all'uomo.

Sarà perciò importante, per la riflessione sull'unzione degli infermi, non perdere di vista da un lato il legame tra l'agire di Gesù e quello dei discepoli, dall'altro la relazione tra annuncio della Parola e gesto sacramentale, in nuce già qui indicati.

3.3 Analisi del testo

Prima di addentrarci nell'analisi dettagliata del testo, tre premesse sono necessarie.

1) Sebbene la questione della storicità dell'invio in missione dei Dodici da parte di Gesù sia stata a lungo dibattuta, oggi è generalmente accettata,

così come è ritenuto probabile che si praticasse l'unzione dei malati, non ancora intesa esplicitamente come sacramento, ma considerata più di un semplice medicamento¹⁷.

2) Da un punto di vista diacronico poi esiste generalmente la tendenza ad attribuire la cornice narrativa (vv. 6-7 e 12-13) alla redazione marcianna, mentre per quanto riguarda le istruzioni centrali dei vv. 8-11, pur riconoscendo tra Mc e Q una tradizione comune, la minor durezza marcianna (sono permessi il bastone da viaggio e i sandali) è di norma fatta risalire alle nuove esigenze della comunità di Marco rispetto al contesto gesuano originario¹⁸.

3) Dal confronto sinottico¹⁹ infine emerge un dato fondamentale per la nostra ricerca: solo Marco infatti riporta in 6,13 l'unzione con olio fatta dai discepoli a molti infermi; nonostante infatti tutti i Sinottici ricordino che i malati vengono «curati» (*therapeuō* in Mt 10,8; Mc 6,13; Lc 9,6)²⁰, tuttavia solo Mc esplicita l'utilizzo del gesto dell'unzione, particolare che tra l'altro non faceva parte del mandato iniziale di Gesù, né probabilmente della sua prassi abituale.

A.

^{6b} **Gesù** percorreva i villaggi d'intorno, INSEGNANDO.

⁷ Chiamò a sé i **Dodici** e PRESE a MANDARLI *a due a due* e DAVA loro POTERE sugli spiriti impuri.

B.

⁸ E ORDINÒ loro di non prendere per il viaggio nient'altro che un *bastone*:

né pane, né sacca, né denaro nella cintura;

⁹ ma di calzare *sandali* e di non portare due tuniche.

¹⁷ Per una sintesi delle diverse posizioni sulla questione cf GNILKA, *Marco*, 329–332.

¹⁸ Cf Angelico POPPI, *I quattro Vangeli. Commento sinottico*, Padova: Messaggero 1998, p. 296; LÉGASSE, *Marco*, 309; FOCANT, *Marco*, 255.

¹⁹ Cf Angelico POPPI, *Sinossi dei quattro vangeli*, Padova: Messaggero 1991, pp. 241–244; DE ZAN, «Il potere di guarigione», 600–607; POPPI, *Commento sinottico*, 296–298.

²⁰ Per quanto riguarda il verbo *therapeuō* (guarire) GRASSO, *Marco*, 181, n. 22 ricorda che in Mc esso ricorre anche in 1,34; 3,2.10; 6,5.13, sebbene sia meno frequente rispetto a Mt e Lc.

¹⁰ E DICEVA loro: «Dovunque entriate in una casa, rimanetevi finché non sarete partiti di lì.

¹¹ Se in qualche luogo non vi accogliessero e non vi ascoltassero, andatevene e scuotete la polvere sotto i vostri piedi come *testimonianza* per loro».

C.

¹² Ed essi, partiti, proclamarono che la gente si convertisse,

¹³ scacciavano molti demòni, ungevano con olio molti infermi e li guarivano.

(D)

³⁰ Gli apostoli si riunirono attorno a **Gesù** e gli referirono tutto quello che avevano fatto e quello che avevano inseguito.

A. Invio in missione dei Dodici (vv. 6b-7)

Con una libertà d'azione notevole, Gesù supera l'*empasse* creato dall'incredulità dei suoi compaesani e dalla loro chiusura nei suoi confronti (descritta in 6,5-6a), rilanciando l'azione ad un duplice livello: personale e comunitario.

Nel v. 6b infatti è Gesù stesso che prende l'iniziativa, dirigendo ora la sua attenzione ai «villaggi d'intorno», aprendo così l'orizzonte del suo ministero e cogliendo nella situazione incontrata un'occasione per portare l'annuncio del Regno di Dio a nuovi destinatari²¹.

Accanto a questo primo aspetto, va poi sottolineato che, proprio nel periodo di maggior crisi, al v. 7 il Maestro chiama-a-sé i Dodici (*proskaleō* come in 3,14), quasi a ricordare la priorità del rapporto con Lui, e li coinvolge direttamente nella missione; ciò è sottolineato dall'uso del verbo *apostellō* (la cui radice tornerà nel sostantivo *apostoloi* di 6,30) e dal conferimento del potere sugli spiriti immondi. In tal modo è ricordato ai Dodici che sono veri missionari solo se riconoscono che la loro autorità di predicare, esorcizzare e guarire proviene da Lui²².

Inoltre, il fatto di inviarli «a due a due», se da un lato può ricordare l'aiuto pratico che possono donarsi a vicenda e dall'altro il valore della loro duplice testimonianza, certamente dà pure alla missione quel carattere comunitario che le è proprio ed imprescindibile: non è mai un fatto indivi-

²¹ Cf FOCANT, *Marco*, 252.

²² Cf POPPI, *Commento sinottico*, 296; MOLONEY, «Mark 6:6b-30», 656.

duale o un'azione che nasce per propria singola iniziativa²³.

Va infine notato che all'inizio non sono menzionate predicazione e attività terapeutiche, dando quasi l'impressione che il mandato ai discepoli si esaurisca nella loro azione esorcistica. Da un lato forse ciò è fatto per concentrarsi sull'autorità sugli spiriti impuri (l'unica affidata esplicitamente al v. 7) e sulla lotta di Gesù con le forze del male²⁴; secondo De Zan infatti «in Mc l'espressione "cacciare i demoni" ha un valore molto ampio e comprende anche la cura delle malattie» (come emergerebbe dal confronto tra 6,7 e 6,12-13), perché all'epoca di Gesù «ogni malattia veniva vista come manifestazione della signoria di Satana»²⁵. D'altro canto questo aspetto può essere pure spiegato (come la precedente non esplicitazione da parte di Mc 6,6b dell'argomento dell'insegnamento di Gesù) a partire dalla tendenza marciana a sintetizzare il racconto, tanto più laddove testi analoghi (cf 1,14-15 e 3,14-15) o vicini (cf 6,5-6a) possono aiutare il Lettore ad inferire quanto nel testo è taciuto²⁶, ma in linea con lo stile di Marco e l'operato di Gesù: l'annuncio del Regno di Dio che viene, e si manifesta nei segni della liberazione dal Maligno e nelle guarigioni dei malati.

B. Istruzioni di Gesù (vv. 8-11)

La parte quantitativamente più consistente della nostra pericope è dedicata alle istruzioni che Gesù impartisce ai suoi, quasi a ricordare loro che oltre al "cosa" fare (peraltro poco sviluppato in 6,7) è importante il "come" viverlo.

Anzitutto, Gesù istruisce i Dodici su cosa è necessario e cosa va invece lasciato nel loro cammino (vv. 8-9): se sono permessi il bastone da viaggio, i sandali e una tunica, ciò è per agevolare il viaggio e per vivere con dignità l'essenzialità ri-

²³ Cf LÉGASSE, *Marco*, 306–307; FOCANT, *Marco*, 253. Secondo alcuni studiosi i tre verbi diversi del v. 7 (il presente *proskaleitai*, l'aoristo *ērxato*, l'imperfetto *edidou*) forse servono a sottolineare che l'autorità è data da Gesù ad ogni coppia di discepoli. Infine, per DE ZAN, «Il potere di guarigione», 598, n. 13 l'imperfetto «dava potere», diversamente dall'aoristo usato da Matteo, sottolinea che tale potere non è dato una volta per tutte, ma «in una consuetudinerietà con Gesù».

²⁴ Cf FOCANT, *Marco*, 253.

²⁵ DE ZAN, «Il potere di guarigione», 599.603. Cf Werner FOERSTER, «δαίμων», in Gerhard KITTEL – Gerhard FRIEDRICH – Felice MONTAGNINI (a cura di), *Grande lessico del nuovo testamento*, vol. 2, Brescia: Paideia 1966, 741–792, p. 787.

²⁶ Cf LÉGASSE, *Marco*, 306.

chiesta ai missionari (cf il tema della veste). Viceversa, viene loro chiesto di non portare con sé pane, sacca e una seconda tunica, come richiamo ad un atteggiamento di fondo di totale fiducia nell'assistenza di Dio, che si manifesta nell'accoglienza ricevuta dagli altri (pane), e a ricordare il rischio dell'accumulo di beni (sacca e seconda tunica) che non è in sintonia con l'urgenza dell'annuncio del Regno.

Nel testo è lecito riconoscere almeno due fasi storiche successive: all'epoca di Gesù e nel contesto comunitario marciano per il quale queste stesse esigenze vengono adattate, senza venir meno alla fedeltà al mandato di Gesù, ma riconoscendo uno spazio di libertà nell'interpretare e vivere le norme, si ritroverà proprio nell'unzione con olio del v. 13.

La seconda parte delle indicazioni (vv. 10-11) si concentra sul comportamento da tenere durante il soggiorno in un villaggio, sia nel caso più probabile di un'accoglienza positiva, sia nell'ipotesi drammatica di un rifiuto.

Se nel primo scenario è raccomandata la permanenza stabile, senza cercare sistemazioni più vantaggiose («dovunque entriate in una casa, rimanetevi finché non sarete partiti di lì»), nel secondo è richiesto di compiere il gesto profetico dello scuotere la polvere dai piedi; esso, più che una minaccia o una condanna, è un richiamo all'importante occasione persa per accogliere il Regno di Dio.

C. Racconto della missione da parte del narratore (vv. 12-13)

Con il v. 12 ritorna in campo la voce narrante, ad anticipare (rispetto al resoconto di 6,30) e specificare il modo di vivere il mandato ricevuto da parte dei discepoli.

Anzitutto viene ricordato l'annuncio del Regno di Dio incipiente con il conseguente invito ad accoglierlo con una vera conversione (*metanoia*), eco dell'annuncio di Gesù posto da Marco all'inizio del suo Vangelo in 1,14-15 («Dopo che Giovanni fu arrestato, Gesù andò nella Galilea, proclamando il vangelo di Dio, e diceva: "Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete nel Vangelo"») ²⁷.

All'annuncio del Regno, primo anche in ordine assiologico, seguono poi le azioni esorcistiche e terapeutiche, che quindi vanno inserite all'inter-

²⁷ Diversamente, secondo DE ZAN, «Il potere di guarigione», 606, in Mc 6,12 «l'annuncio non ha come contenuto il regno, bensì la conversione».

no della proclamazione della venuta del Regno di Dio in parole ed opere.

Dal fatto che non si parli esplicitamente di successo in 6,12-13 non se ne può dedurre un fallimento della loro missione o un successo riuscito solo a metà (come esorcisti e guaritori, ma non come discepoli); piuttosto, i vv. 12-13 mostrano la realizzazione efficace del loro compito²⁸, e la stessa riuscita degli esorcismi e delle unzioni vanno a colmare la reticenza marciana a riguardo della loro opera evangelizzatrice (cf anche v. 30).

Per il tema del presente studio merita un approfondimento ulteriore l'espressione del v. 13 «ungevano con olio molti infermi e li guarivano» (ἤλειφον ἐλαίῳ πολλοὺς ἀρρώστους καὶ ἐθεράπευον).

Partendo dal lessico, va notato l'uso di *aleiphō* perché qui si tratta di un'unzione fisica, mentre *chriō* nel N.T. è riservato al senso traslato di un'unzione operata da Dio²⁹.

Se poi l'unzione con olio dei malati è una pratica in uso sia in ambiente ellenistico che giudaico, e lo diverrà anche in contesto cristiano (cf Gc 5,14 e le testimonianze patristiche), ciò che qui stupisce è l'originalità con cui i discepoli fanno ricorso a questa pratica, rispetto alla semplice preghiera sui malati o ad altri gesti, *in primis* l'imposizione delle mani.

Come accennato sopra in riferimento al modo di interpretare e vivere le norme da parte della comunità marciana, anche qui il gesto che accompagna la cura dei malati, lungi dall'essere fatto in contrapposizione al mandato di Gesù, mette piuttosto in evidenza lo spazio di libertà e originalità che la missione stessa assicura ai discepoli, evitando un'applicazione letterale delle istruzioni gesuane che andrebbe contro lo stile evangelico, e promuovendo un'azione evangelizzatrice che sia, oltre che in fedeltà a Dio, in fedeltà all'uomo, alle situazioni incontrate e al contesto culturale e religioso in cui si vive.

Resta infine da notare l'uso ironico di *pollous* al v. 13, per indicare i «molti» infermi curati dai Dodici,

²⁸ Per ciascuna delle ipotesi accennate, si vedano in ordine: Josef ERNST, *Il vangelo secondo Marco. Parte Prima (1,1-8,26)*, Brescia: Morcelliana 1991, p. 278; FOCANT, *Marco*, 254; GRASSO, *Marco*, 171.

²⁹ Cf Heinrich SCHLIER, «ἀλείφω», in Gerhard KITTEL – Gerhard FRIEDRICH – Felice MONTAGNINI (a cura di), *Grande lessico del nuovo testamento*, vol. 1, Brescia: Paideia 1965, 617–618; Luciano PACOMIO, «Unzione», in Romano PENNA – Giacomo PEREGO – Gianfranco RAVASI (a cura di), *Temi teologici della Bibbia*, Milano: San Paolo 2010, 1468–1472, p. 1470.

rispetto agli *oligois* («pochi») malati ai quali Gesù aveva imposto le mani e guarito in 6,5. Tale contrasto sta a sottolineare che il rifiuto subito da Gesù da parte dei suoi compaesani non mette in pericolo il successo della missione, che riesce invece a svilupparsi altrove³⁰.

D. Ritorno e racconto della missione da parte degli apostoli (v. 30)

Dopo l'intermezzo significativo del racconto della testimonianza e morte di Giovanni Battista, in 6,30 rientrano in scena i Dodici, di ritorno dalla missione, sorprendentemente definiti «apostoli»³¹ prima della Pasqua, forse per richiamare il mandato ricevuto in 6,7 (dove era presente il verbo *apostellō*), o a testimonianza del duplice livello di lettura del testo (una missione all'epoca di Gesù che fa da modello per i missionari post-pasquali).

Diversamente da chi interpreta il loro racconto come segno d'insuccesso discepolare o d'incomprensione dell'accaduto³², che predisporrebbe il Lettore alla loro parabola discendente che si espliciterà nel viaggio sulla barca (8,14-21), concordiamo con chi vede il v. 30 come un momento positivo nella vita dei discepoli, radunati attorno a Gesù³³.

In questo contesto comunitario assume allora un valore importante la rilettura e il racconto reciproco dell'esperienza missionaria vissuta, in linea con quanto anticipato dal narratore in 6,12-13, e qui riassunto nei verbi «fare» e «insegnare». Proprio alla luce dei testi precedenti e dello stile sintetico di Marco, possiamo così intravedere, dietro al racconto finale dei discepoli, la gioia per l'esperienza vissuta, e il desiderio di condividerne con il Maestro e Signore la fruttuosità, resa possibile dall'incontro fecondo tra la sua iniziativa promuovente e la loro geniale originalità, di cui anche l'unzione con olio sugli infermi è testimonianza e parte integrante del vissuto trasmessoci dal vangelo marciano.

³⁰ Cf FOCANT, *Marco*, 254; MOLONEY, «Mark 6:6b-30», 655.

³¹ Secondo MOLONEY, «Mark 6:6b-30», 649, qui «apostoli» non è ancora usato in senso tecnico.

³² Cf *Ibid.*, 660–663. Secondo l'Autore, già al cap. 4 i discepoli avevano dimostrato la loro incomprensione dell'identità di Gesù; ora in 6,30 mostrano l'incomprensione della propria identità, raccontando ciò che essi hanno fatto.

³³ Cf Klemens STOCK, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein: das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus*, Rome: Biblical Institute Press 1975, pp. 97–102; ERNST, *Il vangelo secondo Marco. Parte Prima (1,1-8,26)*, 278; GRASSO, *Marco*, 171.

3.4 Ripresa di alcuni elementi significativi per l'unzione degli infermi

Prima di passare all'analisi dell'altra "traccia" neo-testamentaria del sacramento dell'unzione degli infermi (Gc 5,14-15), tre aspetti che sono emersi da quanto detto finora meritano un approfondimento.

1) Anzitutto quale valore ha l'unzione degli infermi fatta dai discepoli in Mc 6,13³⁴?

Strettamente legato al valore culturale attribuito all'olio in ambiente ellenistico e giudaico (si pensi ad esempio al suo legame con la speranza della salvezza in testi quali Is 61,3; Sal 23,5; 92,11; Dt 33,24), anche il gesto di ungere con olio conferma e assume ulteriori significati, che nel caso sia fatto ad ammalati può comportare aspetti particolari e diversi³⁵.

Nell'interpretazione della nostra pericope, si trova sia chi ritiene il gesto «puramente medico», sia chi vi intravede già un valore esorcistico o addirittura «sacramentale»³⁶.

Per meglio comprendere la questione, ed evitare una contrapposizione scorretta tra significato

³⁴ La scelta di affrontare adesso la questione è motivata dal fatto che nel testo di Gc 5 è più esplicito il contesto rituale, ecclesiale e credente; pertanto, quanto affermeremo per il testo marciano varrà *a fortiori* per la "traccia" giacobea.

³⁵ Gli autori ricordano diversi valori attribuiti all'olio: come «rimedio medico internazionale» (cf LÉGASSE, Marco, 311), usato nella cosmesi, come tonificante ed energetico (cf Franz MUSSNER, *La lettera di Giacomo: Testo greco e traduzione commento*, Brescia: Paideia 1970, p. 316; GRASSO, Marco, 181), vulnerario (cf GNILKA, Marco, 329), fino al suo ricorso nella purificazione dei lebbrosi (cf Lv 14,17-18.28-29) e negli esorcismi; per quest'ultimo utilizzo cf SCHLIER, «ἀλείφω», 619-622; Rudolf PESCH, *Il vangelo di Marco. Parte Prima (1,1-8,26)* (= CTNT II/1), Brescia: Paideia 1980, p. 515; DE ZAN, «Il potere di guarigione», 605; PACOMIO, «Unzione», 1470. Si vedano anche Gilberto MARCONI, «Gc 5,13-20: la malattia come punto di vista», *Riv. Biblica Ital.* 38 (1990) 57-72, p. 64; Robert J. KARRIS, «Some new angles on James 5:13-20», *Rev. Expo.* 97 (2000) 207-219; Gilberto MARCONI, «Gc 5,14-15 e l'unzione degli infermi: lo stato della ricerca», in SETTIMANA DI STUDIO DELL'ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA, Andrea GRILLO – Eugenio SAPORI (a cura di), *Celebrare il sacramento dell'unzione degli infermi: atti della XXXI Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Valdragone (San Marino), 24-29 agosto 2003*, Roma: Edizioni Liturgiche 2005, 29-40, p. 37.

³⁶ Cf ad esempio Josef SCHMID, *L'Evangelo secondo Marco*, Brescia: Morcelliana 1956, p. 164; SCHLIER, «ἀλείφω», 619-622.

medico-curativo e religioso, merita forse di essere ricordato il valore implicitamente religioso che un gesto come l'unzione degli infermi aveva in un contesto culturale come quello antico, per il quale non esisteva un'idea di medicina totalmente indipendente dalla sfera del sacro.

L'ipotesi interpretativa che ne scaturisce è quindi che l'unzione di Mc 6,13 abbia già anche un significato religioso, tanto più se si considerano i testi A.T. che parlano delle unzioni come azioni che indicano la scelta compiuta da Dio a favore di una persona, alla quale è affidata una missione e assicurata la vicinanza e l'aiuto (ad esempio re, profeti e sacerdoti); nel nostro caso ciò si può interpretare come il dono speciale che Dio fa ai guaritori³⁷ e/o il «segno dell'aiuto concesso da Dio al malato»³⁸.

2) L'altra questione da affrontare è come spiegare la diversità palese esistente tra il mandato di Gesù di Mc 6,7 e il suo modo di relazionarsi coi malati nei Vangeli (dove mai viene detto che Egli abbia fatto uso di unzioni), e la modalità concreta di attuarlo da parte dei discepoli in 6,13³⁹.

Se in questo testo marciano l'unzione di persone malate può essere spiegata diacronicamente come un intervento redazionale per riportare una prassi consolidata in alcune comunità cristiane del tempo, senza escludere la possibilità che anche all'epoca di Gesù i discepoli abbiano fatto ricorso

³⁷ Cf POPPI, *Commento sinottico*, 296; LÉGASSE, Marco, 311.

³⁸ GNILKA, Marco, 329; cf ERNST, *Il vangelo secondo Marco. Parte Prima (1,1-8,26)*, 276. Una proposta interessante che ipotizza un'unzione del volto del malato come richiamo a Mosè è avanzata da David H. WENKEL, «A new reading of anointing with oil in James 5:14: Finding first-century common ground in Moses' glorious face», *Horiz. Biblic. Theol.* 35, 2 (2013) 166-180. Altra ipotesi da considerare è quella di Vincent TAYLOR, Marco, Assisi: Cittadella 1977, pp. 346-347, che vede nell'olio anche un richiamo cristologico, un'allusione al «Cristo», l'Unto di Dio (sebbene nel testo ricorra il verbo *aleifō* e non *chriō*). Cf anche Claudio MAGNOLI, «Unzione degli infermi», in ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA (a cura di), *Celebrare il mistero di Cristo. II*, Roma: C.L.V. - Edizioni liturgiche 1996, 318-362, p. 325.

³⁹ Secondo GRASSO, Marco, 181 questa diversità di prassi tra Gesù e i suoi discepoli sarebbe servita a Mc per sottolineare il fatto che il Maestro per guarire non ha bisogno di un segno esteriore come l'olio; tuttavia ricordiamo che Gesù fa ricorso ampiamente a segni esteriori come l'imposizione delle mani, il toccare il corpo malato, o a sostanze come la saliva, l'acqua e il fango.

al gesto dell'unzione, in continuità con l'ambiente giudeo-ellenistico contemporaneo⁴⁰, a livello sincronico il testo attuale ci presenta un dato molto significativo, al di là del singolo caso, per la vita ecclesiale: l'originalità nel modo di esercitare il potere da parte dei discepoli, senza tradire lo spirito del mandato ricevuto, che resta il punto di riferimento essenziale, si pone anche in fedeltà alle situazioni concrete incontrate.

In sintesi, Mc 6,13 ci testimonia che, almeno nell'ambiente della comunità marciiana (forse anche in epoca precedente), «è del tutto probabile che si praticasse l'unzione dei malati, che certamente non è ancora il successivo sacramento, ma tuttavia significa più del semplice impiego di un medicamento»⁴¹.

4. La "traccia" giacobeo: Gc 5,13-18

Come per la "traccia" marciiana, anzitutto verrà contestualizzato il testo giacobeo (par. 4.1), sarà affrontata poi la spinosa questione della delimitazione della pericope, ipotizzando un'articolazione del testo di Gc 5,13-18 (par. 4.2), analizzato poi nel dettaglio (par. 4.3); in conclusione, saranno riprese e approfondite alcune questioni significative per il tema dell'unzione degli infermi (par. 4.4).

4.1 Il contesto della Lettera di Giacomo

A prima vista sembra molto semplice riconoscere il contesto di Gc 5,13-18, poiché si è ormai alla fine della Lettera giacobeo (mancano solo i vv. 19-20); tuttavia, ad uno sguardo più attento, risultano non scontate le relazioni tra le parti di questo scritto, e merita quindi soffermarvisi anche in vista del tema qui trattato.

Saranno due i livelli di contesto da tenere in considerazione: quello generale di tutta la Lettera e quello specifico della sua parte conclusiva.

1) La Lettera di Giacomo è considerata un discorso parenetico in forma epistolare, che propone un progetto di vita di fede ad una comunità giudeo-cristiana già a contatto anche con il mondo ellenistico⁴². Essa, particolarmente incentrata

sulla Parola annunciata e da accogliere con fede e sapienza autentiche, volge lo sguardo nell'ultima sezione (4,13-5,20) a quelle raccomandazioni conclusive per la vita comunitaria, che, lungi dall'assumere toni moralistici e legalistici, in realtà sono rivolte ad una comunità in cammino che vive nell'attesa del Signore.

I versetti finali di Gc non sono un semplice accostamento di «detti brevi che si susseguono in modo libero»⁴³, ma un richiamo originale di tematiche che hanno attraversato tutta la Lettera; è così ad esempio per i temi della preghiera, un *fil rouge* che percorre tutto Gc (cf 1,5-8.13-15; 4,1-3 fino a 5,13-18), della guarigione-salvezza (cf 2,14-26; 4,7-12 sino a 5,15-16.20), e dei peccati (cf 4,17 fino a 5,15-16).

In sintesi si può concordare che «il vertice di tutto il percorso della lettera è il potere di salvezza proprio di Dio e della sua Parola, che ora è affidato ai credenti»⁴⁴, chiamati a vivere i vari aspetti ricordati nei versetti finali.

2) È però il contesto più prossimo alla nostra pericope ad offrire agganci interessanti, specie per quanto riguarda i vv. 7-12 e 13-20, «due percorsi paralleli che denunciano una certa omoge-

BOROBIO, *I sacramenti*, 2, 773; Alessandro SACCHI, *Lettere paoline e altre lettere* (= Logos 6), Leumann (TO): Elle Di Ci 1996, p. 266; Giovanni Claudio BOTTINI, «Giacomo», in Romano PENNA – Giacomo PEREGO – Gianfranco RAVASI (a cura di), *Temî teologici della Bibbia*, Milano: San Paolo 2010, 559–564, p. 559. Da un punto di vista dell'organizzazione della Lettera, per la maggioranza degli studiosi l'ultima sezione di Gc è considerata 4,13-5,20, sebbene con divisioni interne differenti. Merita di essere citata l'ipotesi di FABRIS, «Giacomo (Lettera di)», 630, che propone il seguente schema in tre parti, dopo il prescritto (1,1): accoglienza ed attuazione della Parola (1,2-27); la fede attiva e la vera sapienza (2,1-4,12); giuste relazione tra ricchi e poveri, e regola della comunità (4,13-5,20; quest'ultima parte è suddivisa in: il rischio della falsa sicurezza dei ricchi in 4,13-5,6; istruzioni e norme pastorali per la comunità in 5,7-20).

⁴³ Martin Franz DIBELIUS, *Der Brief des Jakobus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984, p. 14.

⁴⁴ Marida NICOLACI, *Lettera di Giacomo* (= Nuova versione della Bibbia dai testi antichi), Cinisello Balsamo (MI): San Paolo 2012, p. 144; Rinaldo FABRIS, *Lettera di Giacomo e Prima lettera di Pietro: commento pastorale e attualizzazione*, Bologna: Edizioni dehoniane 1980, p. 138; Franz SCHNIDER, *La lettera di Giacomo*, Brescia: Morcelliana 1992, p. 202; Rosario CHIARAZZO, *Lettera di Giacomo*, Roma: Città Nuova 2011, p. 132.

⁴⁰ Cf ad esempio GNILKA, *Marco*, 332; MOLONEY, «Mark 6:6b-30», 655–656; Benoît STANDAERT, *Marco. Vangelo di una notte, vangelo per la vita, I (Mc 1,1-6,13)*, Bologna: Dehoniane 2011, pp. 339–340; FOCANT, *Marco*, 257.

⁴¹ GNILKA, *Marco*, 332.

⁴² Cf Rinaldo FABRIS, «Giacomo (Lettera di)», in Pietro ROSSANO – Gianfranco RAVASI – Antonio GIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Cinisello Balsamo: San Paolo 1989, 626–633, p. 630;

neità formale, [pur se] distinti nell'oggetto della trattazione»⁴⁵.

Difatti, sia soprattutto il contributo di Marconi, che ha messo in luce come Giacomo abbia conferito unità formale e argomentativa alle diverse situazioni ricordate in 5,7-20, tradendo «un deciso intervento redazionale»⁴⁶, sia quello di Pistone, che riconosce diversi tratti comuni tra le conclusioni del Testamento di Giobbe e di Gc 5⁴⁷, permettono di non isolare i vv. 13-18 dal contesto prossimo, anche se diversa è la scelta di delimitazione della pericope qui proposta.

In sintesi, l'ultima parte della lettera è suddivisibile in tre sequenze:

- vv. 7-12 L'attesa paziente
- vv. 13-18 La preghiera nelle differenti situazioni
- vv. 19-20 La solidarietà fraterna nella fede⁴⁸.

Così, «con l'ultima esortazione alla correzione fraterna [di 5,19-20] Giacomo invita tutti a praticare ciò che egli ha inteso fare in tutto il suo discorso: correggere fratelli e sorelle in vista della salvezza eterna», ricordando che «mentre la preghiera per i malati, accompagnata dall'unzione, è riservata ai presbiteri (Gc 5,14-15), confessione dei peccati, intercessione e correzione del peccatore sono doveri di ciascun membro della comunità (Gc 5,16.19-20)»⁴⁹.

4.2 Delimitazione della pericope ed articolazione del testo di Gc 5,13-18

Stabilire i confini della nostra pericope risulta un'operazione «problematica»⁵⁰ che inevitabilmente porta con sé delle conseguenze ermeneuti-

che, anche se l'attenzione al contesto ha permesso di cogliere i legami con i testi limitrofi.

Difficile infatti non è solo stabilire dove inizi il nostro testo⁵¹, ma anche dove finisca, e quindi come vadano considerati gli ultimi due versetti della Lettera (5,19-20).

Senza soffermarci troppo in questa sede sui motivi strettamente letterari che stanno alla base della nostra scelta⁵², riteniamo preferibile considerare i vv. 19-20 come la conclusione generale della Lettera, per cui delimitiamo la pericope da analizzare ai vv. 13-18, nonostante il ricorso del verbo *sōzō* (salvare) e del tema dei peccati ai vv. 19-20. Molti elementi infatti permettono di vedere in 5,13-18 un'unità letteraria ben organizzata: la semantica eucologica⁵³ (che termina con il v. 18) e quella inerente alla malattia-sofferenza (che si conclude con *homoiopathēs* al v. 17), la formulazione grammaticale attraverso gli imperativi (due rispettivamente ai vv. 13.14.16), nonché i legami retorici e tematici esistenti.

Possiamo così riconoscere nella nostra pericope la seguente articolazione:

- A.
- 5,13 Due situazioni opposte per dire ogni condizione esistenziale
→ Invito ad agire (x2)
- B.
- 5,14-15 Un terzo caso: la persona malata
→ Invito ad agire più articolato (v. 14)
----→ Gli effetti delle azioni a suo favore (v. 15)
- C.
- 5,16-18 Una duplice esortazione comunitaria
→ Invito alla confessione dei peccati e alla preghiera vicendevoli (v. 16^a)
----→ Principio generale: la preghiera del giusto è efficace (v. 16b)
-----→ L'esempio di Elia (vv. 17-18).

Come si può notare dallo schema, il testo si articola in tre parti.

A. Anzitutto si trovano due indicazioni per la preghiera del singolo credente valide nella totalità dei casi della vita (v. 13), rappresentati dalle

⁴⁵ MARCONI, «Gc 5,13-20», 58. Cf MARCONI, «Gc 5,14-15», 29-31.

⁴⁶ MARCONI, «Gc 5,13-20», 60; cf MARCONI, «Gc 5,14-15», 32-34.

⁴⁷ Cf ROSARIO PISTONE, «Giobbe, profeta paziente e il TELOS KYRIOU: Gc 5,7-20 e il Testamento di Giobbe», *Riv. Biblica* 59, 1 (2011) 5-28, p. 12.

⁴⁸ Cf CHIARAZZO, *Lettera di Giacomo*, 133.

⁴⁹ Giovanni Claudio BOTTINI, *Lettera di Giacomo*, Milano: Paoline 2014, p. 243.235.

⁵⁰ Cf MARCONI, «Gc 5,13-20», 57-59; l'esegeta riporta le diverse posizioni presenti tra i maggiori studiosi (a p. 58, n. 8), ricordando chi propende per il testo più lungo dei vv. 7-20 (Elliot, Davids e lo stesso Marconi), e chi, viceversa, considera una porzione testuale molto breve come i vv. 13-15 (Mussner) o 13-16 (Cothenet), passando per la posizione intermedia di chi sceglie i vv. 13-18 o 13-20 (Fabris, Vanni, Vouga, Meyer, Bottini).

⁵¹ Se al v. 7, al v. 12, (come sostiene NICOLACI, *Lettera di Giacomo*, 144), o al v. 13.

⁵² Per una panoramica delle motivazioni pro e contro l'unitarietà dei vv. 19-20 con quanto precede cf MARCONI, «Gc 5,13-20», 58.

⁵³ Essa ricorre ben 9 volte con 6 vocaboli diversi: i verbi *proseuchomai* (ai vv. 13.14.17.18), *euchomai* in 16 e *psallō* in 13; i sostantivi *euchē* in 15, *proseuchē* in 17 e *deēsis* in 16. Cf *Ibid.*, 57, n. 6.

esperienze opposte della sofferenza e dello star bene.

B. In secondo luogo Gc affronta il caso specifico di una persona ammalata, con un invito all'azione (v. 14) e uno sviluppo successivo (v. 15) molto articolati: è all'interno di questa parte del testo che si fa riferimento all'unzione dei malati.

C. Infine è riportata una duplice esortazione rivolta alla comunità dei credenti, perché confessino i propri peccati e preghino vicendevolmente (v. 16a); questo invito è legato ad un principio generale sull'efficacia della preghiera (v. 16b) e confermato dall'esempio del profeta Elia (vv. 17-18).

Da quest'ipotesi di articolazione del testo emerge che «i vv. 14-15 costituiscono la parte centrale di un'unità letteraria (vv. 13-18) tutta intessuta di richiami parenetici alla preghiera»⁵⁴; in essi infatti sono ricordate le diverse situazioni della vita (sofferenza, star bene, malattia, peccato, vita comunitaria) a cui corrispondono forme diverse di preghiera (abbandono fiducioso, lode, richiesta e intercessione, confessione e preghiera comunitaria) da vivere a tre livelli differenti (come singoli, con i rappresentanti della comunità, e come Chiesa).

Infine, il focus del testo non è l'unzione del malato in sé, ma la preghiera a tutti i livelli sopra ricordati, sicché l'unzione si può comprendere e vivere solo in un contesto di «preghiera della fede», e mai come atto magico o ritualistico, né come esperienza del singolo credente, avulsa dalla vita della comunità cristiana»⁵⁵.

4.3 Analisi del testo di Gc 5,13-18

Per poter meglio comprendere il ruolo ed il valore del riferimento giacobeo all'unzione degli infermi, è necessario ora analizzare nel dettaglio i vv. 13-18, soffermandoci maggiormente sui vv. 14-15, ma senza perdere di vista gli altri, secondo l'articolazione del brano appena proposta.

A ¹³Chi tra voi è nel DOLORE, **preghi**;
chi è nella GIOIA, **canti-inni-di-lode**.

B ¹⁴Chi è MALATO, chiami-presso-di-sé i
presbiteri della Chiesa
ed essi **preghino** su di lui,
ungendolo con olio

⁵⁴ MAGNOLI, «Unzione degli infermi», 327; cf CHIARAZZO, *Lettera di Giacomo*, 138; BOTTINI, *Lettera di Giacomo*, 223.

⁵⁵ Cf FABRIS, *Lettera di Giacomo e Prima lettera di Pietro*, 138; MARCONI, «Gc 5,14-15», 35.

nel nome del Signore.

¹⁵E la **preghiera** fatta **con fede**
salverà il malato:
il Signore
lo **solleverà**
e, se ha commesso peccati,
gli **saranno-perdonati**.

C ¹⁶**Confessate** perciò gli uni agli altri i vostri
peccati
e **pregate** gli uni per gli altri per **essere**
guariti.

Molto potente è la **preghiera** fervorosa del giusto.

¹⁷Elia era un uomo come noi:
pregò intensamente che non piovesse,
e non piovve sulla *terra* per tre
anni e sei mesi.

¹⁸Poi **pregò** di nuovo
e il cielo diede la pioggia e la
terra produsse il suo frutto.

A. I due casi iniziali (v. 13)

Dopo aver ricordato l'importanza della pazienza (vv. 7-11) e della parola autentica (v. 12), Giacomo introduce l'esortazione finale alla preghiera presentando due casi opposti della vita umana, nei quali chiede di pregare con modalità diverse.

A livello grammaticale il parallelismo è molto accentuato: alla condizione umana presentata attraverso un verbo all'indicativo presente ed il soggetto *tis*, segue un invito alla preghiera all'imperativo di terza persona singolare rivolto a chi sta vivendo la situazione esistenziale appena ricordata.

Al primo posto Gc richiama il caso di chi «tra voi», come membro della comunità (cf anche v. 14), sta soffrendo, e riutilizza qui come verbo (*kakopaschō*) la stessa radice a cui era ricorso poco prima al v. 10 come sostantivo (*kakopathia*) per indicare la sofferenza dei profeti, modelli per ogni credente di pazienza e costanza; parte di questa radice tornerà pure al v. 17 nel lessema *homoio-pathēs* a caratterizzare la passibilità che accomuna ogni uomo ad un altro modello profetico: Elia.

Si comprende così come il primo caso riportato da Giacomo sia di una sofferenza non solo fisica, ma anche e soprattutto morale-spirituale, dovuta a cause interne ed esterne che rischia di minare la fiducia del credente in Dio, tanto quanto le prove

e persecuzioni subite dai profeti (cf 5,10.17)⁵⁶. Proprio per questo l'Autore esorta, con il primo imperativo, a vivere nella preghiera d'invocazione il momento della sofferenza, facendo ricorso al verbo *prosuechomai*, la cui radice tornerà più volte nel testo (come verbo composto ai vv. 13.14.17.18 e semplice al v. 16; come sostantivo composto al v. 17 e semplice al v. 15) insieme ad altri termini appartenenti alla stessa area semantica (il verbo *psallō* in 5,13 e il sostantivo *deēsis* in 5,16). La sinteticità del testo è tale per cui non si può stabilire con certezza se la preghiera raccomandata da Giacomo sia solamente un'invocazione del dono della forza di Dio, o anche la richiesta di essere liberati dal motivo della sofferenza⁵⁷; di certo non condividiamo la visione di Knoch, per il quale la preghiera donerebbe la forza e la capacità di «accettare e superare tutto ciò che la Volontà di Dio riserva o permette ai suoi figli»⁵⁸, con il rischio di cadere in una concezione fatalista della Volontà di Dio.

All'opposto di questa situazione, ma con formulazione analoga, Gc presenta poi il caso di «chi è nella gioia», ricorrendo al verbo *euthymeō* che può indicare sia la salute fisica che il buon umore morale della persona. In questo caso la preghiera raccomandata è quella della lode, richiamata dall'imperativo del verbo *psallō*, che indica un canto con accompagnamento musicale e che costituisce l'unico caso in Gc in cui la preghiera non esprime una domanda, ma mantiene i tratti distintivi della lode totalmente gratuita.

La formulazione dei due casi esistenziali opposti (sofferenza e gioia) in uno stringente parallelismo vuole indicare, attraverso il «genere letterario della totalità» di cui anche il merismo fa parte, la globalità dell'esistenza umana, che Giacomo chiede sia vissuta in un costante atteggiamento di preghiera, nelle forme più consone alla concreta esperienza che il credente sta vivendo⁵⁹.

⁵⁶ Cf CHIARAZZO, *Lettera di Giacomo*, 139.

⁵⁷ Per la prima ipotesi cf Franz MUSSNER, *La lettera di Giacomo: Testo greco e traduzione commentata*, Brescia: Paideia 1970, p. 312. Al contrario, per la seconda ipotesi si veda SCHNIDER, *La lettera di Giacomo*, 203–204.

⁵⁸ Otto KNOCH, *Lettera di Giacomo*, Roma: Città Nuova 1983, p. 110.

⁵⁹ Per queste annotazioni cf MARCONI, «Gc 5,13-20», 61–62; MARCONI, «Gc 5,14-15», 35; BOTTINI, *Lettera di Giacomo*, 215.

B. Il caso di una persona ammalata (vv. 14-15)

a) Il v. 14

Con una formulazione che inizialmente riprende i due casi precedenti, ma che poi si sviluppa in modo differente e per certi versi inaspettato, Gc vuole inserire anche il caso di chi è malato nel principio universale appena esposto al v. 13.

Con il ricorso al verbo *astheneō* il testo indica la debolezza fisica associata ad una malattia che non permette di uscire di casa (come si capirà dal seguito del testo)⁶⁰. Proprio per affrontare questa situazione di malattia, che porta con sé il rischio di chiusura e allontanamento dalla comunità e dal Signore stesso, stavolta l'Autore fa ricorso ad un invito alla preghiera molto più articolato dei precedenti, dove oltre a raccomandare tre azioni (chiamare a sé, pregare e ungere) che coinvolgono anche altri soggetti oltre al malato, si ricordano tre finalità che il rito dell'unzione appena citato può realizzare nella vita del credente (v. 15).

La prima azione, formulata con un imperativo che richiama i due precedenti del v. 13, sorprendentemente «non dice che il malato deve pregare, ma che deve chiamare i presbiteri»⁶¹. Da un lato infatti può valere ancora anche per un malato l'invito alla preghiera del v. 13a, dall'altro Giacomo vuole infrangere il muro di

«emarginazione, solitudine e passività, che costituiscono il contorno anti-umano che circonda il malato. Il primo invito di Gc è quindi quello di uscire dalla solitudine, facendo venire i rappresentanti responsabili della comunità locale, per dimostrare che la malattia non è un caso privato, ma coinvolge tutta la comunità»⁶².

I nuovi soggetti che entrano in gioco, «i presbiteri della Chiesa», sono probabilmente un organo collegiale (cf l'uso dell'articolo determinativo plu-

⁶⁰ Cf MARCONI, «Gc 5,13-20», 62; MARCONI, «Gc 5,14-15», 35–36.

⁶¹ SCHNIDER, *La lettera di Giacomo*, 204. Significativo è il parallelo con il testo di Sir 38,1-14, il passo biblico forse più positivo nei confronti dell'arte medica; in esso sono riportate alcune azioni compiute a favore del malato che verranno riprese in Gc 5 attribuendole ai presbiteri anziché ai medici. Cf MARCONI, «Gc 5,13-20», 64; MARCONI, «Gc 5,14-15», 37. A tal riguardo può essere utile il concetto di *Health Care System* ripreso da Martin C. ALBL, «Are any among you sick?». *The Health Care System in the letter of James*, *J. Biblic. Literature* 121, 1 (2002) 123–143.

⁶² FABRIS, *Lettera di Giacomo e Prima lettera di Pietro*, 143.

rale *tous*), che, dal modello sinagogale, è stato mutuato per le comunità giudeo-cristiane⁶³. A loro sono affidate funzioni direttive nella comunità e compiti religiosi (qui testimoniati dal gesto dell'unzione), senza però prevedere il «carisma delle guarigioni» citato da Paolo in 1Cor 12,7-9.28-30⁶⁴.

Interessante è la spiegazione della loro funzione mediatrice proposta da Marconi: i presbiteri, personaggi al plurale, fanno da «mediatori» tra due personaggi al singolare (il malato per cui pregare e il Signore nel nome del quale ungere), favorendo allo stesso tempo «la relazione tra le opposte situazioni (malattia-peccato // guarigione-perdono)»⁶⁵. In definitiva, il loro compito è di testimoniare con la loro presenza e preghiera, ancor prima che con il rito dell'unzione, che «di fronte all'ammalato non c'è solo Dio, ma c'è anche la comunità»⁶⁶, per cui «il gesto di ungere avviene in un contesto di preghiera e prossimità»⁶⁷, caratteristiche essenziali perché il rito esprima efficacemente e realizzi appieno le proprie potenzialità salvifiche.

Un altro imperativo aoristo («preghino su di lui»), stavolta riferito ai presbiteri, introduce la seconda azione che Gc raccomanda, e che costituisce l'orizzonte entro cui vivere il rito dell'unzione: la preghiera. Utilizzando lo stesso verbo *proseuchomai* del v. 13, sembra quasi creare una sorta di «comunione spirituale» tra la preghiera del singolo sofferente e quella dei responsabili della comunità, e in fin dei conti della Chiesa stessa.

L'espressione «preghino su di lui» (in greco *epi* + accusativo) lascia spazio a più interpretazioni, che vanno dall'indicare l'autorità con cui i presbiteri agiscono e forse il gesto dell'imposizione delle mani (che quindi fin dall'inizio accompagnerebbe l'unzione dei malati), al complemento di

vantaggio (da rendere con «a suo favore, per lui») fino alla spiegazione più semplice, per indicare la posizione più bassa del malato coricato⁶⁸.

Comunque s'interpreti la formula, resta il legame particolare che la preghiera dei presbiteri crea con il malato, e sarà proprio in relazione ad essa che troverà significato la terza azione, l'unzione con l'olio, espressa con il participio aoristo *aleipsantes*⁶⁹ in dipendenza anche grammaticale dal verbo principale «preghino».

L'insistenza sulla dimensione della fede è ribadita da più elementi: lo scopo religioso dell'unzione appare chiaro perché si fa «nel nome del Signore» e in un clima di «preghiera della fede», e successivamente perché sarà «la preghiera fatta con fede» l'inaspettato soggetto del verbo «salverà» al v. 15, assieme ai significati simbolico-religiosi che l'olio e le unzioni su persone, anche malate, portano con sé (cf par. 3.4) nel contesto antico e giudaico in particolare; tutti questi segnali testuali testimoniano la preoccupazione di Giacomo di non presentare l'unzione degli infermi come un rito magico, ma come un vero e proprio gesto di fede, dalla connotazione religiosa più esplicita rispetto al testo marciano di 6,13.

Il fatto poi che l'Autore non specifichi né come né dove vada fatta l'unzione, forse è segno che egli sta richiamando qui una pratica diffusa, almeno nella sua comunità⁷⁰.

Suggestiva è infine la proposta di Bottini che nel legame tra unzione e Battesimo intravede un significato ulteriore del gesto rituale: l'unzione ha come «lo scopo di proclamare di fronte alla morte/malattia che quella persona è stata battezzata,

⁶³ *Ibid.*, 138, n. 8 ricorda che «nella tradizione rabbinica è caldamente raccomandata la visita al malato anche da parte del rabbi con lo scopo di pregare per lui».

⁶⁴ Cf *Ibid.*, 138-139; MARCONI, «Gc 5,13-20», 63; MARCONI, «Gc 5,14-15», 36; Angelo MAFFEIS, *Penitenza e unzione dei malati*, Brescia: Queriniana 2012, p. 365. Diversamente per NEYREY, *Lettere*, 107. Interessante è l'ipotesi di BOROBIO, *I sacramenti*, 2, 772, che interpreta il carisma delle guarigioni non come «il potere di fare miracoli, ma il servizio agli ammalati per l'edificazione della comunità».

⁶⁵ MARCONI, «Gc 5,13-20», 63.

⁶⁶ MAGGIONI, *La Lettera di Giacomo*, 157.

⁶⁷ PACOMIO, «Unzione», 1471.

⁶⁸ A favore di un riferimento all'imposizione delle mani sono Origene, Dibellius e Édouard COTHENET, «La guérison comme signe du Royaume et l'onction des malades, Jac 5,13-16», *Esprit Vie* 84 (1974) 561-570, p. 565. Per le altre ipotesi cf BOTTINI, *Lettera di Giacomo*, 216; BOROBIO, *I sacramenti*, 2, 774; MARCONI, «Gc 5,13-20», 65; MARCONI, «Gc 5,14-15», 38.

⁶⁹ Il participio aoristo del verbo *aleiphō*, che qui forse assume anche un valore imperativo (cf BOTTINI, *Lettera di Giacomo*, 215, n. 7), può indicare un'azione precedente o contemporanea (cf ad esempio MUSSNER, *La lettera di Giacomo*, 315), ma comunque puntuale del gesto dell'unzione, presupponendo che esso sia sempre accompagnato dalla preghiera (cf COTHENET, «La guérison», 565; MARCONI, «Gc 5,13-20», 65; MARCONI, «Gc 5,14-15», 37).

⁷⁰ Cf MAGNOLI, «Unzione degli infermi», 329; MAFFEIS, *Penitenza e unzione*, 365.

[e quindi] non appartiene più alla carne, ma al Signore»⁷¹.

L'espressione conclusiva del v. 14 «nel nome del Signore» connota anzitutto la tipologia dell'unzione con olio fatta sul malato, richiamando, attraverso questa formula di sapore liturgico, legata in origine ai racconti neo-testamentari di esorcismi e guarigioni (cf ad esempio At 3,6), nonché all'ambito battesimale (cf At 8,16; 10,48; 19,5), una pluralità di significati che arricchiscono ulteriormente il testo. Magnoli stesso ammette che

«può essere resa con espressioni diverse e complementari: per ordine del Signore (valore istitutivo); per la potenza del Signore Risorto (valore causale); con l'invocazione del nome del Signore (valore intercessivo), per dire la totale relatività dell'azione dei presbiteri all'attività del *Kyrios pasquale*»⁷².

b) Il v. 15

Una questione che spesso ha caratterizzato (per certi aspetti fino ad oggi) la trattazione del sacramento dell'unzione degli infermi, e che il nostro testo può in parte illuminare, è quali effetti produca l'unzione, e, semplificando molto, se siano soprattutto a livello corporeo, o piuttosto spirituale-escatologico⁷³.

Indicando tre effetti sul malato, per il quale si è pregato e che ha ricevuto l'unzione, con verbi al futuro come azioni di soggetti diversi, Gc non vuole tanto creare un *climax* dove ogni elemento riguardi un aspetto particolare, in crescendo, della salvezza⁷⁴, sia perché l'ultimo elemento, il perdono dei peccati, è espresso come un'eventualità,

sia poiché tale impostazione non rispetterebbe la concezione olistica antropologica dell'orizzonte biblico. Piuttosto si tratta di presentare la salvezza dell'uomo in tutte le sue dimensioni, che spesso si compenetrano e s'illuminano a vicenda.

1) All'inizio Gc cita sorprendentemente come soggetto «la preghiera (*euchē*) della fede», quell'approccio credente alla malattia che ha visto compartecipare il sofferente (v. 13a) e la comunità cristiana, rappresentata dai «presbiteri» (v. 14). A questa preghiera vissuta con fede è collegata l'azione al futuro «salverà il malato», a sottolineare che «gli effetti salvifici non sono attribuiti all'unzione in sé, ma alla preghiera fatta nel nome del Signore», mettendo così al centro la preghiera rispetto al rito⁷⁵.

Almeno due elementi vanno ora considerati per interpretare correttamente il significato del verbo *sō,zō*. In primo luogo, proprio per lo spettro semantico che il verbo copre (dalla guarigione fisica alla salvezza escatologica), va considerato il contesto in cui qui ricorre, altrimenti si rischia di non comprenderne appieno la portata e le connessioni con altri verbi vicini (*egeirō in primis*, ma anche *iaomai* al v. 16). In secondo luogo è importante vedere l'uso giacobeo in altri passi della Lettera. Nelle altre quattro ricorrenze di *sō,zō* in Gc (1,21; 2,14, 4,12, 5,20), la maggioranza degli esegeti riconosce un significato esplicitamente o implicitamente connesso alla salvezza escatologica. Tuttavia per molti studiosi qui in Gc 5,15 il contesto di malattia (*astheneō* prima e *kamnō* ora) e il parallelo con il successivo *egeirō*, inteso come «rialzare» dallo stato di malattia, avvicinano la nostra pericope ai racconti sinottici di guarigione (e anche ad At 4,12), accentuando soprattutto la guarigione fisica, sempre però intesa con risonanza religiosa, e come segno di salvezza⁷⁶.

Il fatto poi che Gc scelga *sō,zō* e non *iaomai* (il verbo medico tipico delle guarigioni, che torna sorprendentemente al v. 16 connesso al perdono dei peccati), secondo alcuni sta ad indicare che «la preghiera di unzione sul malato non ha come orizzonte decisivo la sua guarigione, ma la sua salvezza»⁷⁷, mentre per altri «Gc non ricorre al

⁷¹ BOTTINI, *Lettera di Giacomo*, 216.

⁷² MAGNOLI, «Unzione degli infermi», 329. Cf anche MUSSNER, *La lettera di Giacomo*, 317; MARCONI, «Gc 5,13-20», 66; BOROBIO, *I sacramenti*, 2, 775; MARCONI, «Gc 5,14-15», 38-39; MAFFEIS, *Penitenza e unzione*, 366.

⁷³ Senza entrare qui nel merito della questione, per la quale si rimanda all'ultimo punto delle Conclusioni, segnaliamo che da sempre si sono voluti evitare due rischi: un miracolismo che tendesse a ricercare nel rito dell'unzione soprattutto la guarigione fisica, in modo quasi automatico, e uno spiritualismo disincarnato che non tenesse in debito conto la dimensione corporea umana. In entrambi i casi infatti entrano in gioco schemi antropologico-soteriologici distanti da quello olistico biblico, che nel testo di Gc emerge invece a più riprese.

⁷⁴ Secondo l'ipotesi di MUSSNER, *La lettera di Giacomo*, 320.

⁷⁵ FABRIS, *Lettera di Giacomo e Prima lettera di Pietro*, 139; cf MARCONI, «Gc 5,13-20», 64.

⁷⁶ Cf ad esempio MARCONI, «Gc 5,13-20», 68; MARCONI, «Gc 5,14-15», 39.

⁷⁷ François VOUGA, *L'Épître de saint Jacques*, Genève: Labor et Fides 1984, p. 142; cf MAFFEIS, *Penitenza e unzione*, 366-367.

lessico tecnico medico, ma dei racconti evangelici di guarigione, proprio per indicare la reintegrazione totale della persona, compreso l'aspetto escatologico»⁷⁸.

Come si può notare, se si evita la dicotomia tra salvezza corporale ed escatologica, diventa possibile interpretare la "tensione" tra le due come indice dell'ampiezza «dell'efficacia che l'atto compiuto dalla Chiesa può dispiegare, e la sua capacità di comprendere dimensioni diverse della vita del credente»⁷⁹.

In questo primo effetto riportato da Gc, in sintesi, possiamo vedere come «la preghiera della fede» che accompagna il gesto dell'unzione del malato lo rende, sempre per la forza del Nome del Signore invocato (cf v. 14), partecipe di quella salvezza globale di cui anche la guarigione fisica e la riapertura alla relazionalità (che la malattia aveva limitato) sono parte integrante, assieme all'orizzonte escatologico per ora forse non del tutto esplicito.

2) Con il cambio di soggetto («il Signore», titolo che caratterizza il Cristo Risorto) e di verbo (*egeirō*), Gc presenta un effetto ulteriore, ma approfondimento connesso all'esperienza credente e rituale del v. 14.

Anche il verbo *egeirō* copre uno spettro semantico ampio, che va dall'indicare l'essere risolti-risabiliti dalla malattia (cf i racconti evangelici di guarigione come Mc 1,31; 5,41; 9,37), al fare riferimento alla risurrezione dai morti⁸⁰, fino forse ad indicare, proprio a partire dalla risurrezione di Cristo, la partecipazione del credente al suo Mistero Pasquale.

Poiché quindi nell'esperienza della malattia si vive "un anticipo" dell'esperienza della morte, il cristiano che in tale situazione si apre all'invocazione a Dio e confida nella forza del Signore Risorto, nel Nome del quale ha ricevuto dai presbiteri l'unzione, può così partecipare anche alla sua resurrezione, il cui segno potrà essere il «rialzarsi» dalla malattia, e il cui fine sarà la comunione piena con Lui attraverso la partecipazione al suo Mistero di Morte e Risurrezione (cf per il Battesimo il testo di Rm 6,1-14).

3) Con un ulteriore cambiamento di formulazione, Gc introduce un terzo effetto, nell'eventualità (in greco segnalata dalla particella *kan*) che il ma-

lato abbia peccato: il perdono come opera di Dio, indicato con un futuro passivo (*afethēsetai* «saranno perdonati») con valore di *passivum theologicum*.

Non c'è dubbio che per la nostra sensibilità moderna questa connessione tra peccato e malattia faccia problema e resti per lo più di difficile interpretazione. Basti però qui ricordare che tale relazione non va nella linea di una causalità diretta e immediata, prospettiva non dominante neppure all'epoca di Gesù (cf Gv 9,2-3), ma allude all'ampiezza complessiva del male; infatti, il perdono concesso da Dio è ricordato da Giacomo come esperienza di liberazione piena dalla potenza del male, anticipo della salvezza definitiva, che tocca ogni aspetto della vita del credente⁸¹.

C. Una duplice esortazione comunitaria (vv. 16-18)

Dal v. 16 si assiste ad «uno sviluppo parenetico che prende avvio dalle istruzioni date, rivolto non più al singolo, ma a tutti i membri della comunità»⁸².

Molti sono infatti gli agganci testuali con i veretti precedenti: l'uso della congiunzione *oun*, il duplice ricorso alla forma imperativa al v. 16 («confessate... pregate...»), il tema preponderante della preghiera (ricordato da vari lessemi: *euchomai*, *deēsis*, *proseuchē* e *proseuchomai*), con relazioni semantiche rispetto a quello della fede (a cui appartiene anche *exomologeō*), l'aggancio infine con le tematiche dei peccati e dell'esperienza della guarigione-salvezza (che si prolungano fino alla finale della Lettera nei vv. 19-20).

I vv. 16-18 si possono pertanto suddividere in tre parti:

- La duplice esortazione iniziale rivolta ai membri della comunità

ad una confessione e preghiera reciproche,
con l'indicazione della finalità positiva della
preghiera in 16a.

- Il principio centrale sulla potenza della preghiera, di sapore semitico, che funge da «cerniera» tra le altre due parti⁸³.

- L'esempio di Elia, che, compartecipe della nostra debolezza,

⁷⁸ Cf FABRIS, *Lettera di Giacomo e Prima lettera di Pietro*, 140; Settimio CIPRIANI, «Unzione degli infermi», in Pietro ROSSANO – Gianfranco RAVASI – Antonio GIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Cinisello Balsamo: San Paolo 1989, 1586–1590, p. 1589; MAFFEIS, *Penitenza e unzione*, 369.

⁷⁹ MAFFEIS, *Penitenza e unzione*, 368.

⁸⁰ Cf MARCONI, «Gc 5,13-20», 68 contro MUSSNER, *La lettera di Giacomo*, 319–320.

⁸¹ Cf FABRIS, *Lettera di Giacomo e Prima lettera di Pietro*, 140; Settimio CIPRIANI, «Unzione degli infermi», in Pietro ROSSANO – Gianfranco RAVASI – Antonio GIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Cinisello Balsamo: San Paolo 1989, 1586–1590, p. 1589; MAFFEIS, *Penitenza e unzione*, 369.

⁸² BOTTINI, *Lettera di Giacomo*, 217–218.

⁸³ Cf *Ibid.*, 222–224.

testimonia l'efficacia di una preghiera autentica capace di ottenere un duplice effetto opposto: la siccità e la pioggia (vv. 17-18).

a) Il v. 16a

Anzitutto va compreso il valore consequenziale rivestito da *oun* al v. 16: da un lato infatti c'è un legame coi versetti precedenti a partire dal caso specifico della persona ammalata, per cui se Dio guarisce il malato attraverso la preghiera dei presbiteri e gli perdona i peccati (vv. 14-15), ne consegue che anche tutti i membri della comunità cooperano alla guarigione del malato pregando gli uni per gli altri e confessando i propri peccati (v. 16)⁸⁴. Dall'altro però esiste una relazione ancora più profonda tra la preghiera e la confessione reciproca dei peccati, per cui «l'unica debolezza si esprime con una doppia modalità relazionale: verso Dio come preghiera-domanda, nei riguardi dei fratelli sotto forma di confessione, [cosicché] nello stesso tempo esiste anche una consequenzialità, per cui nella confessione dei peccati sta il motivo dell'intercessione»⁸⁵.

La duplice esortazione comunitaria, espressa all'imperativo e ribadita dal doppio pronome reciproco *allēlois / allēlōn*, non è improvvisamente calata dall'alto da Gc, ma va ad inserirsi nell'esperienza di preghiera del singolo in ogni situazione della vita (v. 13) e dei presbiteri per il malato sul quale compiono il gesto dell'unzione (v. 14), affinché anche tutta la comunità cristiana, attraverso la confessione reciproca dei propri peccati (cf ad esempio Mt 3,6; Mc 1,5; At 19,18; 1Gv 1,9) e la preghiera vicendevole, possa partecipare alla medesima salvezza che la preghiera e il rito con l'olio hanno assicurato al malato.

b) Il v. 16b

A sostegno delle esortazioni appena indirizzate alla propria comunità, Gc formula in una sentenza comunicativamente efficace il principio generale per cui «molto potente è la preghiera fervorosa del giusto» (v. 16b).

Si fatica a rendere in italiano la ricchezza del testo greco, dal timbro tipicamente semitico. Da un lato infatti si ricorda la forza della preghiera (cf *polu*-molto, *ischuō*, *energoumenē*) del giusto inteso in senso biblico come colui che ama Dio ed agisce in consonanza con il suo progetto salvifico, dall'altro si specifica che questa preghiera è una

deēsis (unica ricorrenza del termine in Gc), un'intercessione a favore degli altri, e non quindi una richiesta interessata ed egoistica⁸⁶.

Si trova così espresso in questo stico il paradosso del cristiano, che «trova nella preghiera-domanda, espressione della propria debolezza, l'unico elemento "forte" (*ischuein*) di cui può disporre»⁸⁷.

c) I vv. 17-18

Per rendere più convincente l'esortazione alla preghiera reciproca, Gc presenta il profeta Elia come un semplice uomo, *anthrōpos homioipathēs* («simile a noi nel patire»), distanziandosi sorprendentemente dalla figura prodigiosa e straordinaria che troviamo sia nelle fonti giudaiche contemporanee, sia ad esempio nella scena della Trasfigurazione e nel dialogo successivo tra Gesù e i discepoli (cf Mc 9,2-13 e par.)⁸⁸. Proprio attraverso il lessema *homioipathēs* infatti da un lato Giacomo si riallaccia alla *kakopathia* di 5,10, dove i profeti e Giobbe stesso (5,11) sono indicati come modelli di pazienza, dall'altro «rinvia alla condizione umana di inizio pericope caratterizzata da necessità e debolezza»⁸⁹, per cui risulta ancor più credibile come modello di una preghiera autentica e potente (cf la ripetizione della radice *proseuch-* al v. 17, resa dalla CEI con l'avverbio «intensamente»), capace di far cessare e tornare la pioggia.

Questo duplice aspetto ne fa allora un modello di preghiera particolarmente efficace, in un contesto dove è ricordata l'importanza dell'intercessione per i malati (v. 14) e gli altri membri della comunità (v. 16), anche alla luce dell'ultima raccomandazione verso chi «si allontana dalla verità» (vv. 19-20), che riletta dopo aver approfondito la nostra pericope (vv. 13-18), mostra come Gc si concluda con

«una riflessione teologica sulla situazione umana di estrema debolezza [che fa] emerge tutta la distanza tra l'uomo e la divinità: la domanda è l'unica possibilità non per avvicinare i confini, ma per riaffermarli; parallelamente si accorciano le distanze "umane": le profonde relazioni che intercorrono tra i singoli componenti la comunità sembrano fondarsi sugli stessi elementi co-

⁸⁶ Cf BOTTINI, *Lettera di Giacomo*, 223–225.

⁸⁷ MARCONI, «Gc 5,13-20», 70.

⁸⁸ Cf CHIARAZZO, *Lettera di Giacomo*, 141–142; BOTTINI, *Lettera di Giacomo*, 225–227.

⁸⁹ MARCONI, «Gc 5,13-20», 71.

⁸⁴ Cf SCHNIDER, *La lettera di Giacomo*, 206.

⁸⁵ MARCONI, «Gc 5,13-20», 69–70.

stitutivi della debolezza»⁹⁰.

4.4 Ripresa di alcuni elementi significativi per l'unzione degli infermi

Affrontiamo ora due questioni che restano aperte, ma che meritano un cenno per valutare la reale portata del testo di Gc 5.

1) Anzitutto la «questione liturgica», che si può riassumere nella domanda: quale relazione c'è tra il testo giacobeo di 5,13-18 e il sacramento dell'unzione degli infermi?

Se da un lato affermare che non vi sia relazione alcuna è un'ipotesi difficilmente sostenibile, dall'altro sembra comunque eccessiva la posizione di chi vuole intravedere in Gc 5 tutti gli elementi che costituiscono un sacramento secondo la tradizionale definizione manualistica⁹¹. Ci pare pertanto più corretto ricorrere ancora una volta all'immagine della "traccia", che se richiama una certa «continuazione sacramentale»⁹², tuttavia non pretende di proiettare sul testo chiavi interpretative successive che non ne rispettino il contesto originario.

Forse sarebbe utile recuperare qui un concetto di "sacramentalità" più ampio rispetto al semplice settenario sacramentale, oppure richiamare la visione rahneriana di Chiesa come Sacramento Primordiale⁹³, e quindi un concetto più dinamico e meno giuridico di "istituzione". Ciò sarà compito delle altre discipline teologiche con le quali abbiamo cercato di mettere le basi per un dialogo proficuo e rispettoso delle peculiarità di ogni singola prospettiva.

2) L'altra questione, alla quale abbiamo già accennato, e che merita di essere qui ripresa, è come spiegare l'altro segno legato alla cura dei malati, che il N.T. ci testimonia: l'imposizione delle mani.

Questo gesto polisemantico, che già in ambito giudaico è associato a contesti terapeutici, ma anche al riconoscimento di un nuovo Dottore della Legge o di un nuovo *Rabbi*, in seno al cristianesimo mantiene il legame con le guarigioni, e si sviluppa e arricchisce come gesto per il conferimento di un ministero e del dono dello Spirito⁹⁴.

Nel N.T., se di Gesù non è mai detto che sia ricorso alle unzioni dei malati, è invece attestato l'uso da parte del Maestro dell'imposizione delle mani (cf Mt 9,18, Mc 6,5, 8,23.25; Lc 4,40), che raccomanda anche ai discepoli nel mandato finale del Vangelo di Marco (cf Mc 16,18b: «imporranno le mani ai malati e questi guariranno»).

Si tratta dunque di capire come interpretare l'uso di due segni differenti come gesti di guarigione. Se per alcuni ci si troverebbe di fronte ad un significato diverso rispetto all'unzione, che implicherebbe prassi distinte nelle prime comunità, per altri nella descrizione giacobeo dell'unzione in 5,14 l'uso dell'espressione «preghino sul malato» (in greco con *epi* + accusativo) potrebbe far pensare ad un ricorso all'imposizione delle mani durante il rito dell'unzione⁹⁵.

Comunque si guardi alla problematica, va sottolineato che il nuovo rito dell'Unzione degli infermi, recuperando entrambi i gesti, ha preferito la strada dell'inclusione delle loro ricche simbologie, piuttosto di escluderne uno a vantaggio dell'altro, mantenendosi così più fedele alla tradizione ecclesiale antica, che non ha ritenuto necessario omologare le prassi, ma testimoniarne le diversità e pluralità di significati.

Conclusioni

Alla luce dei dati analizzati finora, se ne propone qui una rilettura sintetica che mostri alcuni elementi essenziali della prassi dell'unzione degli infermi da tenere in considerazione per una riflessione attuale su questo sacramento.

1) Lo sguardo all'orizzonte più ampio

Sia la "traccia" giacobeo, in cui il riferimento all'unzione è posto all'interno del più ampio contesto della Lettera, delle esortazioni finali, ed in particolare del tema della preghiera, sia soprattutto quella marciante, in cui esorcismi e guarigioni sono inseriti nell'orizzonte più ampio della predicazione e realizzazione del Regno di Dio e della cura e attenzione di Gesù (e dei suoi discepoli) per le persone malate, ci invitano a non isolare nella prassi attuale il sacramento dell'unzione degli infermi dai più ampi orizzonti della sto-

⁹⁰ *Ibid.*, 72.

⁹¹ Cf CIPRIANI, «Unzione degli infermi», 1589.

⁹² Su Gc 5,13-16 cf BOROBIO, *I sacramenti*, 2, 773-776.

⁹³ Cf MUSSNER, *La lettera di Giacomo*, 322.

⁹⁴ Cf Settimio CIPRIANI, «Imposizione delle mani», in Pietro ROSSANO – Gianfranco RAVASI – Antonio

GIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Cinisello Balsamo: San Paolo 1989, 736-740; Luciano PACOMIO, «Imposizione delle mani», in Romano PENNA – Giacomo PEREGO – Gianfranco RAVASI (a cura di), *Temi teologici della Bibbia*, Milano: San Paolo 2010, 675-680.

⁹⁵ Cf sopra, pag. 19.

ria della salvezza che Dio continua a realizzare con l'umanità (di cui anche questo sacramento è segno efficace) e della cura globale da vivere verso chi è malato, debole, povero ed emarginato.

Solo mantenendo vivo il riferimento a queste due realtà più ampie, s'impedisce al sacramento di ridursi ad un atto singolo ed isolato, per riscoprirlo come una tappa importante nella storia della salvezza delle persone e nella prassi caritativa della Chiesa verso gli ammalati, che non si può mai ridurre alla sola amministrazione di un sacramento, ma è fatta di mille modi per testimoniare e vivere la vicinanza di Dio e dei fratelli a chi soffre.

2) Il rapporto tra azione di Cristo e della Chiesa

Nel vangelo di Marco risalta lo stretto legame esistente tra la cura di Gesù verso i malati (cf ad esempio 6,5) e la stessa attenzione richiesta dal Risorto ai suoi discepoli (cf 16,18b) e vissuta da loro già nella missione pre-pasquale (cf 6,13). Il fatto che l'iniziativa della missione sia di Gesù, che fornisce anche i criteri per viverla in modo pienamente evangelico, ma lasciando pure spazio all'originalità degli inviati e alla loro libertà e responsabilità nel realizzarla (in 6,13 essi ricorrono all'olio per curare i malati, ma su questo aspetto non avevano ricevuto alcuna istruzione esplicita da parte di Gesù), ci testimonia che il criterio per vivere la missione da veri discepoli di Cristo è la fedeltà a Lui, e quindi agli uomini e alla loro storia (cf il valore culturale e religioso dell'olio nel mondo antico e giudaico in specie).

Anche la "traccia" giacobea sottolinea questo importante aspetto, ricordando che l'unzione è fatta «nel nome del Signore» (5,14), ed è Lui il soggetto del secondo verbo del v. 15 («il Signore lo salverà»), espressione dal duplice richiamo al Risorto (nel titolo e nell'utilizzo del verbo *egeirō*).

Entrambi i testi quindi testimoniano che la prassi ecclesiale dell'unzione degli infermi è in sintonia con il vissuto di Gesù e la volontà del Signore, che si realizza in questo sacramento nella sinergia tra azione dello Spirito del Risorto e agire dell'uomo, riconoscendo la precedenza della prima, che promuove e suscita la seconda, in un rapporto dinamico tra fedeltà a Dio e rispetto per la storia e la condizione degli uomini.

3) Il legame con la fede

Elemento essenziale ricordato da entrambe le "tracce" è il forte legame tra la fede e il gesto dell'unzione dei malati.

Ciò lo si può vedere nel testo marciano sia dall'inserimento dell'azione a favore dei malati all'interno dell'annuncio del Regno che chiama a conversione (cf il legame tra 6,12 e 6,13 ed il riferimento al testo di 1,14-15), e di cui esorcismi e guarigioni sono due segni dell'efficacia della Parola annunciata, sia negativamente dall'episodio di 6,1-6a, in cui di fronte all'incredulità dei propri compaesani, Gesù non compie che poche guarigioni.

A sua volta, la "traccia" giacobea, inserendo il riferimento all'unzione nel contesto della preghiera, tematica strettamente legata alla fede e che costituisce il *focus* del brano, come testimoniano anche la semantica eucologica ricorrente e il richiamo finale ad Elia (vv. 17-18), vuole ribadire l'importanza che il gesto di ungere con olio un malato, che già aveva in quel contesto storico un significato religioso, non può mai ridursi a pura e semplice azione taumaturgica, ma va sempre vissuto in un'ottica di fede e in un orizzonte di preghiera.

Il richiamo essenziale alla fede permette così di evitare una concezione magica del sacramento, dove la pretesa di ottenere la guarigione si sostituisce ad una relazione autentica con Dio; il relativo richiamo poi ad una fede vissuta e condivisa all'interno della comunità dei credenti (i discepoli in Mc, la Chiesa in Gc, di cui si ricorda la preghiera dei presbiteri in 5,14 ma anche quella di ogni cristiano in 5,16) ricorda che, anche qualora il sacramento dell'unzione venisse celebrato alla sola presenza del malato e del presbitero, non è mai una realtà "privata", ma è sempre un atto di fede ecclesiale, e che proprio la preghiera e solidarietà dell'intera comunità tolgono l'infermo da quella situazione di solitudine in cui la malattia può averlo relegato.

4) Gli effetti dell'unzione

Superando il falso contrasto tra salvezza escatologica e guarigione fisica, anche a partire da Gc 5,15, in cui i vari effetti dell'unzione si compenetrano, coinvolgendo anche la dimensione del perdono di eventuali peccati, è l'offerta di una salvezza che tocca tutti gli aspetti della vita umana (corpo, anima e spirito, relazione con Dio e con gli altri, con il creato e la vita...) che il sacramento può realizzare efficacemente per chi lo vive.

Alla luce della concezione antropologica biblica, olistica ed armonica, si possono così superare i due eccessi che spesso riemergono ancor oggi: un miracolismo, che riduce gli effetti del sacra-

mento alla pura dimensione fisica, esaltando gli aspetti sensazionalistici, e uno spiritualismo disincarnato, che, forse per timore che all'unzione non segua subito la guarigione corporea, proietta tutto al futuro e «alla "salvezza dell'anima", dove la corporeità, e quindi la salute, restano un aspetto periferico e insignificante [...], mentre] tutto l'uomo è destinatario dell'interesse e dell'azione salvifica di Dio»⁹⁶.

Le due tracce bibliche analizzate testimoniano proprio che la salvezza che si realizza per chi riceve l'unzione è molto più della semplice restituzione di un corpo sano, o di un puro sollievo interiore. Se infatti Mc 6,13 accosta esorcismi e guarigioni come segni del realizzarsi del Regno di Dio annunciato, tutto il vangelo marcano ricorda che la salvezza offerta all'uomo è anche perdono (cf Mc 2,1-12), vita e relazioni ridonate (cf Mc 5,21-43 e 9,14-29) e rapporto autentico con Dio in Cristo, tutti aspetti riassumibili nell'espressione «la tua fede ti ha salvato» (Mc 5,34 e 10,52).

La Lettera di Giacomo inoltre sottolinea anche attraverso il lessico (cf l'uso dei verbi *sōzō* = salvare/guarire, ed *egeirō* = risollevarsi/ma anche risuscitare) che è una salvezza che coinvolge ogni dimensione umana quella che si attua attraverso l'unzione e la preghiera, evocando così la partecipazione del malato al Mistero Pasquale di Cristo, che permette di superare l'apparente dicotomia tra salvezza escatologica e guarigione, nell'orizzonte pasquale di già e non ancora, in cui il sacramento dell'unzione degli infermi inserisce il credente che, ieri come oggi, lo riceve.

⁹⁶ FABRIS, *Lettera di Giacomo e Prima lettera di Pietro*, 144.