

Lectures dominicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

TERZA DI QUARESIMA DOMENICA DI ABRAMO

Non vi è alcuna ideologia razziale nel concetto di «elezione» che la rivelazione biblica offre, ma – come giustamente sottolinea la letteratura rabbinica – essere «popolo eletto» significa essere «popolo che risponde» alla chiamata di JHWH. L’aveva già ricordato al popolo di Samaria, Amos, profeta al tempo di Geroboamo II nell’VIII secolo, con un oracolo lapidario e adamantino:

*Ascoltate questa parola, che JHWH ha detto riguardo a voi, figli d’Israele,
e riguardo a tutta la stirpe che ho fatto salire dall’Egitto:
«Soltanto voi ho conosciuto tra tutte le stirpi della terra;
perciò io vi chiederò conto di tutte le vostre colpe» (Am 3,1-2).*

L’ammonimento del profeta era rivolto a un popolo e alle sue autorità, che avevano reso JHWH niente di più che un “logo” dei propri progetti, a ricordare che ciascuno manifesta la sua appartenenza al vero Dio attraverso la sua *opzione fondamentale*: o si pone dalla parte del comandamento di JHWH, vivendo così a favore della giustizia e dell’autentico culto nei riguardi di Dio, o si pone al di fuori di esso, sperimentando il fallimento (cf Am 4,6-12). Nessun evento della storia di Israele con JHWH può diventare un *mito* che esenta da tale opzione, nemmeno la confessione che sta alla base dell’esserci stesso di Israele:

⁷*«Ecco, come i figli di Kuš siete voi per me, o figli d’Israele! – oracolo di JHWH –
Israele ho fatto salire dalla terra d’Egitto,
come i Filistei da Kaftor e gli Aramei da Kir» (Am 9,7-8).*

La scelta del vero Dio dichiara «idolatria» tutti i surrogati che lo dovessero sostituire, perché solo il Dio autentico è dalla parte dell’*umanizzazione* della storia umana e fautore della giustizia. Tutti i falsi dèi inevitabilmente sono votati a scomparire alla pari di tutti i mortali (cf Sal 82). E la confessione di fede – ovvero il Dio per il quale si spende la totalità della vita – non si rivela a parole o nell’arguzia della retorica propagandistica del potere, ma nel modo di operare di ciascuno.

LETTURA: Dt 6,4a; 18,9-22

La lettura scelta a commentare Gv 8,31-59 è tratta da quanto Deuteronomio dice a riguardo della mediazione profetica.¹ Il contesto immediato in cui si colloca la pericope liturgica è la sezione legislativa di Dt 16,18 – 18,22, in cui sono presentate le principali

¹ Ho già presentato la struttura generale del Deuteronomio la scorsa domenica. Chi fosse interessato può ritornare a consultarla (cf [II di Quaresima Anno C](#)).

istituzioni e le funzioni proprie a ciascuna di esse: giudici e funzioni giudiziarie, soprattutto per i culti proibiti (Dt 16,18 – 17,1-13), re (Dt 17,14-20), sacerdoti e leviti (Dt 18,1-8), profeti (Dt 18,9-22) e procedure giudiziarie e militari (Dt 19,1 – 21,9).

La lettura di questa pagina è una scelta arguta, in quanto, oltre ad essere in dialettica con Gv 8,31-59, permette di riflettere sulla figura del profeta (*nābīʿ*), importante non solo nella storia d'Israele durante il periodo monarchico e il momento iniziale del Secondo Tempio, ma anche nell'attuale frangente storico: in virtù del nostro battesimo, tutti siamo chiamati a testimoniare la nostra dignità regale, sacerdotale e profetica (cf *Lumen Gentium*, nn. 12; 31 e 35).

[6^{4a} Mosè disse: «Ascolta, Israele!»]

18⁹ «Quando tu entri nella terra che JHWH tuo Dio ti sta donando, non imparare a fare gli abomini di quei popoli. ¹⁰ Non si trovi in te chi faccia passare suo figlio o sua figlia per il fuoco, né chi eserciti divinazione, sortilegio, presagio o magia, ¹¹ né chi faccia incantesimi, consulti negromanti o indovini, né chi interroghi i morti: ¹² veramente è abominio per JHWH chiunque fa queste cose e a causa di questi abomini JHWH tuo Dio sta per scacciare quelle nazioni davanti a te. ¹³ Dovrai essere integro con JHWH tuo Dio.

¹⁴ Se le nazioni, di cui tu vai ad occupare il paese, ascoltano gli indovini e gli incantatori, quanto a te, JHWH tuo Dio non ti ha dato tali cose. ¹⁵ Un profeta di mezzo a te, tra i tuoi fratelli, come me JHWH tuo Dio ti susciterà: a lui darete ascolto; ¹⁶ secondo tutto quanto hai chiesto ad JHWH tuo Dio sull'Horeb, il giorno dell'assemblea, dicendo: “Io non posso più ascoltare la voce di JHWH mio Dio, né vedere questo grande fuoco, altrimenti morirò”.

¹⁷ JHWH mi rispose: “Hanno fatto bene a parlare così: ¹⁸ io susciterò loro in mezzo ai loro fratelli un profeta come te e gli porrò in bocca le mie parole ed egli dirà loro quanto io gli comanderò. ¹⁹ Se qualcuno non ascolterà le parole ^a che egli dirà in mio nome, io stesso gliene chiederò conto. ²⁰ Ma il profeta che avrà la presunzione di dire in mio nome una cosa che io non gli ho comandato di dire o parlerà in nome di altri dèi, quel profeta dovrà morire”.

²¹ E se dirai in cuor tuo: “Come riconosceremo la parola che JHWH non ha detto?”. ²² Quando il profeta parlerà in nome di JHWH e la cosa non accadrà e non si avvererà, quella parola non l'ha detta JHWH; l'ha detta il profeta per presunzione: non aver paura di lui».

^a TM (= Testamento Masoretico) ha *ʾbārāj* «le mie parole». Sam (= Pentateuco Samaritano), i LXX, la Vulgata e il Targum Neofiti hanno *ʾbārājw* «le sue parole». Qualche commentatore sottolinea la finezza dei LXX che traducono nel v. 18 τὸ ῥῆμά μου e qui nel v. 19 τῶν λόγων αὐτοῦ, per fare distinzione tra la parola pronunciata da Dio e quelle pronunciate dal profeta.

Il passo è costituito da due unità individuabili in base alla diversità di vocabolario e al fatto che entrambe sono chiuse da una \square (*s^etûmā* «completamento»), un segno masoretico che indica la chiusura di un paragrafo o di una pericope.

La prima unità (vv. 9-13) riguarda il deciso rifiuto delle forme varie di *mantica* da parte dello jahwismo (divinazione, sacrifici umani, negromanzia e magia in genere). Ho preferito porre la cesura a questo punto, dal momento che TM pone qui uno dei segni di chiusura. In effetti, il v. 14 potrebbe essere interpretato sia come chiusura del paragrafo precedente, sia come apertura del successivo. La seconda unità (vv. 14-22) si sofferma a presentare la genuina funzione profetica suscitata da JHWH stesso per Israele (vv. 14-16): il profeta autentico è presentato come portavoce di JHWH, in analogia alla singolare mediazione mosaica (vv. 17-20); si aggiungono poi alcuni criteri per riconoscerne la veracità (vv. 21-22).

vv. 9-13: Le varie forme di *arte divinatoria*, praticate nell'antichità da tutti i popoli dell'AVO, sono considerate un'espressione di idolatria. La struttura concentrica di questa unità evidenzia la motivazione di tale rigetto: la concezione "magica" di Dio e l'illusione di poter manipolare in qualche modo la sua potenza.

A. v. 9: divieto di imparare le pratiche dei popoli circonvicini

B. v. 10-11: rifiuto di ogni forma di "divinazione"

X. v. 12a: «veramente è abominio per JHWH chiunque fa queste cose»

B'. v. 12b: il fallimento della "divinazione" come prova la sconfitta dei popoli circonvicini

A'. v. 13: integrità richiesta a Israele

Pensare di manipolare Dio o di applicare i criteri della ricerca umana per comunicare con Dio è il più grande abominio (*tô^cābat JHWH*) ovvero la concezione diametralmente opposta al modo di essere di JHWH. Abraham J. Heschel ama definire la profetia come incontro del Dio del pathos (il Dio che soffre per l'uomo, il Dio che è mosso a sollecitudine per le sue creature) e la simpatia del profeta verso Dio. Il pathos di Dio muove il profeta a un atteggiamento di simpatia. Il ruolo fondamentale che la *rû^ah JHWH*, il moto dello Spirito, del vento, che da Dio va verso il profeta, dice che nell'esperienza profetica Dio non è sentito come oggetto: Dio è sempre soggetto. Afferrare Dio, per i profeti, significa fare l'esperienza di essere afferrati dal suo spirito. Vedere Dio è essere scrutati dal suo Spirito.

Questo segna la grande differenza tra i profeti biblici e tutte le forme di profetismo mantico, divinatorio dell'AVO. Non dalla magia, dalla trance, dall'estasi, che sarebbero tecniche per indurre Dio a parlare, ma dallo Spirito che proviene da Dio il profeta d'Israele trae la sua ispirazione. La rivelazione del Dio biblico non è qualcosa di oggettivo che il profeta scova, ma è l'entrare in un'esperienza che Dio gli propone. Questa è la differenza fondamentale della figura del profetismo biblico rispetto a tutte le altre figure di sciamani, maghi, indovini della storia religiosa.

La rivelazione del Dio biblico tramite la *rû^ah* non stabilisce una relazione di tipo magico tra Dio e l'uomo, ma crea tra i due partners una conoscenza. C'è una diversità di fondo tra le tecniche "mantiche" dell'antichità e il profetismo biblico. Nelle tecniche mantiche il tentativo è quello di procurare una conoscenza del domani. Nel profetismo biblico si tratta invece di trovarsi dentro un'esperienza in cui ci si sente "obbligati" a parlare in nome di Dio. Nell'universo profetico biblico non è l'uomo che cerca il contatto con Dio, ma è Dio che cerca il contatto con l'uomo.

A. Neher ha una pagina molto bella:

«Nel profetismo biblico l'appello divino precede l'attesa umana, è il crollo di tutte le teorie magiche o psichiche per spiegare la rivelazione profetica. Non esiste alcun conduttore della corrente spirituale che vada dall'uomo a Dio. È difficile trovare un termine conveniente per designare la situazione del profeta nel momento in cui è chiamato da Dio: non è di vuoto, non è di spogliamento né di passività. Vedremo infatti che il profeta incontra Dio nella pienezza. Ma vi è una chiamata, un primo invito da parte di Dio, un afferramento. Dio è lì, improvvisamente, prima che l'uomo lo attenda, lo spera, lo solleciti, lo provochi».²

Un'ultima osservazione a riguardo del v. 13. Essere «integri» (*tāmîm*) con JHWH significa vivere un rapporto di alleanza *leale*, confidando solo in Lui, come suggerisce al popolo Giosuè, prima del solenne giuramento: «temete JHWH e servitelo con integrità e fedeltà» (*b^etāmîm ûbe'emet*). La divinazione non è dunque vietata per la sua inefficacia, ma perché presuppone una fiducia in *potenze* che illusoriamente pensano di poter prescindere dalla potenza di JHWH.

vv. 14-16: Il legame tra il profetismo e Mosè, come il confronto tra i profeti e Mosè, sarebbero grandi problemi storici da affrontare. È evidente che la *Tôrâ* porta in sé tradizioni discordanti circa il ruolo da attribuire a Mosè. Se da una parte vi è in Dt 34,10 la chiara affermazione che «non è più sorto in Israele un profeta come Mosè, perché conosceva JHWH faccia a faccia», dall'altra abbiamo invece una dialettica interna alla risposta che JHWH rivolge ad Aronne e Maria in Nm 12,6b-8a:

^{6b} «Ascoltate le mie parole!
Se ci sarà un vostro profeta, io, JHWH,
in visione a lui mi rivelerò, in sogno parlerò con lui.
⁷ Non così per il mio servo Mosè:
in tutta la mia casa egli è affidabile.
^{8a} Bocca a bocca parlo con lui,
in visione e non per enigmi,
ed egli contempla l'immagine [LXX: *la gloria*] di JHWH».

È evidente che la riga in *corsivo* è una smentita della singolarità di Mosè di cui parla il resto del pronunciamento, perché lo stesso termine *mar'eh / mar'â* «visione» indica il modo di rivelazione di cui si serve JHWH anche nei riguardi di ogni profeta (nel v. 6b). Si deve quindi supporre che la riga sia stata introdotta da qualcuno che non voleva un Mosè troppo *singolare* rispetto al resto della tradizione profetica.

Nel v. 16 si è rimandati al racconto di Dt 5,24-27, in cui la richiesta del popolo di poter avere un porta-parola come intermediario è espressa più nei particolari:

²⁴ Ecco, JHWH nostro Dio ci ha mostrato la sua gloria e la sua grandezza e noi abbiamo udito la sua voce dal fuoco; oggi abbiamo visto che Dio può parlare con l'uomo e l'uomo restare vivo. ²⁵ Ma ora, perché dovremmo morire? Questo grande fuoco ci consumerà! Se continuiamo a udire ancora la voce di JHWH nostro Dio, moriremo. ²⁶ Chi infatti tra tutti i mortali ha mai udito come noi la voce del Dio vivente parlare dal fuoco ed è rimasto vivo? ²⁷ Accostati tu e ascolta tutto ciò che JHWH nostro Dio dirà. Tu ci riferirai tutto ciò che JHWH nostro Dio ti avrà detto: noi lo ascolteremo e lo faremo.

vv. 17-20: Per ricostruire il problema che ha generato la discussione circa la comunicazione profetica e circa la sottomissione del profeta ad JHWH soltanto e non al re, si vedano i racconti di Balaam (Nm 22-24) e di Michea ben-Imla (1 Re 22). Ovviamente, il

² A. NEHER, *L'essenza del profetismo*, Traduzione di E. PIATTELLI, Presentazione di R. FABRIS (Radici 4), Marietti, Casale Monferrato AL 1984, p. 83.

problema suppone sia la tradizione profetica ancora vitale, sia l'istituzione monarchica. Il Deuteronomio recepisce i problemi dei secoli precedenti, problemi che tramontarono completamente nel V secolo, venendo meno la corrente profetica e la monarchia. Si vedano anche le pagine di Ez 3; 18 e 33 a riguardo del ruolo del profeta come "sentinella" per il suo popolo e a riguardo della responsabilità personale nell'obbedire o no al comandamento divino.

La *parola profetica* è la testimonianza che il profeta deve recare al popolo circa l'evento della *parola divina* che ha messo in moto la sua esperienza personale. Dio parla per mezzo del profeta con parole umane. Non trascina il profeta fuori dalla storia, ma lo coinvolge in un rapporto unico con sé perché parli la parola di tutti. Il profeta è cosciente di portare una parola non sua, una parola che è debole, parola d'uomo, ma che nello stesso tempo è in sé la parola di Dio. «Così dice il Signore JHWH» è la formula con cui il profeta apre i suoi discorsi. Ciò significa che non viene cancellata la personalità del profeta. Nel momento d'incontro tra lo spirito di Dio e la persona umana del profeta, il profeta rimane se stesso. È quanto dice la formulazione tipica dell'evento della parola in ebraico. Noi di solito traduciamo questo evento: «La parola di JHWH fu rivolta al profeta...». Ma il testo ebraico, più profondamente, esprime quell'evento in questo modo: «La parola di JHWH avvenne per il profeta...». È un avvenimento, un evento. Il profeta non è colui che impara a memoria una parola e la trasmette, e nemmeno un estatico che parla fuori di sé; è invece l'artigiano della parola; colui che attraverso la parola umana cerca di dire chi è Dio. Il profetismo, senza alcun dubbio, è la fucina più attiva, più creativa di simboli e di immagini, sia a livello biblico, sia, forse anche, a livello di ogni letteratura mondiale. Pochi linguaggi dell'umanità sono risultati tanto fecondi quanto il linguaggio dei profeti.

vv. 21-22: Per riconoscere il vero profeta questi versetti sembrano presentare solo due *criteri oggettivi*: a) il profeta deve parlare in nome di JHWH e non di altri dei (cf anche il v. 20 a questo proposito); b) la parola proclamata dal profeta deve avverarsi (evidentemente deve avverarsi nel futuro vicino e non remoto, così che i discepoli possano ratificare la veridicità del maestro). Dai libri profetici si desume tuttavia un terzo criterio soggettivo, che fu sentito decisivo dagli autentici profeti nei riguardi dei falsi, che pure profetavano nel nome di JHWH (cf soprattutto Am 7,10-17; Ger 23; Ez 14). Si tratta della *vocazione profetica*, ovvero della ferma coscienza di essere stati mandati da JHWH e di giudicare negativamente quindi coloro che parlavano senza questa *missio*. I racconti di vocazione, prima di ogni altra cosa, prima di essere un racconto biografico, o prima di potersi qualificare come esperienza mistica, sono le (uniche) credenziali che i *veri profeti* potevano offrire al popolo per parlare in nome di Dio e accreditare la loro funzione di ambasciatori.

Il racconto più bello che incarna la domanda circa *il vero e il falso profeta* è il libro di Giona. Il profeta prima fugge dalla parte opposta. Poi finalmente va a Ninive a proclamare la parola di JHWH. Ma alla fine la parola del profeta *non* si realizza, almeno nei termini in cui Giona attendeva si realizzasse. Secondo Dt 18,22 Giona sarebbe dunque un *falso profeta*. Oppure no? La pedagogia di Dio alla fine non sta forse nel far comprendere a Giona che – nonostante le attese personali del profeta – quanto egli ha detto si è veramente realizzato? Infatti il *kerygma* per Ninive suonava: «Ancora quaranta giorni e Ninive *nehpāket*». Giona ha voluto intendere che Ninive sarebbe stata distrutta (passivo del verbo *hāpak*). Forse Dio voleva che si intendesse che Ninive si sarebbe

convertita (riflessivo dello stesso verbo; cf Os 11,8). Che significa dunque adempiere la parola profetica, se non ricordare che colui che l'ha comunicata – JHWH stesso – ne mantiene anche i diritti di interpretazione?

SALMO: Sal 105 (106)

℟ Salvaci, Signore, nostro Dio.

⁶ Peccammo alla pari dei nostri padri,
abbiamo sbagliato e commesso iniquità.

^{7a} I nostri padri in Egitto non compresero le tue meraviglie,
non si ricordarono del tuo grande amore (*hesed*). ℟

^{43a} Molte volte li liberò,
ma essi si ostinarono nei loro progetti.

⁴⁴ Egli vide la loro angustia,
quando udì il loro grido. ℟

⁴⁵ Egli si ricordò a loro favore la sua alleanza
e si mosse a compassione per il suo grande amore (*hesed*).

⁴⁶ Li trattò con misericordia (*rahāmim*)
davanti a tutti i loro oppressori. ℟

EPISTOLA: Rom 3,21-26

Il passo proposto è uno snodo argomentativo tra i più importanti della Lettera ai Romani, una vetta nell'epistolario paolino, in cui le molte difficoltà sono il debito da pagare all'assoluto valore del pensiero.

Nella *disposizione* generale della lettera, il passo si pone in un punto strategico. Dopo aver dimostrato che tutti – Giudei e Greci – sono sotto il potere del peccato, ora si tratta di prendere in considerazione l'irruzione imprevedibile di Dio in Cristo Gesù: egli ha manifestato in lui la sua *δικαιοσύνη*, ovvero il suo «perdono», e ad esso possono accedere tutti coloro che vivono la fede di Gesù. Che l'irruzione di Dio e la fede siano le condizioni perché si realizzi la «giustizia di Dio» sarà poi provato da Paolo a partire dalla narrazione di Abramo (cap. 4).

Ecco la *dispositio* retorica dell'intera lettera ai Romani:

1,1-7: indirizzo

1,8-15: proemio

A. 1,16 – 4,25: *prima parte*

1,16-17: la proclamazione del “vangelo di Paolo”

1,18 – 3,20: Giudei e Greci, tutti sono sotto il dominio del peccato

3,21 – 4,25: la manifestazione della «giustizia di Dio»

B. 5,1 – 8,39: *seconda parte*

5,1-11: in che cosa consiste la «giustizia di Dio»

5,12-21: dove ha regnato il peccato, ha sovrabbondato il perdono

6,1 – 8,39: dalla morte del peccato, condotti dallo Spirito verso la gloria

C. 9,1 – 11,36: terza parte (Israele e il vangelo)

D. 12,1 – 15,13: sezione parenetica

15,14-33: epilogo della lettera con i progetti per il futuro

[il cap. 16 è forse un altro biglietto messo a conclusione di Romani o addirittura un'aggiunta dei discepoli di Paolo. Esso comunque termina con una dossologia che usa un linguaggio chiaramente non paolino (16,25-27); questo passo innico forse fungeva da conclusione per la raccolta delle lettere di Paolo, una raccolta in cui Romani occupava l'ultimo posto, come nel Canone Muratoriano o in Tertulliano]

Già da questo generale abbozzo si può apprezzare il ruolo strategico svolto da Rm 3,21-26 nella prima parte della lettera.

²¹ Ora dunque, senza alcuna legge, è stato manifestato il perdono di Dio, testimoniato dalla Legge e dai Profeti, ²² perdono di Dio attraverso la fede di Gesù Cristo ^a per tutti ^b quelli che credono. Non vi è infatti differenza, ²³ in quanto tutti peccarono e sono privati della gloria di Dio: ²⁴ perdonati gratuitamente per dono suo, per mezzo della redenzione in Cristo Gesù, ²⁵ che Dio ha reso espiazione per la [sua] fedeltà, nel suo sangue, per manifestare il suo perdono nella remissione dei peccati passati ²⁶ con la clemenza di Dio, per manifestare il suo perdono nel tempo presente, così da essere giusto e rendere giusto chi vive a partire dalla fede di Gesù.

Per chi ha la possibilità di seguire il greco, trascrivo il passo mettendo in evidenza le molte connessioni sintattiche e di vocabolario che dicono la marmorea solidità del pensiero di questi pochi versetti:

²¹ *νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται,*
μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν,
²² *δικαιοσύνη δὲ θεοῦ* **διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ,**
εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας·
οὐ γάρ ἐστιν διαστολή·
²³ *πάντες γὰρ ἥμαρτον*
καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ,
²⁴ *δικαιούμενοι* δωρεὰν τῆ αὐτοῦ χάριτι
διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ·
²⁵ *ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἰλαστήριον*
διὰ [τῆς] πίστεως
ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι
εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ

^a Alcune discussioni testuali minori tra Ἰησοῦ e Ἰησοῦ Χριστοῦ.

^b Hanno *εἰς πάντας* P⁴⁰ N* A B C P Ψ molti minuscoli, versioni antiche e padri. Hanno invece *ἐπὶ πάντας* l'Ambrosiaster e Pelagio. Altri manoscritti hanno una conflazione delle due letture: *εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας* N² D F G 33 e molti minuscoli, versioni antiche varie e alcuni padri tra cui Origene, Didimo, Crisostomo e Cromazio di Aquileia.

διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἀμαρτημάτων
²⁶ ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ,
 πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ
 ἐν τῷ νῦν καιρῷ,
 εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον
 καὶ δικαιοῦντα τον ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.

Il passaggio con νυνὶ δὲ al v. 21 segna l'inizio di un nuovo paragrafo. E si comincia con la tesi fondamentale della nuova parte (vv. 21-22). Essendo l'affermazione rivolta a *tutti* i credenti, Paolo richiama e riassume la dimostrazione precedente: «*tutti* peccarono e sono privati della gloria di Dio: perdonati gratuitamente per dono suo, per mezzo della redenzione in Cristo Gesù» (vv. 23-24). Il richiamo alla ἀπολύτρωσις «redenzione» che Dio ha compiuto in Cristo genera lo sviluppo successivo dei vv. 25-26, εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ «a prova/dimostrazione del perdono di Dio» in direzione del passato e in direzione del presente-futuro.

vv. 21-22: νυνὶ δὲ «ora però» ha un valore cronologico e logico insieme. Come valore cronologico è subito ripreso da ἐν τῷ νῦν καιρῷ «nel momento presente» (v. 26) e indica il momento attuale del piano salvifico divino, iniziato con l'evento di Gesù di Nazaret. Come valore logico, segna il cambio di prospettiva in cui l'apostolo ora si mette per vagliare la tesi enunciata in 1,16-17.

La novità di questo *adesso* sta nella manifestazione (φανερῶ) della giustizia di Dio. E finalmente, il tema della giustizia di Dio, sfiorato in 1,17 e 3,5 viene ora messo al centro della discussione. Per interpretare correttamente cosa sia questa δικαιοσύνη θεοῦ, è necessario tener presente il linguaggio giudiziario specifico evocato:

- giustizia di Dio significa allora la fedeltà al rapporto di alleanza instaurato
- giustizia di Dio significa *amnistia*, *perdono* unilateralmente concesso da Dio a coloro che vivono la fede alla maniera di Gesù.

Tale «perdono di Dio» si carica di significato escatologico con il verbo φανερῶ, che in Paolo ha un duplice valore: anzitutto è il rendersi visibile di qualcosa, ma in secondo luogo è anche l'*azione* di ciò che si manifesta (cf 1 Cor 12,7; 2 Cor 4,2; 2,14). Tenendo presente che qui Paolo usa un perfetto, significa che il «perdono di Dio» è apparso ed è ancora in azione.

In posizione enfatica sta anche un'altra precisazione: χωρὶς νόμου «senza la legge, a prescindere dalla legge» (cf Rm 3,28). Questa precisazione dice che l'agire di Dio è senza obbligazioni, al di fuori di ogni rapporto «dovuto». Il perdono in Cristo è stato un atto unilaterale deciso dalla magnanimità di Dio. La Legge ha un suo ruolo positivo in tutto questo: essa ha *testimoniato* il perdono di Dio (v. 21b). La funzione di tutte le Sacre Scritture – Legge e Profeti – è descritta dal verbo μαρτυρεῖν, unica occorrenza in Paolo, il cui senso preciso sarà chiarito in Rm 4 con il *midrāš* della vita di Abramo. Quanto segue è dunque la dimostrazione della tesi enunciata nel v. 22, il centro del *vangelo paolino*.

Questo perdono di Dio è stato manifestato διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ «attraverso la fede di Gesù Cristo». Il genitivo «complessivo» di Paolo non deve essere sciolto. Esso ha valore di genitivo *oggettivo* e insieme di genitivo *soggettivo*: è la fede *in Gesù* come anche la fede stessa *di Gesù*. I due aspetti vanno tenuti rigorosamente uniti. In senso soggettivo, in quanto la fede di Gesù e la sua obbedienza al Padre sono significative dal

punto di vista soteriologico, perché non solo mostrano *come* si debba vivere la fede, ma generano esse stesse la vita nuova del credente. In senso oggettivo, in quanto la fede in Cristo è il *quae* che dice la singolarità dell'esperienza di fede di Gesù. Alcuni esegeti, per tenere uniti i due aspetti, parlano di un *genitivo di qualità*, quasi un semitismo in cui il genitivo sostituisce l'aggettivo: per cui si tratterebbe di una fede *cristiana*, che si differenzerebbe da una normale fede *giudaica*, proprio a partire dalla fede *gesuanica*.

Anche il senso di *πίστις* «fede» è controverso: si potrebbe pensare a una fede in contrapposizione ad altro atteggiamento, oppure di un certo bagaglio di cose da credere, di *fides qua* oppure di *fides quae*. In generale, si deve dire che entrambi i sensi potrebbero trovare dei testi di appoggio in Paolo, ma in questo contesto *πίστις* indica soprattutto l'atteggiamento con cui si deve accogliere il perdono di Dio.

εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας «per tutti quelli che credono»: già la parte precedente della lettera (1,18 – 3,20) aveva sviluppato lo stesso concetto *per negationem*; ora viene spiegato *per affirmationem* in che senso *tutti* sono accomunati.

vv. 23-24: Non c'è più distinzione perché «tutti peccarono e perciò hanno perso la gloria di Dio». È un tema diffuso nella letteratura giudaica dell'epoca: Adamo era riversito di gloria, che era la sua giustizia, e che egli perse con il peccato.

In Cristo Gesù si riannoda il nesso tra gloria e giustizia: tutti infatti sono perdonati (*δικαιούμενοι*) gratuitamente dalla sua grazia per mezzo della redenzione in Cristo Gesù. Queste infatti le determinazioni di *δικαιούμενοι*:

- *δωρεάν*: gratuitamente, come dono, non attraverso le opere della Legge;

- *τῇ αὐτοῦ χάριτι*: il dativo indica il modo con cui si compie questo atto di giustizia: «per suo dono»;

- storicamente, tale dono si è compiuto *διὰ τῆς ἀπολυτρόσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* «per mezzo della redenzione in Cristo Gesù».

ἀπολύτρωσις è, in senso stretto, l'affrancamento del prigioniero di guerra o dello schiavo; ma in senso più largo indica ogni liberazione o riscatto: in questo senso è utilizzato nell'unica occorrenza nella LXX (Dan 4,34). Secondo 1 Cor 1,30 Cristo è divenuto per noi la *nostra redenzione*; in Lui abbiamo la redenzione mediante il suo sangue (Ef 1,7; Col 1,14), che si compirà pienamente nella liberazione escatologica (Rom 8,23; Ef 4,30). È dunque un evento di liberazione e di riscatto che si attua nella persona di Cristo. In questo modo, è introdotto anche il senso dei versetti seguenti, il cui sviluppo a struttura concentrica mira a comprendere il senso dell'agire divino.

vv. 25-26: L'atto di Dio è definito come un rendere Cristo Gesù *ἱλαστήριον* «espiazione». È vero che nei LXX *ἱλαστήριον* traduce il *kappōret* «propiziatore, coperchio dell'arca» di Es 25,17 (cf Eb 9,5); ma può anche tradurre *ʿāzārā* «luogo di espiazione» (cf Ez 43, 14. 17. 20); ancora più precisamente, si potrebbe pensare che Paolo stia traducendo con questo vocabolo *ʾāšām* «sacrificio di espiazione» di Is 53,10 (cf anche 4 Mac 17,22). La frase è dunque da comprendersi alla luce di Is 53,10:

*Ma JHWH ha voluto prostrarlo con quella sofferenza,
il Terribile ha reso la sua vita un sacrificio di espiazione:⁴
vedrà una discendenza, prolungherà i suoi giorni,*

⁴ Il punto più problematico rimane proprio questo stico, in ebraico: *ʾm tāsīm ʾāšām napšō*. Il verbo *tāsīm* sarebbe reso da Paolo con *προέθετο*. Io interpreterei *ʾm* nel senso di *ʾēm* «terribile». La mia vocalizzazione è coerente con l'attestazione di IQIs^a, senza bisogno di alcuna correzione consonantica.

e il progetto di JHWH trionferà per mezzo suo.

L'affermazione del Secondo Isaia va interpretata correttamente, in modo antifrastico: il “braccio di JHWH” si manifesta *nonostante* l'apparente fallimento del servo, come «morte della morte». Non si vuole affermare che JHWH sia una divinità crudele, che vuole la sofferenza e la morte del servo; al contrario, l'affermazione è che il progetto (*hps*) di JHWH, inaudito e sconcertante, *può integrare* persino l'apparente sconfitta, salvando la morte del servo dalla sua assurdità, rendendola un «sacrificio di espiazione» e facendo trionfare, *malgrado tutto*, la benedizione e la vita.

Il titolo di “Terribile” (*ʿēm*), in questa interpretazione, assume un valore antifrastico di forte incisività: colui che era pensato “terribile” è di fatto colui che trasforma la morte del servo – ingiusta e *senza motivo* – in sacrificio di espiazione a vantaggio di tutti. Il negativo diventa una via *possibile* per la rivelazione del positivo. La “potenza” di Dio si manifesta in questo singolare sacrificio, che – assunto nella sua radicalità – diviene un'eufemizzazione del tempo della vita, attribuendo alla morte – e quindi al divenire storico – un nuovo senso.

L'agire di Dio ha due specificazioni in Rom 3,26. È compiuto per la propria fedeltà (*διὰ [τῆς] πίστεως*) e storicamente si fa evento quando Gesù versa il suo sangue sulla croce (*ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*), che è veramente il centro della storia salvifica predisposta da Dio (*ἐν τῷ νῦν καιρῷ*): Dio ha reso la croce di Gesù espiazione nel suo sangue, perché il proprio perdono si manifestasse in *questo momento* della storia.

Il fine di questo evento è espresso da una duplice finalità parallela: *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* (v. 25) ... *πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* (v. 26) «per manifestare la sua giustizia, il suo perdono» sia nel perdonare le colpe passate, sia nel manifestare il suo perdono nel momento attuale.

Al centro della simmetria sta un pensiero espresso in modo molto contorto, ma alla fine evidente se teniamo conto di quanto abbiamo compreso sino a qui. *πάρεσις* dice precisamente la decisione di Dio di *condonare* i peccati del passato, quelli dimostrati in Rm 1,18 – 3,20 e che riguardano tutti, Giudei e Greci. In parallelo a questa decisione sta il ricordo della *ἀνοχή* ovvero della «clemenza» divina. Il vocabolo *ἀνοχή* è già stato usato in Rm 2,14 tra la bontà (*χρηστότης*) e la magnanimità (*μακροθυμία*) di Dio.

Tutto questo ha una conseguenza: Dio si manifesta “giusto” e rende a sua volta “giusti” nel senso di *perdonare* «colui che vive a partire dalla fede di Gesù» (*τον ἐκ πίστεως Ἰησοῦ*). La costruzione *εἶναι ἐκ* significa «vivere a partire da [una certa realtà]». È il modo di vivere e di credere di Gesù che apre la via al perdono che Dio ha donato all'umanità una volta per tutte in Cristo. Se è così, il perdono di Dio non ammette più alcun vanto sul versante umano (cf i versetti seguenti di Rm 3,27-31).

VANGELO: Gv 8,31-59

Per comprendere – almeno in modo incipiente – il brano giovanneo odierno, bisogna mettersi nella condizione di quei Giudei che avevano già creduto a Gesù e ridiscutono il proprio “vanto” giudaico alla luce della nuova appartenenza al Crocifisso Risorto. La *vera* dignità di figli, la *vera* libertà, la *vera* vita non deriva da alcun “vanto” umano né di stirpe, né di merito personale, ma è data dal Padre a tutta l'umanità mediante il dono dello Spirito, consegnato da Gesù sulla croce. L'appartenenza a Gesù e alla nuova condizione in cui siamo posti da lui si misura sul modo di agire e non su altri elementi di vanto personale o collettivo.

Nel dialogo serrato tra i Giudei che avevano già creduto a Gesù, Giovanni rilegge i grandi temi storico-salvifici: l'elezione di Abramo e della sua stirpe, la liberazione esodica, la filiazione divina (cf Es 4,22). Dal punto prospettico di Gesù Messia, tali condizioni sono la premessa indispensabile per ricevere da Dio il dono dello Spirito che suscita in noi la vera libertà.

³¹ Diceva allora Gesù a quei Giudei che gli avevano creduto:

– Se voi dimorate nella mia parola, sarete davvero discepoli miei ³² e conoscerete la verità, e la verità vi libererà.

³³ Gli risposero:

– Seme di Abramo noi siamo e di nessuno siamo mai stati schiavi! Tu come osi dire: “Diventerete liberi”?

³⁴ Replicò loro Gesù:

– Amen, amen, vi dico: chiunque fa il peccato, è schiavo del peccato.^a ³⁵ Ma lo schiavo non dimora in casa per sempre, mentre il figlio dimora per sempre. ³⁶ Se dunque il Figlio vi libererà, veramente diventerete liberi!

³⁷ So che siete seme di Abramo, però voi cercate di uccidermi, perché la mia parola non abita in voi. ³⁸ Io rivelo quello che ho visto presso il Padre.^b Anche voi, dunque, quanto avete ascoltato presso il Padre fatelo!^c

³⁹ Prendendo la parola gli dissero:

– Nostro padre è Abramo!

Dice loro Gesù:

– Se foste figli di Abramo, fareste ^d le opere di Abramo. ⁴⁰ Ora invece cercate di uccidere me, un uomo che vi rivela la verità che ho ascoltato presso Dio. Questo, Abramo non lo fece!

⁴¹ Voi fate le opere del padre vostro...

Gli dissero:

– Non siamo nati da prostituzione, noi: abbiamo un solo padre, Iddio!

⁴² Disse loro Gesù:

– Se Dio fosse davvero vostro Padre, mi amereste – poiché da Dio sono uscito e vengo. Non vengo da me stesso, ma mi ha inviato Lui. ⁴³ Per qual motivo non riconoscete la mia rivelazione? Perché non potete ascoltare le mie parole. ⁴⁴ Voi siete dalla parte del vostro padre il Diavolo e volete a-

^a Il comitato de *The Greek New Testament* dà come certa la presenza di τῆς ἀμαρτίας (con P^{66,75} N B C L W Δ Θ Ψ, molti minuscoli, versioni antiche e Padri della Chiesa). È omesso da D, alcuni manoscritti della *Vetus Latina*, dalla versione siriana sinaitica e da Cipriano, Faustino e altri della tradizione occidentale.

^b Il testo παρὰ τῷ πατρὶ è quasi certo (P^{66,75} B C L 070, versioni antiche, Origene e Cirillo). Hanno παρὰ τῷ πατρὶ μου N Δ Θ Ψ, molti manoscritti minuscoli, la grande maggioranza dei manoscritti bizantini, lezionari, Tertulliano e Agostino). Hanno παρὰ τῷ πατρὶ μου, ταῦτα D 33 892, manoscritti della *Vetus Latina*, Cirillo di Gerusalemme e Crisostomo. Il manoscritto W⁶ ha ἀπὸ τοῦ πατρός, ταῦτα.

^c Testo abbastanza certo, ma con molte varianti: ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς ποιεῖτε (P⁷⁵ λαλεῖτε) B L W 597...; ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς ὑμῶν ποιεῖτε N² C Θ ...; ἐωράκατε παρὰ τοῦ πατρὸς ποιεῖτε P⁶⁶ (N* πατρὸς ὑμῶν) 070...; ἐωράκατε παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν ποιεῖτε (D it^d ταῦτα ποιεῖτε) Δ Ψ, molti minuscoli, la maggioranza dei bizantini, Tertulliano e Agostino.

^d Testo abbastanza certo ἐποιεῖτε (P⁷⁵ N* B² D W Θ ...); ἐποιεῖτε ἄν (N² C N L Δ Ψ ...); ποιεῖτε (P⁶⁶ B* 700 [con ἄν], alcuni manoscritti della *Vetus Latina*, Vulgata e vari Padri Latini).

dempiere i desideri del padre vostro! Egli è un omicida fin da principio, non è rimasto ^e nella verità, poiché non c'è verità in lui. Quando rivela il falso, rivela del suo, poiché è falso e padre di falsità. ⁴⁵ Io, invece, dico a voi la verità, ma voi non mi credete! ⁴⁶ Chi di voi mi accusa di peccato? Se dico la verità, perché voi a me non credete? ⁴⁷ Chi è da Dio, ascolta le parole di Dio. Per questo voi non ascoltate: perché non siete da Dio!

⁴⁸ Gli risposero quei Giudei e gli dissero:

– Ecco, abbiamo ben ragione a dire: “Sei un Samaritano, hai un demone!”.

⁴⁹ Rispose Gesù:

– Non ho un demone, ma onoro il Padre mio e voi invece mi disonorate!

⁵⁰ Io non cerco la mia gloria; vi è chi la cerca e giudica. ⁵¹ Amen, amen, vi dico: se uno custodisce la mia parola, non vedrà la morte per sempre!

⁵² Gli dissero allora quei Giudei:

– Ora abbiamo capito che hai un demone! Abramo è morto, come pure i profeti, e tu dici: “Se uno custodisce la mia parola non gusterà la morte per sempre!” ⁵³ Forse che tu sei più grande del nostro padre Abramo, il quale è morto? Anche i profeti sono morti... Chi pretendi d'essere?

⁵⁴ Rispose Gesù:

– Se io dessi gloria a me stesso, la mia gloria sarebbe nulla! Ma è il Padre mio che dà gloria a me, lui del quale voi dite: “È il nostro ^f Dio!”, ⁵⁵ ma non lo conoscete, mentre io lo conosco. E se dicessi che non lo conosco, sarei falso come voi. Ma lo conosco e custodisco la sua parola. ⁵⁶ Abramo, il vostro padre, esultò per vedere il mio giorno, lo vide, e ne gioì!

⁵⁷ Dissero allora quei Giudei a lui:

– Non hai ancora cinquant'anni e hai visto ^g Abramo?

⁵⁸ Disse loro Gesù:

– Amen, amen, vi dico: prima che Abramo fosse, *Io sono!*

⁵⁹ Allora presero pietre per lapidarlo. Ma Gesù si nascose e uscì fuori dal tempio.^h

Il passo si divide in due parti principali. La prima (vv. 31-47) prende avvio da una parola di Gesù che invita a custodire il suo messaggio come garanzia di autentica libertà e procede con uno schema dialettico di opposizione tra Gesù e i suoi interlocutori.

^e Testo abbastanza incerto *οὐκ ἔστηκεν* (P⁶⁶ & B* C D L N W Δ Θ Ψ ...); *οὐχ ἔστηκεν* (P⁷⁵ B² ... maggioranza dei bizantini e molti Padri Orientali).

^f Testo quasi certo: *θεὸς ἡμῶν* (P⁷⁵ A B² C W Δ Θ ...); *ὁ θεὸς ἡμῶν* (P^{66c}, P^{66*} ὑμῶν, L); *θεὸς ὑμῶν* & B* D F Ψ ...); *θεός* (it¹ *θεὸς ἀληθῆς* e alcuni manoscritti copti).

^g Testo abbastanza certo *ἑώρακας* (P⁶⁶ & A B²; B* W Θ *ἑώρακες*; C D L Δ Ψ ... con tante attestazioni patristiche); *ἑώρακέν σε* (P⁷⁵ & 070 e versioni antiche con Diatessaron).

^h Testo abbastanza certo *ἱεροῦ* (P^{66,75} & B D W Θ* ...); *ἱεροῦ καὶ διεληθῶν διὰ μέσου αὐτῶν* (vedi Lc 4,30) & ² (13 *omette καὶ*), lezionari; *ἱεροῦ διεληθῶν διὰ μέσου αὐτῶν καὶ παρήγγεν οὕτως* (vedi Lc 4,30) (A Δ Θ^c con la maggioranza dei bizantini); *ἱεροῦ καὶ διεληθῶν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο καὶ παρήγγεν οὕτως* (vedi Lc 4,30) & ¹ C L N Ψ ...

Questi ricordano il fatto di essere *seme di Abramo*, ma Gesù nega che la dignità di appartenere alla stirpe di Abramo sia la garanzia della libertà (vv. 31-36). Gesù, criticando il loro “vanto” di essere *seme di Abramo*, li accusa di non compiere le opere che il padre aveva compiuto e insinua che i suoi interlocutori abbiano un’altra paternità (vv. 37-40). I giudei comprendono che Gesù si riferisce all’idolatria e si proclamano fedeli all’unico Dio. Ma Gesù li accusa di essere, al contrario, figli dell’Avversario di Dio, il diavolo (vv. 41-47).

La seconda parte (vv. 48-58), invece, è strutturata dalla triplice invettiva dei giudei scandita dalla formula, che è quasi un ritornello: Ἀπεκρίθησαν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ εἶπαν αὐτῷ «Presero la parola quei Giudei e gli dissero» (v. 48); εἶπον [οὖν] αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι «Gli dissero dunque quei Giudei» (v. 52); εἶπον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι πρὸς αὐτόν «Gli dissero dunque quei Giudei» (v. 57). Il dialogo si chiude con un’annotazione importante che sottolinea il tentativo di lapidare Gesù (v. 59).

Ecco in sintesi lo sviluppo della pagina:

- A. Invito alla libertà e richiesta di Gesù (Gv 8,31-47)
 - a) vv. 31-36: Anche la stirpe di Abramo è schiava
 - b) vv. 37-40: I figli e la rivelazione della paternità
 - c) vv. 41-47: Idolatria e vero Dio
- B. Invettive dei giudei e risposte di Gesù (Gv 8,48-58)
 - a) vv. 48-51: Gesù dona la vita piena
 - b) vv. 52-56: Abramo e il giorno del Messia
 - c) vv. 57-58: Il Messia precede Abramo
- C. Notazione conclusiva: tentativo di lapidare Gesù (Gv 8,59)

Dal momento che il brano ritornerà identico ogni anno del ciclo, per quest’anno mi limito a commentare la prima parte (vv. 31-47).

vv. 31-32: Aderire al progetto di Gesù non è soltanto un’opzione esteriore, ma deve significare l’accettazione di tutto il suo messaggio e non si tratta di accoglierlo con una adesione intellettuale, ma con il comportamento e l’azione. Chi non agisce rompendo con l’ingiustizia e optando per il bene di ogni uomo, non ha ancora conosciuto la verità del messaggio di Gesù che rende veramente liberi.

Gesù vuole dietro a sé dei discepoli e non semplicemente degli ideologi. Chi decide di dedicare la sua vita al messaggio di Gesù, riceve attraverso di Lui il dono dello Spirito, che è l’amore del Padre: lo Spirito scopre la verità su Dio e sull’uomo, l’unica capace di rendere veramente liberi. Facendo scoprire la paternità di Dio, rivela all’uomo di essere figlio, non più sottomesso alla maniera degli schiavi. Anche il discepolo riceve dunque una nuova dignità, quella di poter partecipare veramente alla libertà del Padre e alla sua signoria sul mondo e sulla vita.

La libertà del Padre consiste nel dono di sé: attraverso lo Spirito, anche l’uomo diventa capace di donare se stesso agli altri, liberandosi dalla paura di perdere la vita (cf Gv 12,25), che è la vera causa dell’immobilismo schiavizzante.

Nel mondo giudaico contemporaneo a Gesù, frequente era l’affermazione che la libertà vera giungeva all’uomo attraverso lo studio della *Tôrâ*, la quale è la verità di Dio. Gesù non smentisce questa affermazione, ma mostra quale sia la condizione di possibilità perché tale affermazione sia veramente posta in essere: la ricreazione operata dallo Spirito che dona a ciascuno la dignità di figlio.

v. 33: Si legge – dietro questo dialogo – lo spinoso problema del rapporto tra la parte di comunità cristiana proveniente dal Giudaismo e la parte proveniente dall’Ellenismo. Se per noi il problema è superato, non è affatto superata la tentazione di accampare davanti a Dio un qualche vanto o privilegio che voglia stare al di sopra del suo dono. Nel dialogo ordito da Giovanni, emerge l’orgoglio di appartenere al popolo eletto. Ma la discendenza fisica da Abramo non è sufficiente a garantire la vera libertà, nemmeno se riferita alla dignità regale promessa ai figli di Sara (cf Gen 17,16).

v. 34: Il peccato fondamentale è di non rispondere con il dono di sé, ma accettare l’ingiustizia, che non solo blocca la capacità di agire, ma anche porta alla morte (cf Gv 8,21). Questa però non è il disegno del Padre: Egli non vuole essere tiranno e non vuole rendere l’uomo suo schiavo. Il dono dello Spirito permette all’uomo di cogliere la paternità di Dio. Una volta accolto in sé lo Spirito, l’uomo scopre di essere figlio nel Figlio Gesù e attraverso la fede di Gesù arriva a capire quale sia la profonda esigenza della *Tôrâ*.

v. 35: L’allusione del presente versetto è alla duplice identità dei due figli di Abramo, *Ismaele* – il figlio della schiava egiziana Agar, colui che non può stare per sempre nella casa di Abramo – e *Isacco* – il figlio della libera «principessa» Sara, colui che invece ha diritto all’eredità. Il versetto è dunque da interpretare su un duplice piano.

Il primo piano si riferisce ad Abramo e ai suoi due figli, Isacco e Ismaele. Il secondo piano si riferisce a Dio, in analogia con i due figli di Abramo: Gesù è come Isacco, colui che procede da Dio ed è il figlio della promessa; coloro che sono schiavi, perché non sono nati da Dio e appartengono al *mondo*, sono come Ismaele. Il punto di contatto tra i due piani di significato sta nell’identificazione di Isacco con Gesù: Isacco nasce come figlio della promessa di Dio, il quale attraverso di lui avrebbe dato ad Abramo una lunga discendenza (cf Gen 12,3; 17,4. 9; 22,17); Gesù è l’incarnazione della parola creatrice di Dio che compie la promessa di Dio, il quale attraverso di lui raccoglie in unità il genere umano disperso, donando a tutti la dignità di figli.

Si può dunque essere figlio di Abramo e non partecipare all’eredità della promessa, come Ismaele. In altre parole, l’opposizione tra libero e schiavo potrebbe essere letta come l’opposizione tra Spirito e carne¹³ (cf Gv 3,6; 6,63). Essere figlio ed erede della promessa è la condizione della piena dignità cui si è chiamati nel figlio Gesù.

v. 36: Essendo Gesù il figlio per eccellenza,¹⁴ il figlio libero e l’erede, egli può dare lo Spirito e la libertà. L’invito di Gesù è a lasciarsi prendere da questa esperienza vitale di liberazione e vivere con Dio una relazione nuova di figli. Dio è il Padre che comunica la sua vita definitiva mediante il Figlio unigenito.

vv. 37-40: L’accusa di Gesù nei riguardi di questi oppositori è di non avere per padre né Abramo né il Dio di Abramo: la loro idea di Dio ha eliminato dall’orizzonte della loro vita il Dio vivo e vero.

Il barricarsi ancora una volta sotto la paternità di Abramo è smascherato da Gesù in base al loro comportamento: se non si comportano come il padre Abramo, non posso-

¹³ In senso giovanneo, non paolino, ovviamente: non la carne in quanto sineddoche del peccato, ma la carne in quanto espressione della finitudine creaturale che ha bisogno dello Spirito per esprimere la pienezza della creazione divina.

¹⁴ Nel linguaggio giovanneo, Egli solo è *υἱός*, noi invece siamo *τέκνα*.

no essere considerati figli di Abramo. Il pensiero di Gesù riprende alcune invettive presenti anche nella letteratura rabbinica: se le «opere di Abramo» erano la benevolenza, la modestia e l'umiltà, l'opera dei suoi antenati era invece l'idolatria.¹⁵ Con questo abbiamo introdotto anche il terzo passo della sezione.

vv. 41-47: Gesù accusa i suoi oppositori di non avere come padre il Dio di Abramo e di essere quindi degli idolatri. Rispondendo di non essere nati da prostituzione e di avere un solo padre, Dio, mostrano di aver ben compreso. Ma l'accusa di Gesù procede ancora, creando un'opposizione tra la paternità di Dio e la paternità alternativa del demonio. Dal momento che essi vogliono uccidere Gesù, loro padre deve essere colui che fu omicida *sin dall'inizio* e padre della menzogna (v. 44).

La conclusione di Gesù è la radicalizzazione di tale opposizione. Se la verità da lui proposta porta alla pienezza di vita e alla libertà, la menzogna dell'idolatria al contrario porta alla soppressione della vita e alla schiavitù.

Le parole di Dio (v. 47), ovvero i suoi comandamenti, hanno un contenuto che equivale al messaggio di Gesù (vv. 31, 37 e 43). Sono la verità dell'esperienza suscitata dallo Spirito e riformulano lo stesso dinamismo, quello di un amore che porta al dono di sé *sino all'estremo* (cf Gv 13,1).

PER LA NOSTRA QUARESIMA

1. I falsi profeti non sono delle persone che fanno delle false prediche, o che non proferiscono altro che errori. Sono degli uomini il cui criterio sovrano non è la verità; degli uomini che sono più all'ascolto del mondo che all'ascolto di Dio; che dicono ciò che è necessario per giustificare le passioni del loro gruppo; che adulano l'opinione corrente, qualunque essa sia, secondo i tempi e le circostanze, quella del "principe", dei "grandi" o della "massa". Sono degli uomini che raccolgono le idee generose nell'ora in cui cominciano a marcire; che si "impegnano" nel momento preciso in cui l'impegno comincia a portare più vantaggi che rischi. Questi uomini, che parlano troppo di giustizia e di verità, si arrangiano sempre per essere *à la page* e per "ululare coi lupi". Non dicono sempre solo errori o menzogne, né fanno sempre soltanto il male. Ma la loro azione è perlomeno vanità. Essa non eleva, ma abbassa. Spesso non fa dire la verità a colui che discerne la minaccia di corruzione che essa porta. Sempre essa cospira contro i veri profeti.¹⁶

2. Il mistero di Gesù può essere espresso con una semplice parola, la quale però, nell'atto in cui è colta nel suo interiore significato, produce una specie di terremoto mentale e avventura l'anima in vertiginosi slanci di meraviglia e di adorazione: la storia di Gesù è l'autocomunicazione di Dio, cioè è una vicenda pienamente umana, collocata nel tempo e nel mondo, inserita in un contesto sociale, ma in essa Dio stesso si rende presente, così come è in se stesso. [...]

L'evento di Gesù è appunto l'evento nel quale Dio esce dall'ombra indistinta del mistero e dà legge, forma, misura, condizione a quella manifestazione di se stesso con

¹⁵ Cf H.L. STRACK - P. BILLERBECK, II, 524.

¹⁶ H. DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi. In appendice: Immagini del Padre Monchanin*, Traduzione di E. BABINI (Già e Non Ancora 172. Opera Omnia di Henri De Lubac 4), Jaca Book, Milano 1956, 1989², p. 85.

cui fonda la storia. Si tratta non solo di una manifestazione, ma di una autodonazione. [...] La legge di quella manifestazione è il dono puro, il dono per eccellenza, il dono incontrofrontabile con ogni altro dono, perché è il dono del mistero intimo e inviolabile della propria vita divina.¹⁷

3. Il mistero del Cristo è anche il nostro. Ciò che si è compiuto nel Capo deve compiersi anche nelle membra. Incarnazione, morte e resurrezione: è radicamento, distacco e trasfigurazione. Non c'è spiritualità cristiana che non comporti questo ritmo in tre tempi. Noi dobbiamo far penetrare il cristianesimo nel più profondo delle realtà umane, ma non per farvelo perdere o snaturare. Non per svuotarlo della sua sostanza spirituale. Ma perché agisca nell'anima e nella società come un fermento che lievita tutta la pasta. [...] Perché al cuore di tutto metta un principio nuovo, e faccia udire dappertutto l'esigenza e l'urgenza dell'appello dall'alto.¹⁸

4. Dalla verità più vera all'errore più falso spesso non c'è che un passo. [...] L'amore del vero non deve mai essere separato dall'ardire. Ed è questa una delle ragioni per cui il vero non è amato. [...]

Dio è tutto per l'uomo: è lui che dà l'alleanza ed è lui che dice sì all'alleanza: è lui che la propone ed è lui che risponde. L'uomo è dentro la circolarità dell'amore di Dio dall'inizio alla fine, non c'è neppure uno spazio per il suo vanto. Ma proprio perché tutto è di Dio, tutto diventa dell'uomo. L'iniziativa di Dio suscita l'uomo come colui che, nonostante i peccati, può rispondere all'alleanza, a patto però che accetti tale iniziativa.

Nasce così l'intuizione che la salvezza non è legata a noi: noi non abbiamo alcun vanto davanti a Dio. Il popolo può dire di sì all'alleanza non per motivo di legge, di razza, di sangue, di bravura, che può vantare, ma perché Dio dice di sì dentro di lui.¹⁹

5. La vita dello Spirito [...] va inevitabilmente a urtare contro nuovi dati, che generano nuovi problemi. Si presentano nuove soglie, che bisogna varcare, senza sapere in quali nuovi orizzonti ci spingono a penetrare. Tornare indietro, arrestarsi soltanto, è impossibile. Ciò non sarebbe affatto umiltà, fermezza o tranquillità, ma abdicazione, smarrimento, suicidio. Così ogni vita spirituale, quella dell'intelligenza come quella dell'anima, comporta una parte di avventura. Ogni tradizione esige invenzione. La fedeltà è necessariamente creatrice, tanto per l'intelligenza quanto per l'anima.²⁰

6. Se la fede viene proposta in modo reale, non fa scomparire magicamente il conflitto, al contrario lo fa sorgere nella sua verità. La parola è equidistante dallo spirito di aggressione e dallo spirito di compromesso. Va verso l'uomo, perché l'uomo viva. E se la scoperta finale mette a nudo il cuore dell'uomo, rende evidente ciò che restava nelle tenebre, la Parola non si compiace mai della forza oscura che può nascere dall'uomo e insorgere contro la verità, la libertà, l'amore. Essa sa solo che lo sforzo per iniziare

¹⁷ L. SERENTHÀ, *Passi verso la fede: una nuova esposizione delle ragioni della fede*, Prefazione di C.M. MARTINI (Testi di Teologia per Tutti), ElleDiCi, Leumann TO 1984, 1987², pp. 73-74.

¹⁸ DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi*, pp. 26-27.

¹⁹ L. SERENTHÀ, *La storia degli uomini e il Dio della storia*, a cura di A. CARGNEL - M. VERGOTTINI (Collana di Teologia e Spiritualità 5), O. R., Milano 1987, p. 57.

²⁰ DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi*, pp. 47 e 51.

l'uomo alla vita assoluta tocca in lui, in modo estremamente pericoloso, la potenza della morte.²¹

7. La fede, la carità, la speranza avanzano nella notte, credono l'incredibile, amando ciò che sfugge loro abbandonandole, sperando contro ogni speranza. [...] Ci sono ore privilegiate in cui Dio concede all'uomo di scorgere, o in un lampo o in calma contemplazione, dei vasti panorami della verità divina, inquadrati quasi dalla visuale divina. Allora l'incomprensibile può illuminarsi come di un lampo e entrare nel campo di esperienza del credente. Ma chi ama e crede non reclamerà "gnosi" di questo tipo... preferisce restare in un atteggiamento di fiducia recettiva. In ogni punto in cui l'intelligenza della fede gli si offre, la riceverà a braccia aperte e si lascerà trascinare da questa in un amore più profondo, (ma) lo spirito filiale non si impadronisce di ciò che non gli appartiene. E' una delle meraviglie del rapporto con Dio che la maturità e lo spirito infantile avanzino in egual misura... Agli occhi della ragione organizzatrice del mondo lo Spirito può e deve apparire come un caos anarchico. La carità e la fede lo sanno e vi si attengono.²²

8. Il vero problema non è di "cercare Dio", perché vi sono maniere di cercarlo che sono provocazioni; e ogni ricerca in cui l'uomo si attribuisce il primo piano non è già una provocazione? Il vero problema sta nel mettersi in disposizioni tali che si possa sperare di trovarLo, senza dover, per così dire, neanche cercarLo. Bisogna giungere a comprendere che queste disposizioni stesse non possono venire che da Lui. Infatti è Lui che ci cerca e che, alla Sua ora, si manifesterà a noi.

A volte noi crediamo di cercare Dio. Invece è sempre Dio che ci cerca, e spesso Egli si fa trovare da chi non Lo cercava.

Nessuna perspicacia critica prevarrà sulla chiaroveggenza di un cuore puro. Due volte felici i cuori puri: perché vedranno Dio, e Dio si farà vedere attraverso di loro.²³

9. Custodire e dimorare è stare con la sorgiva della Parola di vita nel tempo, in ogni situazione, distinguendo le tante parole che ci estenuano da quella che, sola, ci dona forza critica, capacità di agire nella complessità, ma soprattutto il gusto unico della Verità accolta.

L'evangelista Giovanni, nel suo Vangelo (Gv 8,55) presenta Gesù che ascolta la Parola del Padre e la custodisce nella conoscenza amorosa. Ugualmente Gesù chiede al discepolo di custodire la sua Parola per non vedere la morte in eterno (Gv 8,52). Tale atteggiamento equivale a rimanere nella Parola (Gv 8,31). Gesù custodisce la Parola perché conosce il Padre. I discepoli faranno un percorso inverso: rimanendo nella Parola di Gesù e custodendola conosceranno progressivamente la Verità, ossia i valori di Gesù. La Parola poi li renderà liberi perché è Parola pasquale.

Nella Nuova alleanza la Parola abita nel sacrario profondo della persona e è fissata nel cuore. Ispira la vita. Il discepolo la ama e nel conoscerla impara "a conoscere il cuore di Dio".

²¹ M. BELLET, *La crisi della fede* (Punti Scottanti di Teologia 66), Edizioni Paoline, Roma 1971.

²² H. DE LUBAC, *Spirito e libertà*, Traduzione di F. FOLLO (Già e Non Ancora 81. Opera Omnia di Henri De Lubac 13), Jaca Book, Milano 1979, pp. 49-50.

²³ H. DE LUBAC, *Sulle vie di Dio*, Nuova edizione aggiornata, Introduzione di E. GUERRIERO (Già e Non Ancora 460. Opera Omnia di Henri De Lubac), Jaca Book, Milano 1969, 2008², p. 176.

Se la Parola non viene custodita la nostra vita inaridisce. Non lo constatiamo nelle nostre affannose obbedienze e attualizzazioni senza profondità?

Custodire e dimorare è stare con la sorgente della Parola di vita nel tempo, in ogni situazione, distinguendo le tante parole che ci estenuano da quella che, sola, ci dona forza critica, capacità di agire nella complessità, ma soprattutto il gusto unico della *Verità* accolta.

Dimorare nella Parola diviene ricerca che ci interroga sul senso, che rende possibile un'obbedienza nello Spirito: ciò implica riflessione, apprendimento, coinvolgimento e attenzione perché altre realtà non la soffochino o la facciano dimenticare.

10. Veniamo da una tradizione ecclesiale che ha fortemente messo in risalto il principio mistico della perfezione, ma lo svolgimento prolungato della storia deve valorizzare positivamente il tempo. La verità realizzata in Gesù si manifesta gradualmente nella chiesa, nei discepoli e nel mondo attraverso una storia sensata: nasce così il principio dell'imperfezione o della perfezione progressiva. Il tempo è spazio per acconsentire a una sorta di effettiva appropriazione del Vangelo da parte nostra, in una libertà che implica ascolto adorante della Parola del Signore, per stabilire giuste relazioni umane. La povertà di risorse umane, le inevitabili fragilità non impediscono l'avvento progressivo del Vangelo perché il male è più debole della Pasqua. La Parola e la relazione con Gesù non procedono senza fatiche e senza prove. Esiste in ogni esperienza comunionale un aspetto anche drammatico, ma la Parola guarisce e modifica l'esistenza di chi l'accoglie.²⁴

Giovanni I,14

*Non sarà questa pagina enigma minore
di quelle dei Miei libri sacri
o delle altre che ripetono
le bocche inconsapevoli,
credendole d'un uomo, non già specchi
oscuri dello Spirito.
Io che sono l'È, il Fu e il Sarà
accondiscendo ancora al linguaggio
che è tempo successivo e simbolo.
Chi giuoca con un bimbo giuoca con ciò che è
prossimo e misterioso;
io volli giocare coi Miei figli.
Stetti tra loro con stupore e tenerezza.
Per opera di un incantesimo
nacqui stranamente da un ventre.
Vissi stregato, prigioniero di un corpo
e di un'umile anima.
Conobbi la memoria,
moneta che non è mai la medesima.
Il timore conobbi e la speranza,
questi due volti del dubbio futuro.
Ed appresi la veglia, il sonno, i sogni,*

²⁴ G. LAFONT, *Ritorno alla profezia*, in R. FISICHELLA - G. POZZO - G. LAFONT, *La teologia tra rivelazione e storia. Introduzione alla teologia sistematica*, Nuova edizione (Corso di Teologia Sistematica), EDB, Bologna 1999, pp. 364ss.

*l'ignoranza, la carne,
i tardi labirinti della mente,
l'amicizia degli uomini,
la misteriosa devozione dei cani.
Fui amato, compreso, esaltato e sospeso ad una croce.
Bevvi il calice fino alla feccia.
Gli occhi Miei videro quel che ignoravano:
la notte e le sue stelle.
Conobbi ciò ch'è terso, ciò ch'è arido, quanto è dispari o scabro,
il sapore del miele e della mela
e l'acqua nella gola della sete,
il peso d'un metallo sulla palma,
la voce umana, il suono di passi sopra l'erba,
l'odore della pioggia di Galilea,
l'alto gridio degli uccelli.
Ho conosciuto pure l'amarrezza.
Ho affidato quanto è da scrivere a un uomo qualsiasi;
non sarà mai quello che voglio dire,
ne sarà almeno un riflesso.
Dalla Mia eternità cadono segni.
Altri, non questi ch'è il suo amanuense, scriva l'opera.
Domani sarò tigre fra le tigri
e dirò la Mia legge nella selva,
o un grande albero in Asia.
Ricordo a volte con nostalgia l'odore
di quella bottega di falegname.²⁵*

²⁵ J.L. BORGES, *Elogio dell'ombra* (= Tascabili), Einaudi, Torino 1971, ²1998, pp. 9-11.