

Lectures dominicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

QUINTA DOMENICA DOPO L'EPIFANIA

«Vedere» e «credere» sono due dimensioni essenziali nella vita del credente: occorre *traguardare* le “cose” per giungere alla fede e occorre guardare “con occhi di fede” per poter veramente vedere i segni della fede. La prima finale del vangelo secondo Giovanni, proprio per il problema testuale offerto, lo dice in modo sublime: «Gesù, in presenza dei suoi discepoli, fece molti altri segni che non sono stati scritti in questo libro. Questi però stati scritti perché crediate (πιστεύ[σ]ητε)¹ che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e perché credendo abbiate vita nel suo nome» (Gv 20,30-31).

Anche nel momento cruciale dell'esodo, Israele è chiamato a vedere per credere: «In quel giorno **YADONAI** salvò Israele dalla mano degli Egiziani e Israele vide gli Egiziani morti sulla riva del mare. Israele vide la mano potente con la quale **YADONAI** aveva agito contro l'Egitto e il popolo temette **YADONAI** e credette in lui e in Mosè suo servo» (Es 14,30-31). Vi è un reale progresso nella fede del popolo «liberato». In Es 14,11s, abbiamo l'Israele incredulo, totalmente dimentico di Dio, che non è nominato. Al contrario «noi» ritorna sette volte (nell'ebraico): la preoccupazione è essenzialmente egoistica e per due volte la servitù è accettata: «è meglio per noi servire gli egiziani», esattamente il contrario dell'atto di fede: «vogliamo servire **YADONAI** che ci ha fatti uscire dall'Egitto» (cf Gs 24,16-18). Ma questa mancanza di fede non viene imputata come colpa al popolo: manca ancora il *segno* sul quale si fonda la professione di fede.

Per credere, bisogna prima *vedere il segno* offerto da Dio. Infatti, nella risposta al popolo (Es 14,13s), Mosè per tre volte usa il verbo *vedere* (*rā'āh*). Israele deve contemplare l'azione gratuita condotta avanti da Dio: per ora, **YADONAI** non chiede nessuna collaborazione al popolo.

Vi è un'interessante lettura spirituale di Origene a questo proposito:

È alla terza tappa che si hanno i segni divini. Ricordati che si è letto più sopra, quando Mosè diceva a Faraone: «Per un cammino di tre giorni andremo nel deserto e sacrificheremo al Signore nostro Dio». Ecco dunque lo spazio di tre giorni verso il quale si affrettava Mosè e Faraone vi si opponeva; diceva infatti: «Non andate troppo lontano». Faraone non permetteva che i figli d'Israele giungessero al luogo dei segni, non permetteva che essi pervenissero fino a poter gioire dei misteri del terzo giorno. [...] Per noi, il primo giorno è la passione del Signore, il secondo quello della discesa agli inferi e il terzo giorno è il giorno della risurrezione. È per questo che il terzo giorno «Dio li precedeva, di giorno in una colonna di nube, e di notte in una colonna di fuoco». Ora, se, come si è detto più sopra, l'Apostolo ci insegna con ragione che in queste parole sono contenuti i misteri del battesimo, è necessario che «coloro che sono battezzati in Cristo siano battezzati nella sua morte e sepolti con lui» e che il terzo giorno con lui risorgano dai morti coloro che, ancora al dire dell'Apostolo, «egli ha risuscitato insieme con lui e li ha fatti sedere insieme nelle regioni celesti». Quando dunque

¹ Decidere tra le due forme è davvero difficile anche per il comitato de *The Greek New Testament*, che lascia le due forme con parentesi quadra e qualifica la scelta con la lettera “C” (testo di difficile decisione).

il mistero del terzo giorno sarà accolto da te, Dio comincerà a condurti e a mostrarti lui stesso la via della salvezza.²

Dopo aver visto i segni, Israele giunge alla fede: in Es 14,30-31 il popolo è veramente l'Israele di Dio, risorto dal sepolcro del mare, il mattino dopo il «passaggio». La paura della potenza armata di Faraone e dell'acqua, paura dettata dalla lettura umana della storia, lascia ora il posto al «timore» (*jir'āh*) che porta a riconoscere l'intervento di Dio salvatore.

La fede, che non fu la ragione e il fondamento della liberazione conseguita, ora si esprime in lode. Infatti Es 15, pur essendo una pagina tardiva quanto a composizione, è il primo grande canto di lode che si trova nella Bibbia, nel suo montaggio redazionale. L'agire di Dio suscita una risposta di lode da parte del credente, come «riconoscimento» della mano di Dio operante nel segno.

Lo stesso inviterà a fare il Secondo Isaia, al ritorno dall'esilio:

Senti? Le tue sentinelle alzano la voce,
insieme gridano di gioia,
poiché vedono con gli occhi il ritorno di ^YADONAI in Sion.
Prorompete insieme in canti di gioia, rovine di Gerusalemme,
perché ^YADONAI ha consolato il suo popolo,
ha riscattato Gerusalemme.
^YADONAI ha snudato il suo santo braccio davanti a tutti i popoli;
tutti i confini della terra vedranno la salvezza del nostro Dio (Is 52,8-10).

La parola del poeta Mario Luzi ci introduca nell'itinerario spirituale delle letture odierne per *vedere il segno* e giungere alla *confessione di fede*:

Guarda.

Guarda bene.

Ancora.

Fino in fondo.

*Non ritrarti, non coprirti con le mani
il viso, non comprimerti le palpebre,
non stornare il volto.
L'abisso d'accecante luce e tenebra
fumiga ancora tutto quanto.*

La mischia

*non è spenta, il sì e il no del mondo
s'incalzano e si affrontano
nel gorgo della vorticosa danza.
Se ne oscurano i pensieri,*

non sempre,

*talora ne emergono
luminosi come i tuoi*

che sguardano

alti e mutano, ecco,

in chiarezza

*la pece delle nubi
e più quelle del cuore –*

è un attimo,

*e riconquista tutto il tempo,
lo incendia,*

lo sacrifica

alla luce senza tempo –

² ORIGENES, *Homélies sur l'Exode*, texte latin, introduction, traduction et notes par M. BORRET (SC 321), Les Éditions du Cerf, Paris 1985, pp. 155-157 (V, 2).

o è tregua
dell'oscurità in agguato,
si scioglie,
si riforma,
per l'agone,
la resa, la vittoria
o il sogno di essa.
Oh angelos.³

LETTURA: Is 66,18b-22

L'ultima pagina del libro di Isaia parla di un "segno" da interpretare: è il segno di un sorprendente universalismo, tanto che **יְהוָה** potrà scegliersi sacerdoti levitici persino tra i gentili, i non-ebrei.

Essa conclude la terza parte del libro (Is 56-66), formata da sezioni che inglobano frammenti diversi per origine e genere letterario, e probabilmente anche per condizioni storiche. Tuttavia non sono stati riuniti per caso. L'analisi fa emergere diverse unità che si corrispondono simmetricamente attorno al centro di Is 60-62.

1. **Is 56-58**: i primi versetti servono da apertura (56,1-8). Enunciano le domande che saranno riprese nella raccolta: il ritardo della salvezza, la necessità di agire con giustizia, i criteri di appartenenza alla nuova comunità.

Le tre unità che seguono sono di carattere diverso (56,9 – 57,21). I capi sono attaccati in 56,9-12, e in 57,1-13 viene preso di mira il culto idolatrico. Non siamo molto lontani dai temi della profezia preesilica. Queste critiche sfociano su un poema di consolazione (57,14-19). Il problema dei giusti e dei malvagi è abitualmente posto attraverso delle notazioni (57,1-2 e 13b) che servono da quadro alla seconda unità e attraverso una inserzione più tardiva nello stile dell'insegnamento dei sapienti (57,20-21).

La manifestazione della salvezza può essere ritardata a causa dei peccati umani. A partire dalla questione del digiuno, la pagina molto bella di Is 58,1-12 esorta i membri della comunità a passare da una pratica esteriore, spersonalizzata, a una vita di relazione personale con i più poveri. Solo allora il fulgore della luce divina non incontrerà più ostacoli. Alla fine di questa pagina, vi è un'esortazione sul sabato, aggiunta dal redattore, non del tutto nello stesso spirito (58,13-14).

Questi tre capitoli non contengono giudizi contro le nazioni. Non è ancora percepibile l'influenza dello stile che sarà chiamato «apocalittico». Si è pensato anche ad un'origine separata di questa unità, soltanto in seguito agganciata a 59-66.

2. **Is 59,1-21**: questo capitolo costituisce il primo pannello di un trittico che prosegue in 60-62 e 63-64. Una contestazione rivolta a **יְהוָה** permette di sottolineare che il giudizio è ritardato dai peccati degli uomini; gli errori sono riconosciuti in una preghiera di lamentazione (59,1-14). Il frammento che segue si situa su un altro piano: **יְהוָה** stesso interviene operando un giudizio discriminatorio (59,15-20). L'oracolo di 59,21 che introduce il tema dell'alleanza è probabilmente redazionale.

3. **Is 60-62**: i critici sono concordi nel vedere in questi capitoli il nocciolo della terza parte del libro di Isaia. Sono così vicini a Is 40-55 che alcuni vorrebbero attribuirli al Secondo Isaia. La salvezza è annunciata a una Gerusalemme glorificata, centro d'attrazione delle nazioni pagane invitate a riconoscere la potenza del Dio d'Israele. Situata tra

³ M. LUZI, *Sotto specie umana* (Poesia), Garzanti Libri, Milano 1999, pp. 128-129.

due quadri che esaltano Gerusalemme, la missione del profeta, descritta in termini che richiamano fortemente i poemi del Servo di $\overline{\text{ADONAI}}$, è collocata al vertice del libro. La buona novella suscita tra i poveri e gli afflitti questo popolo che sarà testimone dei benefici del Dio d'Israele.

4. **Is 63-64**: il breve poema di 63,1-6 contrasta con ciò che precede, benché la vendetta che proferisce abbia un punto di aggancio in 61,2 (ritroviamo il termine «vendetta» in 59,17 e 63,4). Amplifica in termini più vigorosi 59,15-20. Nella preghiera di 63,7 – 64,11, la lamentazione già presente in 59,1-14 si fa più insistente. La domanda finale indirizzata a $\overline{\text{ADONAI}}$ prepara gli sviluppi dei capp. 65-66.

5. **Is 65-66**: i numerosi contatti tra questi due capitoli sono già stati sottolineati. I versetti 1 e 24, che inquadrano le due unità di Is 65, fanno eco alla domanda di 64,11. La diatriba contro l'idolatria richiama gli attacchi di Is 57 (65,1-6a). Ritroviamo nella seconda parte lo spirito di 60-62, ma la nota escatologica è più pronunciata, come sottolinea la glossa di 65,25 che cita Is 11,7 e 9.

Più frammentario, il capitolo 66 inizia con una parola sorprendente sul Tempio, non ancora ricostruito (66,1-2). La manifestazione di $\overline{\text{ADONAI}}$ è pegno di salvezza per i suoi servi (vv. 6-16). Gli ultimi versetti (vv. 18-24) trasferiscono su un piano escatologico le prospettive aperte da Is 56,1-8.

Il quadro generale seguente riprende le corrispondenze simmetriche:

- 56-58 La nuova comunità nella storia
- 59,1-14 Preghiera di lamentazione
 - 59,15-21 La venuta di $\overline{\text{ADONAI}}$ per esercitare la giustizia
 - 60-62 La salvezza si dispiega su Gerusalemme e la comunità dei poveri, destinatari della buona novella del profeta
- 63,1-6 $\overline{\text{ADONAI}}$ interviene per il giorno della vendetta
- 63,7 – 64,11 Preghiera di lamentazione
- 65-66 La salvezza avviene su un piano che supera la storia.

^{18b} Io verrò a radunare tutte le genti e tutte le lingue;
essi verranno e vedranno la mia gloria.

¹⁹ Io porrò in essi un segno e manderò i loro superstiti alle popolazioni di Taršîš, Put, Lud, Mèsech, Roš, Tuvāl e Iaván, alle isole lontane che non hanno udito parlare di me e non hanno visto la mia gloria; essi annunceranno la mia gloria alle genti.

²⁰ Ricondurranno tutti i vostri fratelli da tutte le genti come offerta ad $\overline{\text{ADONAI}}$, su cavalli, su carri, su portantine, su muli, su dromedari, al mio santo monte di Gerusalemme – dice $\overline{\text{ADONAI}}$ –, come i figli d'Israele portano l'offerta in vasi puri nel tempio di $\overline{\text{ADONAI}}$. ²¹ Anche tra loro mi prenderò sacerdoti leviti, dice $\overline{\text{ADONAI}}$.

²² Sì, come i nuovi cieli e la nuova terra, che io farò, dureranno per sempre davanti a me – oracolo di $\overline{\text{ADONAI}}$ –, così dureranno la vostra discendenza e il vostro nome.

²³ Ed avverrà che da novilunio a novilunio,
e da plenilunio a plenilunio,
ognuno verrà a prostrarsi davanti a me, dice ^{YADONAI}.

²⁴ Uscendo, vedranno i cadaveri degli uomini che si sono ribellati contro di me;
poiché il loro verme non morirà, il loro fuoco non si spegnerà
e saranno un abominio per tutti.

vv. 18b-21: L'autore finale del libro di Isaia chiude il libro lanciando lo sguardo alle «ultime realtà» realizzate da Dio stesso, con un linguaggio che ci avvicina alla sezione aramaica del libro di Daniele (capp. 2-7) e al linguaggio apocalittico.

È ^{YADONAI} a provocare il movimento di tutti i popoli, ma sono tutti i popoli a rispondere al suo appello: tutti i popoli «vedranno la mia gloria» (v. 18). «Io porrò in essi un segno» (v. 19): è la stessa promessa con cui si chiude la seconda parte del libro di Isaia, un segno che non tramonterà e resterà come un compimento per l'eternità, come il segno del «servo di ^{YADONAI}»:

¹² Voi dunque partirete con gioia,
sarete ricondotti in pace.

I monti e i colli davanti a voi eromperanno in grida di gioia
e tutti gli alberi dei campi batteranno le mani.

¹³ Invece di spini cresceranno cipressi,
invece di ortiche cresceranno mirti;

ciò sarà a gloria di ^{YADONAI},
un segno eterno che non sarà distrutto (Is 55,12-13).

Nella lista delle nazioni del v. 19 si sente l'eco di Ez 27,10. 13; 30,5. Così, alla luce della riflessione di Ezechiele, si comprende anche il senso del testo di Isaia: la dispersione di Israele in mezzo a tutte le genti, invece di essere motivo di disfatta, diventa per la potenza dello Spirito, l'occasione per seminare in tutte le terre il seme della parola. La dispersione dei superstiti (*p^llêtîm*) di Israele diventa l'occasione propizia perché coloro che mai avevano udito parlare della fama di ^{YADONAI} e della sua gloria possano conoscerla (cf il secondo canto del servo di ^{YADONAI}, soprattutto Is 49,6).

Sono soltanto loro che hanno potuto sperimentare la *š^edāqāh* di ^{YADONAI}, ovvero la sua «giustizia» e il suo «progetto» storico, con la loro risurrezione e il loro ricominciamento. Sono soltanto loro che hanno potuto verificare come Ciro fu veramente il *māšîḥ* «l'unto» per mezzo del quale ^{YADONAI} ha portato a realizzazione il suo progetto. Sono soltanto loro che potranno «annunciare la gloria [di ^{YADONAI}] alle genti». Sono soltanto loro che potranno «ricondurre i [...] fratelli da tutte le genti come offerta per ^{YADONAI}» (v. 20).

Tale genere di «offerta» (*minḥāh*) non è un sacrificio da bruciare sul fuoco come *ʿōlāh* «olocausto» (cf ad es., Gn 22), ma è un'offerta di sostituzione: nel presente contesto si tratta del peccato delle genti. In altri termini, la visione di Isaia si differenzia da Sof 3,8 e Zc 14,1-3, i quali prevedono una consumazione sacrificale di tutte le nazioni alla fine dei tempi. Per la tradizione di Isaia non sarà così la fine, ma tutti convergeranno a Gerusalemme «su cavalli, su carri, su portantine, su muli, su dromedari». La *tôrāh* dice che la *minḥāh* deve essere offerto «in vasi puri nel tempio di ^{YADONAI}». E proprio in questo contesto si sottolinea che ^{YADONAI} prenderà per sé «sacerdoti leviti (*lakkôḥănîm la^wwijjîm*) anche tra di loro [gli stranieri? oppure i figli di Israele dispersi tra le genti]» (v. 21). Quell'onore

che non era condivisibile nemmeno tra tutte le tribù di Israele, ora è addirittura condiviso con tutte le genti. Davvero questo è un segno di universalismo mai presente nella *tôrāh*, un segno di «nuovi cieli e nuova terra»!

vv. 22–23: Come la creazione (*bārāʾ*) del principio assoluto di Genesi, così la ri-creazione (lo stesso verbo *bārāʾ*) trasforma quello che era non-popolo in una proprietà eterna di יְהוָה (cf Is 43,15). L'amore di יְהוָה per il suo popolo e la sua propensione al perdono appartengono a Dio sin da principio, da quando cominciò la sua opera creatrice, e dureranno per sempre, perché sino all'eternità durerà il suo sostegno di creatore. La finale del libro di Isaia non riguarda quindi soltanto il futuro, è un evento del presente, di questo tempo. Infatti, יְהוָה compie la sua rivelazione proprio nella risurrezione di Gesù di Nazaret – un figlio di Israele – ultima rivelazione della natura e del progetto divino.

Questo è il senso dell'affermazione del v. 23, in cui i nuovi cieli e la nuova terra sono scanditi da un nuovo tempo, con un nuovo calendario «da novilunio a novilunio e da plenilunio a plenilunio». ⁴ In questo nuovo tempo, «ogni carne verrà a prostrarsi davanti a me – dice יְהוָה», una promessa già pronunciata nella seconda parte del libro di Isaia (Is 45,23).

v. 24: Vi sono tre categorie di persone che dovranno venire ad adorare יְהוָה: i poveri di יְהוָה, la grande massa di ogni razza, lingua e religione e i nemici di יְהוָה, tutti coloro che si sono opposti all'azione dello Spirito (cf Mt 12,32). È a questo terzo gruppo di persone che si rivolge l'ultimo versetto del libro di Isaia.

L'«inferno» descritto corrisponde all'esperienza avuta nella vocazione (cf Is 6). Nel momento in cui sembra che si sia raggiunta la fine e l'impossibilità a fare ogni altro passo, יְהוָה stesso interviene ad annientare il male. Nella vocazione fu l'azione del *šārāp* a prendere il carbone ardente dall'altare e a bruciare via ogni traccia d'iniquità dalle labbra di Isaia, ora invece è יְהוָה stesso ad intervenire. Non è il tempo o lo spazio a separare Israele dal suo Dio, ma il peccato. E come la purificazione di Is 6 aprì la missione di Isaia verso Israele, così ora Israele è mandato a tutti i popoli (cf v. 19).

Lo spettacolo dello wadi Hinnom, luogo ove ardeva perennemente la discarica di Gerusalemme, quello che diventerà la *Gehenna* del tempo erodiano, diventa il simbolo in azione del giudizio escatologico di Dio. Come ha detto Is 9,6 a riguardo dello zelo di יְהוָה, esso provocherà la prostrazione di fede di ogni ginocchio (Is 45,23), perché davvero l'amore di יְהוָה, la sua *hesed*, rimane in eterno.

SALMO: Sal 32(33),8-II. 13-15

℟ Esultate, o giusti, nel Signore.

<p>⁸ Tutta la terra tema יְהוָה, tremino davanti a lui gli abitanti del mondo, ⁹ perché egli parlò e tutto fu creato, comandò e tutto fu compiuto.</p>

℟

⁴ In questo testo, *šabbāt* ha ancora l'antico significato del mesopotamico *šapattum*, ovvero la festa del plenilunio (cf Is 1,13; Os 2,13; Am 8,5).

¹⁰ **יְהוָה** annulla i disegni delle nazioni,
rende vani i progetti dei popoli.
¹¹ Ma il disegno di **יְהוָה** sussiste per sempre,
i progetti del suo cuore per tutte le generazioni. **℞**
¹³ **יְהוָה** guarda dal cielo: egli vede tutti gli uomini;
¹⁴ dal trono dove siede scruta tutti gli abitanti della terra,
¹⁵ lui, che di ognuno ha plasmato il cuore
e ne comprende tutte le opere. **℞**

EPISTOLA: Rm 4,13-17

Il cap. 4 della Lettera ai Romani è la *prova scritturistica* della tesi enunciata in Rm 3,28: «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 cui Paolo si impegna più sistematicamente a dimostrare che effettivamente la sua posizione non annulla la *Tôrāh*, ma la conferma nel suo valore fondativo.

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 *Tôrāh* (Gn 15,6) e una del Salterio (Sal 32,1). 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.

Il *secondo* paragrafo (Rm 4,9-17) vuole dimostrare perché Abramo deve essere ritenuto padre di tutti i credenti. Il vocabolario 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 *Tôrā*. Per questo, la promessa fatta ad Abramo permane ancora oggi.

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.

¹³ Infatti, non per la Legge fu data ad Abramo o alla sua discendenza la promessa di diventare erede del mondo, ma per la giustizia della fede.
¹⁴ Se dunque si è eredi per Legge, sarebbe resa vana la fede e inefficace la promessa. ¹⁵ La Legge infatti provoca la condanna; al contrario, dove non c'è Legge, non c'è nemmeno trasgressione. ¹⁶ Perciò è per fede, perché sia per grazia, e in tal modo la promessa sia sicura per tutta la discendenza, non soltanto per quella dalla Legge, ma anche per quella dalla fede di Abramo, il quale è padre di tutti noi.

¹⁷ Come sta scritto: *Ti ho costituito padre di molti popoli*, davanti al Dio nel quale credette, che dà vita ai morti e chiama all'esistenza le cose che non esistono.

La fede di Abramo non rappresenta solo il fondamento della sua giustizia, ma anche quello della promessa e dell'eredità. Il passo di Rm 4,13-22 è suddiviso in due paragrafi: nei vv. 13-16 Paolo tratta della relazione tra fede, promessa ed eredità abramitica; nei vv. 17-22 si dimostra come la stessa fede di Abramo fonda la sua paternità. Il fatto che Gn 15,6 sia citato due volte (vv. 3 e 23) sta a dire che il *midrāš* di Rm 4 si conclude propriamente con il v. 22, che offre anche un'ottima inclusione con il v. 13. L'argomentazione di questo paragrafo riprende Gal 3,15-22 con una prospettiva esplicitamente cristologica: la *vera* discendenza di Abramo, destinataria della promessa di Dio, era Cristo stesso. In Rm 4, invece, non applica più la vicenda di Gn 15 a Cristo, ma alla discendenza abramitica, nel suo duplice orizzonte: quello della discendenza *dalla carne* e quello della discendenza *dalla fede*. La prospettiva non è in contraddizione con Galati, ma è un'esposizione più pacata e meglio argomentata.

vv. 13-16: La promessa alla quale Paolo si riferisce è quella di Gn 15, in quanto è questo il testo genesiaco citato per ben due volte. Tra l'altro, è la pagina ove sono strettamente legate la promessa della discendenza (Gn 15,1-6) e della terra (Gn 15,7-18. 19-21). Nel v. 13 Paolo fa un ulteriore passo in avanti, affermando che l'eredità non è la finalità della promessa, bensì il suo stesso contenuto. La prima argomentazione sta nel sottolineare il fatto che la promessa precede il dono della terra (argomento *esegetico*).

Nel v. 14, si aggiunge una seconda argomentazione teologica: vi è infatti incompatibilità tra la *tôrāh* e la fede. Se infatti l'eredità dipendesse dalla *tôrāh*, allora sarebbe inconsistente la *fede* e inefficace la promessa. A dire il vero questa argomentazione teologica non è convincente del tutto, in quanto nulla di per sé vieta di considerare il dono della *tôrāh* come ratificazione della promessa. Paolo non giunge a sostenere che la *tôrāh* è contro la promessa, nemmeno nel contesto assolutamente polemico di Gal 3,21.

La negatività della *tôrāh* non dipende dalla sua economia, ma dalla strumentalizzazione. In Gal 3,19, interrogandosi sul perché della *tôrāh*, Paolo dirà addirittura che la *tôrāh* fu aggiunta alle trasgressioni, negandole ogni positività. E, come chiarirà in Rm 5,13, il peccato esisteva anche prima della *tôrāh*; e quindi le colpe umane descritte in Rm 1,18-32 non possono essere attribuite alla *Legge mosaica*.

Infine, un altro argomento teologico che viene offerto per la corretta relazione tra eredità promessa e fede sta nella priorità della grazia divina. Chi sono dunque coloro che partecipano dell'eredità fondata sulla grazia: si tratta dei giudei? oppure dei gentili? oppure di coloro che aderiscono alla fede? Per tutti vale il prevalere del principio di fede che li accomuna e li pone indifferentemente sul medesimo livello, rendendo la paternità di Abramo un universale, come universale è il Dio in cui egli credette.

v. 17: Il v. 17 propriamente apre il secondo paragrafo, dedicato alla relazione tra la fede di Abramo e la sua paternità. Anche la paternità di Abramo si regge anzitutto sulla fede, in quanto egli era stato costituito «padre di molti popoli» (Gn 17,5) prima della richiesta del comandamento della circoncisione (Gn 17,9-14). Per questa ragione, non è necessario sottomettersi alla circoncisione per essere figli di Abramo, ma è sufficiente la fede (Gn 15,6). Quella stessa citazione che è utilizzata dal giudaismo rabbinico per rendere ragione dell'adesione dei gentili al giudaismo, Paolo la utilizza per porre sullo stesso piano Giudei e Gentili, in quanto tutte e due le discendenze provengono dall'Abramo credente, che viene prima della determinazione delle due diverse discendenze.

Il v. 17 si chiude con una duplice professione di fede. Da una parte, essa allude all'azione di «vivificazione» (ζωοποιεῖν) che ha reso possibile la nascita di Isacco quando il grembo di Sara era ormai morto e morta la capacità generativa di Abramo (τοῦ ζωοποιούντος τοὺς νεκροὺς «il quale dà vita ai morti»); e, dall'altra, lo interpreta ancora più radicalmente come un nuovo atto di «creazione» (καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα «chiama all'esistenza le cose che non esistono»). Quest'ultima affermazione non allude soltanto all'atto creativo, ma anticipa anche il linguaggio utilizzato per presentare il mistero dell'elezione dei Gentili a partecipare al popolo dell'alleanza (cf Rm 9-11).

La «vivificazione» e la «chiamata» non sono opera realizzata da Dio per mezzo della *tôrāh*, ma per mezzo dello Spirito di Cristo.

VANGELO: Gv 4,46-54

A partire dal giorno in cui Giovanni il Battista rende la sua testimonianza a Gesù (Gv 1,19-28), si ha una prima sequenza di giorni: τῆ ἐπαύριον «il giorno dopo» (Gv 1,29. 35. 43) e τῆ ἡμέρα τῆ τρίτη «il terzo giorno» (Gv 2,1), ovvero il giorno sesto di questa prima settimana, che allude al giorno della creazione dell'uomo e della donna (quella di Gn 1,26-30). Con la notazione di Gv 2,12, μετὰ τοῦτο «dopo questo», la sequenza sfocia in un voluto nascondimento dei «giorni», eccetto le emergenze del «sabato» (Gv 5,9. 10. 16. 18; 7,22. 23(2×); 9,14. 16).

Il primo segno di Cana, quello dell'acqua trasformata in vino, non è da collocare di sabato, bensì nel giorno sesto. Il computo della sequenza raggiunge il *settimo giorno* soltanto con i segni compiuti da Gesù dopo Cana. Da qui in avanti inizia la sequenza di segni che conducono il lettore a vivere il giorno del Figlio dell'Uomo sino al compimento della sua «ora», preannunciata dalla sovrabbondante quantità e insuperata qualità di quel vino. Tuttavia prima di andare oltre lo *šabbāt*, vi è un'altra settimana.

Lo schema ebdomadario è ripreso alla fine del Quarto Vangelo, quando si avvicina la pasqua, che in Gv 12,1 non è più ricordata come «la pasqua dei Giudei»: è quella pasqua che cade in un «grande sabato» e sfocia *al di là* dei sabati. Quest'ultima settimana è segnalata in Gv 12,1 (πρὸ ἕξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα «sei giorni prima di pasqua»), ripresa poco dopo in Gv 12,12 (τῆ ἐπαύριον «il giorno seguente») e ricordata in modo generico in Gv 13,1 (πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα «prima della festa di pasqua»), come prologo degli eventi che dall'ultimo δεῖπνον «pasto» (per il Quarto Vangelo non è cena pasquale!) conducono sino all'ora della croce. In Gv 19,14 (cf anche 19,31 e 42), si ricorda che la crocifissione di Gesù sta avvenendo la vigilia di pasqua, durante la Parasceve, che cadeva in un giorno sesto quell'anno a Gerusalemme. Il giorno seguente, la pasqua dei Giudei, era infatti un «grande sabato» (Gv 19,31).

I segni del Quarto Vangelo, dopo Cana, sono tutti da collocare in questo «giorno» del Figlio dell'Uomo: la guarigione del figlio del funzionario del re di Cana (4,46-54), la guarigione del paralitico alla piscina di Bethesda (5,1-15), la moltiplicazione dei pani (6,1-15), Gesù che cammina sulle acque del Mare di Galilea (6,16-21), la guarigione del cieco dalla nascita a Gerusalemme (cap. 9) e la risurrezione di Lazzaro a Betania (cap. 11).

Più precisamente la sezione, nella cui cornice stanno i due segni di Cana (Gv 2-4), ha una struttura narrativa che pone in simmetria la scena della cacciata dei mercanti dal tempio (cap. 2) e il dialogo con la donna di Samaria sul «luogo» e sul «come» adorare il Padre (cap. 4). Al centro vi è il dialogo con Nicodemo circa il «nascere dall'alto» o il

«ri-nascere» (3,1-21) e la conclusione del discorso sulla testimonianza del Battista e di Gesù. Ciascuna scena è inquadrata da uno spostamento geografico, che ne segna i limiti, e abbraccia un territorio diverso della Terra d'Israele:

A. 2,1-11:	Il primo segno di Cana	<i>Galilea</i>
	v. 12: Spostamento a Cafarnao	
B. 2,13-22:	Cacciata dei mercanti dal tempio	<i>Gerusalemme</i>
	vv. 23-25: Reazioni contro Gesù in Gerusalemme	
C. 3,1-21:	Discorso con Nicodemo	<i>Gerusalemme</i>
22-30: la testimonianza finale del Battista su Gesù 31-36: la testimonianza di Gesù su Dio		
	vv. 4,1-3: Spostamento: Gesù lascia la Giudea	<i>Samaria</i>
B'. 4,4-42:	Discorso con la Samaritana al Pozzo di Giacobbe	<i>Samaria</i>
	vv. 43-45: Spostamento: Gesù di nuovo in Galilea	<i>Galilea</i>
A'. 4,46-54:	Il secondo segno di Cana	<i>Galilea</i>

La parte sulla testimonianza di Gv 3,22-36 è da connettere con la prima sezione narrativa (Gv 1,19-51). In questa sezione vi è l'ultima parola di testimonianza del Battista su Gesù (vv. 22-30) e la testimonianza di Gesù su Dio (vv. 31-36).

⁴⁶ [Gesù] andò dunque di nuovo a Cana di Galilea, dove aveva cambiato l'acqua in vino. Vi era un funzionario del re, che aveva un figlio malato a Cafarnao.

⁴⁷ Costui, udito che Gesù era venuto dalla Giudea in Galilea, si recò da lui e gli chiese di scendere a guarire suo figlio, perché stava per morire.

⁴⁸ Gesù gli disse:

– Se non vedete segni e miracoli, voi non credete.

⁴⁹ Il funzionario del re gli disse:

– Signore, scendi prima che il mio bambino muoia.

⁵⁰ Gesù gli rispose:

– Va', tuo figlio vive.

Quell'uomo credette alla parola che Gesù gli aveva detto e si mise in cammino.

⁵¹ Proprio mentre scendeva, gli vennero incontro i suoi servi a dirgli che il suo ragazzo viveva. ⁵² Ed egli volle sapere da loro a che ora avesse cominciato a star meglio. Gli dissero:

– Ieri, all'ora settima, la febbre lo lasciò.

⁵³ Il padre riconobbe che proprio a quell'ora Gesù gli aveva detto: «Tuo figlio vive», e credette lui con tutta la sua famiglia.

⁵⁴ Questo fu il secondo segno, che Gesù fece quando tornò dalla Giudea in Galilea.

La scena di questo secondo segno compiuto da Gesù si articola in due momenti, introdotti dalla situazione di partenza e dall'annotazione finale del narratore:

v. 46:	situazione di partenza
vv. 47-50:	dialogo di Gesù con il funzionario del re
vv. 51-53:	conversione del funzionario del re e della sua famiglia al <i>vedere</i> quanto è accaduto
v. 54:	annotazione conclusiva

v. 46: È importante notare che l'interlocutore di Gesù sia un funzionario del re (= uomo che ha potere) e che il problema riguardi il suo unico figlio. Il luogo ove risiede il malato è Cafarnaò, il centro dell'attività di Gesù in Galilea e la capitale "giudaica" della Galilea. Nella sintesi simbolica dell'episodio, vi sono tutti gli elementi che saranno al centro delle dispute di Gesù nel "libro dei segni".

vv. 47-50: Il padre, funzionario regio, che rappresenta il potere politico legge in Gesù un Messia politico, che è stato capace di confrontarsi con il potere religioso giudaico del tempio (Gv 2,13-22). La sua richiesta è una denuncia: il potere politico non è in grado di «portare salvezza» a colui che giace malato.

La risposta di Gesù nel v. 48 («Se non vedete segni e miracoli, voi non credete») mette in luce la mentalità non solo di *questo* funzionario, ma di tutti coloro che stanno al potere. L'espressione «segni e miracoli» come anche la figura del funzionario regio alludo al libro di Daniele (Dn 3,31-33). La parola di Gesù mette in luce la mentalità di potere del suo interlocutore e la sua concezione di onnipotenza divina.

Il rifiuto di Gesù a esercitare un'attività simile a quella di Mosè mostra il significato dell'episodio. Il suo tema è, come nell'esodo, la liberazione da una schiavitù. Nel funzionario appare la figura del potere, nel ragazzo infermo quella dell'uomo nella situazione estrema e prossimo alla morte (corrispondente all'antico Israele in Egitto); la figura di Gesù si oppone a quella di Mosè, che salvò il popolo in modo prodigioso, insinuando che il Messia, da cui si attendeva la rinnovazione dei prodigi dell'esodo, compirà questa salvezza in modo diverso.⁵

Il modo di agire del Messia non sarà quello dei segni portentosi, bensì quello dell'amore fedele. Tutti i segni di Gesù non saranno da leggere nella linea del «miracolo» o del «prodigio», ma nella linea dell'amore. Per questo, nonostante l'insistenza del funzionario (v. 49), Gesù non scende a Cafarnaò, ma invita il funzionario a mettersi in cammino. Il suo ritorno a Cafarnaò significa l'affidamento pieno, senza portenti, alla parola di Gesù. Tuttavia l'evangelista insinua anche che la vita comunicata da Gesù a colui che giace a letto a Cafarnaò non sia solo una mera restituzione della salute fisica, bensì la *vita definitiva*, come apparirà negli altri segni seguenti.

L'invito di Gesù al funzionario di mettersi in cammino e di constatare la verità di quanto è già accaduto, lo mette alla prova, costringendolo a rifiutare mezzi straordinari: se il padre rinuncerà a volere segni portentosi, potrà constatare che il figlio è uscito dalla situazione di morte e ha acquisito una condizione di vita veramente nuova.

vv. 51-53: I servi portano il lieto annuncio di quanto è accaduto al funzionario regio a Cafarnaò il giorno prima e, pur non avendo ascoltato le parole di Gesù, usano il suo stesso linguaggio («il suo ragazzo vive»). La differenza sta nel riconoscere quella persona: per i servi, è soltanto un «ragazzo» o «servo» (ὁ παῖς), mentre per Gesù era «tuo figlio» (ὁ υἱός σου), affermazione che viene ripetuta anche indirettamente nel v. 53. La coincidenza

⁵ J. MATEOS - J. BARRETO, in collaborazione con E. HURTADO - Á.C. URBÁN FERNÁNDEZ - J. RIUS CAMPS, *Il vangelo di Giovanni; Analisi linguistica e commento esegetico*, Traduzione di T. TOSATTI, Revisione redazionale di A. DAL BIANCO (LNT[it] 4), Cittadella Editrice, Assisi 1982, p. 242.

delle parole usate fa sorgere nel funzionario regio la domanda cruciale circa l'ora in cui è avvenuta la guarigione: «l'ora settima». Nel primo segno delle nozze di Cana, per la prima volta si è cominciato a parlare dell'ora di Gesù (Gv 2,4). È l'ora in cui Gesù comunica il suo dono d'amore, lo Spirito, facendo uscire l'umanità dalla situazione di morte. L'ora di Gesù è «la sesta», «mezzogiorno», quando Pilato lo proclama «Re dei Giudei» (cf Gv 19,14). L'ora «settima» è quindi l'ora in cui, conclusa la sua opera, Gesù genera la vita con il suono del suo Spirito (cf Gv 19,30).

Al funzionario regio non resta che «vedere» quanto è accaduto e «credere» con tutta la sua famiglia o casa (*καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη*). Negli episodi precedenti, con Nicodemo si parlava di Giudea (Gv 3,21) e con la donna si parlava di Samaria (Gv 4,4). L'episodio del funzionario regio ha a che vedere con i pagani. La prospettiva dunque si allarga: in Gesù, qualunque «casa» può accogliere il suo messaggio di vita.

v. 54: Il secondo segno è un nuovo punto di partenza. Il primo segno, il segno delle nozze, con il riferimento alla *nuova alleanza* e al dono dell'amore rimane sempre valido. Questo segno stabilisce il nuovo genere di relazione tra Dio e l'umanità, dopo il rifiuto di Israele. Il secondo segno dunque suppone il precedente e quindi anch'esso è compiuto a Cana. Lo scopo dei due segni è identico: manifestare l'amore/la gloria. Tuttavia, davanti al rifiuto del progetto di Dio che si esprime nell'atteggiamento dei capi dei Giudei di Gerusalemme, Gesù non si intimorisce e prosegue il suo cammino, realizzando il suo esodo «uscendo» dalla stretta comunità giudaica.

L'episodio annuncia il modo in cui Gesù intraprenderà il suo compito di salvezza. Nel primo ciclo [Gv 2,1-11], nel contesto dell'antica alleanza con Israele, aveva proposto il cambiamento di rapporti fra Dio e l'uomo, facendo sparire tutte le antiche istituzioni, sostituite dalla sua persona, per cominciare una nuova epoca dell'umanità. Davanti al rifiuto e all'incomprensione dei capi, Gesù cambia il suo programma. Non si rivolgerà più alle istituzioni; d'ora innanzi andrà in cerca dell'uomo bisognoso di vita, prescindendo dal quadro istituzionale in cui si trova. Usando una figura del passato di Israele, questo atteggiamento si esprime in categoria di esodo.

Tuttavia, le azioni di Gesù saranno prive di qualunque ostentazione di potere. La sua non sarà un'attività che aiuta l'uomo in modo estrinseco, ma la comunicazione di una forza di vita che lo rinnova dal di dentro. La sua azione non avrà bisogno della presenza fisica; sarà il suo messaggio a comunicare vita.

La chiave antropologica di questo ciclo è messa in rilievo dallo spostamento progressivo che si nota nella narrazione evangelica: dalla Giudea, il popolo dell'antica alleanza, regione dei suoi che non lo ricevono, alla Samaria, il popolo scismatico proveniente dal ceppo di Israele, che lo accetta, per terminare con un uomo e la sua casa, realtà comune a ogni cultura.⁶

PER LA NOSTRA VITA:

1. La fede si colloca evidentemente negli strati più profondi della persona, apre l'uomo al mistero del Trascendente che si comunica per gratuito amore, unifica nell'obbedienza al Regno di Dio il rigurgito di desideri, interessi, passioni che abitano nel cuore dell'uomo, tende la libertà fino alle sue supreme possibilità perché la mette in contatto con Colui che è il Signore onnipotente e amoroso dei tempi e degli avvenimenti, l'Alfa e l'Omega, cioè il Dio del passato e del futuro. Ma proprio perché rigenera gli strati più profondi della persona, la fede tende anche a manifestarsi come forza interpretativa di

⁶ J. MATEOS - J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni*, p. 246.

tutti gli altri strati. Qui la fede viene celebrata anzitutto in una intensificazione dei rapporti interpersonali; essa spinge gli uomini a incontrarsi direttamente, a confrontarsi al di là delle barriere che li isolano in gruppi, caste, razze diverse, perché è nell'incontro fresco e spontaneo delle persone che si può ottenere il libero consenso sui fatti importanti della vita. Anzi, la fede non si limita a far riconoscere e a far rivivere i rapporti di prossimità già esistenti per vincoli di sangue o di amicizia, ma spinge a creare, mediante l'amore incondizionato al fratello, visto come figlio di Dio, sempre nuovi vincoli di prossimità.⁷

2. Nel credere, se davvero è un viaggio ed esso non si ferma a una rappresentazione statica e astratta, tutti i tratti sono indicati – mistero concreto, unicità autocoscienza, trascendenza che sostiene e integra, libertà, relazione filiale, radice di fraternità e sororità – sono coinvolti. [...] Credere non è un salto nel vuoto sostenuto dall'immaginazione, è aderire ad un bene che si sta sperimentando, sentendo che in esso operano un volto, una persona, una origine. Per questa la fede è più un risveglio che un salto. Il credere non è mai radicato nella sola assenza, ma è la scoperta di una presenza nell'assenza stessa. Uno dei simboli evangelici di questa invisibile prossimità è la luce, figura che contrasta con l'idea della fede come salto nel buio: «Mentre avete la luce, credete nella luce» (Gv 12,36). Infatti, credere non è per credere, è per amare. E per amare in modo liberato, riuscito.⁸

3. Non è nella nostra vita che si devono ancora mostrare la presenza e l'aiuto di Dio, ma, al contrario, questa presenza e aiuto ci si sono già mostrati nella vita di Gesù Cristo. In effetti è per noi più importante sapere che cosa Dio abbia compiuto nei confronti di Israele e del proprio Figlio Gesù Cristo, che non cercare di scoprire quale sia l'intento di Dio nei miei confronti oggi. È più importante la morte di Gesù che non la mia morte; la risurrezione di Gesù Cristo dai morti è l'unico motivo della mia speranza di risorgere anch'io al giudizio finale. La nostra salvezza è "fuori di noi" (*extra nos*), non nella storia della mia vita, ma solo nella storia di Gesù Cristo posso trovarla. Solo chi si fa trovare in Gesù Cristo, nella sua incarnazione, nella sua croce e risurrezione, costui è presso Dio e ha Dio presso di sé. Tutto questo ci renderà più importante e più salutare ogni giorno la lettura liturgica della Bibbia in ogni suo aspetto. Noi parliamo della nostra vita, delle nostre miserie, della nostra colpa, ma tutto questo non è affatto la vera realtà; è nella Scrittura che troviamo la nostra vita, la nostra miseria, la nostra colpa e la nostra salvezza. È piaciuto a Dio agire su di noi in quel contesto, e per questo solo in esso riceveremo aiuto. Solo dalla sacra Scrittura impariamo a conoscere la nostra propria storia.⁹

4. L'evangelo è come la dichiarazione che l'uomo è libero dall'*ossessione* di fraintendere Dio e di esserne frainteso. La legge della cura è scritta con caratteri indelebili nel cuore dell'uomo: l'evangelo del regno genera una *infallibile* risonanza. «Le parole che io vi dico, non le dico da me; ma il Padre che è in me compie le sue opere; io sono nel Padre ed Egli è in me; se non altro credetelo per le opere stesse» (Gv 14,10-11).

⁷ 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. 139.

⁸ R. MANCINI, *Il senso della fede: una lettura del cristianesimo* (GdT 346), Editrice Queriniana, Brescia 2010, p. 28.

⁹ 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. 314.

Ciò non significa però che la *rivelazione* ci consente di essere *magicamente* liberi dal fraintendimento. È appunto nella relazione che si decide la possibilità di sottrarre ogni volta la rivelazione al suo fraintendimento.¹⁰

5. La decisione della fede avviene nella responsabilità per la Parola di Dio, nel riconoscimento della sua sovranità, e nella sottomissione ad essa. Si faccia attenzione a non mettere al suo posto consapevolmente o inconsapevolmente qualcosa di diverso che la decisione, e dunque la nostra obbedienza non sia altro che una fedele interpretazione e applicazione della Parola di Dio. Altrimenti, come potrebbe essere la decisione della fede? Come potrebbe essere obbedienza? Ciò che qui è importante è il carattere di esclusività che caratterizza la sovranità della Parola di Dio. Non siamo ancora o non siamo più obbedienti, se siamo tutti compresi nel decifrare la voce del nostro cuore, della nostra coscienza, o del nostro intelletto. Ma non siamo ancora obbedienti, o non lo siamo più, neppure se l'istanza ultima, di fronte a cui sentirci responsabili, è un sistema, un programma, uno statuto, un metodo, un "ismo", poco importa se filosofico, politico o teologico ed è del tutto indifferente che sia statico o dinamico, conservatore o liberale o autoritario. [...]

Può essere se mai nel migliore dei casi un mezzo per richiamare alla memoria la Parola di Dio e ammonirci. Può quindi esigere attenzione, rispetto, comunicarci insegnamenti e ammonimenti; comunque è per suo conto soggetto al giudizio, alla sentenza, alla decisione della Parola di Dio. Se sia utile ad esporre questa Parola di Dio, è un problema che deve essere posto, tanto più rigorosamente quanto più ci costa. Se non ha quel minimo di autorità necessaria a legittimarlo, nel migliore dei casi, allora è segno che è un ritrovato del demonio o uno strumento in sua mano, nonostante possa spettargli il carattere della più elevata spiritualità o della più profonda neutralità, o addirittura della più veneranda cristianità.¹¹

6. *Credette e si mise in cammino...*

L'amore di Dio è per la vita.

E il miracolo, sempre in divenire, la fede.

Sempre insidiata dall'incredulità, dalla pretesa.

Segni, indicati dal Vangelo di Giovanni.

*Trame, tessiture per legame autentico con colui che offre la vita,
e la offre in abbondanza.*

Sulla sua Parola credette e si mise in cammino...

Miracolo della fede,

il nostro pellegrinaggio nella Parola di vita.¹²

7. Su fragili piloni

la nostra fede avanza –

non c'è ponte che oscilli come questo sulla terra

– né un ponte più affollato.

¹⁰ P. SEQUERI, *Il timore di Dio*, Vita e Pensiero, Milano 1992, pp. 143-144.

¹¹ K. BARTH, «Theologische Studien» 5, pp. 16-18 = COMUNITÀ MONASTICA DI BOSE (a cura di), *Lecture dei giorni*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato AL 1994, 2000, pp. 316-317.

¹² F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

È antico come Dio –
ed infatti da lui costruito –
mandò a saggiare le assi suo figlio,
che salde le attestò.¹³

8. A mani giunte

[...]

I

Ha detto: “Io sono quello che sono”
e tu non temere mai nulla: poiché,
se tu credi, non sarà tua l’esistenza,
ma sua: né sarà mai protetta, tuttavia,
come tu spera e credi: anzi, gettata
nelle fosse. Chi crede in Dio
si appresti ad essere l’ultimo
dei salvati, ma sulla croce, ed a bere
tutta l’amarezza dell’abbandono.
Poiché Dio è quello che è.

II

Ma si è già nel Vangelo quando
non se ne può più uscire:
e vi si è ancora quando,
stanati dalle mura della sua Chiesa
per impossibilità di restarvi,
allora il Vangelo ci insegue
come il veltro la preda agognata.

III

Fra te e la salvezza non
altre vie che quelle segnate
dal Vangelo; ma in quelle che vedi
vanno, fra sciame d’innocenti,
turbe d’ignavi e d’ipocriti.
E dunque fra te e il Vangelo
non c’è altro che il nasconderti
dentro e sotto di lui come gramigna
nel suolo, a far spreco terroso
in cui si realizza, come si può,
quel che non esiste che nei fatti:
qui in terra, e nella carità.

IV

L’anima è forse un concetto? Poiché se troppo
credi ed apprezzi di averla, e la godi per te,
tu la svuoti; ma se per pietà d’altrui,
o delle cose, mentre pensi di non averla

¹³ E.E. DICKINSON, *Tutte le poesie*, a cura e con un saggio introduttivo di M. BULGHERONI (I Meridiani), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1997, ⁶2001, p. 1399.

in te la rivendica la tua pietà d'esser
pari al bisogno, tu darai forma a quella
che, faticosamente, sarà l'anima di tutti:
uomini e sassi, ed animali e piante.

V

No, non temere mai nulla da Dio. E intanto
respira nel coro di quantunque respira
la certezza che non c'è differenza tra vita
e non vita, poiché nel cosmo non c'è altro
che vita, ed ogni apparenza di morte non è,
nell'esistere, che un confidare la carità
del vissuto a ciò che sempre vivrà.¹⁴

¹⁴ C. BETOCCHI, *Tutte le poesie*, a cura di L. STEFANI, Prefazione di G. RABONI (Gli Elefanti. Poesia), Garzanti, Milano 1996: 459-461.