

Letture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

TERZA DOMENICA DOPO PENTECOSTE

Il dogma del peccato originale esprime l'affermazione della necessità di Gesù Cristo per raggiungere la pienezza del compimento della natura umana e quindi l'insufficienza della solidarietà in Adamo, per spiegare quanto Dio *ab aeterno* ha pensato, ovvero un'umanità a immagine del Figlio suo. Se, infatti, dal punto di vista storico, l'incarnazione del Figlio diviene la possibilità della redenzione dopo la condizione di peccato in cui versa *questa* umanità nel suo insieme, da un punto di vista assiologico sta prima la decisione divina di pensare un'umanità a immagine del Figlio suo, perché tutti possano essere figli nel Figlio.

Viene dunque prima la solidarietà di tutta l'umanità in Cristo, anche se la solidarietà storica in Adamo ci permette di pensare a quel *primum* originario e per noi irraggiungibile pensato da Dio dall'eternità (cf *Epistola*). Dio, infatti, «ha tanto amato il mondo da dare il Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non vada perduto, ma abbia la vita eterna» (cf *Vangelo*). L'eziologia del peccato dell'uomo e della donna (cf Gn 2,18-25) nel giardino non cancella del tutto nel cuore dell'umanità la possibilità di andare oltre l'esperienza storica (che potremmo definire l'*originale*) e risalire così all'*originario* voluto da Dio, ancora percepibile guardando al «tutto bello» della creazione e alla libertà umana, che scopre di essere ferita sin dalla sua giovinezza (Gn 8,21; si legga, senza soluzione di continuità, la seconda parte del racconto, Gn 3, in dialettica con Gn 2,4b-17, la *Lettura* di oggi, e con Gn 2,18-25).

A percepire quel progetto originario e insondabile che eccentricamente si sbilancia sull'eternità di Dio, ci aiuta un'interessante riflessione di André Neher (1914-1988), uno degli autori più rappresentativi dell'ebraismo francese del XX secolo:

La Bibbia ebraica inizia non con la prima lettera dell'alfabeto, ma con la seconda, con la *bet* – *berē'sit*. Con la Genesi, non è la storia che comincia: è la parusia di una storia già matura che comporta in sé i resti, forse i frantumi, ma anche i germi stimolanti e soprattutto le realtà definitivamente perdute dell'Alfa anteriore. Nessun punto Omega può pretendere di raccogliere in sé il tutto della storia, poiché non può riferirsi, all'altro capo, se non a un punto secondo: il punto d'origine gli sfuggirà sempre, forse senza possibilità di ritorno, forse anche perché l'Alfa non apparirà – non potrà apparire – se non dopo l'Omega. Nella concezione ebraica, la storia biblica rimane aperta dall'A alla Z. A non è l'inizio, ma l'anteriore. E Z non è la fine, ma l'apertura. La grande affermazione ebraica è che Omega non è né la fine, né il centro, né la svolta decisiva. La lettera ultima dell'alfabeto ebraico è il *taw*, segno del *futuro della seconda persona*, coinvolgimento quindi dell'uomo interpellato in un avvenire infinitamente aperto. Un meta-Omega è sempre possibile e nessuno può provvederne né predirne il nuovo incantesimo. Il che significa che, al limite, Omega non apparirà mai, allo stesso modo che, all'altro capo, Alfa non è mai apparso. Alle due porte opposte della storia, l'ingresso resta libero, ed anche l'uscita. La Genesi e l'Esodo sono rischi infiniti ed eterni. E lo sono anche la vita e la morte, queste genesi e questi esodi dell'individuo e delle collettività, in tutti i momenti della loro storia.¹

¹ A. NEHER, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Traduzione di G. CESTARI, Introduzione di S. QUINZIO (Dabar. Saggi Teologici 2), Marietti 1820, Genova 1983, ²1997, p. 238.

LETTURA: Gn 2,4b-17

Vi sono molte ragioni per leggere Gn 2,4b – 3,24 *in modo unitario*: l'uso caratteristico del duplice nome divino JHWH-³*ēlōhîm*; il giardino di *ēden*, con il duplice albero della vita e della conoscenza del bene e del male; la ripetizione del comandamento e della pena comminata per la sua eventuale trasgressione (Gn 2,17 e 3,4); la conoscenza del bene e del male (Gn 2,17; 3,5; 3,22); la nudità e la vergogna (Gn 2,25 e 3,7); i ruoli attanziali in scena: Dio, l'uomo, la donna e gli animali / serpente.

Tuttavia, in questa relazione tra Gn 2 e 3, si scopre anche la *struttura dialettica* dei due movimenti, sottolineata da altri elementi: Gn 3,1 è il tipico inizio di un nuovo racconto, con una frase circostanziale o nominale (cf anche Gn 1,2 e 4,1); il serpente (*nāhās*) non compariva nel primo movimento, se non genericamente nell'insieme di tutti gli altri animali; in Gn 2 è Dio solo ad agire e a parlare, mentre in Gn 3 prendono la parola tutti gli attori; la maledizione è presente solo nella seconda parte del racconto, dando ad esso una tonalità cupa, che crea forte chiaroscuro con il quadro positivo di Gn 2.

^{4b} Quando JHWH Dio fece terra e cielo, ⁵ e nessuna pianta campestre era ancora sulla terra, nessuna vegetazione campestre era ancora spuntata – poiché JHWH Dio non aveva ancora fatto piovere sulla terra e nessun terrestre^a ancora lavorava il terreno ⁶ e faceva salire dalla terra l'acqua dolce per irrigare tutta la superficie terrestre –, ⁷ allora JHWH Dio plasmò l'umanità di polvere presa dal terreno e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'umanità divenne vivente. ⁸ Poi JHWH piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l'umanità che aveva plasmato. ⁹ JHWH Dio fece germogliare dal terreno ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, e anche l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero del conoscere bene e male.

¹⁰ Ora, un fiume usciva da Eden per irrigare il giardino, da lì si divideva e formava quattro corsi. ¹¹ Il primo si chiama *Pišōn*: esso scorre intorno a tutto il paese di *Hawilâ*, dove c'è l'oro ¹² – l'oro di quella terra è fine – e dove c'è anche la resina odorosa e la pietra d'onice. ¹³ Il secondo fiume si chiama *Ghîhôn*: esso scorre intorno a tutto il paese di *Kûš*. ¹⁴ Il terzo fiume si chiama *Hiddeqel*: esso scorre ad oriente di *Aššûr*. Il quarto fiume è il *P^e rât*.

¹⁵ JHWH Dio prese l'umanità e la fece riposare nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse.

¹⁶ E JHWH Dio ingiunse all'umanità:

– Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ¹⁷ ma dell'albero del conoscere bene e male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti.

La struttura generale di Gn 2,4b – 3,24 è la seguente:

^a il TM ha *w^e ʾādām*, senza articolo; tuttavia non va inteso come nome proprio, ma come nome generico indeterminato, che abbiamo cercato di tradurre mantenendo la relazione con la *ʾādāmâ*, che segue subito dopo.

A. il progetto di Dio sull'umanità (2,4b-25)

- a. vv. 4b-9. 15-17: la relazione dell'umanità con Dio e la terra-giardino
+ vv.10-14: nota geografica sulle acque del giardino
b. vv. 18-25: la relazione dell'uomo con la donna voluta da Dio

B. La risposta dell'umanità: il « delitto » e le conseguenze (3,1-8)

B'. La reazione di Dio: il processo e il « castigo » (3,9-19)

A'. Esecuzione / conclusione: nuove relazioni dell'umanità (3,20-24).

La parte di racconto proposta dalla liturgia riferisce il primo momento, in cui si narra della relazione tra la «terra» (*ʿādāmā*) e l'«umanità» (*ʿādām*).

Si noti subito la particolarità di Gn 2,10-14: questi versetti interrompono la narrazione lineare, iniziata dopo le subordinate di Gn 2,4b-6. Potremmo definirli, con la nostra terminologia tipografica, una nota a piè pagina: una nota geografica, nello stile sapienziale, con valore teologico, perché i « quattro » fiumi indicano la pienezza cosmologica delle acque del giardino, e quindi la sua piena fecondità e benedizione.

Dopo l'introduzione con frasi subordinate del tipo «quando non ancora» (vv. 4^b-6), vi è una prima sequenza di verbi di azione, il cui soggetto è JHWH Dio: v. 7: plasmò (*waj-jîser*), soffiò (*wajjîppah*); v. 8: piantò (*wajjîṭṭa*), collocò (*wajjāsem*); v. 9: fece germogliare (*wajjašmah*); v. 15: prese (*wajjiqqah*), pose (*wajjannihēhū*). È il *settenario* della perfezione dell'opera divina, interrotto solo dalla descrizione dei quattro fiumi. A questi sette verbi, si aggiunge, come ottavo elemento eccedente, l'affidamento del comandamento nei vv. 16s (*waj^s šaw*).

VV. 4b-6: A differenza di Gn 1, il presente racconto descrive solo la creazione dell'umanità. Tutto il resto è subordinato a questa prospettiva. Anzi, sembra che la creazione prenda il suo inizio nel momento in cui l'uomo riceve l'«alito di vita» (*nišmat ḥajjîm*) da Dio. Non ha quindi senso confrontare la sequenza delle opere di Dio in Gn 1 e in Gn 2: in Gn 2 propriamente non si parla di creazione del mondo, bensì solo di creazione di umanità e di animali. Il resto è, in certo modo, solo il presupposto.

L'inizio è conforme allo stile dei racconti mesopotamici: *b^e jôm* di 2,4a è l'esatta traduzione di *enūma/inūma* (cf l'incipit di *Enūma eliš* e di *Atraḥasīs*, i.e. *inūma ilū awilum*). È un indizio importante per ricostruire la tradizione culturale del racconto biblico.

Anche le frasi «quando-non-ancora» dei vv. 4b-6 sono tipiche di quei miti (cf Gn 1,2). L'azione creatrice di Dio, qui espressa dal verbo *ʿāšā* «fare», abbraccia la totalità del creato, con due «polarismi»:

- 1) terra e cielo: l'ordine è interessante ed potrebbe esprimere la prospettiva antropocentrica dalla quale si parla del Dio creatore;
- 2) arbusti e verdure, un polarismo per indicare tutta la vegetazione: *šⁿh* sono le piante selvatiche, come in Gn 21,15 e Gb 30,4.7; *ʿēšeb* sono le piante coltivate, come in Gn 3,18; Sal 104,14; 106,20; Dt 11,25.

Le ragioni addotte per motivare la mancanza di vegetazione sono due: a) JHWH Dio non aveva ancora fatto cadere la *sua* pioggia: la pioggia è dunque un dono creato e mandato da Dio; b) l'uomo non si era ancora «messo al lavoro»: per la prima volta appare la relazione *ʿādām / ʿādāmā*, che sarà ripresa in Gn 2,15; 3,17. 23. Che in Gn si intenda chiaramente l'umanità nel suo insieme è detto dal tipo di lavoro di cui si sta parlando: la costruzione di canali d'irrigazione non è certo lavoro di un uomo singolo. È impossibile non richiamarsi ad *Atraḥasīs*: mentre nel racconto mesopotamico l'uomo era creato per

sostituire gli dèi affaticati, in Gn il lavoro dell'uomo è compito originario, voluto da Dio e insostituibile. Per ora non c'è accenno alla fatica (cf poi in Gn 3,17ss).

L'opera dell'uomo consiste nell'irrigare il terreno; nel linguaggio dell'autore, far salire lo *ēd* dal sottosuolo. Anche questo è un ulteriore aggancio al mondo mesopotamico: *ēd* (cf Gb 36,27) va spiegato con il sumerico *ÍD* (akkadico: *edû*) ovvero la corrente delle acque sotterranee.

VV. 7-17: L'azione creatrice di Dio che plasma l'uomo è espressa con il verbo *jāšar*, il verbo del vasaio. Non deve sfuggire il raccordo con i miti mesopotamici, dove si impastava l'argilla e il sangue di un dio ucciso, Qingu in *Enūma eliš* e Geštu in *Atraḥasīs*. Si dovrebbe ricordare anche la raffigurazione egiziana della creazione di Amen-ḥotep III: il dio Khnum lo plasma dall'argilla. La stessa immagine ricorre più volte nella Bibbia ebraica: Gb 4,19; 10,9; Sal 119,73; Is 29,16. È una raffigurazione molto diffusa e non si può certo qualificare come poco evoluta: in modo plastico e mitico (poetico) esprime la coscienza antropologica della fragilità umana. Si parla, infatti, di polvere (*āpār*) e non semplicemente di terra, per sottolineare l'inconsistenza e la caducità, in dialettica con l'«alito di vita», che invece proviene da Dio. Non perché l'uomo venga concepito dualisticamente, ma perché l'uomo si scopre «grande» e insieme «misero».

In questa raffigurazione vi è anche un accenno demitologizzante, reagendo sia ai miti mesopotamici, sia al pensiero egiziano, in cui è comune l'idea che l'uomo possiede il «respiro» di Dio. Nel nostro testo, l'uomo non riceve il respiro di Dio, ma Dio soffia nell'uomo un «alito di vita», che non è il suo spirito.

C'è anche un'allusione alla storia d'Israele, creata dal verbo *jāšar*. Su 63 ricorrenze, questo verbo per ben 42 volte ha come soggetto Dio, particolarmente nel II-Is, in cui appare 20 volte. In alcuni passi, indica l'azione di Dio che plasma il suo popolo: ad es., Is 43,1. 7. 21; 44,2. 24... L'uomo creato viene collocato nel *giardino*, come Israele, formato nel deserto, trova riposo nella terra di Canaan. Questo *gān* non ha nulla a che fare con un «giardino divino» o con quello che nel nostro linguaggio potremmo definire «paradiso terrestre», prendendo il vocabolo dalla traduzione dei LXX, *παράδεισος*.² Nei vv. 15ss, il giardino (nel v. 8 *gan-b^eēden*, mentre nel v. 15 *gan-ēden*) assume comunque delle proprietà che lo avvicinano al giardino dell'epopea di *Gilgameš* (XI, 266-295) per quanto riguarda il tema dell'albero della vita. Difficile è decidere sul significato preciso di *ēden*, anche se tutti i commentatori sono d'accordo che in Gn 2 s'indichi con questo nome un luogo. Alcuni sostengono di accostarlo all'accadico *bīt adīni* (2 Re 19,12; Is 37,12; Ez 27,23; Am 1,5), una terra sulle sponde dell'Eufrate. Altri, ponendolo in relazione all'accadico *ādinu* «steppa», parlerebbero volentieri di «oasi». Ma in entrambi i casi la relazione fonetica con l'accadico dovrebbe essere *edinu*, non *adinu*. Altri ancora – è la soluzione più probabile – vedono dietro la denominazione Eden la creazione di un nome immaginario per indicare una terra fertile e traboccante di frutti, facendolo derivare da una radice *dn I*, che significa «condurre una vita prospera».

Il giardino è il *luogo dei «due alberi»*, l'albero della vita e l'albero del conoscere bene e male. Eliminiamo anzitutto un falso problema: la preposizione *b^etōk* «nel mezzo di»,

² *παράδεισος*, testimoniato anche in ebraico come *pardēs* (cf Ct 4,13; Ne 2,8; Qo 2,5) è un vocabolo persiano, più esattamente antico-persiano: *pain-deza*, che originariamente significava «recinto», «siepe di recinzione», e in seguito «giardino». Il lessema persiano porta con sé però tutto un bagaglio di rappresentazioni che originariamente il giardino di Genesi non aveva.

non indica con precisione il punto centrale del giardino, ma genericamente l'ambito. Non ha dunque senso disputare su quale delle due piante fosse effettivamente al centro del giardino. È però vero che si crea una certa concorrenza tra i due alberi. Alcuni antichi commentatori risolvevano il problema eliminando l'albero della vita, in quanto secondario rispetto al corpo del racconto, ove è essenziale solo l'albero del conoscere bene e male. D'altra parte, è facile notare che vi è una duplicità di ruoli dei due alberi nella trama narrativa: infatti, la pianta della vita ricompare alla fine del racconto, spiegando la cacciata dall'Eden. Si tratta dunque di un secondo ruolo narrativo. Resta da vedere se questa duplicità vada risolta ipotizzando una duplicità di racconto o di tradizione.

A mio parere, è meglio ipotizzare una duplicità creata dal narratore a servizio del suo racconto. Infatti, nel cap. 3 si parla di «albero nel mezzo del giardino», senza alcuna specificazione (cf Gn 3,2s. 5s. 11s e 17). Tenendo conto che i racconti mesopotamici conoscevano solo l'«albero della vita», è possibile dedurre che l'albero del conoscere bene e male sia stato introdotto dall'autore del racconto per esprimere il proprio pensiero, il cui punto generatore sta appunto nella dialettica del comandamento, istituita tra Gn 2,16s e 3,4s.

C'è un'indubitabile valenza sapienziale dell'albero del conoscere bene e male. Il simbolo stesso dell'albero è tipico nella tradizione sapienziale: si ricordino, ad esempio, Sir 24; Ez 17; 31; 47,12, ed anche Is 5 e Sal 80. Anche «conoscere bene e male» è un tema sapienziale: Gesù ben Sira descrive il saggio come colui che conosce il bene e il male degli uomini (Sir 39,4), così come il sacerdote deve conoscere bene e male (Lv 27). Ricordiamo, poi, il testo di Dt 30,15, in cui Mosè propone al popolo «la vita e il bene, la morte e il male».

Il comandamento coincide con la proposta dei precetti dell'alleanza, definiti esplicitamente «sapienza e conoscenza» da Dt 4,6-8. Bene e male, in questo contesto sapienziale, sono dunque un polarismo che indica la percezione della realtà in quanto tale (cf 2 Sam 14,17. 20), la cui determinazione etica definitiva spetta a Dio (1 Re 3,9. 12).

Il giardino è anche il *luogo del lavoro dell'uomo*. I due verbi usati nel v. 15 per parlare del lavoro richiamano immediatamente il culto e l'alleanza: *šāmar* è particolarmente amato dal Dt per parlare dell'«osservanza» del comandamento; *‘ābad* è il caratteristico atteggiamento di chi accetta dal partner maggiore la proposta di alleanza.³

Gn 2,15 ha un indizio linguistico molto importante: non solo perché i due verbi *‘ābad* e *šāmar*, che qui hanno come oggetto il giardino, sono anche due verbi caratteristici del Deuteronomio e della letteratura dtr per esprimere il rapporto di alleanza e l'osservanza del comandamento; ma anche per quella ricca struttura teologica espressa in una sola riga, il v. 15 appunto, che crea un duplice piano interpretativo: il primo, in relazione al dono di Dio e alla risposta dell'uomo attorno all'oggetto «giardino»; e il secondo, immediatamente registrabile dal lettore, in relazione al dono della terra di Canaan e all'alleanza sinaitica:

wajjīqqah JHWH ʾēlōhīm ʾet-hāʾādām
wajjānīhēhū bʿ gan-ʿēden
lʿ ʿobdāh ūlʿ šomrāh.

JHWH Dio prese l'umanità
 e la fece riposare nel giardino di Eden,
 perché lo coltivasse e lo custodisse

Vi è dunque una correlazione tra il rapporto uomo / terra, che qui è già diventato uomo / giardino, il rapporto Dio / uomo e di conseguenza anche il rapporto Dio / terra. La relazione *ʾādām / ʾādāmā* entra in correlazione con Dio / umanità e con Dio / terra: non solo in quanto

³ L'esempio più perspicuo è senza dubbio Gs 24,14-24, dove *‘ābad* appare 14 volte (7 x 2), ad indicare la pienezza del « servizio » richiesto dall'alleanza.

creatore, ma anche in quanto garante della benedizione, che è la sanzione divina al servizio e alla custodia dell'alleanza.

Il confronto con *Atrahāsīs* permette di cogliere l'originalità del racconto biblico rispetto al tema del lavoro, già accennato all'inizio: l'uomo è stato creato per lavorare e custodire il giardino. Il lavoro umano non è dunque una pena o una condanna, ma è voluto da JHWH Dio fin dall'inizio, nel suo progetto ideale. Diventerà fatica e pena (cf 3,17ss) nell'esperienza storica dell'uomo, quando l'uomo, con la sua libertà, avrà rifiutato l'obbedienza al comandamento di Dio. Il rischio latente in questo legame, per ora non esplicitato, è che il lavoro divenga « alienazione » (si perdoni l'anacronismo linguistico), che si assista cioè all'inversione dei rapporti di custodia e servizio nei riguardi del giardino.

Il lavoro umano non è neppure sostituzione o concorrenza prometeica all'opera divina; è invece la qualifica dell'uomo nell'ambito della creazione, è il suo compito! Il mondo ebraico non ha mai disprezzato il lavoro umano in ogni sua forma, sia esso cultura o lavoro manuale.

Il rapporto con il mondo è dunque il primo legame che viene offerto all'uomo dopo la sua creazione, i.e. dopo il legame trascendentale che lo relaziona a Dio: un'esistenza umana senza lavoro non sarebbe pienamente umana. Non è possibile non sentire dietro questa impostazione del problema un accenno polemico nei riguardi del mondo circostante. Il lavoro dell'uomo spetta all'uomo e non c'è un periodo in cui gli dèi precedono l'uomo nella sua opera. Si tratta di una forte demitizzazione del lavoro e della cultura umana, considerata nella sua forma sanamente « laica »: l'uomo non rapisce nessun fuoco agli dèi se progredisce e cresce nella sua capacità tecnica e scientifica, perché lavoro e cultura appartengono alla determinazione dell'uomo così come l'ha voluto il creatore. Questo è un suo campo di responsabilità (cf anche la riflessione in Gn 4,17ss).

I vv. 16-17 esplicitano la terza funzione del giardino, come *luogo in cui si vive la risposta al comandamento*. Appare già in questa pagina la dialettica fondante ogni norma etica ed ogni legge nella rivelazione biblica: al dono (*Gabe*) del giardino e dei frutti che vi crescono (v. 16) l'uomo deve rispondere con un compito (*Aufgabe*), rispettando il comandamento (v. 17).

Una lettura superficiale del testo potrebbe giungere a questa interpretazione: Dio proibisce all'uomo di mangiare i frutti di un albero che gli avrebbe dato la conoscenza del bene e del male; Dio dunque proibisce all'uomo una conoscenza che lo avrebbe reso autonomo e maturo. Se così fosse, ne emergerebbe la concezione di un Dio concorrente della libertà e maturità umana, un Dio che presta il fianco alle critiche radicali dei nostri "maestri del sospetto".

Ma non dobbiamo dimenticare che questa è il serpente, propriamente, a rileggere in tal modo il comandamento. Gn 2 offre invece un'interpretazione diversa: perché dunque Dio proibisce di mangiare di quest'albero? Nel genere eziologico in cui ci troviamo, la risposta nasce dall'esperienza storica di Israele. L'uomo storico conosciuto dal nostro autore era soggetto al « comandamento ». Più in generale, questa è la concezione antropologica dell'Antico Vicino Oriente: all'umanità dell'uomo appartiene una relazione con Dio che si esprime in « comandamento » (cf Dt 8,2 e molti altri passi simili). La relazione con Dio non può che essere una relazione di comandamento e risposta.

A conferma, potremmo citare la *forma* del v. 17: nella prima parte abbiamo la formulazione apodittica, tipica dei comandamenti del decalogo; nella seconda parte, una legge

condizionale con una pena, che, anche nella formulazione sintattica, richiama le leggi più antiche d'Israele (cf, ad es., Es 21,12ss).

Se questo spiega il punto di partenza dell'eziologia, non spiega però il problema radicale: perché la relazione con Dio si deve esprimere in «comandamento»?

La risposta si ha, tenendo conto del fatto che il compito dato all'uomo in Gn 2,15 è comprensibile in sé, mentre il comandamento del v. 17 mantiene un elemento non completamente motivabile. Il comandamento è valido e fondato sulla parola di colui che lo pronuncia; si può solo ascoltare e metterlo in pratica. Il comandamento offre dunque una *possibilità ulteriore*, nuova, inedita, di relazionarsi a colui che lo ordina. Prima di trattarsi di una limitazione, è una possibilità positiva per l'uomo di entrare in una nuova relazione con Dio, più coinvolgente che non il semplice compito di lavorare e custodire il giardino. Ogni comandamento porta con sé un elemento non totalmente comprensibile (certo, non irragionevole!) e limita l'azione dell'uomo, ma il « limite » eventuale porta l'uomo alla piena realizzazione di sé e della sua libertà. Se la libertà umana vuole realizzarsi e non comprendersi come «male assurdo e inguaribile», deve «legarsi»: il legame che la realizza pienamente, in eccedenza rispetto al desiderio, è il *comandamento di Dio (re-ligio)*.

Il confronto con le leggi dell'Israele storico ci permette di capire anche il significato della minaccia di morte, collegata alla legge del v. 17. Non è necessario supporre che prima dell'eventuale trasgressione il nostro autore pensi che l'uomo sia immortale: basterebbe vedere nel suo racconto la motivazione portata da Dio per la cacciata da Eden in 3,22. Si tratta invece, anche qui, di eziologia a partire dai testi legali da lui conosciuti, che parlavano di «morte». Nel racconto di Genesi bisogna sottolineare piuttosto l'atteggiamento non consequenziale di Dio rispetto a questa pena. L'«incongruenza» è essenziale, perché l'agire di Dio rimane sempre imprevedibile e pieno di misericordia, anche dopo un'esplicita minaccia.

In conclusione, la trasgressione è il rifiuto della possibilità positiva ed inedita che il comandamento offre per realizzare la propria libertà: la tentazione, esplicitata poi in Gn 3, è di guardare a Dio come un concorrente rispetto alla piena realizzazione umana, mentre Dio con il comandamento vuole condurre l'umanità alla sua piena felicità. Il peccato porta a sperimentare l'illusoria autosufficienza e autonomia da Dio, che in realtà è un'autocondanna: rifiutando la determinazione teocentrica, e cercando la propria maturità in se stessa, l'umanità fa l'esperienza del «male».

SALMO: Sal 103, 24. 27-30

℟ Benedetto il Signore che dona la vita.

Quante sono le tue opere, JHWH!
Le hai fatte tutte con saggezza;
la terra è piena delle tue creature.

℟

Tutti da te aspettano
che tu dia loro il cibo a tempo opportuno.
Tu lo provvedi, essi lo raccolgono;
apri la tua mano, si saziano di beni.

℟

Nascondi il tuo volto: li assale il terrore;
togli loro il respiro: muoiono,
e ritornano nella loro polvere.
Mandi il tuo spirito, sono creati,
e rinnovi la faccia della terra.

℞

EPISTOLA: Rm 5,12-17

Per inquadrare bene il passo scelto dalla liturgia odierna, ricordo ancora una volta la *dispositio* retorica dell'intera lettera ai Romani:

1,1-7: indirizzo

1,8-15: proemio

A. 1,16 – 4,25: *prima parte*

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

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

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

B. 5,1 – 8,39: *seconda parte*

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

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

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

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

D. 12,1 – 15,13: *sezione parenetica*

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

[il cap. 16 è forse un altro biglietto messo a conclusione di Romani o addirittura un'aggiunta dei discepoli di Paolo: termina con una dossologia che ha un linguaggio chiaramente non paolino (Rm 16,25-27) e forse fungeva da conclusione per la raccolta delle lettere di Paolo in una raccolta in cui Romani occupava l'ultimo posto (cf Canone Muratoriano o Tertulliano)]

¹² In effetti, come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e attraverso il peccato la morte, così in tutti gli uomini si è propagata la morte, visto che tutti hanno peccato. ¹³ Fino alla Legge infatti c'era nel mondo una forma di peccato – è vero, un peccato non addebitato perché non c'era ancora la Legge –, ¹⁴ dal momento che la morte ha in effetti regnato da Adamo a Mosè anche su coloro che non hanno peccato a somiglianza della trasgressione di Adamo, che è *tipo* dell'[Adamo] venturo.

¹⁵ Ma il dono di grazia non è come la caduta: se, infatti, per la caduta di uno solo tutti morirono, molto di più la grazia di Dio e il dono concesso in grazia del solo uomo Gesù Cristo si sono riversati in abbondanza su tutti.

¹⁶ E il dono non corrisponde al peccato dell'uno solo: il giudizio, infatti, viene da uno solo ed è per la condanna, il dono di grazia invece da molte cadute ed è per la giustificazione.

¹⁷ Se quindi per la caduta di uno solo la morte ha regnato a causa di quel solo uomo, molto di più quelli che ricevono l'abbondanza della grazia e del dono della giustizia regneranno nella vita per mezzo del solo Gesù Cristo.

Uno dei problemi aperti nella seconda parte della Lettera ai Romani (capp. 5 – 8) è la condizione di possibilità della singolarità di Cristo come unica mediazione che porta agli uomini la *δικαιοσύνη* «il perdono» di Dio.

Rm 5,12-21 affronta questo problema: ne è segno la connessione logica di questa pericope con la precedente: *διὰ τοῦτο* «in effetti». Com'è risaputo, è uno dei passi più difficili, soprattutto per la sua *Wirkungsgeschichte* «storia degli effetti» teologici, e non solo in occasione della disputa con la Riforma (cf anche il Concilio di Cartagine del 418 [DS 102] e il Concilio Arausicano II del 529 [DS 175]). Tuttavia, si ricordi che – per fortuna! – a Trento fu respinta la proposta di alcuni padri conciliari di definire il senso autentico del passo paolino (*Acta Tridentina*, V, 217).

La struttura d'insieme del passo, pone in luce il tentativo di Paolo di mettere in parallelo la singolare mediazione di Cristo in relazione alla mediazione di Adamo, pensata non direttamente a partire dal testo di Gn 2-3, ma mediata dal pensiero della tradizione enochica del I secolo d.C. nei suoi sviluppi centrati su Adamo, in particolare i testi paralleli dell'*Apocalisse di Mosè* e della *Vita di Adamo ed Eva*.

Prima di riuscire ad impostare correttamente l'*a fortiori* di tale parallelo, il *qal wahōmer* dell'argomentazione rabbinica, Paolo si accorge che deve porre alcune necessarie specificazioni. È solo con il v. 18, dopo la centrale affermazione del v. 17, che può iniziare veramente il confronto. La lettura liturgica di oggi costituisce l'argomentazione che prepara il parallelo delle due mediazioni Adamo-Cristo (vv. 18-21; per i quali si veda l'*Epistola* della III Domenica dopo Pentecoste, Anno C).

Ecco quindi il senso della struttura:

- A. vv. 12-14: superamento della difficoltà di un peccato senza la *Tôrâ*: la Morte (*θάνατος*) ha regnato da Adamo a Mosè. Adamo è *figura* di quanto viene dopo di lui (*τύπος τοῦ μέλλοντος*)
- B. v. 15: sproporzione tra la caduta (*παράπτωμα*) del solo Adamo e il dono (*χάρισμα*) del solo Cristo
- C. v. 16: diversità tra peccato e perdono: il giudizio da un solo peccato in condanna (*εἰς κατάκριμα*), il perdono da molte cadute in giustizia (*δικαίωμα*)
- X. v. 17: la Morte e la Vita
- C'. v. 18: la caduta (*παράπτωμα*) di uno solo per la condanna (*εἰς κατάκριμα*) e l'atto di giustizia (*δικαίωμα*) di uno solo per il perdono (*εἰς δικαίωσιν*)
- B'. v. 19: la disobbedienza (*παρακοή*) di uno solo e l'obbedienza (*ὑπακοή*) di uno solo
- A'. vv. 20-21: si può finalmente concludere il pensiero della relazione tra la *Tôrâ* e il peccato: dove si moltiplicò il peccato, sovrabbondò il perdono, affinché, come regnò il peccato nella morte (*ὥσπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ*), così la grazia regni mediante la giustizia per la vita eterna mediante Gesù Cristo nostro Signore (*οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*).

vv. 12-14: C'è anzitutto da chiarire l'attacco del pensiero con quel *διὰ τοῦτο* «in effetti, pertanto». È infatti da collegare come dimostrazione della mediazione di Cristo del v. 11

che lo precede. Sarebbe fanta-esegesi supporre che l'apostolo, dettando, abbia usato un nesso logico improprio: avrebbe sempre potuto correggerlo!

L'intero passo espone un ricco campo semantico del peccato. Anzitutto, ἡ ἁμαρτία «[la potenza del] peccato» (vv. 12 e 21), quella potenza che attraverso un solo uomo è entrata nel mondo ed è penetrata in tutti. ἁμαρτία rappresenta dunque quella peccabilità che è propria di ogni uomo. Per indicare poi l'atto del peccato del primo uomo, secondo lo schema apocalittico vicino all'*Apocalisse di Mosè* e alla *Vita di Adamo ed Eva*, Paolo usa altri tre vocaboli:

- παράβασις «trasgressione» (v. 14)
- παράπτωμα «caduta» (vv. 15. 17. 18)
- παρακοή «disobbedienza» (v. 19).

E infine, ricordo il verbo ἁμαρτάνω «peccare», che può significare l'atto del peccato di Adamo (cf v. 16), come anche la dimensione trascendentale del peccato.

«Attraverso il peccato» (διὰ τῆς ἁμαρτίας) entrò nella creazione di Dio un'altra potenza oscura e tenebrosa: ὁ θάνατος «la morte», da intendere in senso escatologico come «morte seconda» e non il semplice morire. L'accostamento del testo di Sap 2,24, che pure non dipende direttamente da Genesi ma piuttosto dalla tradizione enochica del I secolo, è evidente che la morte va intesa come la privazione della salvezza. In questo senso va anche quasi tutta la tradizione greca e latina. Il senso lo possiamo trarre dal v. 21: il peccato regna nella morte o, in altre parole, la morte è la forma con cui il peccato esercita il suo potere.

Il peccato non è però una pura fatalità per i figli di Adamo. Per questa ragione, Paolo non si accontenta di parlare di una diffusione della morte («così in tutti gli uomini si è propagata la morte»), ma sente l'esigenza di spiegare il suo pensiero con una frase constatativa, «visto che tutti hanno peccato», frase che pone due problemi:

- 1 – il preciso significato di ἐφ' ᾧ
- 2 – il preciso significato di πάντες ἥμαρτον

1. ἐφ' ᾧ

I Padri Latini, seguendo la Vulgata (qui uguale alla Vetus Latina), hanno tradotto con *in quo*, per cui intendevano tutto il brano come espressione di una misteriosa partecipazione alla colpa del progenitore (Ambrosiaster, Agostino, Sedulio, Fulgenzio...). Ma ἐφ' ᾧ non è uguale a ἐν ᾧ!

Alcuni lo riferiscono a θάνατος «in ragione della quale [morte]» oppure «per effetto della quale [morte]». Grammaticalmente sarebbe possibile, ma si ottiene così un concetto poco paolino, dal momento che significherebbe che le azioni peccaminose traggono la loro origine dal fatto che l'uomo è destinato alla morte. E poi, si ricordi che θάνατος non deve essere interpretato nel senso della morte fisica.

ἐφ' ᾧ non va inteso come pronome relativo, ma come congiunzione dichiarativo-causale, equivalente a ἐπὶ τοῦτο ὅτι oppure a διότι (cf Blass-Debrunner, §294,4; analogamente a 2 Cor 5,4; Fil 3,12; 4,10). Il senso sarebbe dunque: «dal momento che» oppure «visto che».

2. il preciso significato di πάντες ἥμαρτον

In questo modo si chiarisce anche il significato di ἁμαρτάνω. Generalmente questo verbo significa non uno stato di colpevolezza, ma l'atto stesso del peccare; cf Rm 2,12; 3,23; 5,14. 16; 6,15; 1 Cor 6,18; ecc. Ciò è confermato anche dall'interpretazione dei Padri Greci ad eccezione di Giovanni Crisostomo e di Giovanni Damasceno. ἁμαρτάνω indica dunque tutti i peccati personali che ciascuno può constatare presenti in questa storia, a conferma del peccato di Adamo, che ha introdotto nel mondo questa φθορά «corruzione», come la chiama Cirillo Alessandrino (cf Sap!).

Il pensiero avrebbe dunque una logica a tre passi:

- attraverso la caduta di Adamo è entrata nel mondo la potenza del peccato
- in questa è entrato nel mondo il regno della morte che ha raggiunto tutti gli uomini
- visto che tutti hanno peccato.

Nell'attuale storia si eserciterebbe sugli umani una duplice causalità: il peccato di Adamo e i peccati individuali di tutti gli uomini.

Soltanto nell'ultima breve sentenza del v. 12 si avrebbe la piena descrizione della situazione attuale, poiché la potenza del peccato consiste nell'atto del peccare e l'atto del peccare è sempre un cedimento alla potenza del peccato. Il peccato che è entrato nel mondo non è un'idea o un'ipostasi: è un trascendentale che si categorializza in atti peccaminosi concreti.

Se il peccato fosse una condizione ineluttabile per l'umanità, il pensiero di Paolo si avvicinerebbe alla soluzione gnostica. D'altra parte, se si parlasse soltanto di singoli peccati e non di *ἀμαρτία* intesa come la *potenza* del peccato, saremmo ancora soltanto in una visione moralistica, tipica di alcune correnti del Giudaismo del I secolo d.C. e chiamata nella tradizione cristiana postagostiniana "pelagianesimo".

Il pensiero di Paolo permette di capire anche l'apparente anacoluto del v. 12 e la ripresa del pensiero nei vv. 20-21. L'opera di Cristo non può essere semplicemente paragonata al riequilibrio del peccato passato. Prima di giungere alla chiarezza del pensiero dei vv. 20-21 (*ὡσπερ οὕτως*), è necessario dapprima specificare la non uguaglianza dei due termini di confronto (*οὐχ ὡς οὗτος*: vv. 15a. 16) e il di più del secondo sul primo (*πολλῶ μάλλον*: v. 15b).

I vv. 13-14 sono un chiarimento e un approfondimento degli enunciati del v. 12. Il problema si può esprimere in questi termini: come può essere passato il peccato da Adamo ai singoli atti di peccato, se è vero che da Adamo sino a Mosè non vi era la Legge e di peccato si può parlare solo quando vi è una Legge trasgredita? Per ora, il tema Legge-peccato è solo sfiorato per quanto interessa l'attuale situazione; sarà largamente trattato in Rm 7,7-25.

Secondo l'interpretazione – poco patristica, ma molto diffusa sino a qualche decennio fa in ambito cattolico – Paolo vorrebbe qui dimostrare la realtà e l'universalità del peccato originale.

Il ragionamento che si voleva trovare in Paolo era il seguente:

- da Adamo a Mosè il peccato non sarebbe stato imputabile, perché mancava la Legge che, proibendolo, minacciava di morte il trasgressore;
- d'altra parte, la morte ha regnato nell'umanità in quel periodo;
- dunque, bisognava necessariamente ammettere una colpa originaria che producesse gli effetti di morte, anche senza una nostra effettiva corresponsabilità personale.

Ma questa argomentazione è in contrasto sia con il pensiero dell'Apostolo, sia con il contesto immediato in qui è inquadrata.

1. In contrasto con il pensiero dell'Apostolo, perché Paolo non può affermare che «fino alla Legge non vi era il Peccato nel mondo» ma poi negarne subito l'imputabilità mancando la Legge: dove non c'è imputabilità, non c'è neanche peccato! Si ricordi la dimostrazione di Rm 1,18 – 3,20, e in particolare la "legge scritta nei cuori" di cui parla Rm 2,12-16. Inoltre, Paolo non poteva ignorare le pagine di Gn 1-11 (e anche dopo) in cui in forma drammatica si era presentata la vicenda umana nella dialettica peccato-punizione oppure delitto-castigo.
2. In contrasto con il contesto immediato, perché se fosse vero il ragionamento attribuito a Paolo, non si capisce perché scegliere proprio il periodo da Adamo a Mosè per dimostrare la propria posizione. Tanto più che, se avesse voluto parlare della morte fisica,

aveva a disposizione un argomento classico per ogni tempo, i.e. la morte dei bambini che muiono senza aver commesso alcun peccato personale (si ricordi il falso problema del *limbo*).

L'affermazione di Paolo parte invece dalla constatazione che fino alla Legge vi era *una forma* di peccato (*ἁμαρτία*, senza articolo nei vv. 13 e 14), ma un peccato che non era *addebitato* (*ἐλλογείται*) perché non c'era ancora la Legge. Ma il peccato certamente c'era, dal momento che «la morte ha regnato da Adamo fino a Mosè» (v. 14). Quel peccato però non era una *παράβασις τοῦ νόμου* «trasgressione della Legge». Quindi costoro, da Adamo a Mosè, non hanno peccato a somiglianza della trasgressione di Adamo, al quale invece era stato dato un comandamento.

Il verbo dell'addebito *ἐλλογείται* «mettere in conto» è tipico del linguaggio commerciale ellenistico e va però inteso a partire dalla retribuzione in senso religioso, in cui la messa in conto di meriti o di trasgressioni era rappresentata alla stregua di una registrazione di cassa nelle tavole celesti (cf TestBen 11,4; 2Bar 24,1; Giub 30,17). Nel mondo prima di Cristo, peccato e morte sono potenze onnicomprensive. Poiché esse sono entrate nel mondo tramite il “solo” Adamo, questi diventa il *tipo*⁴ dell'altro che doveva venire (*ὁ μέλλων*): se il primo Adamo ha introdotto nel mondo *ἁμαρτία* «peccato» e *θάνατος* «morte», il secondo Adamo ha invece introdotto *δικαιοσύνη* «perdono, giustificazione» e *ζωή* «vita».

La traduzione che ho dato per i vv. 13-14 mi sembra la migliore, perché esprime bene la posizione di Paolo nel rispondere all'obiezione di come si possa affermare l'esistenza del peccato senza la Legge.

v. 15: Prima di impostare il pieno parallelismo tra Adamo e Cristo vi è un altro concetto da chiarire, ovvero l'*asimmetria* tra i due. Il v. 15, come anche i due seguenti, sono un *a fortiori* che i rabbini chiamano *qal wāhōmer* (i.e. «leggero» e «pesante»). Solo i vv. 15 e 17 esplicitano l'*a fortiori* con *πολλῶ μάλλον* «quanto più». Si veda 4 Esd 4,30-31:

In effetti, un chicco di cattiva semenza era stato al principio seminato nel cuore di Adamo; e come poteva non produrre – e ancora produrrà – delitti fino al tempo della messe? Calcola: se un chicco di cattiva semenza ha prodotto tanti frutti, quando saranno seminate le buone spighe, che sono senza numero, quale immensa messe non porteranno?

In questa citazione, oltre alla struttura logica del *qal wāhōmer*, vi è l'idea di sovrabbondanza della bontà divina rispetto alla misura del castigo.

Il v. 15 contrappone al *παραπτώμα* «caduta» di Adamo il *χάρισμα* «dono» (qui nel senso del greco corrente, come in Rm 5,16; 6,23; 11,29, da distinguersi dal senso particolare di «carisma», come in Rm 12,6; 1 Cor 1,7; 7,7; 12, *passim*): ciò serve a sottolineare l'*asimmetria* tra il *tipo* (Adamo) e l'*antitipo* (Cristo).

Il v. 15b offre una motivazione per tutto questo: il dono è superiore alla trasgressione, perché la grazia è superiore al castigo. Il parallelismo della frase non è infatti del tutto speculare, perché Paolo ha di mira Cristo e la sua mediazione e ad essa orienta tutta la dimostrazione.

v. 16: Nel v. 16 vi è una seconda motivazione dell'*asimmetria*. È chiaro che l'inizio del versetto presuppone un verbo, deducibile dalla frase precedente (v. 15): *καὶ οὐχ ὡς δι' ἐνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ δῶρημα* «E il dono [non corrisponde] al peccato dell'uno solo».

⁴ Per Paolo, *τύπος* significa stampo, figura, modello, riproduzione, esempio (cf Fil 3,17; 1 Tess 1,7; 2 Tess 3,9), figura se si tratta di rapporti con la Bibbia Ebraica (cf 1 Cor 10,6,11).

In altre parole, il dono supera di gran lunga le conseguenze del peccato stesso. Il pensiero si chiarisce se si guarda alla dimostrazione della frase nella seconda parte del versetto. L'evento di Adamo condusse a una sentenza (*κρίμα*) in cui si ebbe la condanna di tutti a motivo di uno solo. Di contro, nell'evento di Cristo la grazia/perdono fu fata a partire da molteplici trasgressioni. Decisiva in questa argomentazione la contrapposizione

<i>ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα</i>	<i>ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα</i>
da uno solo per la condanna	da molte cadute per il perdono

Perché dunque il dono non è corrispondente al peccato di un solo uomo? La risposta di Paolo è nella diversità dei due cammini, del loro punto di partenza e del loro punto di arrivo. Con un solo uomo si stabilì una dinamica di peccato che ha investito tutti gli uomini. La grazia invece è una reazione immensamente più vasta, che parte dalla condizione delle molte cadute e tutte le supera. Il v. 16 è dunque l'affermazione dell'incomparabile potenza della grazia rispetto al peccato. «Il dono divino di grazia si è, per così dire, contrapposto al flusso delle trasgressioni umane e l'ha disperso nel mare della giustificazione» (H. Schlier).

v. 17: È il versetto centrale in cui sono ricondotti ad unità tutti i temi del passo, eccetto quello della Legge. C'è anzitutto il richiamo all'evento di Adamo, con alcune varianti rispetto al v. 12. 15 e 16. Si riprende l'analogia asimmetrica con *πολλῶ μάλλον* (v. 15); e poi si passa all'evento di Cristo, con riguardo non più all'umanità, ma ai credenti, a coloro cioè che hanno accolto la sovrabbondanza della grazia e quindi della vita piena. In questo versetto, l'attenzione cade anzitutto su quella *περισσεία τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης* «abbondanza della grazia e del dono della giustizia»: è la ricchezza, la sovrabbondanza, il “di più” del perdono offerto in Cristo Gesù. La vita e il dominio risultanti sono sempre mediati da Gesù Cristo, che è sempre – ieri, oggi e per il futuro – a differenza di Adamo, che è solo passato di *θάνατος* «morte».

Ora si è chiarita l'*asimmetria* dell'equazione Adamo-Cristo. Soltanto da qui in poi Paolo può tirare le fila del suo discorso e continuare il ragionamento quasi sospeso al v. 12.

VANGELO: Gv 3,16-21

Il cap. 3 del Quarto Vangelo inizia in modo circostanziale, presentando il protagonista con tre qualifiche: il gruppo ideologico cui faceva riferimento (farisei), il nome (Nicodemo) e la classe sociale (*ἄρχων*, un capo dei Giudei). In evidenza, sta l'ambientazione dell'incontro: «di notte» (v. 2); essa fa inclusione con la fine del discorso di Gesù, quando s'introduce il giudizio operato da quella luce che gli uomini hanno disprezzato, amando di più le tenebre (vv. 19-21).

Il dialogo si apre con Nicodemo che afferma di sapere («noi sappiamo»: v. 2) e che riconosce in Gesù un maestro che viene da Dio (*ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος*: v. 2). La motivazione esprime un'idea condivisa da altri personaggi del Quarto Vangelo (Gv 2,11. 18; 6,2. 30; 7,31; 9,16): i «segni» compiuti da Gesù sono una prova della sua origine «da Dio». Nessuno li potrebbe fare, se Dio non fosse con lui. Il dialogo, a dire il vero, termina con il v. 10, quando Gesù afferma esattamente il contrario: Nicodemo è

maestro di Israele e non conosce tali cose. Da questo momento in poi, infatti, il personaggio Nicodemo non è più necessario al confronto e scompare.⁵

Nel v. 4 e nel v. 9, vi sono due domande quasi identiche di Nicodemo: *πὼς δύναται* «com'è possibile?». Entrambe vogliono approfondire il senso delle parole di Gesù: per poter «vedere il Regno di Dio» (v. 3) o per poter «entrare nel Regno di Dio» (v. 5), occorre nascere *ἄνωθεν* (v. 3 e v. 7). Vi è una voluta ambiguità semantica nell'uso dell'avverbio *ἄνωθεν* – «per la seconda volta» (*δεύτερον* del v. 4), «dall'inizio» oppure «dall'alto»: essa genera, attraverso la figura caratteristica dell'ironia giovannea, i successivi pronunciamenti di Gesù.

Dal punto di vista formale, il dialogo tra Nicodemo e Gesù ripete per tre volte la medesima struttura; nel secondo e nel terzo momento persino il contenuto della domanda è il medesimo. Ciò crea un crescendo, che va progressivamente precisandosi:

- A. intervento di Nicodemo che riconosce in Gesù un maestro venuto da Dio (v. 2)
- B. risposta di Gesù: condizione per «vedere» il Regno di Dio (v. 3)
- A'. prima domanda di Nicodemo: «com'è possibile?» (v. 4)
- B'. risposta di Gesù: «Amen, amen, io ti dico...» (vv. 5-8)
- A". seconda domanda di Nicodemo: «com'è possibile?» (v. 9)
- B". seconda risposta di Gesù: prima di «Amen, amen, io ti dico...» (v. 11) sta l'affermazione ironica rivolta a Nicodemo quale “maestro d'Israele” (v. 10; inclusione con il primo intervento di Nicodemo nel v. 2).

Ai tre interventi di Gesù, com'è ovvio, spetta il ruolo di far progredire il tema.

Nel primo intervento, vi è solo l'annuncio, quasi a mo' di titolo: «Se uno non nasce *ἄνωθεν*, non può vedere il regno di Dio» (v. 3).

Il secondo intervento sviluppa il senso di *ἄνωθεν* in due direttrici. Anzitutto, nel senso della risalita al contesto della creazione come nascita «da acqua e vento-spirito» (v. 5); è così istituita la genealogia del vento-spirito, accanto alla genealogia della carne (v. 6). In secondo luogo, dopo la ripresa del tema (v. 7: *μη̄ θαυμάσης ὅτι εἶπόν σοι· δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν*), a partire dalla considerazione del movimento del vento-spirito (v. 8a), si identifica nel senso della libertà la figura di chiunque è nato dal vento-spirito (v. 8b: *πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος*). Si noti che nelle due parti di questo intervento (vv. 5-6 e 7-8) il verbo *γεννάω* è ripetuto per 5 volte (7 volte, se si sommano anche le due occorrenze nella domanda di Nicodemo al v. 4; 8 volte, se si vuole computare anche l'occorrenza del v. 3, nel primo intervento di Gesù); e non sarà più ripreso in seguito.

Il terzo intervento di Gesù è più complesso. Il v. 10b non è una semplice frase di passaggio, ma strutturalmente svolge la funzione inclusiva di chiudere il dialogo aperto con Nicodemo. In effetti, da qui in avanti il discorso di Gesù perde l'orizzonte del suo immediato interlocutore e si allarga a un *discorso di rivelazione* generale: è importante, per questo, sottolineare il cambio di soggetto dal singolare al plurale che si ha passando dal v. 10 (*σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ταῦτα οὐ γινώσκεις;*) e dalla prima parte del v. 11 (*ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι*), alla seconda parte del v. 11 (*ὃ ἐώρακαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε*) e al v. 12 (*εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πὼς ἂν εἶπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύετε;*).

⁵ Riapparirà in soli due altri contesti: in Gv 7,50s, quando chiede ai colleghi del sinedrio di Gerusalemme di ascoltare la testimonianza di Gesù, prima di condannarlo; e in Gv 19,39, quando porta la costosissima mistura di mirra e di aloe di circa cento libbre, per seppellire il crocifisso.

Strategicamente, i vv. 11-12 divengono la “chiave di volta” del confronto, venendo a creare due sezioni: la prima (i vv. 2-10) potrebbe essere titolata τὰ ἐπίγεια «le cose terrestri», trattando della genealogia e della nascita ἄνωθεν; la seconda (i vv. 13-21), invece, potrebbe essere titolata τὰ ἐπουράνια «le cose celesti», in quanto rivela il ruolo del Figlio dell’uomo, disceso dal cielo per portare la vita piena (ζωὴ αἰώνιος) ovvero portare a pienezza la «nuova creazione».

Anche quantitativamente, l’inclusione del v. 2 con il v. 10 chiude un primo sviluppo. La compattezza concettuale dei vv. 13-21, che illustrerò subito di seguito, isola i vv. 11-12, che restano al centro della pagina, esplicitando il proposito di Gesù di condurre i lettori-ascoltatori dalle «cose terrene» alle «cose celesti».

Nei vv. 13-21 non appare più né il verbo γεννάω né la «signoria di Dio» (βασιλεία τοῦ θεοῦ); il primo è rimpiazzato dal movimento ἀνα-/κατα-βαίνω; la seconda è rimpiazzata dal ruolo del Figlio dell’uomo, che è il Figlio unigenito mandato da Dio nel mondo. Dal punto di vista formale vi è un dittico, costruito con la sequenza di un sorite: ovvero quattro passaggi, ciascuno dei quali costruito in modo parallelo.

Il primo quadro (vv. 13-15) è centrato sul movimento verticale della discesa/innalzamento del Figlio dell’uomo e culmina sul tema della vita piena data a chiunque creda in lui. La *parola-gancio* che unisce il primo al secondo quadro è ζωὴ αἰώνιος «vita piena» (fine v. 15).

Il secondo quadro (vv. 16-17) – da qui inizia la sezione letta nella liturgia – parla della missione del Figlio perché chiunque creda in lui abbia la vita piena; Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo fosse salvato per mezzo di lui. La *parola-gancio* che unisce il secondo al terzo quadro è il verbo κρίνω (v. 17).

Il terzo quadro (vv. 18-19) esprime il giudizio già in atto come auto-condanna per aver rifiutato l’unigenito Figlio di Dio: non Dio, ma gli uomini stessi si condannano da sé nel preferire le tenebre alla luce. La *parola-gancio* che unisce il terzo al quarto quadro è τὰ ἔργα (fine v. 19).

Infine, l’ultimo quadro (vv. 20-21) esprime il criterio di questo giudizio in atto. Solo colui che fa la verità cammina verso la luce, perché siano manifestate le sue opere, in quanto sono compiute in Dio.

In conclusione, la struttura retorica dell’intera scena potrebbe essere la seguente:

Introduzione: presentazione di Nicodemo (v. 1)

A. τὰ ἐπίγεια (vv. 2-10)

a) Primo dialogo (vv. 2-3):

– Nicodemo: provocazione sul «provenire da Dio» come «maestro» (v. 2)

– Gesù: «nascere ἄνωθεν» (v. 3)

b) Secondo dialogo (vv. 4-8):

– Nicodemo: πῶς δύναται? (+ ironia) (v. 4)

– Gesù: «nascere da acqua e vento-spirito» (vv. 5-6)

la libertà di colui che è nato da vento-spirito (vv. 7-8)

c) Terzo dialogo (vv. 9-21):

– Nicodemo: πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι? (v. 9)

– Gesù: «maestro di Israele» / «conoscere» (v. 10)

Crede alla rivelazione delle cose celesti (vv. 11-12)

B. τὰ ἐπουράνια (vv. 13-21)

a) discesa/innalzamento del Figlio dell’uomo (vv. 13-15)

b) Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito (vv. 16-17)

c) l’auto-condanna è già in atto davanti al Figlio unigenito (vv. 18-19)

d) colui che fa la verità viene alla luce (vv. 20-21)

[Il Signore Gesù disse a Nicodemo:]

¹⁶ Dio ha tanto amato il mondo da dare il Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non vada perduto, ma abbia la vita eterna. ¹⁷ Dio, infatti, non ha mandato il Figlio nel mondo per condannare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui.

¹⁸ Chi crede in lui non è condannato; ma chi non crede è già stato condannato, perché non ha creduto nel nome dell'unigenito Figlio di Dio. ¹⁹ E il giudizio è questo: la luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno amato più le tenebre che la luce, perché le loro opere erano malvagie.

²⁰ Chiunque, infatti, fa il male, odia la luce, e non viene alla luce perché le sue opere non vengano riprovate. ²¹ Invece chi fa la verità viene verso la luce, perché appaia chiaramente che le sue opere sono state fatte in Dio.

vv. 16-17: Se nei versetti precedenti (Gv 3,13-15) il Messia è stato descritto dal punto di vista dell'uomo come «colui che discese dal cielo», ora lo si descrive dal punto di vista divino come il dono di Dio per l'umanità. La frase giovannea non esplicita subito il destinatario del dono (v. 16b), anche se è evidente che esso è il medesimo oggetto dell'amore di Dio (v. 16a).

È comunque evidente il rimando allusivo sotteso alla *‘ăqēdâ* «la legatura» di Isacco di Gn 22: Dio è come Abramo, capace di privarsi dell'unico figlio. Quest'allusione ad Abramo, collega il passo giovanneo anche all'esodo, perché nella tradizione giudaica il sacrificio di Isacco ebbe luogo nell'ora in cui si sarebbero sacrificati gli agnelli nel tempo e la liturgia della Pasqua giudaica unisce la *‘ăqēdâ* al sacrificio dell'agnello.

Il disegno di Dio dunque non opera discriminazioni ed offre la vita a tutti senza eccezione, «al mondo» (qui inteso in senso neutro, non negativo). La discriminante sta nell'accettazione o rifiuto da parte della libertà dell'uomo.

La duplice affermazione del v. 17 esplicita ancora di più questo importante disegno: da parte di Dio vi è solo ed esclusivamente il dono positivo e universale («il mondo»), non vi è alcun giudizio discriminatorio. Nel Figlio unigenito si compie la bontà unilateralmente positiva già chiara sin dall'inizio della creazione. L'amore di Dio ha un movente e una finalità esclusivamente positivi; è la libertà dell'uomo ad aprirsi o a chiudersi al dono di infinito amore del Padre. Quel dono è la salvezza, ovvero passare dalla prospettiva di morte alla pienezza di vita attraverso il Figlio Gesù, che dona lo Spirito.

vv. 18-19: La responsabilità del rifiuto sta nella libertà umana, non in un atteggiamento ambiguo di Dio. Se vi sono degli esclusi dall'amore di Dio, ciò lo si deve al rifiuto umano dell'offerta che Dio compie nel Figlio. Chi rifiuta il dono di amore, si autocondanna. Dare invece la propria adesione di fede a Gesù come Figlio unico di Dio, è credere alle potenzialità che Dio offre all'umanità attraverso la vita dello Spirito.

Dio è solo luce (v. 19): soltanto rifiutare la rivelazione della luce può condurre l'umanità a sperimentare il lato oscuro dell'assurdo di una vita «contro Dio» e preferire di rimanere nelle tenebre di morte. Si disprezza l'amore di Dio e si rimane nelle tenebre.

Questo è il peccato, questa è l'autocondanna dell'umanità: rifiutare l'offerta di amore che Dio comunica attraverso il Figlio.

vv. 20-21: Non sono le dottrine o le parole che separano da Dio, ma la vita e le opere. Avvicinarsi a Gesù, significa avvicinarsi alla luce e avvicinarsi alla luce equivale a penetrare nel mistero di amore di Dio. Unica è la via di adesione o di rifiuto di quanto Dio opera per l'umanità intera. Come si vede, il significato simbolico di luce è radicato nella realtà concreta della vita umana.

Nel v. 21 si torna a parlare di ἀλήθεια «verità, lealtà» (cf nel prologo, Gv 1,14. 17) che è il compimento della rivelazione del Padre: l'amore rivelato dal Padre non è *teoria*, ma azione concreta e *adempimento del disegno della creazione*, con la comunicazione della vita piena che il rifiuto assurdo della libertà umana ha trasformato in morte. Fin dal principio della creazione la vita si è manifestata e, nonostante tutto, non è stata *fagocitata* dalle tenebre. Coloro che rispondono positivamente al progetto del Dio creatore e sono a favore della creazione e della vita, si avvicinano alla luce e a Gesù.

Come dice Gv 6,45, «chiunque ascolta il Padre e impara si avvicina a me». Vi è dunque una preparazione all'incontro con Gesù che inizia nientemeno che con la creazione di Dio: l'incontro con Gesù diventa il compimento della rivelazione iniziata sin dal *principio* della creazione. Il Padre è il creatore, esclusivamente fonte di vita e di amore: soltanto rifiutando Lui l'umanità sperimenta l'assurdo della tenebra, del fallimento e della morte.

Di fronte a Nicodemo che attende il Messia della Legge e un maestro che insegni a osservare la Legge per avere la vita, Gesù si presenta come la fonte stessa della vita (con il dono dello Spirito) e la norma unica che l'uomo deve seguire per raggiungere la pienezza della vita (ovvero l'amore sino all'estremo). Questo significa dimostrare che «le proprie opere sono state operate in Dio» (v. 21b). Solo chi è disposto ad amare sino alla morte può costruire un mondo nuovo, una nuova umanità con la stessa universalità manifestata dal disegno divino. Dio offre «al mondo» la vita piena: solo chi la rifiuta condanna se stesso alla morte.

PER LA NOSTRA VITA

1. Nascere è sempre rischioso e richiede l'esposizione al dolore con il coraggio di non credere neppure nei sistemi di difesa e di riduzione del patire, ma nella sconosciuta meta e in chi ci aiuta a nascere. [...]

Ogni nascita implica almeno i seguenti elementi: il giungere a compimento di un percorso di maturazione, che è indissolubilmente un evento e un processo; il rinnovarsi della vita; l'attraversamento irreversibile di un confine; l'emergere di una novità che a suo modo muta il volto del mondo; la trasformazione, per chi nasce, di tutte le condizioni dell'esperienza e del suo rapporto con la realtà; il distacco da un grembo, con la fatica che ciò richiede e la profonda dialettica tra angoscia e fiducia innescata da ogni separazione; il rischio del fallimento; l'essere ospitati e nel contempo l'affacciarsi verso un nuovo incontro.⁶

⁶ R. MANCINI, *Esistere nascendo. La filosofia maieutica di Maria Zambrano* (Saggi 41), Città Aperta Edizioni, Troina EN 2007, pp. 19 e 23.

2. Noi tutti siamo bambini davanti a Dio. Balbettiamo tutti parlando di Dio. Cerchiamo tutti, al fondo di noi stessi, di vedere il volto di Dio. Cristiani, illuminati da Dio che è egli stesso la luce, confessiamo tutti il Mistero di Dio. Abbiamo tutti fede e speranza. Attraverso i nostri tentennamenti e i nostri dissensi, questa identità fondamentale del nostro essere davanti a Dio e del nostro orientamento a Dio ci tiene uniti.⁷

3. Il Vangelo è pieno di paradossi, per cui lo spirito dapprima è scosso. Il Salvatore fa uso della pedagogia più accondiscendente, ma egli dice anche: “Beato colui che non scandalizza di me!” Ed è giusto chiedersi se ogni dottrina spirituale un po’ forte non debba necessariamente rivestire una forma paradossale.

La vita dello Spirito, nella misura in cui si sviluppa, va inevitabilmente a urtare contro nuovi dati, che generano nuovi problemi. Si presentano nuove soglie, che bisogna varcare, senza sapere in quali nuovi orizzonti ci spingono a penetrare. Tornare indietro, arrestarsi soltanto, è impossibile. [...]

La fedeltà è necessariamente creatrice, tanto per l’intelligenza quanto per l’anima.⁸

4. La parola invita. Serve a tavola e offre cibo. Non dice una parola di troppo! [...] Essa apre il luogo chiuso alla grande aria libera. Lascia entrare la luce del sole. Non parla *sulle cose*; agisce, fa essere, risveglia. Svela e manifesta, disfa l’accecamento e la sordità. [...]

La parola che risveglia dall’immenso torpore deve colpire con una violenza inaudita, deve essere un martello maneggiato da un braccio senza esitazione né tremito, e che cada giusto, e che rompa il catenaccio della bassa e glaciale crudeltà, nascosto sotto le dorature dell’intelligenza e dell’ordine.

Essa deve essere il diamante tagliato giusto, che traccia dritto la linea di separazione. [...]

Può soltanto scavare a fondo la durezza di questa condizione dove la libertà prende un peso estremo e dove l’obbedienza stretta è necessaria per ciò che è il più essenziale.

Gran vento, vento gioiosamente intrattabile, che manda all’aria tutte le sistemazioni che rendevano la vita abitabile! [...]

La voce-parola non dice nient’altro a chi l’ascolta se non questa tenerezza forte che lo tocca al cuore (come si dice il cuore dell’albero) e disfa ciò che lo separava da lui stesso. Adesso non c’è più condanna. Anche se io mi condanno, la voce testimonia di ciò che, più alto di me stesso, non condanna.

Che la violenza della parola sia identica a questa tenerezza e bontà che risparmia tutto e non condanna mai, ecco l’identità prima.⁹

(M Bellet, *La via*, *Quaderni di ricerca* 82, *Servitium*, p 185-187)

5. Chi arriva alla luce? Chi opera la verità (Gv 3,21)! Che cosa significa? La verità deve accadere non deve essere soltanto pensata o voluta, ma essere fatta. La verità sorge dall’azione che si contrappone all’apparenza, alle tenebre in cui accade il male. [...]

⁷ H. DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi. In appendice: Immagini del Padre Monchanin*, Traduzione di E. BABINI (Già e Non Ancora 172. Opera Omnia di H. De Lubac 4), Jaca Book, Milano 1956, 21989, p. 78.

⁸ H. DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi*, pp. 5 e 51.

⁹ M. BELLET, *La via* (QdR 82), Servitium Editrice, Gorle BG 2001, pp. 185-187 [passim].

Non arriverai alla luce con il pensare, dice Gesù, ma con quello che fai; certo non con un fare qualunque, ma con il fare della *verità*. La verità stessa ti porterà alla luce mediante il tuo fare. Nelle parole di Gesù è da sottolineare prima la parola “verità” e soltanto dopo la parola “fare”. In tutto questo l’idea di una giustizia delle opere è lontana quanto quella dell’esattezza del pensiero. Con ciò si vuole dire, però, che se vogliamo arrivare alla luce, se vogliamo che vi sia Pentecoste anche per noi, allora non dobbiamo perdere tempo, e che è venuto il momento di agire, di obbedire, per quanto ci è possibile farlo di fronte alla Parola di Dio. Con ciò è messo un freno alla fuga nel domandare infinito e si è immediatamente costretti ad agire seriamente, a porre la nostra vita sotto la Parola. [...]

La verità nel tuo agire aspirerà da sé alla luce nella quale vuole essere rivelata.¹⁰

6. Con un capovolgimento incomprensibile di ogni modo giusto e pio di pensare Dio si dichiara colpevole nei confronti del mondo e cancella così la colpa del mondo; Dio stesso intraprende il cammino umiliante della riconciliazione e assolve così il mondo. [...] Ora non esiste più alcuna realtà, alcun mondo che non sia riconciliato e in pace con Dio. Questo Dio ha fatto nel suo diletto figlio Gesù Cristo. *Ecce homo* – guardate il Dio che si è fatto uomo, il mistero insondabile dell’amore di Dio per il mondo. Dio ama l’uomo. Dio ama il mondo. Non un uomo ideale, ma l’uomo così com’è; non un mondo ideale, ma il mondo reale.¹¹

7. *Gesù ha congedato Nicodemo.*

Non solo quando la conversazione è al termine

intuiamo che ognuno di noi è “frammento di Nicodemo”.

Così che questa Parola

che aveva risvegliato il desiderio di Nicodemo di farsi un’idea su Gesù,

che pure era andato nella notte,

è per noi.

Disincantati diciamo: “nascere di nuovo? E come possiamo rinascere?”

Parola di rivelazione: “Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio”.

Parola della croce prefigurata,

inaudita manifestazione dell’amore di Dio per l’umanità;

l’autentico discepolo lo confessa,

in ogni tempo.

Nicodemo ritorna:

“quello che in precedenza era andato da lui di notte,

e portò una mistura di mirra e di aloe di circa cento libbre” (Gv 19,39).

Il Battesimo della Parola e quello della vita aprono questa domanda.

Aprono la vita alla sfida di nascere dallo Spirito, dall’alto.¹²

¹⁰ 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. 173.

¹¹ D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, p. 137.

¹² F. CECCHETTO, *Testi inediti*.