

---

## Il corpo di Gesù e la guarigione dell'emorroissa in Lc 8,40-48

Nonostante la crescente irruzione del virtuale nei rapporti sociali contemporanei e la sempre maggiore selettività del contatto fisico (specie in tempi di pandemia), l'esperienza tattile rimane tra quelle fondamentali della nostra vita fin dall'infanzia; anzi, il tatto è il primo senso che incomincia a svilupparsi nel feto. In particolare, il toccare qualcuno significa necessariamente essere toccati, percepire la concretezza di se stessi e del proprio corpo, cogliere l'immediatezza della presenza dell'altro e imparare a costruire una vita relazionale autentica, a scambiare sentimenti e a esprimere solidarietà. Questo linguaggio corporale è una forma di comunicazione primitiva che coinvolge la dimensione emotiva del soggetto, i suoi valori e la sua stessa idea della realtà; esso costituisce quello spazio di incontro e di dialogo con l'altro che non solamente riesce a fare a meno delle parole, ma che fa del silenzio il suo alleato più potente. All'interno del contesto mediterraneo dove le popolazioni sono generalmente considerate ad alto *contatto* fisico e sensoriale,<sup>1</sup> anche il Gesù dei vangeli appare pienamente immerso in questa dimensione culturale, soprattutto durante le sue operazioni di guarigione.

Il presente studio vuole affrontare il brano della guarigione dell'emorroissa così come riportato nella versione di Lc 8,40-48, collocando la modalità di guarigione da parte di Gesù sullo sfondo di un più ampio e variegato panorama di guarigioni che, intorno al I secolo, erano legate sia ai santuari terapeutici ufficiali, soprattutto quelli dedicati al dio Asclepio, sia all'attività promossa in tutta l'area mediterranea, compresa la Palestina, da maghi e filosofi taumaturghi di diversa estrazione etnica e religiosa. Si osserverà, quindi, come la ricerca della persona di Gesù e il contatto con il suo corpo, aspetto non trascurabile in

---

<sup>1</sup> Cf. M.S. REMLAND – T.S. JONES – H. BRINKMAN, «Interpersonal distance, body orientation, and touch: Effects of culture, gender, and age», in *The Journal of Social Psychology* 135(1995), 281-297, a proposito della differenza tra culture ad alto *contatto sensoriale*, in cui il contatto fisico è maggiormente praticato e gli odori corporei rivestono una certa importanza, e culture a basso *contatto sensoriale*, le quali riducono al minimo il contatto e gli odori corporali sono pressoché annullati.

una dinamica magico-religiosa della pratica medica, venga valorizzato da Gesù stesso nel momento in cui egli esalta la fede che ha portato la donna a osare tanto e, di conseguenza, a ottenere la salvezza.

## Le guarigioni in Luca

Sebbene Gesù compia guarigioni anche a distanza, come nel caso del servo del centurione (Mt 8,5-13// Lc 7,1-10), della figlia della donna sirofenicia/cananea (Mc 7,24-30//Mt 15,21-28) e del figlio del funzionario di Erode Antipa, riportato solo da Gv 4,46-54, i vangeli insistono soprattutto sul contatto di Gesù con gli ammalati che, in quanto tali, erano emarginati dalla società.<sup>2</sup> Ma i vangeli, oltre a sottolineare l'attività di Gesù a favore delle classi disagiate della società, evidenziano altresì lo sforzo che fanno coloro che sono infermi, o coloro che li accompagnano, per avvicinarsi a Gesù e ricevere da lui un aiuto. Sono questi diseredati e disperati che fanno spesso il primo passo, che osano trasgredire le norme religiose e sociali; e Gesù legittima la loro iniziativa, nell'ottica della misericordia di Dio che raggiunge tutti, anche i più lontani sia dal punto di vista di integrità morale, come i pubblicani e le prostitute (Mc 2,16; Mt 9,11; 11,19; Lc 3,12; 5,27-30; 7,34; 7,37-39; 15,1-2; 18,10-14; 19,2-7; Gv 8,3-11), sia nel senso di purezza rituale,

---

<sup>2</sup> I racconti di guarigioni e di esorcismi effettuati a distanza stanno a sottolineare l'efficacia della parola potente di Gesù legata all'autorità suprema di Dio. Nei sinottici, oltre al caso del figlio del centurione e della figlia della sirofenicia/cananea, si registrano anche l'episodio dell'indemoniato di Gerasa e la guarigione dei dieci lebbrosi: si tratta di quattro casi in cui le persone che Gesù guarisce senza toccarle sono pagane o samaritane. Tuttavia, ci sembra una forzatura interpretare questi esempi di guarigione a distanza di persone non appartenenti alla popolazione giudaica come un'esplicita indicazione che la missione rivolta ai pagani era già iniziata, nel ministero terreno di Gesù, come sostiene invece M.F. BIRD, *Jesus and the Origins of the Gentile Mission*, London 2007, 173. D'altra parte, non è sostenibile nemmeno la posizione di chi, come R. Harrocks, interpreta la mancanza di contatto fisico con il corpo di Gesù nei casi citati come un'indicazione di un certo distacco che Gesù avrebbe voluto mantenere con coloro che non appartenevano al popolo eletto, riservando solo a un tempo futuro la piena inclusione dei gentili nel piano di salvezza; cf. R. HARROCKS, «Jesus' Gentile Healings: The Absence of Bodily Contact and the Requirement of Faith», in J.E. TAYLOR (ed.) *The Body in Biblical, Christian and Jewish Texts*, London 2014, c. 5. In realtà, similmente alla guarigione di Naaman il siro da parte di Eliseo, in 2Re 5,1-18, o alla sfida tra Elia e i profeti di Baal, in 1Re 18,21-40, dove lo straniero pagano rimane stupito davanti alla potenza di Dio manifestatasi mediante la sola parola del suo profeta, senza elaborate ritualità o manipolazioni magiche, così anche le guarigioni operate a distanza da Gesù con la sola parola sono funzionali alla presentazione del suo potere soprannaturale con un'efficacia taumaturgica priva di intermediazioni umane.

come la donna che soffre di continue perdite di sangue (Mc 5,21-43// Mt 9,18-26; 26//Lc 8,40-56; cf. Lv 15,19-30).

Affrontare il tema delle guarigioni operate da Gesù nel vangelo richiede un minimo di conoscenza su come era considerata la malattia nell'antichità, con le sue implicazioni sociali e religiose. Giustamente J.J. Pilch auspica, per il ricercatore moderno, una presa di distanza necessaria dalla prospettiva scientifica e medica contemporanea, per cercare di leggere i racconti di guarigione nel NT alla luce dell'antropologia culturale afferente al periodo del I secolo. All'interno di questo quadro generale, i riferimenti alla malattia e alla guarigione presenti in Lc-At ci restituiscono un sistema di cura medica che risponde a una tassonomia non paragonabile ai criteri di identificazione e di classificazione usati attualmente nella medicina occidentale.<sup>3</sup> In Lc 4,23; 5,31 e 8,43 abbiamo un riferimento indiretto all'attività del medico di professione, ma nell'ambito popolare riscontriamo una percezione diversa della causa di una malattia e della condizione del malato; la malattia, infatti, poteva essere attribuita anche a influssi astrologici; e agli astri, del resto, si riteneva fosse legata spesso la guarigione.<sup>4</sup>

In realtà, ogni individuo era considerato, all'interno del contesto familiare o di un ristretto gruppo di appartenenza, come un soggetto collegato a una rete sociale, dalla quale riceveva supporto materiale e solidarietà. Ogni persona, inoltre, condivideva le credenze e le pratiche della comunità nella quale egli viveva, come, per esempio, l'idea, particolarmente ricorrente nell'opera lucana, che la malattia dipendesse dall'azione di spiriti cattivi; di conseguenza, l'esorcismo, per esempio, veniva

---

<sup>3</sup> J.J. PILCH, *Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Minneapolis, MN 2000, 89-117. Per una disamina delle malattie presenti nell'Antico Testamento, utile alla comprensione del contesto sociale che emerge dai racconti di guarigioni miracolose presenti nel Nuovo Testamento, cf. M. NORTH, *Medicine in the Biblical Background and Other Essay on the Origins of Hebrew* (An-Bib 142), Roma 2000, 9-68.

<sup>4</sup> L'astrologia medica si interessava dei legami tra gli astri e singoli parti del corpo umano (*melothesia*) per studiare le cause di una malattia e trovare il rimedio; cf. MANLIO, *Astronomica* II, 456-465. Molto diffuso era anche il ricorso a formule magiche, gemme con iscrizioni e l'uso di indossare amuleti astrologici a scopo protettivo e curativo; cf. F.X. KRAUS, *Realencyclopädie der christlicher Alterthümer*, Freiburg 1882, s.v. «Zodiacus», 1011, fig. 545. Sugli amuleti ritrovati nell'area palestinese, cf. E.M. YAMAUCHI, *Mandaic Incantation Texts*, New Haven, CT 1967, 393-394; J.T. MILIK, «Une amulette judéo-araméenne», in *Bib* 48(1967), 450-451; B. LIFSHITZ, «Einige Amulette aus Caesarea Palaestinae», in *ZDPV* 80(1964), 80-84; T. SCHRIRE, *Hebrew Amulets*, London 1966; D. BOSCHUNG - J.N. BREMMER (edd.), *The Materiality of Magic*, Paderborn 2015.

trattato fondamentalmente come una guarigione da una malattia.<sup>5</sup> C'è da aggiungere, infine, che le malattie, molto diffuse nel mondo antico, avevano anche un risvolto sociale e religioso; spesso, infatti, una disfunzione fisica di un individuo interessava anche l'ambito familiare e si riverberava in una disfunzione e in uno squilibrio nell'ambito delle relazioni sociali e nel rapporto con Dio. La triplice stratificazione, quindi, costituita dalla stretta relazione tra corpo individuale, corpo sociale e Dio stesso consiste ormai in un sistema chiuso e maschilista; ed è questo sistema che la donna emorroissa della pericope lucana osa sfidare. Spinta dal desiderio di essere finalmente guarita, ella cerca il contatto fisico con Gesù<sup>6</sup> il quale ne legittima il desiderio confermando, con le sue parole, la guarigione prodigiosa. Egli così restituisce alla società una reietta che, a causa della perdita di sangue (cf. Lv 15,25), aveva lo stigma di impura, e ne afferma la dignità di «figlia» (Lc 8,48).<sup>7</sup>

### La pericope di Lc 8,40-56

A prescindere dalla dibattuta questione se la combinazione delle due storie di miracoli, dell'emorroissa e della figlia di Giairo, contenute nella pericope di Lc 8,40-56, risalga al lavoro redazionale di Marco o, invece, a una precedente tradizione, si può in ogni caso ammettere che il racconto lucano e quello parallelo di Mt 9,18-26 rielaborino sostanzialmente la fonte di Mc 5,21-43.<sup>8</sup>

I due miracoli, così intrecciati, sono stati fatti oggetto di diverse interpretazioni. Nell'epoca patristica ha prevalso l'interpretazione allegorica che, conservando l'unità narrativa tra la guarigione dell'emor-

<sup>5</sup> PILCH, *Healing in the New Testament*, 96-106.

<sup>6</sup> C. GIL, «Le azioni di Gesù», in R. AGUIRRE – C. BERNABÉ – C. GIL, *Cosa sappiamo di Gesù di Nazaret? Il punto sulla ricerca attuale*, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 102-105.

<sup>7</sup> C. GIL, «Le azioni di Gesù», 107-108.

<sup>8</sup> I risultati dell'analisi della storia della tradizione e della storia della redazione ci fanno ritenere la dipendenza di Mt e di Lc unicamente da Mc, senza la necessità di ipotizzare una fonte anteriore a quella marcana, cf. H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium* (HThKNT), Freiburg 1969, I, 497; F. BOVON, *Vangelo di Luca*, Brescia 2005 (or. ted. 1989), I, 516. Ultimamente, sostiene tale dipendenza anche A. W. ZWIEP, *Jairus' Daughter and the Haemorrhaging Woman. Tradition and Interpretation of an Early Christian Miracle Story*, Tübingen 2019, 172-188. Propendono per una fonte premarciana invece: E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Matthäus: Nachgelassene Ausarbeitungen und Unterwürf zur Übersetzung und Erklärung*, Göttingen 1967, 176; W. GRÜNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1971, 274; P. BENOIT – M.-É. BOISMARD, *Synopse des quatre Évangiles en français*, Paris 1972, II, 194-211; J.M. RIST, *On the dependence of Matthew and Mark* (SNTSMS 32), Cambridge 1978, 58-60.

roissa e la resurrezione della figlia di Giairo, vede nella prima l'immagine della Chiesa che giunge alla fede prima che il popolo di Israele, rappresentato dal capo della sinagoga Giairo, ottenga la salvezza. Nel XIX secolo si distinsero interpretazioni razionalistiche, come quella di Schleiermacher che avanzò per quanto riguarda la figlia di Giairo, la teoria del coma o della morte apparente, che saltuariamente ha trovato sostenitori fino a periodi abbastanza recenti.<sup>9</sup> Da parte sua, Strauss criticò l'interpretazione razionalistica, preferendo pensare al miracolo come a una creazione delle prime comunità cristiane che avevano bisogno di vedere materializzata in miracoli stupefacenti la propria fede.<sup>10</sup> Dopo l'approccio portato avanti da studiosi della *Formgeschichte* (Dibelius, Bultmann) e della cosiddetta *Neue Formgeschichte*,<sup>11</sup> hanno tentato altre strade i metodi di analisi letteraria e narrativa,<sup>12</sup> ai quali si sono aggiunte l'interpretazione femminista, che ha evidenziato nei brani evangelici il rapporto conflittuale maschio-femmina,<sup>13</sup> e quella psicoanalitica, applicata a vari racconti biblici.<sup>14</sup> In tempi recenti, infi-

<sup>9</sup> Cf. F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Das Leben Jesu: Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahr 1832. Aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse und Nachschriften seiner Zuhörer* (ed. K.A. Rütenik; SW I/6), Berlin 1864; F. FENNER, *Die Krankheit im Neuen Testament: Eine Religions- und medizingeschichtliche Untersuchung* (UNT 18), Leipzig 1930; V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indices*, New York 2<sup>1</sup>966.

<sup>10</sup> Cf. D.F. STRAUSS, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 2 Bnd., Tübingen 1835-1836.

<sup>11</sup> Cf. K. BERGER, «Hellenistische Gattungen im Neuen Testament», in ANRW II,25/2, 1212-1231; Id., *Formen und Gattungen im Neuen Testament* (UTB 2532), Tübingen 2005.

<sup>12</sup> Per l'analisi narrativa di Lc 8,40-56, cf. ZWIEP, *Jairus' Daughter and the Haemorrhaging Woman*, 260-277; per precedenti studi narrativi si veda, per esempio, J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids, MI 1997, 342-351; C. PICHON, *Les revivifications en Luc-Actes: Enjeux théologiques et herméneutique de quatre réécritures* (Lc 7,11-17; 8,40-56; Ac 9,36-43; 20,7-12), Thèse de doctorat, Université de Strasbourg 2007, 305-333; M. STARE, «Im Stress Wunder wirken (Die Heilung des blutenden Frau und die Auferweckung der Tochter des Jairus) - Lk 8,40-56», in R. ZIMMERMANN (ed.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu*, Gütersloh 2013, 583-592.

<sup>13</sup> M.J. SELVIDGE, *Woman, Cult, and Miracle Recital: A Redactional Critical Investigation on Mark 5: 24-34*, Lewisburg 1990, per la quale l'episodio dell'emorroissa rompe il sistema rituale ebraico che serviva a tenere sotto controllo le donne; W. COTTER, «Mark's Hero of the Twelfth-Year Miracles: The Healing of the Woman with the Hemorrhage and the Raising of Jairus' Daughter (Mk 5:21-43)», in A.-J. LEVINE - M. BLICKENSTAFF (edd.), *A Feminist Companion to Mark*, London 2001, 54-78.

<sup>14</sup> E. DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese 2: Die Wahrheit der Werke und der Worte*, Olter 1985, 280, secondo il quale l'episodio dell'emorroissa e quello della figlia di Giairo devono essere letti l'uno alla luce dell'altro, in modo da fare emergere il modo di vivere da parte di una donna all'interno di un contesto prevalentemente maschile.

ne, si sono tentate interpretazioni cosiddette *empiriche*, emergenti dalla vita e dalle problematiche relative a diversi contesti umani, come, per esempio, una lettura dell'emoarroissa alla luce del contagio dell'Aids in alcuni paesi dell'Africa.<sup>15</sup>

## La guarigione dell'emoarroissa: Lc 8,40-48

Il brano della guarigione della donna emorroissa si inserisce all'interno dell'attività di predicazione che Gesù ha intrapreso nella regione della Galilea a partire da Lc 4,14. Egli è appena tornato dal territorio dei geraseni, sul versante orientale del lago di Galilea, da dove, dopo aver guarito un indemoniato (8,26-39), gli abitanti del luogo, impauriti, lo pregano di allontanarsi. A tale scena se ne contrappone un'altra: la folla che accoglie Gesù appena tornato in Galilea e la supplica accorata di un padre che chiede il suo intervento per la figlia dodicenne gravemente malata (8,40-42). Mentre Gesù si muove per recarsi dalla fanciulla, ecco che avviene già una guarigione improvvisa: una donna che soffriva da anni di emorragia, senza chiedere niente, tocca il mantello di Gesù e, immediatamente, viene guarita.

<sup>40</sup> Ἐν δὲ τῷ ὑποστρέφειν τὸν Ἰησοῦν ἀπεδέξατο αὐτὸν ὁ ὄχλος· ἦσαν γὰρ πάντες προσδοκῶντες αὐτόν. <sup>41</sup> καὶ ἰδοὺ ἦλθεν ἀνὴρ ᾧ ὄνομα Ἰαίρος καὶ οὗτος ἄρχων τῆς συναγωγῆς ὑπῆρχεν, καὶ πεσὼν παρὰ τοὺς πόδας [τοῦ] Ἰησοῦ παρεκάλει αὐτὸν εἰσελθεῖν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, <sup>42</sup> ὅτι θυγάτηρ μοιγονεῖς ἦν αὐτῷ ὡς ἑτῶν δώδεκα καὶ αὐτὴ ἀπέθνησκεν. Ἐν δὲ τῷ ὑπάγειν αὐτὸν οἱ ὄχλοι συνέπνιγον αὐτόν. <sup>43</sup> Καὶ γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος ἀπὸ ἑτῶν δώδεκα, ἣτις [ιατροῖς] προσαναλώσασα ὅλον τὸν βίον] οὐκ ἴσχυσεν ἀπ' οὐδενὸς θεραπευθῆναι, <sup>44</sup> προσελθοῦσα ὀπισθεν ἤψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ καὶ παραχρῆμα ἔστη ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος αὐτῆς. <sup>45</sup> καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· τίς ὁ ἀψάμενός μου; ἀρνούμενων δὲ πάντων εἶπεν ὁ Πέτρος· ἐπιστάτα, οἱ ὄχλοι συνέχουσίν σε καὶ ἀποθλίβουσιν. <sup>46</sup> ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· ἦψατό μου τις, ἐγὼ γὰρ ἔγνω δύναμιν ἐξεληλυθυῖαν ἀπ' ἐμοῦ. <sup>47</sup> ἰδοῦσα δὲ ἡ γυνὴ ὅτι οὐκ ἔλαθεν, τρέμουσα ἦλθεν καὶ προσπεσοῦσα αὐτῷ δι' ἣν αἰτίαν ἤψατο αὐτοῦ ἀπήγγειλεν ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ καὶ ὡς ἰάθη παραχρῆμα. <sup>48</sup> ὁ δὲ εἶπεν αὐτῇ· θυγάτηρ, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε· πορεύου εἰς εἰρήνην.

<sup>15</sup> T. MACKENZIE, «A Call to Christians: A Meditation on Luke 8:43», in *Pacific Journal of Theology* 36(2006), 41; M. LEFA, «A Reading the Bible Amidst the HIV and AIDS Pandemic in Botswana», in J.H. DE WIT – G.O. WEST (edd.), *African and European Readers of the Bible in Dialogue: In Quest of a Shared Meaning* (SRA 32), Leiden 2008, 285-303; per un'esposizione più approfondita delle diverse interpretazioni, cf. ZWIER, *Jairus's Daughter and the Haemorrhaging Woman*, 5-43; per una panoramica più sintetica, cf. anche A.W. ZWIER, «Jairus, His Daughter and the Haemorrhaging Woman (Mk 5.21-43; Mt. 9.18-26; Lk. 8.40-56): Research Survey of a Gospel Story about People in Distress», in *Currents in Biblical Research* 13(2015), 351-387.

<sup>40</sup>Quando Gesù fu ritornato, la gente lo accolse: tutti infatti lo aspettavano. <sup>41</sup>Ed ecco venire un uomo di nome Giairo, e questi era capo della sinagoga, il quale gettandosi ai piedi di Gesù, lo pregava di andare a casa sua, <sup>42</sup>perché aveva un'unica figlia di circa dodici anni che stava per morire. Mentre egli stava andando, la folla gli si accalcava attorno. <sup>43</sup>E una donna, che aveva un flusso di sangue da dodici anni, la quale, [pur avendo speso per i medici tutto il patrimonio],<sup>16</sup> non era riuscita ad essere guarita da alcuno, <sup>44</sup>si avvicinò di dietro, toccò la frangia del suo mantello e immediatamente si arrestò il suo flusso di sangue. <sup>45</sup>Gesù disse: «Chi mi ha toccato?». Siccome tutti negavano, Pietro disse: «Maestro, la folla ti stringe e ti opprime». <sup>46</sup>Ma Gesù disse: «Qualcuno mi ha toccato, perché mi sono accorto che una potenza è uscita da me». <sup>47</sup>Allora la donna, vedendo che non era rimasta nascosta, venne tremando, si prostrò davanti a lui e dichiarò in presenza di tutto il popolo per quale motivo lo aveva toccato e come era stata immediatamente guarita. <sup>48</sup>Ed egli le disse: «Figlia, la tua fede ti ha salvata; va' in pace!».

Il testo di Luca, caratterizzato da uno stile elegante e da una particolare forza espressiva,<sup>17</sup> presenta alcune piccole differenze rispetto alla sua fonte marciiana che non alterano, comunque, il contenuto del racconto. Gesù risponde all'appello di un padre che lo supplica di guarire sua figlia (Lc 8,41-42//Mc 5,23; in Mt 9,18 la figlia è già morta), ma viene subito interrotto dall'azione di una donna che soffre di emorragia uterina. Ella si avvicina da dietro e, senza che venga messo in luce il suo intimo intento, espresso invece da Mc 5,28 e da Mt 9,21, tocca la frangia del mantello di Gesù (Lc 8,44).

L'evangelista accenna al mantello di Gesù, che evidentemente ricopriva la tunica, quando riferisce della donna che «toccò la frangia del suo mantello» (Lc 8,44: ἥψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ). Si parla, al singolare, di «frangia» del mantello, secondo la prescrizione contenuta nel testo ebraico di Nm 15,39 («Avrete pertanto una frangia [צִינָתָה]/LXX pl. κράσπεδα) e quando la guarderete allora ricorderete tutti i precetti del Signore e li praticherete...»), anche se la normativa deuteronomica prevede quattro frange per i quattro angoli del mantello (Dt 22,12: כַּנְפוֹתָהּ)/LXX κράσπεδα). Dal particolare della frangia si può desumere il rispetto, da parte di Gesù, dei precetti biblici, ma senza quella ostentazione che egli rimprovera ai farisei (Mt 23,5).<sup>18</sup>

<sup>16</sup> La frase tra parentesi quadre è forse una rielaborazione lucana della notizia riportata da Mc 5,26.

<sup>17</sup> BOVON, *Vangelo di Luca*, I, 516.

<sup>18</sup> Cf. A. DESTRO – M. PESCE, *L'uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri*, Milano 2008, 165.

Luca elimina la perplessità dei discepoli, che compare solo in Mc 5,31, di fronte all'interrogativo posto da Gesù (Lc 8,45: «Chi mi ha toccato?») e affida solo a Pietro parole molto deferenti con le quali si fa notare a Gesù, il «maestro» (ἐπιστάτα), come ci sia una massiccia presenza di folla (Lc 8,45). In Luca come in Marco la guarigione è istantanea ed è conseguenza del contatto con il mantello (Mc 5,29//Lc 8,44), mentre nel testo di Matteo la donna è dichiarata guarita solo alla fine, dopo le parole di congedo di Gesù (Mt 9,22). Tutti e tre i sinottici, comunque, sottolineano la funzione salvifica che ha la fede della donna (Mc 5,34//Mt 9,22//Lc 8,48).

Nella versione lucana del miracolo si distingue la presenza di Pietro, il quale attesta che Gesù era continuamente toccato a causa della ressa oppressiva della gente (Lc 8,45a: συνέχουσιν σε καὶ ἀποθλίβουσιν), e l'insistenza di Gesù che, per due volte, riferisce che qualcuno lo ha «toccato» (Lc 8,45b: τίς ὁ ἀψάμενός μου; e 8,46: ἤψατό μου τις). In Matteo, invece, Gesù interviene subito dopo che la donna ha toccato il suo mantello, incoraggiandola e proclamando che la fede l'ha salvata (Mt 9,22).

Sia nell'intervento di Pietro che nelle parole di Gesù, Luca sottolinea particolarmente l'importanza del contatto fisico tra Gesù e la numerosa gente che accorreva a lui. La scena che l'evangelista descrive è quella di un addensamento di corpi, di una fisicità ineludibile che rende concretamente protagonisti tutti i soggetti in campo. Non ci sono, infatti, figure che restano sullo sfondo; tutti sono coinvolti attivamente: Gesù, la folla, Giairo, Pietro (e i discepoli) e la donna. Tutti fanno sentire il *peso* della loro corporeità.

### *La prossimità fisica della folla a Gesù*

Nell'episodio riportato da Luca, Gesù appare in un luogo aperto, probabilmente lungo la strada, dove c'è molta folla che si accalca attorno e che lo accoglie, dopo che questi è tornato dall'altra parte del lago di Tiberiade. La folla era comparsa l'ultima volta in Lc 8,19, quando era talmente numerosa che i suoi familiari, venuti a trovarlo, non poterono avvicinarlo. In quel caso, l'incontro dei familiari, della «madre» e dei «fratelli» viene impedito da un contatto più forte e coinvolgente, quello di una folla che ha bisogno di lui. Anche questa volta, la gente che lo accoglie piena di attesa e speranza fa pressione attorno a lui restringendo il suo spazio fisico. Si può dire che gli stessi corpi di quelli che lo circondano interpellano il corpo di Gesù; alla folla, infat-

ti, è riferito un verbo al participio (προσδοκάω) che non indica un semplice aspettare, ma fa riferimento all'animo tutto proteso verso la persona di Gesù.<sup>19</sup>

La sua persona si offriva al contatto visivo e tattile della folla accorsa ed era oggetto di attenzione anche da parte di chi aveva sentito parlare di lui senza averlo mai visto prima. In una situazione tale, in cui la presenza di gente era così grande e disordinata, era importante non perdere la visibilità della persona di Gesù, principalmente favorita dal suo abbigliamento, la tunica e il mantello che faceva tutt'uno con la sua fisicità. L'abito, del resto, rifletteva la condizione sociale di una persona, la manifestazione esterna della sua dignità personale, del ruolo e della moralità riconosciuta all'interno di un determinato contesto sociale.<sup>20</sup> Tutt'uno con la fisicità di Gesù, infine, è da considerare anche il suo portamento, l'espressione del volto, la sua gesticolazione e il suo modo di relazionarsi e parlare con gli altri.

È in questa condizione di estrema vicinanza fisica che si incontra il primo personaggio con la drammatica richiesta di soccorrere la figlia unigenita, di appena 12 anni, che stava morendo proprio in un'età in cui ella si apriva alla vita. Il padre Giairo si getta ai piedi di Gesù in un atteggiamento di preghiera; un contatto che, simbolicamente, fa avvicinare la ragazza stessa a Gesù e costituisce una sorta di anello di congiunzione tra il corpo di Gesù che cammina per le strade e il corpo morante della fanciulla che giace lontano, nella casa paterna.

Luca non fa accenno ad alcun sentimento particolare di Gesù né ad alcuna risposta verbale, ma appena riferisce che Gesù si è incamminato per raggiungere la casa di Giairo, sposta l'attenzione ancora una volta sulla folla: la fisicità ingombrante di una folla desiderosa di seguire Gesù, di ottenere qualcosa condiziona relativamente la sua libertà di movimento, limitando lo spazio occupato dal suo corpo. In questa

<sup>19</sup> L'aggregazione di gente e l'ambientazione esterna, per quanto ricostruibili in modo lacunoso, sono importanti indicatori dell'importanza della presenza di Gesù, del suo potere taumaturgico e, nello stesso tempo, dei bisogni più diversi che cercano di essere soddisfatti da chi vuole toccarlo; cf. DESTRO – PESCE, *L'uomo Gesù*, 177-179.

<sup>20</sup> Sembra che Gesù, indicato da chi lo conosceva come figlio del carpentiere (Mt 13,55) o carpentiere egli stesso (Mc 6,3), occupasse uno *status* sociale medio. Dal fatto, poi, che egli abbia istruito i suoi discepoli a non preoccuparsi del corpo e del vestito (Lc 12,22-23//Mt 6,25) e ad abbandonarsi alla provvidenza di Dio, che veste i gigli del campo e veste e nutre gli uccelli del cielo (Lc 12,24-27), non si deduce necessariamente che egli abbia condotto una vita particolarmente povera e rinunciato a ogni benessere; non a caso, del resto, Gesù stesso ammette che il Figlio dell'uomo «mangia e beve», tanto da attirarsi la critica di essere un «mangione e un beone» (Lc 7,34 // Mt 11,19).

condizione di mancanza di distacco tra i corpi, di noncuranza per ogni tipo di precauzione di ordine religioso, una donna già vicina a Gesù decide di compiere un gesto particolare che, nella confusa calca di persone, non suscita alcuna perplessità.

### *Il corpo sofferente della donna: limiti e autocoscienza*

Il soggetto che interviene nella scena viene presentato nel vangelo come una donna che ha un corpo sofferente. Se precedentemente si era trattato del corpo accasciato di un padre tormentato e prostrato ai piedi di Gesù per chiedere la guarigione di sua figlia, adesso, invece, è il corpo malato di una donna che si fa coraggio e raggiunge Gesù toccando non il suo corpo e nemmeno propriamente i suoi vestiti, ma solo la frangia del suo mantello. Il contatto è superficiale e debole, eppure basta un tale contatto perché si sprigioni dal suo corpo una forza guaritrice di cui Gesù – e lui solo – si rende conto.

Il corpo affetto da emorragia di questa anonima donna rappresenta la fragilità dell'essere umano, i limiti imposti dalla natura con i quali bisogna fare i conti e che procurano sofferenza fisica e morale, oltre all'emarginazione in un contesto sociale che considerava il sangue come altamente contaminante e causa di impurità (cf. Lv 12,5; 15,19-30).<sup>21</sup> La donna deve fare i conti con i suoi limiti, grazie ai quali matu-

---

<sup>21</sup> In realtà, il testo di Luca non fa riferimento all'impurità derivata da sanguinamento uterino, ragion per cui c'è una discussione se interpretare il contatto con Gesù da parte della donna come contaminante o meno; cf. A.S. ROMANO, «Toccare per guarire. Gesù di Nazareth e l'impurità corporale nei Vangeli Sinottici», in M.B. DURANTE MANGONI – D. GARIBBA – M. VITELLI, *Gesù e la sua storia. Percorsi sulle origini del cristianesimo*, Trapani 2015, 96-97. Contro le implicazioni di norme rituali della purità, per esempio, si esprime Annette Weissenrieder, la quale pensa che il «flusso di sangue» di cui parla Luca nel brano dell'emorroissa non abbia come quadro di riferimento il testo di Lv 15,25-30, che tratta dell'impurità dovuta a emorragia uterina prolungata, ma quello della malattia e della medicina antiche; cf. A. WEISSENRIEDER, «La piaga dell'impurità. L'ipotesi patologica antica del "flusso di sangue" in Lc 8,43-48», in W. STEGEMANN – B.J. MALINA – G. THEISSEN (edd.), *Il nuovo Gesù storico*, Brescia 2006, 104-118. Seguendo le osservazioni di S.J.D. Cohen, inoltre, la Weissenrieder non ritiene plausibile che prima del VI/VII sec. d.C., e cioè già nel I sec. d.C. (contrariamente a quanto indica *Zabim* 2,14 e *Niddah* 3,2), ci sia stato il divieto di diretto contatto con una donna con flusso di sangue regolare o irregolare (105 nota 4); cf. S.J.D. COHEN, «Menstruants and the Sacred in Judaism and Christianity», in S.P. POMEROY (ed.), *Women's History and Ancient History*, Chapel Hill, NC 1991, 273-298, qui 274-279. L'assenza nel brano di Luca del termine «piaga» e dell'espressione «fonte di sangue», che compaiono invece nel passo parallelo di Mc 5,29 (cf. l'espressione «fonte di sangue» in Lv 12,7; 20,18), non mi sembra decisiva per escludere, come fa Weissenrieder, un possibile riferimento al contesto di im-

ra una nuova autocoscienza, rimodulando così la sua posizione all'interno del villaggio e della sua stessa famiglia. Ella è cosciente del suo stato di impurità rituale, oltre che della sua condizione di donna che già comportava limitazioni. La coscienza di se stessa passa attraverso il suo corpo sofferente che le procura dolore e imbarazzo di fronte agli altri, sebbene la sua malattia non sembra sia stata palese. L'emorragia di cui soffriva era forse contenuta, almeno per un determinato periodo di tempo, in modo che, anche se sfidava le regole religiose della comunità e si mescolava alla folla, poteva anche non essere notata da nessuno, a parte qualche eventuale familiare o conoscente. Per questo motivo, il vangelo non accenna ad alcuna riprovazione o reazione scandalizzata da parte della gente o dei discepoli; tutti rimangono all'oscuro di alcuni fenomeni che avvengono nel segreto. La malattia della donna, pur essendo causa di grave impurità, è nascosta; è nascosta la sua azione di allungare la mano per toccare la frangia del mantello; è nascosta la sua guarigione e la ragione per la quale avviene.

Pur limitata dalla sua condizione di emarginazione, dunque, la donna non è ripiegata su se stessa né coltiva un sentimento di ribellione e di rabbia. In 12 anni ha cercato di curarsi, ha speso dei soldi per i medici, ma non ha ottenuto alcun risultato. Luca evita di dare un'immagine estremamente negativa dei medici, non riferendo, come fa invece Mc 5,26, che la donna, ricorrendo ai medici, aveva addirittura peggiorato la sua condizione di salute.<sup>22</sup> Toccare Gesù è l'ultimo estremo at-

---

purità rituale (WEISSENRIEDER, «La piaga dell'impurità», 114). È vero che, nella reazione di Gesù e di quelli che lo circondano, non emerge la preoccupazione dell'impurità né l'evangelista Luca accenna a tale problematica, ma è pur vero che la preoccupazione per la contaminazione causata dal sangue era costantemente presente nella società palestinese del tempo e, quindi, implicitamente presente anche in questo racconto di guarigione. Il fatto, poi, che in Lv 15,25-26 non si parli del contagio derivato dal contatto con la donna affetta da emorragia irregolare, ma solo del contagio di persone che eventualmente abbiano toccato oggetti precedentemente venuti a contatto con lei, non ha rilevanza (*contra* WEISSENRIEDER, «La piaga dell'impurità», 107), poiché se si ammette la contaminazione attraverso le cose che hanno assorbito impurità, a maggior ragione bisogna ammetterla nel caso di un contatto diretto con una persona che è fonte di impurità; così anche ROMANO, «Toccare per guarire», 95-96. Infine, il contesto di Lv 15 ci fa ritenere che l'impurità contratta a causa del contatto con una donna mestrata (Lv 15,19) valga anche nel caso di contatto diretto con una donna con un flusso di sangue irregolare.

<sup>22</sup> In Lc 8,43, l'immagine negativa dei medici viene del tutto evitata dai Mss P<sup>75</sup> B (D) sy<sup>8</sup> sa arm geo, che non riportano nemmeno la notizia sulla donna ridotta in povertà a causa delle cure inefficaci dei medici. Bisogna ricordare che nell'antichità greco-romana, non c'era solo il medico serio e coscienzioso che metteva a disposizione la sua conoscenza acquisita con una lunga esperienza, ma era molto diffuso anche il ciarlatano e colui che più che alla cura degli altri si dedicava ad accrescere grandemente il suo patrimo-

to che lei tenta, trovando il coraggio di sfidare le convenzioni sociali e le proibizioni religiose. Del resto, l'idea di ottenere la guarigione attraverso un contatto diretto rispondeva a quella che era la concezione diffusa nell'ambiente giudaico ed ellenistico del tempo.<sup>23</sup>

Ella è animata da un forte desiderio, che le conferisce una forza interiore straordinaria. È possibile persino che la donna, forse non propriamente interessata a un incontro con la persona di Gesù, veda quest'ultimo solo come una fonte di energia guaritrice e, perciò, allo scopo di neutralizzare la forza negativa della malattia, abbia tentato di assorbire l'energia taumaturgica di Gesù mediante il contatto con lui.<sup>24</sup> La speranza di guarire la lega strettamente a Gesù, alla sua persona fisica, con la quale vuole stabilire un contatto diretto, anche solo mediante il suo mantello che ne costituisce in qualche modo un'estensione, come conferma Gesù stesso che vuole sapere chi *lo* ha toccato (Lc 8,45-46).

---

nio, come si ricava dal ritratto che ne offre PLINIO, *Hist. Nat.* XXIV, 1 (4); XXIX, 5-8; cf. anche *CIL* XI, 5400, riguardante una lapide funeraria del I secolo trovata ad Assisi e dedicata a Decimius Eros Merula, un liberto e medico oculista molto ricco, il quale utilizzò il suo ingente patrimonio per riacquistare la libertà, per ottenere la carica del sevirato, per finanziare opere pubbliche e per beneficiare la collettività con un lascito dopo la sua morte. In realtà, Plinio il Vecchio ha un concetto piuttosto negativo dei medici perché è convinto che i nuovi professionisti della cura trascurino i rimedi che offre la natura vegetale e animale (*Hist. Nat.* XXIV, 1 [1-5]; XXVIII, 1) a vantaggio di farmaci importati da paesi stranieri, sofisticati e costosi, da propinare a gente credulona. Nelle *Metamorfosi*, Apuleio mostra più simpatia per prodigi, incantesimi, sortilegi e tutta l'arte magica che per l'attività dei medici, che come già precedentemente Plinio, considera interessata e, per lo più, fraudolenta, se non addirittura criminale; cf. APULEIO, *Metamorfosi* 10,25, a proposito di una donna che riesce a corrompere un medico per poter avvelenare il marito. Il medico, infine, diventa anche oggetto di satira, come in MARZIALE, I, 47; VI, 31 e nel poeta mimico PUBLILIO SYRO, *Sententiae* 332 (*Male secum agit aeger, medicum qui heredem facit*).

<sup>23</sup> Cf. M. PESCE, «Was Jesus a Mystic?», in S.C. MIMOUNI – M. SCOPELLO (edd.), *La Mystique théorétique et théurgique dans l'antiquité gréco-romaine. Judaïsmes et christianisme*, Turnhout 2016, 192-193.207-208; ZWIEP, *Jairus' Daughter and the Haemorrhaging Woman*, 267-268; per una discussione sull'argomento, cf. B. BLACKBURN, *Theios Aner and Markan Miracle Traditions: A Critique of the Theios Aner Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions used by Mark* (WUNT 2 Reihe 40), Tübingen 1991, 112-117.

<sup>24</sup> È questa la prospettiva di J.H. Hull che ritiene convincente l'analisi di Friedrich Preisigke sulla pericope dell'emorroïssa; cf. J.H. HULL, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition* (Studies in Biblical Theology 2d ser. 28), London 1974, 108-111; F. PREISIGKE, *Die Gotteskraft der Frühchristlichen Zeit*, Berlin 1922.

### *L'esigenza di un contatto*

La donna cerca un contatto, ma si limita al lembo del mantello. Cerca di non essere invadente; anzi, si muove in modo da non essere nemmeno notata. La donna compie un'azione temeraria e forse anche proibita dalle leggi religiose, e lo sa bene; perciò agisce in modo che nessuno se ne possa accorgere e lo fa con decisione. La sua determinazione assomiglia a quella di un'altra donna presentata sempre da Luca poco prima nel vangelo: la donna peccatrice che, a casa del fariseo Simone, non si vergogna di piangere ai piedi di Gesù (Lc 7,36-50). Anche quest'ultima è animata dal forte desiderio di essere liberata da un peso umiliante; così prostrata, non bada allo scandalo che potrebbe causare, e che, in effetti, crea tra i commensali. Ella trova dentro di sé la forza per incontrare da vicino Gesù e ottenere un intenso contatto fisico, superando le barriere sociali e le norme religiose che le regolavano.<sup>25</sup>

Tuttavia, a differenza di questa donna che si accosta a Gesù seguendo fin dentro la casa del fariseo, la donna emorroissa si accontenta di un contatto minimo, rubato, forse perché non vuole creare troppo disturbo o, più probabilmente, perché vuole che nessuno, nemmeno Gesù stesso, si accorga di lei e della sua infermità. Non vuole chiedere quello che lei pur desidera fortemente; eppure il suo corpo parla per lei e a risponderle è, in primo luogo, il corpo di Gesù da cui esce una forza che sana.

La donna non fa in tempo ad accorgersi dell'istantanea guarigione che Gesù reagisce con una domanda secca che lascia interdetti i suoi discepoli e chi lo circonda. Alla domanda di Gesù, infatti, che chiede chi è stato colui che lo ha toccato, tutti negano, mentre Pietro dà la risposta più semplice e logica, facendo notare che c'era tanta ressa di gente attorno a lui, alludendo quindi al fatto che erano molti che lo toccavano. La richiesta di Gesù sembra ignorare la situazione contingente e questa astrazione dalla realtà fenomenica ha l'effetto di porre maggiormente l'attenzione sull'avvenuto contatto e la sua importanza. La reazione di Gesù, tuttavia, non è volta a stigmatizzare l'azione della don-

---

<sup>25</sup> Non è la prima volta che Gesù guarisce una donna mediante un contatto terapeutico. Nel terzo vangelo compare prima la suocera di Pietro che egli libera dalla febbre «chinandosi su di lei» (Lc 4,39: ἐπιστὰς ἐπάνω αὐτῆς), poi la donna peccatrice che si mette ai piedi di Gesù a lavarli e cospargerli con olio profumato (Lc 7,37-50). Dopo l'episodio dell'emorroissa, Gesù guarisce la figlioletta di Giairo prendendola per mano (Lc 8,54) e libera la donna curva posseduta da uno spirito impuro imponendo su di lei le mani (Lc 13,13: ἐπέθηκεν αὐτῇ τὰς χεῖρας).

na, ma a concentrare l'attenzione dei presenti sulla realtà di sofferenza che la donna porta in sé e all'esaltazione pubblica della fede che l'ha portata a osare tanto.

### *La forza che guarisce*

Nella società ellenistico-romana le guarigioni miracolose che venivano operate avevano tre ambiti differenti di realizzazioni: i santuari terapeutici dedicati al dio Asclepio (*Asklepieia*), diffusi in tutto il bacino mediterraneo, le pratiche di maghi che operavano per interessi personali e, infine, l'attività di personalità taumaturgiche che, seppure con motivazioni diverse (come il Teuda di cui parla Flavio Giuseppe, Apollonio di Tiana, Gesù stesso), mettevano in moto dinamiche sociali di cambiamento.<sup>26</sup>

Osservando il brano lucano in questione, non sappiamo se la donna avesse già in precedenza visto Gesù operare guarigioni, ma ai suoi occhi sarà sembrato uno dal quale poteva assorbire energia positiva per essere guarita e, in effetti, egli non contraddice la sua prospettiva e le sue attese, confermando che realmente «una forza è uscita da me» (Lc 8,46: δύναμιν ἐξεληλυθυῖαν ἀπ' ἐμοῦ). Del resto, Luca ci informa che tutti cercavano di toccarlo, poiché «da lui usciva una forza (δύναμις) che guariva tutti» (Lc 6,19: δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξήρχετο καὶ ἴατο πάντας). Una forza guaritrice, quindi, passa dal corpo di Gesù al corpo della donna. C'è un dialogo corporale, tra un corpo infermo in cerca di guarigione e un corpo pieno di energia terapeutica che si offre, che è disponibile e si trova in mezzo alla gente.<sup>27</sup> Tuttavia, questa

<sup>26</sup> A proposito della grande popolarità del culto di Asclepio nell'area mediterranea, cf. E. DI MIRO – G. SFAMENI GASPARRO – V. CALÌ (edd.), *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea*, Roma 2009. Per un'introduzione generale sulla figura del mago e le pratiche magiche nell'antichità, cf. F. GRAF, *La Magie dans l'antiquité gréco-romaine*, Paris 1994; M.W. DICKIE, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London-New York 2001. Su formule e rituali magici è imprescindibile la raccolta dei *Papiri magici greci* che vanno dal II sec. a.C. al V sec. d.C.; cf. K. PREISENDANZ – A. HENRICH, *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, 2 voll. Stuttgart 1974. Per una raccolta di testimonianze sulla pratica magica in antichi testi del mondo greco-romano, vedi anche G. LUCK, *Arcana Mundi. Magic and Occult in the Greek and Roman Worlds: a Collection of Ancient Texts*, Baltimore, MD 2006.

<sup>27</sup> «Il toccare implica una continuità sistemica tra due corpi diversamente dotati, ma che si appartengono per sostanziale contiguità, entrano in connessione. Si opera fra loro una qualche identificazione o congiunzione prevista dal sistema. La potenza che risiede nel corpo del taumaturgo si trasmette al corpo debole e imperfetto e ne cancella l'imperfezione. [...] Qui, invece, è una potenza o energia fisica (di tipo soprannaturale)

volta non è Gesù che tocca la persona ammalata, ma, al contrario, è la donna ammalata che cerca e, in modo furtivo, riesce a toccare Gesù.

Ci si è spesso chiesto se sia verosimile che in Luca i racconti di guarigioni siano stati influenzati dalla tradizione magica diffusa nel periodo ellenistico-romano e che ha causato nella società, in particolare nell'ambiente romano del I e del II sec. d.C., un atteggiamento alquanto ambiguo. Per la sua natura occulta e incontrollabile, infatti, l'arte magica era considerata generalmente un reato e spesso perseguita, come nel periodo di Augusto e di Tiberio; ciononostante, la sua azione era comunque ritenuta efficace praticamente in tutti gli strati della società, dai sovrani e dai ceti più abbienti fino alle categorie umane più umili.<sup>28</sup>

In effetti, sembrerebbe che per Luca, sia nel vangelo sia negli Atti, la forza taumaturgica che promana da Gesù e, di conseguenza dagli stessi apostoli, abbia affinità con l'idea del *mana* ossia con quel potere soprannaturale e impersonale che caratterizzava il pensiero magico antico. Anche gli angeli e gli spiriti cattivi o demoni presenti nell'opera lucana deriverebbero, secondo l'opinione di J.H. Hull, da quell'universo magico della tradizione ellenistica che concepiva il mondo diviso tra forze positive e negative che si opponevano fra loro.<sup>29</sup> All'interno di questa prospettiva generale, quindi, sarebbero da interpretare i termini δύναμις ed ἔξουσία, che nel vangelo di Luca compaiono associati per indicare la capacità di Gesù di operare esorcismi e guarire i malati (Lc 4,36; 9,1).<sup>30</sup> Soprattutto il singolare δύναμις, già presente in Mc 5,30, è utilizzato da Luca per designare la potenza che opera in Gesù (Lc 4,36; 5,17; 6,19; At 10,38) e nei suoi inviati (Lc 9,1; At 3,12; 4,7; 6,8),<sup>31</sup> men-

---

che si comunica al corpo carente, riportandolo alla condizione di perfezione»: DESTRO – PESCE, *L'uomo Gesù*, 183-184.

<sup>28</sup> Cf. H.C. KEE, *Medicina, miracolo e magia nei tempi del Nuovo Testamento*, Brescia 1993 (or. ing. 1986), 157-175, a proposito della considerazione positiva verso la magia che ebbero Apuleio e Plinio, come anche del favore che essa godette in tutti gli strati della società del I sec. d.C. Plinio (23 d.C. - 79 d.C.) e Apuleio (125 d.C. - 170 ca. d.C.), pur prendendo formalmente le distanze dalla magia, mostrano di fatto di credere ai suoi effetti, anche perché considerati fondamentalmente legati alla volontà degli dèi. Plinio il Vecchio, per esempio, è convinto dei poteri soprannaturali che procurano guarigioni miracolose e testimonia che, sebbene ci sia una certa riluttanza da parte degli uomini più saggi a credere a tali prodigi, tuttavia, nella vita di tutti i giorni le persone vi credono senza nemmeno accorgersene («omnibus horis credit vita, nec sentit»); cf. PLINIO, *Hist. Nat.* XXVIII,10.

<sup>29</sup> Cf. HULL, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, 87-115.

<sup>30</sup> Cf. HULL, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, 105-106.

<sup>31</sup> A. GEORGE, «Il miracolo nell'opera di Luca», in X. LÉON-DUFOUR (ed.), *I miracoli di Gesù secondo il Nuovo Testamento*, Brescia 1990<sup>2</sup> (or. fr. 1977), 211.

tre con il plurale δυνάμεις si intendono i miracoli che Gesù ha compiuto (Lc 10,13 e 19,37; cf. At 8,13, dove Filippo compie «segni e miracoli», σημεῖα καὶ δυνάμεις).<sup>32</sup>

In realtà, nonostante una certa continuità con la tradizione magica del tempo, la figura di Gesù e il suo modo, come anche quello dei suoi seguaci, di operare guarigioni presenta dei caratteri distintivi chiari, differenti da quelli dei maghi e in linea, invece, con quelli dei profeti dell'AT, i quali, oltre a portare la parola di Dio, rendevano manifesto il suo potere mediante i miracoli (cf. Lc 7,16; 9,8. 18-19; 24,19; At 3,22-23).<sup>33</sup> Mentre, quindi, Gesù e i suoi discepoli proclamano la «parola del Signore» (Lc 5,1; At 8,25), il mago è considerato un falso profeta, legato al denaro e dipendente dal diavolo (cf. At 13,4-12). Infine, come Gesù è pieno della presenza dello Spirito che guida il suo ministero (Lc 4,1), anche i suoi discepoli parlano e vivono ripieni dello Spirito Santo (At 2,4; 4,8.31; 7,55; 9,17; 11,24; 13,52) e, sul modello di Gesù che è nato povero (Lc 2,7.12.16), hanno accolto il suo invito a rinunciare ai beni materiali (Lc 12,33; 18,22//Mt 19,21; Lc 18,29) e a vivere con generosità, dando «a chiunque chiede» (Lc 6,30//Mt 5,42).<sup>34</sup>

<sup>32</sup> A differenza degli altri vangeli, solo in Lc-At troviamo una terminologia, usata già dai LXX e da autori ellenistici (Polibio, Plutarco) e giudeo-ellenistici (Flavio Giuseppe, Filone), per designare, in generale, i fatti straordinari (Lc 5,26: παράδοξα; Lc 13,17: ἔνδοξα; At 4,9: εὐεργεσία; At 10,38: εὐεργετεῖν; At 4,16: σημεῖον; At 2,19.22.43; 4,30; 5,12; 6,8; 7,36; 14,3; 15,12: σημεῖα unito a τέρατα); cf. GEORGE, «Il miracolo nell'opera di Luca», 213-214.

<sup>33</sup> Cf. G.H. TWELFTREE, «Jesus and Magic in Luke-Acts», in B.J. OROPEZA – C.K. ROBERTSON – D.C. MOHRMANN (edd.), *Jesus and Paul: Global Perspectives in Honor of James D. G. Dunn. A Festschrift for his 70th Birthday*, London 2009, 46-58; spec. 56-57; ID., *Jesus The Miracle Worker: A Historical and Theological Study*, Downers Grove, IL 1999, 172. Per un'interpretazione di Gesù come un tipico mago che operava nella società ellenistico-romana, cf. M. SMITH, *Jesus the Magician*, San Francisco, CA 1978. Da quanto riportato da Origene, il filosofo Celso vede nei miracoli che i cristiani attribuivano a Gesù l'effetto di una pratica magica che questi aveva appreso precedentemente in Egitto, negando che fossero una dimostrazione del suo essere figlio di Dio; cf. ORIGENE, *C. Celsum* I, 6.28.38 e 68. Da parte sua, Giustino deve difendere Cristo come figlio di Dio contro quanti sostengono che egli sia solo un uomo che ha compiuto miracoli in virtù di arti magiche; cf. GIUSTINO, *Apol.* 30. Lo stesso fanno altri scrittori cristiani; cf. ARNOBIO, *Adversus nationes* I, 43-44; LATTANZIO, *Istituzioni divine* V, 3; EUSEBIO DI CESAREA, *Dimostrazione evangelica* III, 6. Anche nell'insegnamento rabbinico è presente l'idea di Gesù come un mago. Nel trattato di *b.Sahn.* 43a, infatti, si afferma che egli, alla vigilia della Pasqua, venne impiccato, perché aveva praticato la magia e corrotto Israele.

<sup>34</sup> Cf. TWELFTREE, «Jesus and Magic in Luke-Acts», 55-57.

Tuttavia, sebbene molti abbiano dichiarato l'assenza di qualsiasi connessione tra la magia e i racconti dei miracoli nel NT,<sup>35</sup> recenti studi hanno approfondito la collocazione delle pratiche magiche all'interno del mondo ellenistico-romano e le hanno confrontate con i miracoli di guarigione compiuti da Gesù e da alcuni apostoli,<sup>36</sup> anche dal punto di vista delle forme rituali rintracciabili in qualche misura nei vangeli e in alcuni scritti del NT (imposizione delle mani, uso di specifiche parole aramaiche come *effatha*, unzione di olio, preghiera di guarigione; cf. p. es. Gc 5,14-16).<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Cf. p. es. W. GRUNDMANN, «δύναμαι/δύναμις», in *GLNT*, II, 1473-1556, il quale mette in rilievo come la δύναμις, di cui si parla nell'AT, non sia la forza cosmica indefinita, ma lo strumento della volontà di un Dio personale che, non manipolabile con azioni magiche, esercita la sua influenza nella storia umana (1489-1499). I miracoli di Gesù, del resto, sono compiuti grazie alla potenza che viene da Dio con il quale egli è in perfetta comunione, senza l'utilizzo di formule magiche, ma con il presupposto della fede, mediante la quale il credente partecipa al Regno di Dio (1510-1522).

<sup>36</sup> Cf. la raccolta di testi su miracoli nel mondo pagano e nel NT messi in ordine da W. COTTER, *Miracles in Greco-Roman Antiquity: A sourcebook for the Study of the New Testament Miracle Stories*, London 1999. Il discorso si colloca in un panorama più ampio che riguarda la questione dell'affinità tra religione e magia, negato, p. es., da J. Frazer, ma che, recentemente, sempre più studiosi ammettono; cf. H. BIEZAIS, «Von der Wesensidentität der Magie und Religion», in *Acta Academiae Aboensis. Series A: Humaniora* 55/3(1978), 5-31; P. SCHÄFER, «Magic and Religion in Ancient Judaism», in P. SCHÄFER – H.G. KIPPENBERG (edd.), *Envisioning magic: A Princeton seminar and symposium* (SHR 75), Leiden 1997, 19-43. A tal proposito è interessante l'approccio socio-antropologico di M. Mauss ed É. Durkheim, i quali ritengono che la magia e la religione siano distinguibili non per la diversità della loro essenza, ma in virtù del differente ruolo che occupa nella società. In questa prospettiva, quindi, la magia, che comunque ha i suoi riti, preghiere e invocazioni alle potenze soprannaturali, per il suo carattere privatistico, segreto e commerciale, ha, a differenza della religione, una posizione marginale e non ufficialmente autorizzata nella società; cf. M. MAUSS – H. HUBERT, «Esquisse de une théorie générale de la magie», in *L'Année sociologique* 7(1902-1903), 1-146; É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris 1968 (= 1912). Per una panoramica sull'importanza della magia nel Vicino Oriente Antico e i contatti con la Bibbia, cf. E.M. YAMAUCHI, «Magic in the Biblical World», in *Tyndale Bulletin* 34(1983), 169-200. A proposito della magia ritenuta una devianza religiosa, come un'attività di un *outsider* che si poneva al di fuori della pratica della religione ufficiale, sia nella società greco-romana che nella Bibbia, cf. D. AUNE, «Magic in Early Christianity», in *ANRW* II, 16.2 (1978), 1515; J.Z. SMITH, «Good News Is Not News: Aretalogy and Gospel», in J. NEUSNER (ed.), *Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults: Studies for Morton Smith*, Leiden 1975, I, 1-23; l'articolo è stato ripubblicato in un suo successivo volume: J.Z. SMITH, *Map is Not Territory*, Chicago, IL 1978, 190-207; vedi anche S.D. RICKS, «The Magician as Outsider in the Hebrew Bible and the New Testament», in M. MEYER – P. MIRECKI (edd.), *Ancient Magic And Ritual Power*, Leiden-Boston, MA 2001, 131-143.

<sup>37</sup> Cf. R. URO, *Ritual and Christian Beginnings: A Socio-Cognitive Analysis*, Oxford 2016 (in particolare vedi 99-127). Nel NT non c'è un'attenzione particolare per la natura e la forma dei rituali magici praticati da giudei o pagani, e la magia esercitata da questi

Gesù acquista notorietà ed è scambiato per Giovanni Battista che, risorto dai morti, compie miracoli (Mc 6,14). Il suo stesso nome, in quanto esprime la potenza che promana dalla sua persona, viene pronunciato dai suoi discepoli, ma anche dagli estranei, per scacciare demoni e spiriti cattivi (Mc 9,38//Lc 9,49; Mc 16,17//Lc 10,17; cf. anche At 16,18; 19,13), e operare guarigioni (At 3,6.16; 4,7.10.30). È nel suo nome che molti discepoli credono dopo aver visto i segni da lui compiuti (Gv 2,23; cf. anche 3,18), un nome che essi invocano per poter chiedere qualsiasi cosa a Dio (Gv 14,13-14; 15,16; 16,23-24.26) e avere la vita (Gv 20,31). Coloro che, in Samaria, abbandonarono le arti magiche iniziarono poi a credere a Filippo che predicava il messaggio evangelico e a credere «al nome di Gesù Cristo» (At 8,12), un nome che, evidentemente, sostituì i *nomi magici* che verosimilmente essi erano abituati a pronunciare.<sup>38</sup> Cristo risuscitato, quindi, veniva posto al di sopra di ogni potenza e «di ogni nome» (Fil 2,9; Ef 1,21) e i credenti potevano ottenere non solo la guarigione del corpo, ma anche la remissione dei peccati «mediante il suo nome» (At 10,43), un nome che veniva invocato al momento del battesimo che rigenerava dal peccato (At 22,16; cf. Rm 10,13; 1Cor 1,2).

## La centralità del corpo

Un elemento che certamente accomuna l'attività taumaturgica ed esorcistica di Gesù o anche di Paolo alle pratiche magiche del tempo è il corpo concreto dell'operatore, considerato come un canale di trasmissione di un potere divino. Gesù guarisce soprattutto mediante il contatto con il suo corpo: toccando guarisce un lebbroso (Mc 1,41//

---

non è connotata negativamente di per se stessa, ma solo in quanto alternativa ai miracoli operati da Gesù e dai suoi seguaci in virtù del vero Dio. A partire dalla *Didaché* e dall'*Epistola di Barnaba*, la *mageia* viene inserita in un elenco di peccati da evitare, Giustino martire la collega ai demoni (GIUSTINO, *1Ap* 14,1-2; 26,2,4; 56,1; *2Ap* 5,4) e a rituali di fumigazioni e di legamenti (GIUSTINO, *Dial.* 85,3). Successivamente, canoni ecclesiastici (p. es. il canone Frigio, del IV-V secolo, erroneamente attribuito al Concilio di Laodicea, e i canoni 36, 41, 71 e 72 dello Pseudo-Atanasio, databili tra il 350 e il 500 d.C.) stigmatizzano i loro riti illeciti, mentre Agostino non fa distinzione alcuna tra *goetia*, *theurgia* e *magia*, inserendo tutte queste pratiche nella categoria di «ritibus fallacibus daemonum»: AGOSTINO D'IPPONA, *De Civitate Dei* X,9; cf. J.É. SANZO, «Early Christianity», in D. FRANKFURTER (ed.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leiden-Boston, MA 2019, 218-223.

<sup>38</sup> A proposito dei nomi «barbari» o nomi «strani» utilizzati già nella Grecia classica, ritenuti particolarmente efficaci nella magia, cf. GRAF, *La Magie dans l'antiquité gréco-romaine*, 244-249.

Mt 8,3//Lc 5,13), toccando o chinandosi sopra guarisce dalla febbre la suocera di Pietro (Mc 1,31//Mt 8,15//Lc 4,39), ma il suo tocco libera anche dalla paura che attanaglia i discepoli dopo l'esperienza della trasfigurazione (Mt 17,7). Gesù, inoltre, guarisce il sordomuto imponendo le mani su di lui, mettendo le dita nelle sue orecchie e ponendo la saliva sulla sua lingua (Mc 7,32-36); allo stesso modo, toccando, imponendo le mani e mettendo la saliva negli occhi, guarisce il cieco (Mc 9,29). Gesù, infine, sana toccando con la mano l'orecchio ferito dalla spada (Lc 22,51) e risuscita addirittura un morto toccando solamente la bara (Lc 7,14).

Tutti questi prodigi sono possibili perché in lui opera la stessa «energia del Signore» (Lc 5,17: *δύναμις κυρίου*). A differenza degli esorcismi, però, che Gesù opera «con il dito di Dio» (Lc 11,20), le guarigioni sono descritte non come liberazione da spiriti impuri, ma come un trasferimento di forza divina dal corpo di Gesù al corpo del malato, il quale viene così ristabilito nel suo stato di salute. Questo contatto fisico è tanto più necessario e decisivo dal momento che nella sua pratica taumaturgica non vengono usate formule magiche, nomi misteriosi o riti speciali che trasformano la realtà delle cose; le sue parole sono semplici e comprensibili, normalmente indicano quello che deve avvenire o è già avvenuto: «tuo figlio vive» (Gv 4,50); «lo voglio: sii guarito» (Lc 5,13); «Alzati, prendi il tuo lettuccio e va' a casa tua» (Mc 2,11//Mt 9,6// Lc 5,24//Gv 5,8).

Che Gesù eserciti l'attività taumaturgica al di fuori del culto istituzionale di Gerusalemme non è tanto funzionale a un adattamento della religiosità ufficiale e centrale del tempio a un contesto sociale ampio e periferico,<sup>39</sup> ma è rivelatore del fatto che egli stesso è la fonte di

---

<sup>39</sup> È questa la posizione di William Arnal che, sulla base della prospettiva di D. Frankfurter a proposito delle pratiche magiche, ritiene che a Gesù, in particolare come appare nel racconto della guarigione del sordomuto di Mc 7,32-36, viene trasmesso direttamente da Dio il potere di operare miracoli, in quanto specialista itinerante di rituali religiosi («mobile ritual specialist»). La sua missione sarebbe quella di portare Dio, onorato ufficialmente nel tempio di Gerusalemme, tra la gente per le strade e nei posti più lontani, nelle città della Galilea e nei luoghi più deserti. Questa sorta di mediazione religioso-culturale di Gesù e dei suoi seguaci, simile a quella esercitata dal gruppo dei farisei, sarebbe assimilabile anche alla tipica attività del mago, operante in un contesto esterno alla religiosità autorizzata; cf. W. ARNAL, «Textual Healing: Magic in Mark and Acts», in J. VERHEYDEN – J.S. KLOPPENBORG (edd.), *The Gospels and Their Stories in Anthropological Perspective* (WUNT 409), Tübingen 2018, 118-124; D. FRANKFURTER, «Beyond the Magic and Superstition», in V. BURRUS (ed.), *A People's History of Christianity: Late Ancient Christianity*, Minneapolis, MN 2005, II, 255-284, qui 269.

salvezza capace di raggiungere tutti e di irraggiare i suoi effetti benefici su chi ne ha bisogno, privilegiando i poveri e gli oppressi (Lc 4,18), gli ammalati (Lc 7,21-22//Mt 11,5) e i peccatori (Lc 5,32//Mt 9,13//Mc 2,17).<sup>40</sup> È nel vangelo di Luca che questo aspetto emerge con chiarezza: Gesù è chiamato «salvatore» (Lc 2,11: σωτήρ) e alla sua persona è legata la «salvezza» suscitata da Dio (Lc 1,69.71.77: σωτηρία; cf. At 4,12: οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἢ σωτηρία), contemplata dagli occhi di Simeone (Lc 2,30: τὸ σωτήριον) e preannunciata dal Battista (Lc 3,6: τὸ σωτήριον). Questa salvezza, inoltre, con la persona di Gesù, entra *fisicamente* nella casa di Zaccheo il pubblicano (Lc 19,9: σωτηρία τῷ οἴκῳ τούτῳ ἐγένετο). Nel libro degli Atti, infine, la salvezza incarnata da Gesù viene trasmessa dai suoi seguaci (At 7,25; 11,14; 13,26.47; 16,17; 28,28); anzi, è Dio stesso che procura quotidianamente alla Chiesa i «salvati» (At 2,47: τοὺς σωζομένους) e Simon Pietro proclama davanti all'assemblea di Gerusalemme che essi, per la grazia del Signore Gesù, ricevono la salvezza (At 15,11: σωθῆναι).

La capacità propria di Gesù di guarire e di compiere esorcismi viene attribuita anche a Paolo nel libro degli Atti. Anche il suo corpo è impregnato di una forza risanatrice proveniente da Dio e trasmessa non solo attraverso le sue mani (At 19,11: διὰ τῶν χειρῶν), ma perfino con l'applicazione sul corpo dei malati di «fazzoletti» e di «grembiuli» entrati precedentemente a contatto con il suo corpo (At 19,12). In questo caso, si ammette implicitamente che l'energia risanatrice contenuta nel corpo di Paolo, attraverso la pelle e indipendentemente dalla sua volontà, abbia reso capaci perfino tessuti comuni e inerti di essere, una volta messi a contatto diretto con il corpo dei malati, strumenti di liberazione dai mali.<sup>41</sup> Il corpo del guaritore, infine, è talmente centrale che esso può agire efficacemente anche senza alcuno strumento che veicoli la sua potenza taumaturgica, come dimostra il testo di At 5,15, in cui Luca fa intendere che c'era una speranza di guarigione per i ma-

<sup>40</sup> Il concetto di salvezza è centrale in tutta l'opera lucana e ha un significato ampio, comprendendo la salvezza sia fisica che spirituale, del singolo e della comunità, del popolo d'Israele e di tutti quelli che sono invitati a partecipare al Regno di Dio che viene, senza distinzione alcuna tra giudei e pagani (Lc 1,77; 2,30-32; 10,1-20; At 10,28.34-36; 11,19-26; 15,14.17); cf. ZWIEP, *Jairus's Daughter and the Haemorrhaging Woman*, 265. 275-276; J.B. GREEN, *The Theology of the Gospel of Luke*, Cambridge 1995, 94. Per un recente studio sull'universalismo della salvezza nell'opera di Lc-Atti, cf. D. MARGUERAT – E. STEFFEK, «L'avvento della salvezza universale in Luca-Atti», in G. IBBA (ed.), *Una salvezza a misura dell'universo. Scritti in onore di Gérard Rossé*, Roma 2015, 140-162.

<sup>41</sup> A. DESTRO – M. PESCE, *Antropologia delle origini cristiane*, Roma-Bari 2008, 102.

lati sistemati lungo la strada in attesa di Pietro che, passando, li avrebbe coperti con la sua ombra.

### *Il theios aner e il corpo di Gesù come limite invalicato*

Il fatto che Gesù venga descritto come operatore di miracoli rimanda alla questione se la sua identità potrebbe essere stata definita recependo, in un qualche modo, alcuni caratteri del *theios aner* (θεῖος ἀνὴρ) ellenistico.<sup>42</sup> In questo caso, è possibile che tale figura sia stata accolta dalle prime comunità giudeo-cristiane attraverso il filtro dell'apologetica giudeo-ellenistica, la quale aveva già rielaborato le gesta degli antichi eroi del passato d'Israele, come per esempio Mosè, presentandoli quali esseri divinizzati capaci di operare prodigi.<sup>43</sup> In seguito, anche la tradizione rabbinica testimonia l'esistenza di alcuni taumaturghi ed esorcisti, come per esempio, il famoso rabbi Hanina ben-Dosa (I sec. d.C.)<sup>44</sup> o l'Onia (I sec. a.C.) di cui ci parla Flavio Giuseppe (*Ant.* XIV, 22-24), i quali vengono messi in contrapposizione con i falsi profeti pagani considerati come dei volgari maghi.<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup> Nel mondo ellenistico la figura del *theios aner* rappresentava la materializzazione del desiderio umano di uguagliare il divino, lo spazio umano in cui si faceva esperienza del numinoso. Personaggi taumaturgici che mostravano di possedere doti divine, come viene tramandato per i filosofi Epimenide di Cnosso (VIII-VII sec. a.C.), Ferecide di Sirò (VII-VI sec. a.C.), Pitagora (VI-V sec. a.C.), Empedocle (V sec. a.C.) e soprattutto Apollonio di Tiana (I sec. d.C.), costituivano un'eccezione della vita umana comune. I loro prodigi, infatti, erano un riflesso delle guarigioni compiute da note divinità come Asclepio (cf. *P. Oxy.* XI, 1381,74-145; *Inscriptiones Graecae* IV/1 n. 121), il semi-dio Eracle o anche la dea egizia Iside; cf. un'antologia di testi in COTTER, *Miracles in Greco-Roman Antiquity*, 11-34 (guarigione operate dagli dèi) e 35-42 (guarigioni miracolose operate da filosofi come Pitagora e Empedocle, dal re Pirro, dall'imperatore Vespasiano, dal taumaturgo Apollonio e dal medico Asclepiade alla corte di Augusto).

<sup>43</sup> A proposito dell'uso della categoria del *theios aner*, cf. C.H. HOLLADAY, *Theios Aner in Hellenistic Judaism. A Critique of the Use of This Category in New Testament Christology* (SBLDS 40), Missoula, MT 1977, 1-45. Blackburn nega che la tradizione dei miracoli attribuiti a Gesù nel vangelo di Marco dipenda dalla concezione ellenistica del *theios aner*, cf. B. BLACKBURN, *Theios Aner and Markan Miracle Traditions: A Critique of the Theios Aner Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions used by Mark*, (WUNT 2 Reihe 40), Tübingen 1991.

<sup>44</sup> Ad Hanina ben-Dosa, vissuto poco tempo dopo Gesù, vengono attribuiti anche miracoli a distanza, tra cui quello della guarigione del figlio di rabbi Gamaliel, raccontato in *b.Ber.* 34b in modo simile all'episodio della guarigione del figlio del funzionario regio in *Gv* 4,46-53.

<sup>45</sup> Sulla tradizione di questi due rabbi, cf. J.M. VAN CANGH, «Miracles de rabbins et miracles de Jésus. La tradition sur Honi et Hanina», in *RTL* 15(1984), 28-53.

Ci sono, però, alcune difficoltà che non permettono un'equivalenza di questa figura con la persona e l'opera di Gesù. Innanzitutto, dobbiamo osservare che il ricorso al *theios aner* non spiega sufficientemente la tradizione dei miracoli.<sup>46</sup> Se seguiamo, infatti, Flavio Filostrato, vediamo che egli presenta Apollonio di Tiana come un essere divino, nel senso che gli uomini come lui erano resi divini (θείου) mediante la pratica delle virtù che avevano origine dalla divinità. Tuttavia, la sua capacità divina di compiere prodigi, una ventina in tutto, non occupa un posto preponderante nella sua biografia – del resto lo scopo di Filostrato non è quello di presentarlo come un dio o un mago, ma come un filosofo pitagorico – ed è finalizzata non alla volontà di stupire, ma a sottolineare la sua qualità di maestro saggio che richiama i suoi uditori alla sapienza.<sup>47</sup>

In secondo luogo, bisogna sottolineare che, nell'opera lucana, l'attività taumaturgica di Gesù non mira alla propria glorificazione, ma, come dimostrano la reazione dei guariti e del popolo che assiste, alla glorificazione della potenza di Dio a cui va il tributo di gratitudine (Lc 5,25//Mc 2,12//Mt 9,8; Lc 7,16; 9,43; 13,13; 17,15; 18,43).<sup>48</sup> In linea, infatti, con la tradizione biblica, i miracoli sono attribuiti solo a Dio e Luca li presenta con qualche originalità: li inserisce all'interno del suo insegnamento, li lega alla fede con la quale si ottiene la salvezza e li confronta con i miracoli compiuti da Mosè ed Elia, evocati dall'evangelista in diversi racconti di miracoli compiuti da Gesù,<sup>49</sup> che è presen-

<sup>46</sup> A. GEORGE, «I miracoli nel mondo ellenistico», in X. LÉON-DUFOUR (ed.), *I miracoli di Gesù secondo il Nuovo Testamento*, Brescia <sup>2</sup>1990 (or. fr. 1977), 89. Per un approfondimento del miracolo nella società ellenistica e nel contesto rabbinico, cf. L. SA-BOURIN, «Miracles hellénistiques et rabbiniques», in *BTB* 2(1972), 284-302.

<sup>47</sup> L.F. PHILOSTRATUS, *Vita Apollonii*, I,2; IV,44; V,36; VII,5 e 7; cf. GEORGE, «I miracoli nel mondo ellenistico», 89; D.L. TIEDE, *The Charismatic Figure as Miracle Worker* (SBLDS 1), Missoula, MT 1972, 26-28, il quale, comunque, ritiene che sia Filostrato a inserire Apollonio nell'aretologia del saggio. Per una recente introduzione al personaggio di Apollonio di Tiana, cf. M. RUGGERI, *Apollonio di Tiana. Il Gesù pagano*, Milano 2014.

<sup>48</sup> In Lc 4,15 Gesù viene lodato (δοξαζόμενος) per il suo insegnamento nelle sinagoge della Galilea, ma il verbo, in questo caso, ha l'evidente senso di ammirazione per il contenuto del suo messaggio.

<sup>49</sup> Si può mettere a confronto il racconto della resurrezione del figlio della vedova di Zarepta (1Re 17,17-24) con la resurrezione del figlio della vedova di Naim in Lc 7,11-16 e con alcune espressioni rinvenibili anche in Lc 8,42.55; 9,38.42. Inoltre, nel parallelismo tra la figura di Gesù e quella di Mosè viene sottolineato che entrambi sono stati respinti dal proprio popolo (cf. At 7,35 con At 7,52 e 3,13), entrambi operano prodigi e miracoli (cf. At 2,22, ma anche 4,44, con At 7,36) e in entrambi si manifesta l'azione del «dito di Dio» (Es 8,15 e Lc 11,20); cf. GEORGE, «Il miracolo nell'opera di Luca», 203-205, il qua-

tato, comunque e unicamente da lui, come ὁ κύριος (Lc 7,13; 13,15),<sup>50</sup> in quanto Dio stesso lo ha «costituito Signore e Cristo» (At 2,36) e consacrato con Spirito Santo (At 10,38).<sup>51</sup> Gesù, infatti, è riconosciuto come intermediario di Dio e, per questo, spesso colui che viene guarito gli mostra riconoscenza, come il samaritano sanato dalla lebbra che torna da lui per glorificare Dio (Lc 17,15.18), prostrandosi ai suoi piedi e ringraziandolo (Lc 17,16).

Infine, c'è bisogno di sottolineare che la persona di Gesù, a differenza di un *theios aner*, non esorbita, normalmente, dalle possibilità concesse a qualsiasi essere umano, rimanendo totalmente assimilabile a tutti gli altri uomini.<sup>52</sup> Per suoi avversari come per i suoi amici, infatti, Gesù rimane fundamentalmente un *rabbi*, con il quale, a seconda dei casi, si può entrare in polemica, intavolare una discussione o instaurare un rapporto di amicizia. Anche la riverenza e il rispetto che egli ispirava, secondo i vangeli canonici, non erano dovuti al riconoscimento di suoi poteri speciali, ma alla parola potente che usciva dalla sua bocca, dal suo insegnamento che, come viene fatto notare, non era come quello degli altri maestri (cf. Mc 1,27//Lc 4,32). È significativo, del resto, che, nella polemica di Gesù con i farisei, non si discute sull'autenticità dei miracoli che egli compie, ma semmai sulla legittimità di operare guarigioni il giorno di sabato, né tantomeno si accenna ad aspetti straordinari della sua persona. Gli scribi e i farisei sono solo preoccupati della sua crescente notorietà e della *leadership* che egli esercitava sui discepoli e sulla folla con il proprio insegnamento e con le guarigioni e gli esorcismi operati.<sup>53</sup>

Sembra, quindi, chiaro che tutta l'attività di Gesù si svolga in un contesto di una normale predicazione, mentre i prodigi da lui compiuti

---

le sottolinea altre due caratteristiche lucane: il disinteresse per le motivazioni psicologiche dei miracoli e il fatto che Gesù ha rifiutato di mostrare i segni che Erode attendeva.

<sup>50</sup> Il termine *kyrios* è riferito per due volte a Cristo anche dalla donna cananea che chiede la guarigione della figlia in Mt 15,22.25, ma, in questo caso, l'appellativo è senza articolo ed è accompagnato una volta anche dal titolo «figlio di Davide» (v. 22).

<sup>51</sup> Cf. GEORGE, «Il miracolo nell'opera di Luca», 209-210.

<sup>52</sup> Cf. DESTRO – PESCE, *L'uomo Gesù*, 186-187.

<sup>53</sup> J. Meier sottolinea che i miracoli raccontati dai vangeli – e riferiti addirittura da una fonte esterna come Flavio Giuseppe (*Ant.* XVIII, 63-64) –, a causa dell'attestazione molteplice delle fonti e delle forme letterarie, sono un fattore ineliminabile dalla tradizione di Gesù e non possono essere liquidati semplicemente come una creazione della comunità post-pasquale. Anzi, nel loro complesso, essi possono aver costituito addirittura un'aggravante che hanno fatto apparire Gesù una persona ancora più destabilizzante e pericolosa per la società; cf. J. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*. 2. *Mentore, messaggio e miracoli*, Brescia 2002, 728-738.748-753.

se suscitano nella gente comune entusiasmo, incontrano invece lo scetticismo dei suoi oppositori, i quali arrivano a declassare i suoi esorcismi come il prodotto del potere di Beelzebul ovvero del principe dei demoni (Mt 9,34; 12,24; Lc 11,14). Nel vangelo di Giovanni, poi, c'è addirittura chi pensa, ascoltando le sue parole, che egli sia posseduto da un demone (Gv 7,20; 8,48.52; 10,20). Erode, da parte sua, è incuriosito dalla predicazione e dalle guarigioni da lui operate e non sa cosa pensare, se a un ritorno in vita di Giovanni Battista, di Elia o di qualche altro antico profeta (Lc 9,7). Gesù stesso, informato che Erode cercava di ucciderlo, facendo riferimento alla sua attività taumaturgica ed esorcistica, manda a dire al re che, prima di raggiungere la città di Gerusalemme, è necessario ancora che egli scacci gli spiriti immondi e compia guarigioni (Lc 13,31-32). Forse l'opinione della gente che in lui fossero operanti i poteri (αἱ δυνάμεις) posseduti precedentemente da Giovanni Battista (Mc 6,14) era condivisa inizialmente anche da Erode stesso (Mt 14,1-2); tuttavia, anche a lui Gesù dovette dare l'impressione di essere solo un abile mago che incantava la gente, ma che, non essendo stato capace di mostrare alcun «segno» davanti a lui, meritava lo scherno e il disprezzo da parte sua e dei suoi soldati (Lc 23,8.11).<sup>54</sup>

Nonostante, quindi, sia documentata ampiamente una serie di suoi miracoli, Gesù non viene presentato dai vangeli come un *theios aner* di stampo ellenistico e il suo corpo di uomo, per quanto possa essere inteso come terra di confine tra l'umano e il divino, non viene continuamente attraversato e superato come una divinità che lo abita solo momentaneamente e superficialmente, ma rimane un limite invalicato e imprescindibile per tutta la sua vita e attività taumaturgica. Basti confrontare la rappresentazione del corpo di un personaggio come Apollonio di Tiana, spesso paragonato a Gesù a proposito di miracoli (cf. il giudizio critico di Eusebio di Cesarea e Agostino),<sup>55</sup> e il corpo di Gesù così come viene descritto nel racconto evangelico della sua passione e morte. La tradizione che parla di un Gesù percosso, schernito, umiliato<sup>56</sup> e

<sup>54</sup> Circa l'accusa contro Gesù di utilizzare pratiche magiche, cf. P. SAMAIN, «L'accusation de magie contre le Christ dans les Evangiles», in *ETbL* 15(1938), 449-490.

<sup>55</sup> Cf. E. DES PLACES, *Eusèbe de Césarée contre Hiérocles* (SC 333), Paris 1986. Agostino riferisce che le arti magiche, di cui erano espertissimi Apuleio e Apollonio, sono ingannevoli, malvage e non reggono il confronto con i miracoli operati da Cristo; cf. AGOSTINO D'IPPONA, *Epist.* 102, 32; *Epist.* 136, 1; *Epist.* 138, 4.18-20.

<sup>56</sup> Cf. Mc 14,65//Mt 26,67-68//Lc 22,63-65; Mc 15,16-20//Mt 27,27-31// Gv 19,1-8; Lc 23,11; Mc 15,22-32// Mt 27,33-37; Lc 23,33-38; Mc 15,32b//Mt 27,44//Lc 23,39.

il cui corpo viene esplicitamente richiesto perché sia seppellito<sup>57</sup> contribuisce a fissare fin dall'inizio nelle comunità protocristiane l'immagine del corpo di Cristo crocifisso (cf. 1Cor 1,21), a cui si affiancherà poi quella del suo corpo risuscitato nei racconti post-pasquali.<sup>58</sup>

Diversamente da Gesù, Apollonio, mentre si trova in prigione, dimostra al suo discepolo Damis di possedere una natura divina e sovrumana (ὅτι θεία τε εἶη καὶ κρείττων ἀνθρώπου) riuscendo, senza offrire sacrifici agli dèi né elevare preghiere, a liberarsi tirando semplicemente la gamba dalla catena che lo teneva legato e rimettendola, poi, al suo posto.<sup>59</sup> Precedentemente, egli era riuscito a levitare da terra e a spostarsi all'istante da Smirne a Efeso.<sup>60</sup> Intorno alla sua morte, poi, le notizie sono incerte, come la diceria riportata da Filostrato che il suo corpo, seppur vecchissimo quando morì, era fresco e più attraente di quando era giovane e che la sua tomba non è rinvenibile in nessun luogo della terra.<sup>61</sup>

Anche quel Simone che, in At 8,9, esercitava le arti magiche (μαγείων) facendo stupire il popolo di Samaria, era uno che diceva di essere «un grande» (τινα ἑαυτὸν μέγαν) e seduceva la gente ormai convinta di trovarsi di fronte a uno che impersonava «la potenza di Dio, chiamata grande» (At 8,10). Il contrasto tra il mago Simone e l'apostolo Pietro, appena accennato nel libro degli Atti e subito appianato (At 8,18-24), entra e si ingigantisce nella tradizione apocrifia che si sviluppa attorno alla predicazione e al martirio di Pietro a Roma, diventando quasi paradigmatico per rappresentare l'opposizione delle forze del demonio alla diffusione del vangelo. Nella *Didascalia apostolorum*, infatti, Simone appare come un falso profeta che, come altri falsi profeti, è manovrato dal demonio, attraendo così molti pagani con la sua arte magica e riuscendo anche a librarsi nell'aria e a volare.<sup>62</sup> Questa capacità di volare legata alla sua persona costituisce, in effetti, la prova suprema nella sfida che questi ingaggia contro Pietro negli apocrifi *Atti*

<sup>57</sup> Cf. Mc 15,43//Mt 27,58//Lc 23,52//Gv 19,38.

<sup>58</sup> A. Destro e M. Pesce sostengono che sull'immagine del corpo di Gesù rappresentato nelle sue normali condizioni di vita terrena, al pari degli altri uomini della Palestina, abbia prevalso, nella memoria cristiana posteriore, l'immagine del suo corpo prima umiliato e poi glorificato nella risurrezione; cf. DESTRO – PESCE, *L'uomo Gesù*, 173-174.

<sup>59</sup> *Vita Apollonii* 7,38.

<sup>60</sup> *Vita Apollonii* 3,17; 4,10.

<sup>61</sup> *Vita Apollonii* 8,29.31.

<sup>62</sup> *Didascalia Ap.* VI,9.

di Pietro<sup>63</sup> e il suo corpo, per influsso demoniaco, è capace di trasformarsi, diventando in poco tempo bambino, vecchio e infine giovane, convincendo in questo modo Nerone che egli fosse il figlio di Dio.<sup>64</sup>

Anche il neoplatonismo mitizza figure di filosofi come Pitagora, presentato come un essere divinizzato, figlio di Apollo, mago e taumaturgo o come Plotino, descritto da Porfirio come un uomo totalmente dedito alla filosofia, che era incurante delle malattie e si vergognava addirittura di vivere in un corpo.<sup>65</sup> Egli, protetto da un demone superiore di natura divina, avrebbe avuto una tale forza vitale da stornare i malefici tentati da un certo Olimpio di Alessandria, per poco tempo discepolo anch'egli di Ammonio Sacca (175-242 d.C.); questi, infatti, sperimentò come l'astrologia magica da lui usata contro Plotino gli si ritorcesse contro.<sup>66</sup> Tuttavia, dobbiamo notare che, nella polemica anticristiana all'epoca di Diocleziano, Sossiano Ierocle, governatore romano in alcune regioni del Medio Oriente tra la fine del III secolo e l'inizio del IV, in un suo scritto andato perduto rimprovera ai cristiani di aver fatto di Gesù un dio, mentre i pagani non hanno fatto la stessa cosa con il taumaturgo Apollonio;<sup>67</sup> una notizia che, in realtà, è contraddetta da alcuni attestazioni di un culto dedicato a quest'ultimo da parte degli imperatori Valeriano,<sup>68</sup> Caracalla<sup>69</sup> e Alessandro Severo.<sup>70</sup>

Ovviamente, nei racconti della trasfigurazione (Mc 9,2-10//Mt 17,1-9//Lc 9,28-36) e della camminata sulle acque (Mc 6,45-52; Mt 14,22-33; Gv 6,15-21), probabilmente rielaborazioni pasquali, e negli stessi racconti post-pasquali il corpo di Gesù viene ad assumere dimensioni straordinarie: diventa luminoso, leggero, appare, scompare e, infine, sale al cielo.<sup>71</sup> Tuttavia, anche in questi casi si può notare che

<sup>63</sup> Cf. *Ms. di Vercelli*, 4 e 32; *Atti dei Beati Pietro e Paolo dello Ps. Marcello*, 72-77.

<sup>64</sup> Cf. *Atti dei Beati Pietro e Paolo dello Ps. Marcello*, 35.

<sup>65</sup> *De vita Plotini* 1.

<sup>66</sup> *De vita Plotini* 10.

<sup>67</sup> Cf. EUSEBIO DI CESAREA, *Contra Ieroclem* 2.

<sup>68</sup> *Historia Augusta* (Flavio Vopisco), *Vita di Aureliano* 24 (6); «denique statim adtonitus et imaginem et statuas et templum eidem promisit».

<sup>69</sup> DIONE CASSIO, *Historiae Romanae* LXXVII, 18 (4): ἡρώων αὐτῷ κατασκευάσαι.

<sup>70</sup> *Historia Augusta* (Elio Lampridio), *Vita Alexandri Severi*, 29: «...in larario suo, in quo et divos principes sed optimos electos et animas sanctiores, in quis Apollonium et, quantum scriptor suorum temporum dicit, Christum, Abraham et Orpheum...».

<sup>71</sup> Per A. Destro e M. Pesce, lo splendore di Gesù durante la trasfigurazione e la sua capacità di camminare sulle acque sono «manifestazioni sistematicamente interconnesse»; tuttavia, esse non eliminano «la percezione che in Gesù si conservi un corpo normale. Non trasmettono l'idea di una diversità o di una lontananza del corpo di Gesù da quello degli uomini»: DESTRO – PESCE, *L'uomo Gesù*, 186.

gli evangelisti non insistono particolarmente su tali aspetti ed è, inoltre, significativo che, durante l'incontro post-pasquale con i suoi discepoli, Gesù chieda addirittura di toccarlo, per dimostrare che possiede carne e ossa e che non è un fantasma (Lc 24,36-42; cf. 1Gv 1,1, dove si dice che le mani dei discepoli toccarono il Verbo della vita), e domandi perfino del pesce da mangiare (Gv 21).

### *La donna fragile nel corpo e forte nella fede*

La donna che tocca il mantello di Gesù si trova in un reale bisogno e desidera ardentemente essere guarita dal suo male, un desiderio che supera anche il timore della trasgressione dei codici morali e religiosi della sua comunità. È questo il motivo del suo agire, rivelato pubblicamente solo alla fine (Lc 8,47), quando ormai si sente scoperta, a differenza dei paralleli sinottici che manifestano in anticipo l'intenzione della donna (Mc 5,28; Mt 9,21). La presenza fisica di Gesù incoraggia la donna a prendere un'iniziativa inaudita che la porta a infrangere le barriere sociali che la segregavano dagli altri.

Dopo essere stata scoperta, la donna si sente ancora più fragile e, soprattutto, più isolata in quel contesto così affollato. Non c'è nessuno che abbia notato l'azione della donna e nessuno la sta accusando di niente. Nemmeno Gesù l'accusa, ma chiede chi è stato a toccarlo, suscitando la perplessità di Pietro che non coglie il senso della domanda. La donna si sente chiamata in causa non tanto perché abbia fatto qualcosa più degli altri, ma perché toccare la frangia del mantello e, attraverso questa, toccare Gesù stesso, a differenza di tutta la gente che spingeva da ogni parte, aveva avuto come specifica intenzionalità la guarigione. La donna sa che da quel contatto il flusso di sangue si è fermato e, quindi, si sente scoperta dalle parole che Gesù pronuncia appena si accorge dell'energia uscita dal suo corpo. Ella, per quanto imbarazzata, non si sente di negare, poiché collega l'energia di cui Gesù parla con l'arresto del flusso di sangue che improvvisamente ha avvertito. La sua guarigione, quindi, non avviene semplicemente in coincidenza con il contatto, ma è un effetto di una causa che sta nel corpo stesso di Gesù.

Per aver osato forse più di quanto era nelle sue intenzioni, la donna si prostra davanti a Gesù con un senso di colpa e, questa volta, cerca con lui non un contatto fisico, ma una relazione dalla quale ottenere comprensione e compassione. Ancora una volta la donna non esprime a parole la sua richiesta, ma è la posizione del corpo, piegato per la

vergogna, che esprime tacitamente pietà per un gesto impulsivo dettato dal bisogno. Adesso la donna, uscendo dall'ombra, confessa «davanti a tutto il popolo» (Lc 8,47) il vero motivo del suo gesto, dando testimonianza soprattutto del proprio desiderio di guarire e di come, effettivamente, in quel preciso istante in cui aveva toccato Gesù, era cessato il flusso di sangue.

Attraverso il contatto con il corpo di Gesù non solo c'è il ritorno alla salute e alla vita fisica, ma conseguentemente il corpo contaminante della donna perde il suo simbolismo negativo di impurità per l'intera organizzazione sociale,<sup>72</sup> trasformandosi nel simbolo positivo della salvezza portata da Gesù.<sup>73</sup>

Gesù non permette alla donna di chiudersi nel suo sentimento di vergogna e, con le sue parole, sottolinea che la guarigione ottenuta «per la fede» è passata attraverso il suo coraggio di agire, di muoversi e di osare toccare. Gesù colloca così l'azione di quest'ultima su un piano ermeneutico più elevato: non è la ricerca di un contatto magico che può cambiare la realtà delle cose, ma è la fede espressa nel desiderio di toccare Gesù che, in effetti, «ha salvato» la donna (Lc 8,48).

Se, da una parte, Gesù ha separato il piano della malattia fisica da quello religioso del rapporto con Dio, che, secondo la mentalità del tempo, in taluni casi si sovrapponevano, dall'altra egli riconosce e legittima un livello di religiosità della donna che, proprio perché fatta di fede in Dio e di estrema fiducia in chi operava in suo nome, è capace di superare le barriere religiose e sociali che tenevano emarginate, temporaneamente o in modo permanente, alcune categorie di persone. Questa fede, poco dopo, sarà chiesta anche a Giairo e permetterà di superare perfino le leggi della natura per riportare in vita la fanciulla morta.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> L'antropologa Mary Douglas concepisce il corpo umano come un modello sul quale la società struttura il suo sistema di relazioni e fissa i confini che non devono essere oltrepassati. Ella invita, quindi, «a guardare al corpo come a un simbolo della società e a vedere i poteri e i pericoli su cui si fonda la struttura sociale riprodotti in miniatura nel corpo umano»: M. DOUGLAS, *Purezza e pericolo*, Bologna 1996, 186 (= or. ing. 1970).

<sup>73</sup> Analizzando la pericope dell'emorroissa nel vangelo di Matteo (Mt 9,20-22), S.L. Love pensa che la guarigione della donna indichi la salvezza che si estende a tutta la casa d'Israele; cf. S.L. LOVE, «Gesù guarisce l'emorroissa», in STEGEMANN –MALINA – THEISEN (edd.), *Il nuovo Gesù storico*, 131.

<sup>74</sup> La guarigione dell'emorroissa è legata alla guarigione della figlia di Giairo mediante alcuni elementi comuni, come il genere femminile dei protagonisti, i dodici anni della malattia e i dodici anni di vita della ragazza, la fede che salva la donna e la fede che Giairo deve mantenere nonostante la morte della figlia. La prima guarigione, inoltre, serve anche da espediente drammatico della seconda: essa, di fatto, rallenta Gesù, che si troverà, alla fine, a dover operare non una guarigione, ma un risuscitamento. Infine, la fede

Luca fa a meno dei pensieri e dei ragionamenti interiori della donna descritti da Marco, attenuando così il protagonismo della donna ed enfatizzando, viceversa, il protagonismo taumaturgico di Gesù e la sua autocoscienza sulla forza guaritrice da lui posseduta e ammessa apertamente: «ho sentito una forza che è uscita da me» (Lc 8,46).<sup>75</sup> Tuttavia, in coerenza con il disegno teologico dell'intera opera lucana, secondo cui la fede ha un ruolo centrale nella realizzazione del piano di salvezza universale di Dio (cf. Lc 2,31-32; 3,6; At 1,8; 28,28), l'evangelista sottolinea che la donna che soffre di emorragia viene salvata in virtù della sua fede incrollabile nel potere di Gesù. Infatti, con una formula che ricorre più volte nei sinottici in contesti di guarigioni, Gesù, congedandosi dalla donna, rivela che la subitanea guarigione è stata causata dalla sua fede: «Figlia, la tua fede ti ha salvata, va' in pace!» (Lc 8,48). Luca conclude così l'incontro con l'emorroissa e si discosta dalla sua fonte marciiana, non aggiungendo alcun riferimento alla guarigione (Mc 5,34: «sii guarita dal tuo male»; cf. Mt 9,22: «E da quel momento la donna fu sanata»), in quanto, evidentemente, essa era già stata ottenuta grazie alla fede.

Questa fede non viene chiesta in attesa del miracolo, come nel caso successivo della guarigione della figlia di Giairo, ma viene scoperta solo alla fine in quanto forza nascosta che ha sorretto e guidato l'intera iniziativa della donna. È la fede che ha operato attraverso la disperazione della donna e il suo desiderio di avvicinare Gesù a costo di sfidare le convenzioni sociali. Con l'affermazione di Gesù sulla fede operatrice di salvezza, l'attenzione degli astanti e del lettore del vangelo si sposta dal corpo di Gesù, inteso come un contenitore di energia che sana i corpi infermi, e si concentra sulla fede personale della donna che si incarna in gesti concreti, in un corpo in movimento che cerca disperatamente la guarigione. L'azione di toccare la frangia del mantello di Gesù, che sembrava dettata dal desiderio di impossessarsi magicamen-

---

della donna diventa una base solida su cui può poggiarsi la fede di Giairo nell'intervento risolutore di Gesù. Il crescendo drammatico e il ruolo esemplare della fede dell'emorroissa sarebbero due motivi fondamentali che giustificerebbero l'inserzione marciiana del brano all'interno del racconto di guarigione della figlia di un capo della sinagoga del luogo in Mc 5,21-43; cf. a riguardo E. ESTÉVEZ LÓPEZ, *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*, Estella (Navarra) 2003, 300-303.

<sup>75</sup> Cf. ESTÉVEZ LÓPEZ, *El poder de una mujer creyente*, 286-288. Bisogna ricordare, però, che Luca, a parte pochi casi (Lc 7,13; 17,13,18,38-39) evita anche di far emergere i sentimenti di Gesù durante i miracoli; cf. GEORGE, «Il miracolo nell'opera di Luca», 205; B. RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Luc*, Bruges 1970, 404.

te della sua energia taumaturgica, viene collocata nel giusto ambito della fede. In seguito, la fede della donna diventa un sentiero tracciato per il capo della sinagoga che ha assistito alla guarigione. A quest'ultimo, infatti, viene richiesta una fede addirittura maggiore, capace di reggere l'urto dovuto all'annuncio della morte della propria figlia.

La fede che viene celebrata con la guarigione della donna emorroissa (Lc 8,48) e che è raccomandata a Giairo in vista del ritorno alla vita di sua figlia (Lc 8,50) non è concepita come distaccata dalla corporeità delle persone coinvolte. La fede della donna, infatti, ha animato una serie di azioni che avevano come punto focale la persona fisica di Gesù. Più tardi, Gesù stesso crea un contatto fisico con la ragazza appena morta prendendola per la mano (Lc 8,54: κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτῆς) e richiamandola alla vita. Il miracolo di Gesù, superando gli ostacoli posti dagli uomini e quelli posti dalla natura stessa, è funzionale alla promozione della vita, attingendo, in fondo, al mistero della sua stessa risurrezione.<sup>76</sup>

Le varie persone affette da infermità trovano in Gesù non semplicemente un maestro capace di compenetrarsi con la loro situazione personale e di consolarle con parole, ma un *medico* che opera materialmente sul corpo sofferente e che, contemporaneamente, indica come efficace medicina la fede. Del resto, Gesù si paragona a un medico che guarisce i malati, quando dice di essere venuto a chiamare a conversione i peccatori (Lc 5,31-32). Egli, in effetti, è il medico che guarisce il corpo e che libera anche dal peccato, come nella pericope lucana della peccatrice perdonata in casa di Simone il fariseo (Lc 7,36-50), la quale, dopo aver toccato i piedi di Gesù con le mani, le lacrime, i capelli e le labbra, viene congedata con le stesse parole che vengono rivolte all'emorroissa: «la tua fede ti ha salvata, va' in pace».

Gesù, quindi, sana e perdona i peccati rivelando e valorizzando la fede operosa, che ha osato rompere le maglie di un sistema per cui alcune malattie fisiche hanno lo stigma del disordine morale e religioso. Egli tocca e si lascia toccare, creando una sorta di *ponte corporale* con questi malati: attraverso la sua corporeità essi non solo guariscono, ma vengono anche riammessi alla vita della comunità, dalla quale erano stati fino ad allora esclusi. La salvezza di cui gode la donna, in fondo, è

---

<sup>76</sup> Sulla resurrezione di Cristo come fondamento su cui si basano i racconti di miracoli nei vangeli ha particolarmente riflettuto X. LÉON-DUFOUR, «Struttura e funzione del racconto di miracolo», in ID. (ed.), *I miracoli di Gesù secondo il Nuovo Testamento*, Brescia<sup>2</sup>1990 (or. fr. 1977), 254-255.283.

la salvezza a cui è chiamata a partecipare anche la comunità, che ha recuperato ormai un suo membro risanato e portatore di una nuova dinamica di fede imperniata in Gesù Messia.

Un tale coinvolgimento personale tra chi guarisce e il corpo degli infermi, dei peccatori e, in genere, di coloro che sono posti ai margini non è presente nelle aretologie classiche, in cui si esalta la benevolenza del dio guaritore e si conferma la fiducia riposta in lui, ma senza che ci sia per il fedele alcuna conseguenza per la sua vita morale e religiosa o alcuna comunione spirituale con il dio.<sup>77</sup> Anche nei racconti di miracoli di taumaturghi come Apollonio di Tiana, la guarigione che viene raccontata, come già precedentemente detto, è funzionale all'esaltazione della sapienza di Apollonio e non della fede del malato. Viceversa, l'enfasi posta da Gesù sulla fede di chi chiede la guarigione per sé o per un proprio congiunto, contribuisce a spostare l'attenzione dalla propria capacità soprannaturale di operare miracoli all'imprescindibilità di una fede che, non solo salva l'ammalato dalla malattia, ma struttura e qualifica la sua relazione di comunione con colui che salva. Del resto, la relazione di Gesù con i corpi martoriati, ciechi, paralitici, lebbrosi e indemoniati, fa emergere dei segnali di un'autentica *sovversione* del sistema sociale e religioso.<sup>78</sup> Spesso, infatti, questi racconti si concludono con l'appello ad accogliere la fede che salva come un invito ad aprirsi a una nuova forma di vita che, seppure non legata a una rivoluzione politico-sociale, si presenta, comunque, come alternativa all'ordine sociale costituito.<sup>79</sup>

Le guarigioni di Gesù, infine, che hanno trasformato corpi infermi in un luogo privilegiato di manifestazione della grazia divina che libera e che salva, sono anche segni e prefigurazione della salvezza escatologica che si estende a tutti gli uomini.<sup>80</sup> In quanto tali, allora, essi possono essere compresi autenticamente solo attraverso la chiave ermeneutica della fede, come momento decisivo dell'adesione libera dell'uomo alla persona di Cristo.

<sup>77</sup> Cf. GEORGE, «Miracoli nel mondo ellenistico», 84-85.

<sup>78</sup> Cf. E. ESTÉVEZ, «Y todos los que lo tocaban quedaban sanados». El cuerpo como espacio de gracia», in *Sal Terrae* 85(1997), 333.336.

<sup>79</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, «Struttura e funzione del racconto di miracolo», 276.

<sup>80</sup> Cf. GEORGE, «Il miracolo nell'opera di Luca», 216-217.

## Conclusione

Se guardiamo all'insieme del brano dell'emorroissa possiamo evidenziare due punti focali che attirano lo sguardo del lettore: il primo è il gesto della donna che tocca il mantello di Gesù; il secondo riguarda l'affermazione finale di Gesù che congeda la donna dicendo: «la tua fede ti ha salvata».

L'idea del contatto fisico ci ha fatto allargare l'orizzonte all'universo magico-religioso della società antica, entro il quale la ricerca ha individuato le modalità terapeutiche e taumaturgiche certamente familiari alle persone coinvolte nelle guarigioni miracolose descritte nei vangeli. Il richiamo, poi, alla fede della donna ci ha aiutato a collocare la sua guarigione nello spazio relazionale che tiene unita colei che è bisognosa di aiuto con colui che è ritenuto capace di sanare; un aspetto assente nelle aretologie classiche, dove non era enfatizzata la fede del malato né veniva richiesta a questi alcuna esigenza di comunione spirituale con il dio guaritore o con il taumaturgo.

Il fattore unificante di questi due punti focali è il corpo di Gesù che, a differenza del corpo del *theios aner*, conserva fino alla morte le sue caratteristiche umane ed è, comunque, presentato nel vangelo come la fonte a cui attingere, con fede, la forza salvifica che ha Dio come origine. Il *ponte corporale* tra la persona di Gesù e colei che, con il proprio corpo sofferente, ricorre a lui non si limita a un semplice contatto fisico, poiché proprio in tale esperienza di contatto si trova il momento culminante della dinamica di fede che ha coinvolto interamente la persona della donna e l'ha salvata. La salvezza di Dio incarnata in Gesù, attraverso la concreta realtà del suo corpo, si trasmette al corpo del malato, che viene sollevato dall'infermità e invitato alla comunione con lui. Allo stesso modo, anche la comunità cristiana sperimenta nella fede il contatto con Cristo, sentendone sempre più il bisogno e, come la donna che tocca il suo mantello, avverte la forza salvifica che proviene da lui e che perdura nella comunione con lui.

MICHELE CICCARELLI  
ISSR Interdiocesano  
«Ss. Apostoli Pietro e Paolo»  
Area Casertana - Capua  
Via Oasi Sacro Cuore, 179  
80014 Giugliano in Campania (NA)  
michele\_ciccarelli@libero.it

## Parole chiave

Corpo – Esperienza tattile – Miracolo – Guarigione – Pratica medica

## Keywords

Body – Tactile experience – Miracle – Healing – Medical practice

## Sommario

Il lavoro indaga il brano di Lc 8,43-48 che narra di una guarigione prodigiosa di una donna che soffriva di emorragia uterina. Lo studio si focalizza sull'importanza del corpo umano di Gesù come strumento di trasmissione della forza salvifica che, tuttavia, ha solo delle superficiali somiglianze con i prodigi di maghi e taumaturghi diffusi nella società di quel tempo. Infatti, mediante il contatto con il corpo di Gesù che, a differenza del *theios aner*, conserva la normale condizione umana, la donna, spinta a lui dalla fede, fa esperienza non solo della guarigione del proprio corpo – e conseguentemente della sua reintegrazione nella comunità di appartenenza –, ma anche di una salvezza che la investe completamente e la introduce alla comunione con Gesù.

## Summary

This essay investigates the passage, Lk 8,43-48, which recounts the miraculous healing of a woman suffering from a uterine haemorrhage. The study focuses on the importance of Jesus' human body as the instrument transmitting salvific power. However, this has only superficial similarities with the wonders of the magi and thaumaturges which were widespread in the society of that time. In fact, through contact with Jesus' body which, by contrast with the *theios aner*, preserves the normal human condition, the woman, drawn to him by faith, experiences not only the healing of her own body – and, consequently, her reintegration into the community to which she belongs –, but also a salvation which envelops her completely and introduces her to communion with Jesus.