

Lectures dominicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

QUINTA DOMENICA DOPO PENTECOSTE

Nella tradizione biblica, Abramo appare come il «padre» per eccellenza, l'antenato da cui proviene «una moltitudine di popoli» (*hāmôn gôjīm*, cf Gn 17,5): esse trovano in lui le radici della propria identità spirituale. La sequenza dei racconti biblici che lo riguarda, sebbene porti in sé materiali narrativi di età molto diverse, è abbastanza recente e mostra di guardare a lui come al «padre» che è al di là della storia di tutti gli altri «padri». Anche quando i profeti giungono a minacciare la promessa fatta ai padri, la minaccia riguarda Giacobbe o Isacco, ma non Abramo e il suo ruolo singolare. Si legga, ad esempio, Amos:

Saranno demolite le alture d'Isacco
e saranno ridotti in rovina i santuari d'Israele [= di Giacobbe],
quando io mi leverò con la spada contro la casa di Geroboamo (Am 7,9).

Così si spiegano alcuni particolari del ciclo narrativo di Abramo, come il fatto che vi siano inglobati episodi che appartenevano con molta probabilità originariamente al solo Isacco: si pensi alla moglie presentata come «sorella» in Gn 12,10-20 e 20,1-18 per Abramo e Sara, e in Gn 26 per Isacco e Rebecca; oppure all'episodio del litigio dei pastori per un pozzo d'acqua in Gn 21,22-34 per i pastori di Abramo e in Gn 26, per i pastori di Isacco. Anche la presentazione di Abramo come capo-clan al quale si aggregano e dal quale si distaccano altri clan, come il clan del nipote Lot, che dopo averlo seguito da Haran sino al Negeb, si separa da lui (Gn 13-14 e 18,16b – 19,38), è un segno della singolare primazialità della figura di Abramo nella *memoria fondatrice* di quelle tribù. Per non trascurare il fatto che ad Abramo si agganciano storie tra loro molto diverse, che il narratore ha saputo sviluppare con estrema maestria, in prospettiva della propria narrazione: l'Abramo, chiamato l'«ebreo» (Gn 14,13), si comporta in tutto e per tutto come un *hapīru*, uno di quei banditi e briganti del deserto, che conosciamo dal tempo di Mari (XVIII sec. a.C.) sino alle lettere dell'archivio di Tell el-ʿAmārna (XIV sec. a.C.); in Gn 22 si comporta come un devoto cananeo che va a sacrificare «alla divinità» (Gn 22,1: *hāʾēlōhīm* «la divinità»; ma quale divinità poteva mai chiedere la vita l'unico figlio, l'amatissimo come prova della fede?).

Abramo è «il confidente» di JHWH (Gn 18,17), è «il profeta» (Gn 20,7), è «l'amico» di Dio (Is 41,8),... ma soprattutto è «il credente» (Gn 15,6). Di questa ricca figura biblica le tre letture proposte dalla liturgia odierna fanno riflettere su tre aspetti: il rapporto tra la fede e la pratica della legge (i.e. la circoncisione: *Lettura* ed *Epistola*), la risposta di fede di fronte a Gesù (*Vangelo*), che non è un privilegio di razza, ma mira all'adesione di fede che nasce da una appartenenza alla genealogia dello Spirito e si esprime in una vita ricca di opere di giustizia.

LETTURA: Gn 17,1b-16

Il ciclo di Abramo è incluso in due *genealogie*, 11,27-32 e 25,1-18. Accanto ad esse, bisogna menzionare anche 22,20-24 (genealogia di Naḥor); questi versetti separano i cc. 23-24, che possono essere considerati ampliamenti narrativi legati a temi genealogici (il sepolcro per Sara e una moglie per Isacco).

Balzano in primo piano le *promesse per la discendenza*, generate dalla notazione circa la sterilità di Sara (11,30). Strettamente collegate a questo tema, stanno i *racconti di promessa*: 12,1-3; 13,14-17; 15,1-6. 7-21; 17; 18,1-16a; 22,15-18. In questi racconti potremmo scorgere una duplice attenzione: il superamento della sterilità di Sara per acquisire finalmente un erede e, in seconda istanza, un interesse riguardante la discendenza di un popolo numeroso.

Un'altra serie di racconti, ben identificabile, riguarda i rapporti tra *Abramo e Lot*, e potrebbe essere stata in origine un ciclo narrativo indipendente: Gn 13,1-13; 18,16b-33; 19,1-28. 29-38. In questo contesto rientra anche il c. 14, che potrebbe essere inquadrato storicamente nelle scorribande degli *apîru*, di cui abbiamo documentazione nelle lettere di Tell el-*Amârna* (è l'unico ricordo di un'azione militare nell'ambito dei racconti patriarcali). La liberazione di Lot, tuttavia, passa in secondo piano e l'interesse principale dell'autore sta nell'incontro di Abramo con Melkişedeq, re di Salem (Gerusalemme).

Da ultimo, vi sono gli *itinerari*, che fungono da cornice per la narrazione (cf 11,31; 12,4s; 13,1-4. 18; 19,30; 20,1; 21,33; 22,19).

La *struttura generale* del racconto esprime la centralità del tema della *promessa* (di un erede, di un popolo numeroso e di una terra), il superamento delle difficoltà per la sua attuazione e il compimento di essa secondo il progetto divino. Il tema della promessa è incluso nei racconti del ciclo di Lot, che contribuiscono a mettere in evidenza i cc. 15-17; l'adempimento della promessa è invece inquadrato da genealogie (22,20-24) e dal duplicato di 20,1-18; infine, il rilancio della promessa di 22,15-18 permette di illustrare, in un'ultima sezione narrativa, il carattere pur sempre paradossale del suo compimento (cc. 23-24):

-
- 11,27-32: *Introduzione genealogica*: la sterilità di Sara
12,1-9. 10-20: *Introduzione teologica*: il paradosso e il pericolo della promessa

I SEZIONE: LA PROMESSA

A. 13,1-18: Abramo e Lot - la separazione (nei vv. 14-17 è ripetuta la promessa)

B. 14,1-24: Abramo libera Lot e incontra Melchisedek

C. 15,1-21: La promessa

16,1-16: Tentativo umano di superamento dell'ostacolo - Nascita di Ismaele

C'. 17,1-27: La promessa e la risposta della circoncisione

18,1-16a: Ampliamento - Abramo ospita i "tre"

B'. 18,16b-33: Abramo intercessore per Sodoma

A'. 19,1-29. 30-38: Abramo e Lot - Distruzione di Sodoma e discendenza di Lot

20,1-18: *Intermezzo* - Nuovo pericolo per Sara

II SEZIONE: L'ADEMPIMENTO PARADOSSALE DELLA PROMESSA

A. *Adempimento della promessa*

A. 21,1-7: Nascita di Isacco

B. 21,8-21: Allontanamento di Agar e Ismaele

B'. 21,22-34: Nuovo pericolo per la terra

A'. 22,1-19: Il figlio della fede - Rilancio della promessa

22,20-24: *Intermezzo* - Genealogia di Naḥor

B. *Il carattere paradossale dell'adempimento*

23,1-20: Una terra posseduta per uso sepolcrale

24,1-67: Il matrimonio di Isacco e Rebecca

¹ *Quando Abram aveva novantanove anni,*

JHWH gli apparve e gli disse:

– Io sono El Šaddài:

cammina alla mia presenza e sii integro!

² Io porrò la mia alleanza tra me e te,
e ti moltiplicherò senza limiti.

³ Abram si prostrò subito col viso a terra.

E Dio continuò a parlargli:

– ⁴ Da parte mia, ecco il mio impegno con te: tu diventerai padre di una moltitudine di popoli. ⁵ Non ti chiamerai più Abram, ma Abramo, perché ti renderò padre di una moltitudine di popoli: ⁶ ti renderò fecondo senza limiti, ti farò capostipite di popoli e da te usciranno dei re. ⁷ Manterrò il mio impegno con te e con la tua discendenza futura, di generazione in generazione, come patto perenne. Io sarò il Dio tuo e della tua discendenza futura. ⁸ Darò a te e alla tua discendenza futura in possesso perpetuo la terra del tuo peregrinare, la terra di Canaan. Io sarò il loro Dio.

⁹ Dio disse ancora ad Abramo:

– Da parte tua, devi rispettare il mio patto, tu e la tua discendenza futura, di generazione in generazione. ¹⁰ Questo è il patto tra me e voi, ovvero la tua discendenza futura: vi impegnerete a circoncidere ogni vostro maschio: ¹¹ circonciderete la carne del vostro prepuzio e questo sarà il segno del patto tra me e voi. ¹² All'ottavo giorno, ogni vostro maschio sarà circonciso, di generazione in generazione, anche lo schiavo nato in casa, come quello comprato con danaro da uno straniero, che non sia della tua stirpe. ¹³ Dovrà essere circonciso sia chi è nato in casa, sia chi è stato comprato con danaro. Così sarà impresso nella vostra carne il mio patto, come patto perenne. ¹⁴ Ogni maschio incirconciso, al quale non sia stata circondata la carne del prepuzio, sarà eliminato dal suo popolo, per aver violato il mio patto.

¹⁵ Infine, Dio disse ad Abramo:

– Quanto a Sarài, tua moglie, non chiamarla più Sarài, ma Sara. ¹⁶ Io la benedirò e anche da lei ti darò un figlio: la benedirò, da lei avranno origine popoli e nella sua discendenza sorgeranno dei re.

¹⁷ *Abramo si prostrò col viso a terra e disse in cuor suo, sorridendo:*

– *Come può nascere un figlio a uno di cent'anni? E Sara, all'età di novant'anni, come potrà partorire?*

¹⁸ *E Abramo disse a Dio:*

– *Mi basterebbe che Ismaele possa vivere alla tua presenza!*

– ¹⁹ *No!, replicò Dio, è tua moglie Sara che ti deve partorire un figlio e tu lo chiamerai Isacco. Con lui e con la sua discendenza futura io sancirò il mio impegno come patto perenne. ²⁰ Voglio però esaudirti anche a riguardo di Ismaele. L'ho benedetto, lo renderò fecondo e lo moltiplicherò senza limiti: egli genererà dodici principi e di lui farò un*

grande popolo. ²¹ Ma il mio patto lo sancirò con Isacco, che Sara ti partorirà in questa stagione l'anno prossimo.

²² Quando terminò di parlare con Abramo, Dio salì in alto.

²³ Allora Abramo prese suo figlio Ismaele, gli schiavi nati in casa o comprati con danaro, tutti i maschi tra i componenti della famiglia di Abramo e circumcise la carne del loro prepuzio, in quello stesso giorno, come Dio gli aveva ordinato.

²⁴ Abramo aveva novantanove anni quando si fece circumcidere la carne del prepuzio.

²⁵ E Ismaele, suo figlio, aveva tredici anni quando gli fu circumcisa la carne del prepuzio.

²⁶ In quello stesso giorno furono circumcisi Abramo e suo figlio Ismaele. ²⁷ Anche tutti i maschi della sua casa, nati in casa o comprati con danaro dagli stranieri, furono circumcisi con lui.

« Il cap. 17 non è un racconto, bensì una costruzione letteraria che imita un racconto e presuppone i racconti più antichi su Abramo ». Il giudizio di C. Westermann è esatto se lo riferiamo al modo con cui la tradizione sacerdotale (P) ha rielaborato gli antichi racconti per introdurre il senso della circoncisione. Tuttavia, in modo analogo, lo stesso avviene per tutti i racconti patriarcali, che non trascrivono in modo asettico le memorie dei padri, ma le declinano in riferimento a problemi o a situazioni ad essi successivi. Raccontando dei padri, il narratore esprime la propria identità.

Il carattere letterario della composizione traspare con chiarezza dalla *struttura retorica*:

A. vv. 1-3a: teofania (autopresentazione di JHWH come 'ēl šaddaj e reazione di Abramo)

B. vv. 3b-21: discorsi di Dio

a) promessa e b^erît con Abramo (vv. 3b-8)

b) il comando della circoncisione (vv. 9-14)

a') promessa per Sara e b^erît con Isacco (vv. 15-21)

A'. v. 22: conclusione della teofania

B'. vv. 23-27: esecuzione del comando

vv. 1-3a: La pericope liturgica tralascia la notazione circa l'età di Abramo, importante per la caratterizzazione del figlio della promessa: Isacco nasce quando ormai le forze umane per Abramo e per Sara non potevano dare alcun contributo. Isacco è solo figlio della "possibilità divina". L'autopresentazione di JHWH come 'ēl šaddaj – nome caratteristico del Dio dei padri – è anzitutto una rilettura di Gn 12,1-4a. Ma richiama anche, in modo ancora più eloquente, le "dieci parole" di Dt 5 ed Es 20:

Dt 5,5-7

Gn 17,1

A. - v. 5: e [JHWH] disse (lē'mōr)

A. - e [JHWH] disse (zawjō'mer)

B. - v. 6: Io sono JHWH, tuo Dio ...

B. - Io sono 'ēl šaddaj

C. - v. 7: Non avere altri dei di fronte a me

C. - cammina davanti a me e sii integro

Il senso di questo parallelo è la trascrizione della b^erît sinaitica entro la b^erît con Abramo, come tappa di quella storia che JHWH sta costruendo per e con il suo popolo. Si ricordi anche l'analogia di Gn 9, in cui 'ēlōhîm sancisce unilateralmente una b^erît con Noè: e così si ha il disegno teologico della rivelazione divina secondo P, con la triplice scansione assunta anche nella stesura finale della Tōrâ (il Dio di tutta l'umanità, 'ēlōhîm; il Dio dei padri, 'ēl šaddaj; e il Dio esodico di tutto il popolo, JHWH).

Il significato preciso del titolo arcaico *ʿēl šaddaj* sfuggiva probabilmente già all'autore del racconto. Le ipotesi per la sua spiegazione sono molte: «Dio della montagna» (cf accadico *šadū* «monte»); «Dio del deserto» (cf la radice *šdw*, che in ebraico è attestata con *šādeh* «campagna»); «Dio distruttore» (o Dio della tempesta, dalla radice *šdd* «distruggere»)... Al di là della difficoltà di ricostruirne la precisa etimologia, il titolo si prestava bene per la sua arcaicità (cf anche in Giobbe!) a qualificare il Dio dei padri, che poteva essere accomunato ad altre tribù del deserto anche non israeliti.

Come nel decalogo, all'autopresentazione segue l'esigenza fondamentale: «cammina davanti a me e sii completamente mio (*tāmîm*)». La *b'rit* di Dio abbraccia tutta la vita: prima di essere un codice di leggi, è un imperativo, che sgorga come risposta umana dall'indicativo posto in essere da Dio, e qui indicato dalla promessa (v. 2). La reazione di Abramo (v. 3a) è molto importante per stabilire i ruoli della *b'rit*: egli è il vassallo che, prostrandosi, riconosce il primato del suo Signore.

vv. 3b-8: Stabilite le condizioni dei due partner, il contraente maggiore presenta la sua offerta. Il paragrafo si articola in un dittico:

A. v. 4: patto e promessa (cf v. 2)

B. v. 5: cambiamento del nome

A'. v. 6: ripresa della promessa

C. v. 7: patto con Abramo e la sua discendenza

D. v. 8a: promessa della terra

C'. v. 8b: ripresa del patto

Nella prima pala (vv. 4-6) si ha la promessa rinnovata per una discendenza numerosa (cf Gn 12,3), con il cambiamento del nome; nella seconda (vv. 7s), il patto con Abramo e la sua discendenza, con la promessa della terra (cf Gn 15,7-21).

Cambiare il nome è un segno di sovranità (si ricordi Nabucodonosor che impone in nome di Sedecia a Mattania in 2 Re 24,17). Il cambiamento ha qui un valore teologico e segna una nuova stagione della vita di Abramo: con una parafrasi del nuovo nome, quasi una paronomasia (*ʿāb* «padre» e *hāmôn* «moltitudine»), egli sarà «padre di una moltitudine di popoli». È la rilettura di Gn 12, con un linguaggio che richiama Is 41,2; 45,1 e 60,3. Filologicamente *ʿabrām* e *ʿabrāhām* sono due formazioni parallele a partire dalla medesima radice (*rwm* o *rmm*), e potrebbero significare «il padre [ovvero la divinità] è grande» oppure «il padre ama» (cf accadico *rāmu* / *raʿāmu*).

Nella seconda pala del dittico (vv. 7s) si ha qualcosa di nuovo: il patto è concluso con Abramo e la sua discendenza e ha come risultato un nuovo rapporto con Dio: «essere il tuo Dio» e «sarò il vostro Dio» sono il formulario classico dell'alleanza, tipico nei profeti: «Voi sarete il mio popolo e io sarò il vostro Dio». Anche il dono della terra assume nuovo valore alla luce di questo rapporto: se anche il dono viene meno (come dopo la caduta di Samaria e Gerusalemme), non viene meno tuttavia la promessa del rapporto singolare con questo Dio, e si ritorna ad essere come Abramo, che dimorava in quel paese «come forestiero».

vv. 9-14: Il contraente maggiore ora esige la risposta della controparte. Dio stabilisce il patto (*hēqîm*: vv. 7. 19 e 21; *nātan*: v. 2), Abramo lo deve mantenere (*šāmar*: vv. 9s), perché il suo ruolo è di rispondere all'azione di Dio. Già da questo la circoncisione appare come l'atto che confessa l'agire di Dio e un segno della sua accettazione. Questo distingue l'alleanza con Abramo da quella con Noè, in quanto l'arcobaleno è un segno che dipende solo da Dio, e da quella sinaitica, in cui la risposta consiste nell'osservanza della legge. La circoncisione, la cui pratica si perde nella notte dei tempi, forse dettata da pratiche igieniche o parte di un'iniziazione matrimoniale, diventa – con l'esilio babilonense – un principio d'identità. È in questo contesto culturale che va posta la teologizzazione di Gn 17. Non che nel periodo monarchico la circoncisione non fosse sentita in qualche modo come atto consacratorio (cf

l'esigenza profetica della "circoncisione del cuore": Ger 4,4; 9,25; Is 44,7; Lv 26,41; Dt 10,16), ma ora viene qualificata in quanto tale come "segno" dell'alleanza abramitica, che rimaneva l'unico saldo ancoraggio alla storia salvifica, quando tutto il resto era distrutto (dinastia davidica e tempio gerosolimitano). Al di là del "segno" stesso, ciò che rimane importante è il rapporto teologico istituito tra la promessa di Dio e la risposta dell'uomo. Quando Paolo parlerà della «giustizia che si fonda sulla fede» e non «sulle opere della Legge», non farà che riportare alla purezza originaria questa dimensione: l'uomo non conquista Dio, ma è chiamato a conservare il dono di Dio.

vv. 15-21: Anche questa sezione della promessa è costruita a mo' di dittico:

- | | |
|---|--|
| A. v. 15: cambiamento del nome di Sara | C. v. 19: promessa di Isacco e di un patto con lui |
| B. v. 16: benedizione per Sara | D. v. 20: benedizione per Ismaele |
| A'. vv. 17-18: reazione incredula di Abramo | C'. v. 21: patto con Isacco |

Questo passo è un anticipo della tradizione più antica narrata in Gn 18,1-16 (la promessa di un figlio per Sara, il motivo del "riso" legato al nome Isacco, la domanda incredula, la datazione «di qui a un anno»). Anche il cambiamento di nome per Sara ha valore teologico (etimologicamente, *sāraj* è una forma arcaica e parallela di *sārā* «principessa»): ora ella è la destinataria di una benedizione, in riferimento alla fecondità (nel v. 6 era riferita ad Abramo la promessa di numerosa prosperità).¹

La reazione di Abramo nei vv. 17-18 è molto strana a questo punto, e per essere compresa va collocata in relazione al racconto di Gn 18,1-16, in cui è più evidente il tema del "riso" in relazione all'etimologia del nome Isacco (*jīshāq* « [Dio] sorride »). Se messo in relazione al solenne gesto di prostrazione del v. 3, il dubbio di Abramo esprime quella trama di fede e incredulità che s'intrecciano nell'esperienza di ogni credente. Anche le parole di Abramo sono l'umano buon senso davanti all'impossibile di Dio: c'è già Ismaele! Ma la promessa di Dio è al di là dell'umano possibile. Anche per Ismaele c'è una benedizione (v. 20), ma la *b'rit* è riservata a Isacco e alla sua discendenza (vv. 19 e 21).

vv. 22. 23-27: L'esecuzione avrebbe dovuto seguire immediatamente il comando divino (il verbo «circoncidere» appare 5× nei vv. 9-14 e 5× in questi versetti). Ma l'attuale posizione dell'esecuzione ha una particolare importanza narrativa: prima che l'uomo adempia il comando, Dio interviene con una nuova promessa. Il comandamento è la risposta dell'uomo alla promessa preveniente di Dio. Anche il lettore più distratto si sarà accorto che questo era il centro d'interesse del narratore.

In conclusione, il c. 17 aggiunge un elemento importante alla fede di Abramo, narrata sino a questo punto: la fede implica la fedeltà, la speranza contro ogni speranza implica la forza di attendere, accettando di colmare il tempo dell'attesa con l'esecuzione del comandamento. «Dio è un forestiero nel mondo [...] Nostro compito è di ricondurre Dio nel mondo, nella nostra vita. Adorare significa diffondere la presenza di Dio nel mondo. Aver fede in Dio significa rivelare ciò che è nascosto» (A.J. Heschel).²

¹ Sin qui la pericope liturgica. Mette di conto però di commentare l'intero capitolo.

² A.J. HESCHEL, *Dio alla ricerca dell'uomo. Una filosofia dell'ebraismo*, Prefazione di E. ZOLLA, Traduzione dall'inglese-americano di E. MORTARA DI VEROLI, Edizioni Borla, Roma 1969 (3ª rist.: 2006), p. 177.

SALMO: Sal 104(105),5-9. 11-12. 14

℟ Cercate sempre il volto del Signore.

⁵ Ricordate le meraviglie che ha compiuto,
i suoi prodigi e i giudizi della sua bocca,
⁶ voi, stirpe di Abramo, suo servo,
figli di Giacobbe, suo eletto.

℟

⁷ È lui JHWH, nostro Dio:
su tutta la terra i suoi giudizi.
⁸ Si è sempre ricordato della sua alleanza,
parola data per mille generazioni,
⁹ dell'alleanza stabilita con Abramo
e del suo giuramento a Isacco.

℟

¹¹ «Ti darò il paese di Canaan
come parte della vostra eredità».
¹² Quando erano in piccolo numero,
pochi e stranieri in quel luogo.
¹⁴ Non permise che alcuno li opprimesse
e castigò i re per causa loro.

℟

EPISTOLA: Rm 4,3-12

Il cap. 4 della Lettera ai Romani è la *prova scritturistica* della tesi enunciata in Rm 3,31: «Togliamo dunque ogni valore alla Legge mediante la fede? Nient'affatto, anzi confermiamo la Legge». Il titolo di *midraš esegetico* è stato coniato da Otto Michel (1903-1993) e coglie nel segno il genere letterario di questa pagina. In essa Paolo s'impegna più sistematicamente a dimostrare che effettivamente la sua posizione non annulla la *Tôrâ*, ma la conferma nel suo valore fondativo.

La pagina è composta da tre paragrafi:

- A. Il *primo* paragrafo (Rm 4,1-8) è molto compatto dal punto di vista della logica: secondo le regole rabbiniche sono citati due testi a fondamento della dimostrazione, una citazione della *Tôrâ* (Gn 15,6) e una del Salterio (Sal 32,1-2a). La tesi da dimostrare è che la *δικαιοσύνη* «la giustificazione, il perdono» proviene dalla fede: come per Abramo, così per tutti coloro che credono alla maniera di Abramo.
- B. Il *secondo* paragrafo (Rm 4,9-17) vuole dimostrare il perché Abramo debba essere ritenuto padre di tutti i credenti. Il vocabolario utilizzato permette di individuare un duplice passaggio logico:
 - a. vv. 9-12: la circoncisione è il suggello della giustizia già ricevuta sul presupposto della fede;
 - b. vv. 13-17: la promessa fatta ad Abramo avviene soltanto sulla base della fede e non sulla base della circoncisione né della *Tôrâ*. Per questo, la promessa fatta ad Abramo permane ancora oggi.
- C. Il *terzo* paragrafo (Rm 4,18-25), infine, dimostra che la fede di Abramo è *tipo* della fede di tutti i credenti alla maniera della fede di Gesù.

Tralasciando i primi due versetti* che contestualizzano la *prova scritturistica* in relazione alla sezione di Rm 3,21-31, del cap. 4 la pericope liturgica fa leggere il primo paragrafo (vv. 3-8) e il primo passaggio logico (vv. 9-12) del secondo paragrafo, che conferma la teologia di Gn 17, in cui la circoncisione appare come il suggello della giustizia già ricevuta sul presupposto della fede.

¹ Che diremo dunque di Abramo, nostro progenitore secondo la carne? Che cosa ha ottenuto? ² Se infatti Abramo è stato giustificato per le opere, ha di che gloriarsi, ma non davanti a Dio.

³ Ora, che cosa dice la Scrittura? *Abramo credette a Dio e ciò gli fu accreditato come giustizia* (Gn 15,6). ⁴ A chi lavora, il salario non viene calcolato come dono, ma come debito; ⁵ a chi invece non lavora, ma crede in Colui che giustifica l'empio, la sua fede gli viene accreditata come giustizia.

⁶ Così anche Davide proclama beato l'uomo a cui Dio accredita la giustizia indipendentemente dalle opere:

⁷ *Beati quelli le cui iniquità sono state perdonate
e i peccati sono stati ricoperti;*

⁸ *beato l'uomo al quale il Signore non mette in conto il peccato!*

(Sal 31[32],1-2a LXX)

⁹ Ora, questa beatitudine riguarda chi è circonciso o anche chi non è circonciso? Noi diciamo che la fede *fu accreditata ad Abramo come giustizia*.

¹⁰ Come dunque gli fu accreditata? Quando era circonciso o quando non lo era? Non dopo la circoncisione, ma prima. ¹¹ Infatti egli ricevette il segno della circoncisione come sigillo della giustizia, derivante dalla fede, già ottenuta quando non era ancora circonciso. In tal modo egli divenne padre di tutti i non circoncisi che credono, così che anche a loro venisse accreditata la giustizia ¹² ed egli fosse padre anche dei circoncisi, di quelli che non solo provengono dalla circoncisione, ma camminano anche sulle orme della fede del nostro padre Abramo prima della sua circoncisione.

vv. 3-8: La difficoltà del v. 3 sta nel modo di utilizzare la citazione di Gn 15,6: si tratta forse del metodo rabbinico di citare la Scrittura piegandola alla propria argomentazione?

Citando il testo dei LXX di Gn 15,6, l'Apostolo vi trova due vocaboli *pivot* del suo discorso: *πιστεύειν* «credere» e *δικαιοσύνη* «giustizia, perdono». La fede può anche essere intesa come un'opera e così era intesa di fatto in ambito giudaico (cf 1 Mac 2,52: «Abramo non fu trovato forse fedele nella prova e ciò non gli fu accreditato a giustizia?»). Anche Filone è in questa linea e interpreta la fede come una sorta di fiducia in Dio, concepita alla stregua dell'opera di una grande ed olimpica ragione, che sa sottrarsi alla seduzione esercitata da tutto ciò che noi possediamo.

Al contrario, Paolo intende la fede di Abramo come opposizione a quell'operare richiesto dalla Legge. Egli supera l'interpretazione giudaica, risalendo al contesto originario del Primo Testamento. In Gn 15, quel versetto significa l'accoglienza di Abramo della Parola rivelata da Dio in spirito di ubbidienza: egli si affidò alla promessa divina prima ancora di sancire

(*) Nella traduzione del testo riportiamo in carattere più piccolo anche i primi due versetti, utili per il collegamento logico con quanto precede.

qualunque patto con Dio (Gn 15,9ss e 17,1ss). Per di più, *δικαιοσύνη* occorre in Gn 15,6 per la prima volta; *δίκαιος* è stato usato solo per Noè (2× in Gn 6,9: *ʾiš šaddîq tāmîm* «uomo giusto integramente»; e Gn 7,1: *rāʾîti šaddîq* «ti ho visto giusto»).

Nella mentalità giudaica non si poteva imputare giustizia a qualcuno prima della ratifica di un patto, perché la giustizia era considerata essenzialmente fedeltà al patto sancito. Questo era tanto vero che la *doctrina communis* diceva che Abramo avesse già osservato *ante litteram* la Legge del Sinai.

L'argomentazione di Paolo sta dunque in questo: la Sacra Scrittura non considera l'atto di fede di Abramo come giustizia perché è connesso con l'osservanza del comandamento (= «opera»), ma la giustizia precede ogni alleanza. Il Primo Testamento collega la giustizia alla fede come il Nuovo Testamento e non come il Giudaismo che si aggrappa alle «opere della Legge». E così il Primo Testamento non solo non contraddice il vangelo di Paolo, ma – al contrario – lo favorisce, in quanto già adombra in sé questa verità, che cioè la giustizia viene dalla fede.

In particolare, è necessario considerare due punti: a) la nozione di fede; b) la relazione tra fede e giustizia.

a) la nozione di fede

La nozione paoline di fede affonda le sue radici nell'*humus* del Primo Testamento. In primo luogo essa è la fiducia in Dio, fondata sull'elezione (Dt 7,6) e sulla *ʾemet* «verità / fedeltà» di Dio. Si pensi alle grandi pagine isaiane (Is 7,9), in cui la fede appare come espressione riassuntiva per descrivere la relazione totale tra Dio e l'uomo. *πιστεύειν* «credere» è la traduzione dell'ebraico *heʾemîn* (*hiphîl* da *ʾmn*) e presuppone i contorni semantici del verbo ebraico (nel greco comune, invece, «credere» ha più significato di «avere un'opinione incerta», quando si ritiene una cosa non sicura). Quindi, nel linguaggio biblico «credere» significa «trovare un punto di sicurezza» in Dio, la roccia che non muta.

b) la relazione tra fede e giustizia

ἐλογίσθη «fu computato» crea una qualche forma di equivalenza tra fede e giustizia. Diversi sono stati i modi di esplicitare tale rapporto lungo la storia dell'esegesi:

1. Secondo i maestri giudaici, l'atto di fede di Abramo fu ritenuto da Dio come opera meritoria per la quale Abramo ottenne la giustizia. Perfino il TgOnkelos e TgJer traducono *šdāqâ* di Gn 15,6 con *z'kût* «merito». Contro questa interpretazione, Paolo (vv. 4-5) enuclea l'opposizione tra *πίστις* «fede» ed *ἔργα νόμου* «opere della Legge»: il *μὴ ἐργαζόμενος* è colui che non vive *ἐξ ἔργων νόμου*, bensì crede, ed è proprio costui ad approdare alla *δικαιοσύνη*, all'essere giusto, che per l'Apostolo consiste nel riconoscimento della fedeltà di Dio all'alleanza adempiuta in Cristo Gesù.

In questi due versetti sono in gioco molte contrapposizioni che illuminano e spiegano la contrapposizione fondamentale tra fede e opere della Legge:

τῷ ἐργαζομένῳ
κατὰ ὀφείλημα
ὁ μισθός

τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ
κατὰ χάριν
ἢ πίστις αὐτοῦ

In conclusione, l'atteggiamento del credente viene concretizzato da due tratti fondamentali: il riconoscimento di essere *ἀσεβής* «empi» e l'abbandono di sé alla *χάρις θεοῦ* «grazia di Dio».

2. Secondo i luterani ortodossi, la fede di Abramo, pur non essendo giustizia, è reputata da Dio come tale, quale “finzione giuridica”. Di qui la dottrina della giustificazione “estrinsecamente imputata”.
3. Secondo buona parte della tradizione cattolica, l’interpretazione si muoveva in questa direzione: Dio ha computato la fede di Abramo a giustizia; e poiché le cose sono come Dio le reputa, la fede di Abramo deve essere detta “giustizia” a pieno titolo (e non solo come finzione giuridica).

La soluzione più verosimile sta nel considerare l’originale ebraico che sta dietro a λογίζεσθαι, ovvero il verbo ebraico *hāšab*. Questa affermazione di Gn 15,6, come è interpretata dai LXX, mette in chiaro che la salvezza è elargita dalla fede e, nello stesso tempo, rende evidente il rapporto fede-salvezza, tale da rendere evento il problema del merito. Il senso del verbo *hāšab* è che la fede è computata come giustizia perché così piace ad JHWH e non perché di per sé la fede abbia già questo valore.

Il passaggio di questa concezione a quella rabbinica del merito avviene quasi impercettibilmente (cf Sal 106,30s). Modificando la forma del verbo in *niphal* otterremmo:

- il modo indiretto di parlare di Dio
- il sottrarre il giudizio all’arbitrarietà di Dio e di trasformarlo così in un’affermazione di carattere generale.

L’ultimo passo per l’interpretazione rabbinica sarà di sostituire *š’dāqâ* con *š’kût* «merito».

Il verbo λογίζεσθαι occupa nella LXX il campo semantico del verbo *hāšab*, per cui il verbo greco λογίζεσθαι abbraccia

- sia il significato di imputazione
- sia il significato di merito (ovvero di riconoscimento divino del valore della fede).

È per questa ragione che Paolo sente la necessità di distinguere con un complemento questa ambivalenza del verbo λογίζεσθαι:

- λογίζεσθαι κατὰ ὀφείλημα (merito)
- λογίζεσθαι κατὰ χάριν (imputazione)

Il κατὰ χάριν indica il dono grazioso che viene fatto a colui che rinuncia a qualsiasi pretesa (anche a quella legata all’opera svolta) e si affida a Dio che perdona il peccatore, il quale, appunto, non può accampare alcun diritto.

Giustamente, come dice Lietzmann, il modo migliore per tradurre il pensiero di Paolo, sarebbe allora il seguente: «la fede gli viene riconosciuta come giustizia, o meglio ancora, «la giustizia viene assegnata a chi crede».

Perché la giustizia è assegnata a chi crede?

La risposta parte dalla tipicità della fede di Abramo: la fede che si sottomette alla grazia della croce è l’unico comportamento umano (è la condizione di possibilità) perché si dia il λογίζεσθαι di Dio «secondo grazia».

La seconda citazione dei vv. 7-8 è tratta dai *k’tûbîm*, dal Sal 31(32),1-2a, sulla base del principio rabbinico della *duplice testimonianza*, secondo cui la verità della rivelazione deve essere attestata da due conferme scritturistiche, una dalla *Tôrâ* e l’altra dagli *k’tûbîm*. Anche un secondo principio ermeneutico di Hillel entra qui in gioco: «parole identiche che si ritrovano in due luoghi diversi della Scrittura, si spiegano reciprocamente».

Questa seconda citazione mette in luce il secondo aspetto del credente che è quello di ottenere il perdono dei peccati, riconoscendosi come «empio». La cucitura logica secondo la regola ermeneutica di Hillel è da cercarsi nel termine λογίζεσθαι.

Se positivamente la «giustizia senza le opere» è stata caratterizzata come un essere computata per grazie a favore di chiunque crede, questa «beatitudine» viene caratterizzata negativamente come una non imputazione del peccato. In 2 Cor 5,19 Paolo continuerà il discorso dicendo che Dio non ci imputa i peccati perché Cristo è diventato per noi peccato. Si capisce perché Cristo sia *ἱλαστήριον* «espiazione» per il credente: la «giustizia di Dio» (che è «grazia») diventa concretamente un «rendere giusto l'empio», il quale veramente può solo vivere sulla base della fede di Gesù (cf Rm 3,22), ossia il suo è un vivere «credendo in Colui che giustifica l'empio» (cf Rm 4,5).

vv. 9-12: Alcuni gruppi giudaici però avrebbero potuto facilmente obiettare che la beatitudine del salmista riguarda soltanto i circoncisi. Si apre quindi un altro problema: come poter mostrare che invece la circoncisione non è condizione indispensabile per ottenere il perdono o la giustificazione? In realtà, il problema affrontato nei vv. 9-12 riguarda l'esclusione del «segno della circoncisione» dal processo giustificativo e l'affermazione dell'universalismo dei suoi beneficiari. Lo risolve interpretando il salmo alla luce di Gn 15,6, allo stesso modo che in precedenza aveva spiegato questo con quello. Ripete infatti la citazione del libro della Genesi e si domanda in quali circostanze Abramo venne giustificato: prima o dopo di essersi circonciso? La risposta non è difficile: «Non da circonciso, bensì come incirconciso». Infatti solo nel cap. 17 della Genesi si legge che «Abramo aveva 99 anni quando circoncise la carne del suo prepuzio» (Gn 17,24). Invece Dio «gli mise in conto a giustizia la sua fede» molto tempo prima, affermazione che risale a Gn 15,6. Il segno della circoncisione sopraggiunse in seguito quale «suggello della “giustizia” acquisita con la fede da incirconciso». Paolo non appare iconoclasta. Riconosce infatti alla circoncisione un certo valore, appunto di conferma, ma nega, che sia fonte di giustificazione. Questa dipende unicamente dalla fede.

L'interesse dell'apostolo però non è puramente storico.

Se guarda indietro ad Abramo è perché tra quel passato e il tempo attuale c'è sostanziale continuità. Per l'esattezza, questa si fonda sul progetto di Dio visibile nella vicenda del grande patriarca, scelto a «padre di tutti i credenti incirconcisi, in modo che la “giustizia” fosse messa in conto anche a loro, e padre di quei circoncisi che, oltre ad essere del mondo della circoncisione, seguono le orme della fede che il nostro padre Abramo ebbe da incirconciso». Il confronto polemico con il giudaismo segna qui una tappa importante. La paternità abramitica, dice Paolo, non corre sul binario della circoncisione, bensì su quello della fede. Essere circoncisi o non esserlo non è fattore determinante della figliolanza abramitica. Né i pagani sono perciò stesso esclusi, né i giudei sono perciò stesso ammessi. Egli infatti distingue sì due categorie di figli spirituali di Abramo, ma si tratta sempre di credenti: cristiani provenienti dal paganesimo e giudeo-cristiani. I primi ripetono alla lettera il caso di Abramo, giustificati come sono da incirconcisi. I secondi invece sono diventati “giusti” perché non si sono accontentati di appartenere al mondo della circoncisione, ma hanno fatto proprio il cammino di fede del patriarca. La circoncisione non viene nullificata. Paolo ne ridimensiona solo la portata: non fonte di “giustizia”, ma soltanto sua conferma.³

VANGELO: Gv 12,35-50

Questa pericope si colloca in chiusura del «Libro dei Segni» (Gv 1,19 – 12,50). A dire il vero i vv. 35-36 possono essere meglio considerati la conclusione delle tre scene riguardanti la pasqua e l'«ora» di Gesù che ormai si avvicinano. Seguono poi due paragrafi:

³ Per i vv. 9-12 il commento è preso da *Le lettere di Paolo, 2. Traduzione e commento*, a cura di G. BARBAGLIO (Commenti Biblici), Edizioni Borla, Roma 1980, pp. 280-282.

vv. 37-43: una valutazione sulla missione di Gesù verso il suo popolo
vv. 44-50: un breve discorso di Gesù a modo di proclamazione finale.

³⁵ Dice allora Gesù:

– La luce sta tra voi per poco ancora! Camminate, finché avete la luce, perché non vi prendano le tenebre. Infatti, chi cammina nelle tenebre non sa dove va.

³⁶ Finché avete luce, credete nella luce, per diventare figli della luce!

Queste cose pronunzia Gesù. Poi si allontana da loro, e si nasconde.

³⁷ Benché tali e tanti segni avesse operato di fronte a loro, non volevano credere in lui, ³⁸ perché si compisse la parola di Isaia profeta, che dice:

Signore, chi ha creduto al nostro annuncio?

E il braccio del Signore a chi fu rivelato? (Is 53,1)

³⁹ No, proprio non potevano credere, poiché Isaia di nuovo dice:

⁴⁰ Egli mantiene ciechi i loro occhi,

ha reso duro il loro cuore,

perché non vedano con gli occhi,

e non comprendano con il cuore

e si convertano, e io li guarisca! (Is 6,10)

⁴¹ Queste cose disse Isaia, poiché aveva visto la sua gloria e di lui aveva parlato.

⁴² Nondimeno molti dei capi credono ugualmente in lui – però senza dichiararlo, a motivo dei Farisei, per non essere espulsi dalla sinagoga. ⁴³ Infatti preferiscono la gloria degli uomini alla gloria di Dio.

⁴⁴ Ma ecco Gesù proclama e dice:

– Chi crede in me, non crede in me, ma in colui che mi ha mandato! ⁴⁵ E chi vede me, vede colui che mi ha mandato. ⁴⁶ Io son venuto quale luce per il mondo, perché chi crede in me non dimori nelle tenebre. ⁴⁷ E chi ascolta le mie parole e non le custodisce, io non lo condanno, poiché non son venuto a condannare il mondo, ma a salvare il mondo. ⁴⁸ Chi mi rifiuta, e non accoglie le mie parole, ha già chi lo condanna: la parola che ho pronunciata, lo condannerà nel giorno ultimo. ⁴⁹ Mai infatti, io ho parlato da me stesso: il Padre, che mi ha mandato, dispone lui per me che cosa posso dire e pronunciare. ⁵⁰ E so che il suo comando è vita eterna.

Quanto dunque dico, lo dico come il Padre mi ha parlato.

vv. 35-36: Gesù chiede una scelta: è l'ultima *chance*, poi ci sarà la rottura (Gv 12,37ss). Egli esorta i suoi a comprendere: essi sono vittime del sistema di potere, attendono la liberazione ma, seguendo i falsi ideali proposti dai dirigenti (Gv 12,34: *abbiamo appreso dalla Legge*), non accettano quella offerta da Gesù. Avevano fatto il primo passo avvicinandosi a lui; Gesù li esorta a continuare il cammino che avevano incominciato, finché egli, la luce della vita, è presente. La tenebra li circonda ed è in agguato; essi avranno per poco tempo la luce che permetterà loro di uscirne: quando cattureranno lui, non ci sarà opzione possibile per Israele come popolo: i dirigenti l'avranno fatta al posto suo. Gesù esorta il popolo a separarsi dai dirigenti, che hanno optato contro la vita (Gv 11,53), a uscire dal peccato che lo conduce alla morte (Gv 8,21).

Questo passo si riferisce direttamente a Gv 8,12: «Io sono la luce del mondo; chi mi segue non camminerà nella tenebra, avrà la luce della vita». L'esortazione a camminare e l'opposizione tenebra-luce mettono in stretta relazione entrambi i detti di Gesù. Egli torna a presentar loro l'opzione proposta, ma con maggior urgenza (*il tempo ormai si è fatto breve*). La luce significava la salvezza, il Messia come alternativa e come Legge. Ma essi hanno opposto la loro propria Legge, che li mantiene nella tenebra.

Si cade nuovamente e irrimediabilmente sotto il dominio della menzogna.

Israele rimarrà cieco e perderà la strada (*chi cammina nella tenebra non sa dove va*), non avrà meta (Gv 8,12).

La salvezza viene ripetutamente annunciata in Isaia sotto la metafora della «luce» (Is 2, 5; 9, 1; 42, 16; 59, 9-10; 60, 1-3.19-28). La luce, nel tempo stesso in cui illumina, raduna (Is 2, 5: «Casa di Giacobbe, vieni, camminiamo alla luce del Signore»). La salvezza si offre in termini di liberazione (Is 9,1: «Il popolo che camminava nelle tenebre vide una grande luce; su coloro che abitavano in terra tenebrosa una luce rifulse»), e a compiere tale promessa sarà un successore di Davide (Is 9,5s). In Isaia una salvezza simile si attribuisce all'opera realizzata da Dio per mezzo del suo Servo (Is 42,16: «Farò camminare i ciechi per vie che non conoscono, li guiderò per sentieri sconosciuti; trasformerò davanti a loro i luoghi aspri in pianura»). La luce splenderà sulla Gerusalemme ideale, centro di convergenza di tutte le nazioni, che offrirà una salvezza universale (Is 60,1-3: «Alzati, rivestiti di luce, perché viene la tua luce, la gloria del Signore brilla sopra di te », ecc.). La luce sarà il Signore stesso (Is 60, 19: « Il Signore sarà per te luce eterna »).

Al contrario, la situazione del popolo lontano da Dio è descritta come «essere nella tenebra» (Is 59,9-10: «Per questo il diritto si è allontanato da noi e non ci raggiunge la giustizia. Speravamo la luce ed ecco le tenebre, lo splendore, ma dobbiamo camminare nel buio. Tastiamo come ciechi la parete, come privi di occhi camminiamo a tentoni; inciampiamo a mezzogiorno come al crepuscolo; tra i vivi e vegeti siamo come morti»).

Nell'episodio di Nicodemo, l'Uomo levato in alto era punto di riferimento, offerta di salvezza per tutti (Gv 3,14s); di fronte a lui come luce si dividevano le opzioni (3,19-21). In questo episodio invece l'Uomo levato in alto appare come centro di convocazione e di convergenza, in parallelo con la luce di Is 2,5; 60,1ss. In entrambi i casi, l'ostacolo all'accettazione di Gesù, il Figlio dell'Uomo, è la Legge (Gv 3,10).

Gesù insiste: prescindano da idee preconcepite e diano la loro adesione alla luce, per possedere la luce della vita (Gv 8,12). La partecipazione alla luce dipende dalla sua comunicazione. La luce si possiede come cosa propria, come l'acqua ricevuta da Gesù, che si trasforma in ciascuno in una sorgente interiore (Gv 4,14). La luce, che è la vita, si integra nella persona.

Dopo aver dato questo avviso, Gesù si allontana. È finito il suo contatto con Israele che non gli ha dato la sua adesione come Messia; «i suoi» non l'hanno ricevuto (Gv 1,11). Ha voluto dare loro l'ultima opportunità di sfuggire alla morte che li domina, ma la Legge (Gv 12,34) insegnata dai farisei (12,19) impedisce al popolo di vedere. I morti hanno udito la sua voce, ma non l'hanno ascoltata (5,25).

vv. 37-43: Malgrado i tanti segni che Gesù aveva realizzato in loro presenza, essi rifiutavano di dargli la loro adesione.

L'evangelista commenta quanto è appena accaduto. Israele, che aveva acclamato Gesù, non gli ha dato la sua adesione. Gesù aveva realizzato molti segni, dei quali Giovanni ha riportato soltanto una selezione significativa (Gv 20,30; 21,25), ma il popolo rifiuta di leggerli

e respinge Gesù. Non si avvicinano alla luce, rimangono nella tenebra e pesa così su di loro la riprovazione di Dio (Gv 3,36).

In ciò che succede Gv vede il compimento di un testo di Isaia (Is 53,1), che il profeta applicava al Servo di Dio. Descrive così il rifiuto del messaggio di Gesù, e di conseguenza l'impossibilità di interpretare i suoi segni liberatori (suo «braccio», sua forza). Si trattava della forza di Dio stesso, poiché le opere che Gesù realizzava erano quelle del Padre (Gv 5,36; 9,4; 10,25.38), che mostrava con esse il suo amore per l'uomo.

Giovanni trova la spiegazione del rifiuto in un altro testo del profeta Isaia, che appartiene alla scena della sua chiamata (Is 6,9s). Tuttavia il testo presentato da Giovanni non corrisponde esattamente né all'ebraico né alla traduzione greca dei LXX. Si vedano le due versioni a confronto:

TM	LXX	Gv
Intorpidisci il cuore di questo popolo, rendilo duro d'orecchio, acceca i suoi occhi: i suoi occhi non vedano, le sue orecchie non odano, il suo cuore non comprenda, non si converta e guarisca.	Il cuore di questo popolo si è intorpidito; sono tardi di udito, hanno chiuso gli occhi, per non vedere con gli occhi e non udire con le orecchie, e non comprendere con il cuore, e non convertirsi così che io li guarisca.	Egli mantiene ciechi i loro occhi, ha reso duro il loro cuore, perché non vedano con gli occhi, e non comprendano con il cuore e si convertano e io li guarisca.

Gv omette, in primo luogo, le frasi che si riferiscono all'udito. Per lui sono importanti gli occhi e la mente (il cuore), perché si tratta di vedere segni e di interpretarli (Gv 12, 37). Non hanno chiuso gli orecchi a una dottrina, ma gli occhi a una realtà.

Esiste una notevole differenza fra i tre testi. In quello ebraico è il profeta che, col suo annuncio, manifesta la cecità del popolo, per ordine di Dio, per procurargli la rovina che sarà il suo castigo (Is 6,11-13). L'ordine di Dio al profeta è retorico; l'esito della predicazione profetica sarà l'indurimento del popolo stesso. A causa della cattiva disposizione, quanto più il profeta parlerà loro, tanto più dura sarà la resistenza che incontrerà.

Nella traduzione greca, al contrario, il popolo risulta responsabile della propria cecità: sono loro stessi ad avere chiuso gli occhi e a impedire la propria guarigione.

Di fatto il rifiuto di Israele di vedere e di ascoltare è tema comune nei profeti. Così per esempio Is 42,18: «Sordi, ascoltate, ciechi, volgete lo sguardo per vedere». Ger 5, 21-23: «Questo dunque ascoltate, o popolo stolto e privo di senno, che ha occhi ma non vede, che ha orecchi ma non ode ... questo popolo ha un cuore indocile e ribelle; si voltano indietro e se ne vanno». Ez 12,2: « Figlio di Adamo, tu abiti in mezzo a una genia di ribelli, che hanno occhi per vedere e non vedono, hanno orecchi per udire e non odono, perché sono una genia di ribelli». Secondo questi e altri testi, la responsabilità della cecità ricade sul popolo; a volte tuttavia, retoricamente, viene espressa come un disegno di Dio provocato dalla sua collera.

In Gv 12,40 tuttavia esiste un agente esterno che acceca il popolo e impedisce che Gesù lo guarisca. La sua azione è appunto quella contraria all'azione compiuta da Gesù quando aprì gli occhi al cieco (Gv 9,1.10.14, ecc.; 10, 21; 11, 37). Poiché questa era stata un'opera di Dio (Gv 9,3s), l'azione di accecare non può venire da lui. Il Figlio inviato da Dio al mondo (Gv 3,17) è la luce che illumina ogni uomo (Gv 1,9; 3,19); Dio non opera discriminazioni, perché non l'ha inviato a giudicare il mondo (= l'umanità), ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui (Gv 3,17; 12,47). Pertanto, a causare la cecità non può in nessun modo essere Dio, come di fatto non lo era nemmeno nel testo di Isaia.

Il contesto lo identifica senza dar luogo a dubbi: l'avversario della luce/verità è la tenebra (Gv 12, 35), che usando «la menzogna» (Gv 8, 44) rende l'uomo cieco, incapace di percepire

lo splendore della vita cui Dio lo destina (Gv 1,5). Concretamente, la causa immediata che ha impedito al popolo di riconoscere Gesù come Messia è stata la Legge, con la sua dottrina sul Messia che non doveva morire (Gv 12,34).

Ma la Legge, a sua volta, è lo strumento del sistema di potere, personificato nel «capo di questo ordinamento» (Gv 12,31). Gli agenti umani della cecità del popolo sono, pertanto, i dirigenti che incarnano tale sistema, in particolare i capi (cf 12, 19.42). Essi utilizzano la Legge, promettendo al popolo un Messia, futuro continuatore delle istituzioni esistenti; assimilano il futuro al passato e programmano in anticipo l'intervento di Dio nella storia; così mantengono il popolo nella cecità e gli impediscono di riconoscere l'inviato di Dio (Gv 7,25-29. 40-43). Sono loro, interessati a mantenere la propria posizione (Gv 11,48c), i primi a respingere Gesù; di fatto hanno già concordato di ucciderlo (Gv 11, 53). Sono ciechi per loro scelta, perché si sono rifiutati di accettare la luce; ma inoltre fanno mostra di vedere e propongono al popolo la falsa luce (Gv 9,41).

Gesù è venuto a dare salvezza e a guarire il suo popolo (cf Gv 5,9. 13), liberandolo dall'oppressione che le istituzioni esercitano (Gv 2,14-16; 5,1ss), ma il popolo, dipendente dai suoi capi (Gv 12,34; cf 5, 39s. 46s), non accetta la vita che Gesù gli offre.

La frase finale: né io li guarisca, allude all'invalido della piscina (Gv 5,6.9.11.13). Il popolo era rappresentato dalla moltitudine di infermi che giacevano nei portici, figura della Legge (5,2-3). Non possono camminare, perché non hanno forza né libertà: la Legge, manipolata dai capi, li paralizza, impedendo loro di avere la salute e la vita (Gv 5,10). La loro tradizione li mantiene nella schiavitù (Gv 8,34).

Il testo di Isaia appena citato segue, effettivamente, la visione di Dio avvenuta nel tempio (Is 6,3), dove i serafini lo acclamavano con il triplice Santo. Il tempio era pieno della sua gloria (Is 6,1), e così pure la terra (Is 6,3).

La cecità del popolo è in opposizione alla visione della gloria (v. 41), che il testimone narrerà quando si troverà dinanzi alla figura di Gesù in croce (Gv 19,35), e che continuerà nella sua comunità (Gv 1,14).

I capi di cui parla il v. 42 si distinguono dai farisei (Gv 3,1; 7,26.28) e designano i membri del Consiglio supremo, appartenenti o meno a quel gruppo. Essi avevano constatato i molti segni che Gesù realizzava (Gv 11,47); possedevano una risposta alla richiesta di un segno che gli avevano rivolta nel tempio (Gv 2,18). Molti di loro avevano compreso e stavano dalla parte di Gesù, ma per paura dei farisei non si pronunciavano. Questi, arrogandosi il monopolio dell'interpretazione della Legge, si impongono a tutti (cf Gv 9,22). In suo nome potevano espellere dalla sinagoga. La loro influenza è stata già segnalata varie volte nel vangelo (Gv 7,32.45ss; 9,13; 11,46s). L'adesione a Gesù comportava la rottura con le istituzioni (Gv 8,23s.31; 10,3s); non hanno il coraggio di fare il passo, vedono la luce e la riconoscono, ma rimangono nelle tenebre, temendo le conseguenze della loro decisione.

Nella pericope precedente Gesù parlava del «capo di questo ordinamento». Ora Giovanni, a breve distanza, menziona «i capi» del popolo. L'accostamento non è casuale; questi sono la realtà di quel simbolo. Essi mostrano così di aver per padre il Nemico, principio ispiratore del sistema di denaro e di potere: come lui, sono bugiardi proponendo come verità ciò che sanno essere menzogna, e assassini, perché privano il popolo della vita che Gesù gli offre (Gv 8,44) e lo conducono con sé alla rovina (Gv 7,3; 8,21. 23).

Esistono quindi due cause dell'incredulità. Una, nel popolo, la tradizione che è stata loro insegnata dai capi (Gv 12,34); l'altra, nei dirigenti, il desiderio di gloria umana (Gv 12,43). In definitiva, i responsabili principali della situazione sono i capi, perché sono loro a tener sottomesso il popolo con il loro prestigio e la loro dottrina, impedendogli di vedere la realtà.

vv. 44-50: D'ora innanzi, Gesù parlerà soltanto con i suoi discepoli o con coloro che l'interrogano. Queste parole di Gesù, le ultime rivolte all'uomo in generale, mancano di ogni determinazione di luogo e di tempo. Sono così valide per ogni epoca e ogni uomo come il grido della propria coscienza. Sarà la testimonianza della comunità cristiana su Gesù, perpetuata nella storia.

In questo discorso sintetico, Gesù riassume e interpreta la propria missione, lasciando a ciascuno di scegliere. Il suo messaggio rimane valido per sempre e sarà quello che giudicherà l'uomo. È la terza (e ultima) volta che Gesù fa una dichiarazione gridando ed è in relazione con le due precedenti. Nel primo caso (Gv 7,28) Gesù affermava con forza la propria missione divina e la conoscenza personale di colui che lo aveva inviato. Nel secondo (Gv 7,37) esponeva il risultato della sua missione, il dono dello Spirito, e invitava ad avvicinarsi a lui per riceverlo, anticipando quanto sarebbe dovuto avvenire nell'ora della sua morte, manifestando la sua gloria (Gv 7,39). Questo terzo caso ricorda pertanto i due primi, riassumendo la missione divina di Gesù (Gv 12,44b) e il comandamento del Padre, che significa vita definitiva, per il dono dello Spirito che nella sua «ora» sarà comunicato agli uomini (Gv 12,50; 17,3).

L'adesione a Gesù è adesione al Padre (Gv 14,1), perché significa riconoscere in lui il Figlio di Dio (Gv 1,34; 3,16-18), il progetto creatore realizzato (Gv 1,14). Nell'adesione a lui si riconosce e accetta l'amore del Padre per l'uomo, e si esprime la riconoscenza per quest'amore. Essere con Gesù significa stare con l'uomo e con Dio, non essere con Gesù è opporsi all'uomo e a Dio.

Non esiste differenza alcuna fra Gesù e il Padre (v. 45), poiché la persona e attività di Gesù spiegano ciò che Dio è (Gv 1,18). Non si conosce Dio se non si accetta Gesù (Gv 7,28; 8,19.54s), né esiste Dio oltre a quello che si vede in Gesù: il Padre che è a favore dell'uomo. Il dio riflesso dal "sistema giudaico", nel cui nome i dirigenti si oppongono a Gesù (Gv 5,6-18; 8,19; 9,16a.24.29; 10,33), è un dio falso. Gesù non dice di somigliare o di essere uguale a Dio, ma, al contrario, che Dio è come lui. Non c'è altro modo di conoscere Dio che quello di guardare Gesù. Bisogna rinunciare a ogni idea preconcepita di Dio. Questi si è manifestato pienamente soltanto in Gesù, cui ha comunicato la pienezza della sua gloria-amore (Gv 1,14.18).

Il tema luce-tenebra (Gv 1, 4.5) è apparso fin dal prologo. Gesù si è identificato con la luce del mondo (Gv 8,12; 9,5; 12,35s). La luce della vita trae fuori dalle tenebre della morte, l'ambito dominato dai nemici di Gesù, il sistema politico-religioso giudaico (Gv 5,16.18; 7,1.7.19.32; 8,13ss.37.40.59; 9,24ss; 10,31ss; 11,53). L'adesione a Gesù è l'alternativa all'oppressione, il cui strumento è l'ideologia, che estingue nell'uomo l'aspirazione alla pienezza (la tenebra).

Le esigenze di Gesù (v. 47) sono Spirito e vita (cf Gv 6,63) e comunicano vita definitiva (Gv 6,68). Per opposizione a quelle di Mosè, sono le vere esigenze di Dio; ne è prova che comunicano lo Spirito (Gv 3,34). Gesù le ha proposte, ma rispetta la libertà dell'uomo: la risposta d'amore deve essere libera. Non pronuncia sentenza, perché la sua missione è salvare, comunicando vita (cf Gv 8,15). L'esperienza dell'amore che vivifica è trasformata in norma per l'uomo; questa è l'esigenza di Gesù. Egli salva dando la capacità di amare, cioè, di sviluppare il proprio essere, rendendosi somigliante al Padre (Gv 1,12).

Chi non fa sua l'esigenza di Gesù danneggia se stesso, perché non si realizzerà mai come uomo: frustra in sé il progetto di Dio. Questa è la sua sentenza, dettata da lui stesso. Gesù è pura offerta di salvezza (Gv 3,17). Non esiste discriminazione alcuna fra gli uomini da parte di Dio, né predestinazione alla morte; il suo amore si estende all'umanità intera (Gv 3,16) e a tutti offre la vita nel Figlio. La discriminazione la operano gli uomini, secondo la qualità della loro risposta.

Gesù sottolinea la libertà dell'uomo (v. 48). Dio non si impone, l'uomo è responsabile della propria sorte. Chi rifiuta Gesù rinuncia alla pienezza di vita. La stessa offerta gratuita fatta da Gesù sarà testimone contro colui che non l'accetta. Non dando ascolto al messaggio della vita, questi ne rimarrà privo.

Questo giudizio si verificherà l'ultimo giorno. Il significato tradizionale dell'ultimo giorno dei tempi come Marta lo interpretava, era stato corretto da Gesù (cf Gv 11,24s). Alla luce di Gv 7,37-39, l'ultimo giorno appare come quello in cui si conclude la creazione dell'uomo (Gv 19,30), quello della morte di Gesù, quando egli sarà innalzato da terra (Gv 12,32) e da lui fluirà l'acqua dello Spirito (Gv 19,34). Questo giorno creatore per eccellenza si prolungherà in un continuo presente. Essendo il giorno in cui Gesù darà la prova totale e definitiva del suo amore per l'uomo, sarà perpetuo come questo stesso amore, simboleggiato dal costato che rimane aperto dopo la risurrezione (Gv 20,27).

Il messaggio che Gesù ha pronunciato giudicherà l'uomo l'ultimo giorno; vale a dire: una volta data questa prova di amore supremo, non ci sarà scusa valida per respingere il suo messaggio (cf Gv 8,28).

La sorte dell'uomo dipende pertanto dal suo atteggiamento davanti a Gesù (v. 49). Tale opzione è decisiva perché il messaggio che Gesù trasmette non è invenzione umana, ma messaggio del Padre, di Dio, che è vita e amore.

Nella redazione di questo versetto Gv allude a Dt 18,18, dove Dio si rivolgeva a Mosè: «Io susciterò loro un profeta in mezzo ai loro fratelli e gli porrò in bocca le mie parole (la mia parola/comandamento) ed egli dirà loro quanto io gli comanderò». Gesù si presenta come colui che ha ricevuto da Dio un comandamento che annulla gli antichi (v. 50).

I «comandamenti» o incarichi dati dal Padre a Gesù sono un modo di esprimere la missione messianica. In Gv 10,17s Gesù esponeva il comandamento riferito alla sua persona: io consegno la mia vita e così la recupero ... questo è il comandamento che ricevetti da mio Padre. Con questo dono di sé continuo fino alla fine Gesù completa la consacrazione messianica che ha ricevuto (Gv 17,19), manifestando un amore che nella sua morte giunge a essere uguale a quello del Padre (Gv 19,28).

Questo secondo comandamento e incarico si riferisce all'attività di Gesù nei confronti degli uomini: racchiude «la dottrina che non è sua, ma del Padre» (Gv 7,16.17; cf 8, 28), «i comandamenti suoi» ai suoi discepoli, che corrispondono a quelli dati dal Padre a Gesù (15, 10). Ma tale comandamento non è indipendente dal primo: è il messaggio e l'esigenza di un amore per l'uomo uguale al suo, l'invito a dedicarsi come egli si è dedicato (Gv 12,24-26; cf 13,34). Propone agli uomini di realizzare anche loro il disegno di Dio: dare adesione a lui, ottenendo così vita definitiva (Gv 6,39s). Di qui l'espressione che segue: so che quel suo comandamento significa vita definitiva. Gesù non si allontana neanche per un momento da questo messaggio: lo propone esattamente; da Lui dipende l'esistenza dell'umanità nuova.

Gesù torna a sottolineare la sua fedeltà al Padre e la sua identità di propositi con lui (Gv 4,34; 5,30; 6,38; 8,28s; 10,30.38). Dissipa ogni illusione di accesso a Dio o di fedeltà a lui fondati su modi d'agire differenti dal suo. Coloro che rifiutano il suo messaggio non compiono il disegno di Dio e, di conseguenza, non hanno vita (cf 6,53). L'antica legge è decaduta. Avverte e non è possibile relativizzare le sue parole: egli trasmette esattamente ciò che il Padre gli ha comunicato (Gv 8,28.38.40). Non esiste una volontà o un disegno di Dio che possa opporsi a quello che espone Gesù, né istanza superiore a lui cui ci si possa appellare contro di lui, perché il Padre è in lui e lui nel Padre (Gv 10,38).

Implicitamente denuncia l'ignoranza e la malafede dei suoi avversari, che, sotto pretesto di fedeltà all'antica Legge, si oppongono a Dio (Gv 5,37s; 7,19; 8,54s). Lo dimostrano

respingendolo. Essi vivono per la loro gloria e disconoscono e disprezzano la gloria di Dio (Gv 5,44; 12,43). Mosè nella sua ultima allocuzione aveva promesso vita a coloro che avessero messo in pratica tutti gli articoli della Legge (Dt 32,46s): « Essa infatti non è una parola senza valore per voi; anzi è la vostra vita; per questa parola passerete lunghi giorni sulla terra di cui state per prendere possesso, passando il Giordano». Gesù è venuto a sostituire quella Legge con il messaggio che dà la vita definitiva (cf Gv 5,24).

Gesù è la rivelazione piena di Dio; per questo l'adesione a lui è l'adesione al Padre. Ogni idea o teoria su Dio che non sia compatibile con ciò che si vede in Gesù è falsa; Dio non è un'idea, è il Padre, persona, vita e amore. Egli si manifesta in Gesù e nella sua attività a favore dell'uomo. I nemici di Gesù sono nemici di Dio, coloro che seguono Gesù sono figli di Dio, come lui è «il Figlio». La missione data dal Padre a Gesù è offrire all'uomo un'alternativa al suo stato di frustrazione e fallimento, dargli la possibilità di uscire dall'oppressione in cui vive sotto un ordinamento ingiusto che gli si impone e lo maltratta (la tenebra). Gesù non opera discriminazioni. La sua missione non si limita a un popolo, si estende all'umanità intera, oggetto dell'amore del Padre, il Dio creatore. L'uomo resta libero di accettare la sua offerta; ma il rifiuto della vita porta in sé l'opzione per la morte. Il suo messaggio è quello del Padre, ed è vita definitiva. Non esiste messaggio di vita oltre a quello di Gesù: amare fino al limite estremo come ha amato lui.

PER LA NOSTRA VITA

1. Noi crediamo in molte cose, addirittura crediamo a tutto di più. Crediamo alla potenza, a noi stessi, agli altri uomini, all'umanità. Crediamo al nostro popolo, alla nostra comunità religiosa, a nuove idee, ma in tutto questo non crediamo a una cosa sola: a Dio. Questa fede in Dio ci toglierebbe, infatti, la fede in tutte queste altre potenze, ce la renderebbe impossibile. Chi crede in Dio, non crede in niente che appartenga a questo mondo, poiché egli sa che è fragile e caduco, ma nemmeno ha bisogno di credere in "altro", poiché egli possiede colui da cui tutto viene e a cui tutto torna nelle mani. Conosciamo le vittorie che riporta un uomo che crede veramente in se stesso, o in qualche potenza o idea, al punto che dedicandosi totalmente a esse, egli può far qualcosa di sovraumano, di impossibile. Quante vittorie più grandi potrebbe ottenere se la sua fede non fosse soltanto un fantasma soggettivo, ma il Dio vivente in persona. Il miracolo di Gesù, l'opera di Gesù, nient'altro sono che la sua fede. [...] La fede significa affidamento e rischio *incondizionato*.⁴

2. Il potere della fede susciterà un nuovo tipo di uomo capace di dominare queste forze, capace di padroneggiare la propria potenza. È necessaria qui la forza nuda dello spirito animato dallo Spirito; bisogna, nella scia della fede e della contemplazione, creare un autentico stile di umile e forte sovranità. Una nuova santità, di rottura ascetica e di trasfigurazione cosmica, permetterà con l'esempio e anche con una misteriosa trasfusione un cambiamento progressivo delle mentalità e la possibilità di una cultura che serva da mediazione tra l'evangelo e la società.⁵

3. Il cristiano non vive più fondandosi su se stesso, non vive dell'accusa o della giustificazione di cui è egli stesso soggetto, ma dell'accusa e della giustificazione di Dio. Vive

⁴ D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, a cura di M. WEBER, Traduzione dal tedesco di A. AGUTI - G. FERRARI (Books), Editrice Queriniana, Brescia 2007, p 177.

⁵ O. CLÉMENT, *Il potere crocifisso. Vivere la fede in un mondo pluralista* (Sympathetika), Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose - Magnano BI 1999, p. 55.

interamente della Parola di Dio pronunciata su di lui, della sottomissione al giudizio di Dio nella fede, sia che questo lo dichiari colpevole sia che lo dichiari giusto. Morte e vita del cristiano non sono circoscritte dentro di lui ma si ritrovano nella parola che sopraggiunge dal di fuori, nella Parola che Dio gli rivolge. [...]

Egli si orienta verso qualcosa di esterno, la parola che gli sopraggiunge. Il cristiano vive interamente della verità della Parola di Dio in Gesù Cristo.⁶

4. 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 l'uomo alla vita assoluta tocca in lui, in modo estremamente pericoloso, la potenza della morte.⁷

5. Nessuno è propriamente un credente cristiano, finché non trova in Gesù di Nazareth, crocifisso e risorto, la ragione e il contenuto del suo credere; finché non accetta di misurare la propria mentalità su quella di Gesù, detto il Cristo; non ha imparato da Lui a conoscere chi è Dio e chi è l'uomo; non ha trovato "logico" costruire la propria vita come "memoria" della sua. Quando Gesù Cristo è talmente il punto di riferimento della vita di un uomo, allora quel credente si qualifica come cristiano. "Un cristiano non è un libero pensatore". Per lui, al principio, non sta l'uomo, il suo pensiero, la sua forza, le sue possibilità. Al principio non sta neppure un'idea. Sta la carità di Dio: cioè quel dimostrarsi di Dio nell'uomo Gesù, che dice a noi concretamente tutta la verità. Di fronte a ogni proposta, o ricerca, o cammino, la preoccupazione dominante di un credente cristiano sarà sempre quella di non perdere il riferimento a Cristo; di non giudicarlo o "svuotarlo" secondo le sollecitazioni del momento, per lasciarci invece sempre giudicare da Lui, assumendo la comunione con Lui come criterio irrinunciabile di verità e di azione.⁸

6. Gesù, dunque, si presenta come verità dell'uomo attraverso parole, gesti, segni, dai quali traspare che egli conosce come è fatto l'uomo, sa quale è il suo vero bene, ha una visione luminosa del mistero che avvolge e spiega la sua vita; ma vuole che questa verità, che è la sua parola, che è la sua venuta tra noi, che è lui stesso, incontri noi come cercatori della verità; come persone disposte a pagare tutti i prezzi che la ricerca della verità comporta; come ragionatori pacati e coraggiosi, che discutono il senso delle cose, valutano l'importanza e la fragilità degli incontri interpersonali, si interrogano sugli aspetti contrastanti della libertà, la quale, per un verso, ci si presenta come un valore ultimo, assoluto, totalmente appagante, per un altro verso è bene sfuggente, non ha contorni precisi, non sa darsi contenuti positivi, è in cerca di valori veramente assoluti, per i quali impegnarsi e nei quali realizzarsi.

Tra la scoperta della verità, che è Gesù, e la ricerca della verità, per cui ogni uomo è fatto, può nascere una benefica cospirazione.

È vero che, ultimamente, è proprio la verità recata da Gesù che rivela noi a noi stessi, ci dice perché siamo fatti in questo modo, ci spiega perché siamo cercatori della verità, ci

⁶ D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, a cura di M. WEBER, Traduzione dal tedesco di A. AGUTI - G. FERRARI (Books), Editrice Queriniana, Brescia 2007, p. 211.

⁷ M. BELLET, *La crisi della fede* (Punti Scottanti di Teologia 66), Edizioni Paoline, Roma 1971.

⁸ G. MOIOLI, *Temi cristiani maggiori*, a cura di D. CASTENETTO (Contemplatio 5), Glossa, Milano 1992, pp. 53-54.

incoraggia a non stancarci della ricerca, ci libera dalle ombre e dagli intoppi che ostacolano o interrompono del tutto il nostro cammino verso la verità.

Ma è anche vero che una vigile e incessante chiarificazione dei nostri modi di pensare, di giudicare, di fare progetti ci dispone ad accogliere con un frutto maggiore la luce della verità che proviene dall'incontro con Gesù.

Ecco perché alle soglie dell'incontro con Gesù non è inutile una battuta d'arresto sulla nostra condizione spirituale di cercatori della verità, per cogliere il senso e la portata di tale ricerca, insieme con i limiti e le oscurità che la affliggono. Tanto più che questa attenzione alla nostra situazione umana diventa indispensabile per comprendere il messaggio evangelico come portatore di una interpellanza vitale per la nostra esistenza.⁹

7. Il giudizio che Gesù è in se stesso restituisce a ciascuno la sua reale posizione nel corso dell'esistenza, letteralmente fa luce sulla verità di ognuno. Ma fa luce non per identificare e colpire.. Fa luce per riaprire a chiunque la strada verso il Padre, perché chi era accecato possa vedere se stesso e la sua situazione, imparando anche a vedere gli altri secondo questo sguardo d'amore. [...]

Il giudizio che Gesù è in sé irradia una luce di verità che attrae alla conversione. Un mero giudizio di accertamento, nel senso di una procedura giudiziaria o di un esame dei fatti della vita di una persona, sarebbe ben al di sotto dell'Amore. Invece il giudizio che Gesù è genera vita nuova e giusta, è la guida per restare nella corrente di vita dell'Amore: «Rimanete in me e io in voi».¹⁰

⁹ 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. 10-11.

¹⁰ R. MANCINI, *Il senso della fede: una lettura del cristianesimo* (GdT 346), Editrice Queriniana, Brescia 2010, pp. 163-164.