

Lectures domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

TERZA DOMENICA DOPO IL MARTIRIO DEL PRECURSORE

La forza rigeneratrice dello Spirito è al centro della proclamazione della Parola di questa Terza domenica dopo il Martirio del Precursore. Lo «spirito dall'alto» (*ru^ah mim-mārôm*), che il profeta promette a Giuda, dà nuova vita al popolo e alla 'eres «terra», a tal punto che persino nel deserto (*bam-midbār*) troverà dimora «il diritto» (*mišpāt*) e sul Carmelo «la giustizia» (*š^edāqā*; cf *Lettura*). Il Salmo responsoriale – la seconda parte del “Miserere” (Sal 50[51]) ovvero la vittoria del *regno della grazia* sul *regno del peccato* – ci ricorda la verità dell'affermazione paolina secondo cui «dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia» (Rm 5,20): il perdono di Dio è davvero la condizione del *ricominciamento* e della *rigenerazione*, anzi è una *nuova creazione*. L'inizio della seconda parte della Lettera ai Romani (cf *Epistola*) ci fa contemplare la stupefacente gratuità del dono dello Spirito e del perdono che ci è stato accordato quando eravamo ancora peccatori e in una condizione di «nemici di Dio». Infine, l'inizio del dialogo di Gesù con Nicodemo (cf *Vangelo*): lui, «il maestro d'Israele» (ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ) va dal rav Iešû' – di notte! – per capire che cosa significhi lasciarsi rigenerare dallo Spirito per vedere il Regno di Dio: ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ «amen, amen, io ti dico: senza lasciarsi rigenerare dall'alto, non si può vedere il regno di Dio» (Gv 3,3).

«La strada dell'inferno è lastricata di buone intenzioni». Questo detto che si ritrova nei paesi più diversi, non proviene dall'insolente saggezza mondana di un impenitente, bensì rivela una profonda intelligenza cristiana. Chi con la fine dell'anno non sa fare niente di meglio che compilare un registro con quello che di cattivo ha fatto in passato e decidere, d'ora in poi – ma quanti 'da ora in poi' sono già passati! – di iniziare il nuovo anno con propositi migliori, è ancora nel paganesimo fino al collo. Costui pensa che i buoni propositi facciano da soli il nuovo inizio, ovvero che egli possa iniziare di nuovo quando vuole. E questa è una pessima illusione; è soltanto Dio che può iniziare nuovamente con l'uomo, se gli piace, ma non l'uomo con Dio. A un nuovo inizio l'uomo non può assolutamente arrivare, bensì può soltanto pregare per esso. Dove l'uomo è chiuso in sé e vive per sé soltanto, lì vi è sempre e soltanto il vecchio, il passato. Soltanto dov'è Dio, è il nuovo; e l'inizio, Dio, non lo si può comandare, lo si può soltanto pregare. Ma l'uomo può pregare soltanto se capisce che non può fare ciò che sta ai suoi limiti, che un altro deve iniziare (DBW, XIII, 344s).

Ha ragione D. Bonhoeffer: il ricominciamento non è un atto della nostra volontà, ma la preparazione e la predisposizione perché lo Spirito di Dio entri in noi e *crei* il vero *ricominciamento*. Non ci è dato ricominciare, ma è necessario per noi pregare perché questo accada nella nostra *notte* e deflagri nella nostra vita.

Poiché le parole non sono fatte per rimanere inerti nei nostri libri,
ma per prenderci e correre il mondo in noi,
lascia, o Signore, che di quella lezione di felicità,
di quel fuoco di gioia che accendesti un giorno sul monte,
alcune scintille ci tocchino, ci mordano, ci investano, ci invadano.
Fa' che da essi penetrati come “faville nelle stoppie”
noi corriamo le strade di città accompagnando l'onda delle folle
contagiosi di beatitudine, contagiosi di gioia.
Perché ne abbiamo veramente abbastanza

di tutti i banditori di cattive notizie, di tristi notizie:
essi fan talmente rumore che la tua parola non risuona più.
Fa' esplodere nel loro frastuono il nostro silenzio che palpita del tuo messaggio.

(Madeleine Delbrêl)

LETTURA: Is 32,15-20

La sezione cui appartiene la pericope liturgica è quella di Is 28,1 – 33,24. Dopo una prima serie di tre *hōj* «guai» (Is 28,1 – 29,24), vi è una seconda serie di altri tre *hōj* «guai» in Is 30,1 – 33,24 (30,1; 31,1; 33,1), tanto evidenti che Stephen Langton (1150-1228), nel dividere in capitoli il testo isaiano, ha immediatamente individuato questo indizio compositivo. Tutti i guai di questa seconda serie riguardano l'attacco assiro contro Gerusalemme del 704-701 a.C.: i primi due riguardano la folle decisione di risolvere il problema alleandosi con l'Egitto (Is 30,1-7 e 31,1-3), mentre il terzo oracolo riguarda direttamente l'Assiria.

Il secondo *hōj* «guai» – in cui si colloca la pericope liturgica odierna – isola la sezione di Is 31,1 – 32,20: essa riguarda il vano tentativo del profeta di convincere Ezechia e la sua corte a non cercare alleanza in Egitto. Non c'è una condanna diretta di Ezechia, anche se è evidente che quanto il profeta afferma è contro la politica del re. Il pensiero del profeta è chiaro: l'Egitto non può salvare Giuda dal tentativo di aggressione dell'Assiria.

Anche la composizione della sezione di questo secondo *hōj* «guai» riprende lo stesso schema dei precedenti:

<i>hōj</i> «guai» contro la ricerca di alleanza con l'Egitto	31,1-9
ADONAI è il re giusto che deve essere esaltato	32,1-8
il lamento per la situazione di Gerusalemme; la vita dallo Spirito	32,9-20

La terribile situazione sociale e politica che Giuda sta attraversando non può essere risolta soltanto con la forza militare dell'Egitto. Le donne di Sion sono chiamate a innalzare il loro lamento per la tragedia in cui versa la città (Is 32,9-14) e porre la loro fiducia in **ADONAI**: soltanto Dio può trasformare la sua città per mezzo della sua giustizia e con l'azione del suo Spirito, riversato nel cuore del suo popolo, può cambiare radicalmente le sorti (Is 32,15-20).

Il profeta vorrebbe convincere i suoi interlocutori che non possono trovare scampo dalla superpotenza straniera (cioè dall'Assiria) con i loro sforzi o con gli aiuti militari egiziani. L'unica via di salvezza per Giuda è confidare in **ADONAI** e nella sua sapienza. Mettere la fiducia nella propria capacità di salvezza o nella potenza militare dell'Egitto è come negare che **ADONAI** abbia effettivamente il controllo della situazione storica.

¹⁵ Infine, su di noi sarà riversato uno spirito dall'alto.

Allora il deserto diventerà un giardino
e il giardino sarà considerato una selva.

¹⁶ Nel deserto prenderà dimora il diritto
e la giustizia regnerà sul Carmelo.

¹⁷ Praticare la giustizia darà pace,
onorare la giustizia darà tranquillità e sicurezza per sempre.

¹⁸ Il mio popolo abiterà in una dimora di pace,
in abitazioni tranquille, in luoghi sicuri,

¹⁹ anche se la selva cadrà
e la città sarà sprofondata.

²⁰ Beati voi! Seminerete in riva a tutti i ruscelli
e lascerete in libertà buoi e asini.

Non vi è bisogno di pensare che i vv. 9-14 siano dovuti a un'altra mano che, dopo la caduta di Gerusalemme del 586 a.C., avrebbe pensato di introdurre un lamento, con la finalità di interrompere le speranze di una riunificazione dell'unico Israele al momento di Giosia (vv. 1-8 e 15-20).

Il paragrafo di "restaurazione" (vv. 15-20) può essere suddiviso in due sotto-unità:

vv. 15-16: l'opera di restaurazione dello Spirito

vv. 17-20: i frutti conseguenti di giustizia e pace

I vv. 15-20, benché non abbiano riferimenti al futuro escatologico con le tipiche formule («in quel giorno...», «nei giorni a venire...»), sono da collegare alla promessa futura di un re giusto (Is 32,1-8; 9,1-7). È evidente il contrasto tra questa promessa futura e la distruzione che Giuda ebbe a sperimentare durante la crisi Assira del 704-701 a.C. (vv. 9-14; cf Is 1,2-9):

<i>Is 32,9-24</i>	<i>Is 32, 15-20</i>
v. 10: senza raccolto	v. 15: terra fertile
v. 10: tremerete...	v. 18: abiterà in luoghi sicuri
v. 14: città desolate	v. 18: il popolo abiterà nelle sue case
v. 14: animali selvatici in città	v. 20: in libertà buoi e asini

vv. 15-16: Il contrasto tra il lamento dei vv. 9-14 e l'offerta di salvezza promessa nell'oracolo dei vv. 15-20 mostra molto bene quanto debole sia la forza umana nel risolvere i problemi storici di ogni frangente. Pace, prosperità e sicurezza non sono conquiste che i popoli riescono a conquistare con la forza militare o con i progetti politici. Essi sono un dono di quanto Iddio opera con la sua presenza nella storia.

È difficile capire quanto Isaia e i suoi diretti interlocutori pensassero a riguardo del dono dello Spirito, dal momento che ci è impossibile capire la pneumatologia dell'epoca. Lo Spirito è comunque definito *ru^ah mim-mārôm* «lo spirito dall'alto» ed è chiaramente pensato come una forza straordinaria che infonde capacità singolare nell'agire (cf Es 31,3-5), nel combattere (cf Gdc 14,5-6 e 19), nel guidare il popolo (Nm 11,16 – 17,25; Nm 27,15-23; Dt 34,9; 1 Sam 16,13), nel proclamare le parole di Dio (Nm 23,5; 2 Sam 23,2; 1 Cr 28,11-12; Mic 3,8). Lo Spirito è pensato anche come il protagonista dell'epoca messianica in Is 11,1-2.

Uno dei principali cambiamenti introdotti dallo Spirito sarà una società fondata sul diritto e la giustizia (vv. 16-17; cf Is 9,7), che darà come frutto la pace. Questo sta a dire che la trasformazione spirituale del cuore e del comportamento del popolo è il centro dell'azione di **יְהוָה**. Nel presente testo, a differenza di Is 9,1-6 e 11,1-9 non vi è diretta connessione tra l'azione dello Spirito e la promessa di un re giusto, ma si deve presupporre che le due direttrici si muoveranno insieme e non si potrà avere un dono dello Spirito che non sia anche un nuovo ordine sociale e politico basato sul diritto e la giustizia.

La promessa non sembra avere un tempo preciso: lo Spirito «sarà riversato su di noi» (*jē'āreh 'ālênû*), un «noi» non specificato, che può riferirsi all'umanità in generale (cf Gioe 2,28-32) o al popolo in generale, dal momento che questo il referente sia nella sezione negativa (vv. 9-14) sia in quella positiva (vv. 15-20). Il verbo al *niphal* (passivo) sta a significare che è Dio a porgere questo dono al suo popolo, togliendo ogni elemento di negatività e di maledizione. Lo Spirito dona vita e riporta tutta la creazione alla sua originaria bellezza. Invece di avere una terra di spine e rovi senza raccolto (cf vv. 10 e 12) ora persino il deserto diventerà un

fertile giardino lussureggiante di vegetazione (cf anche Is 29,17). È un'immagine frequente nei profeti per illustrare la speranza escatologica (cf Os 2,21-23; Am 9,13-14). Non è esclusa una valenza messianica per questa valenza escatologica.

In modo sorprendente, il cambiamento spirituale non parla di pentimento, sebbene vi sarà un cambiamento nel comportamento (cf v. 15): ciò sta solo a rimarcare l'importanza del dono dello Spirito, in quanto il cambiamento sarà esito esclusivamente dovuto all'opera dello Spirito, senza alcun intervento di riforme attuate dalle forze umane (Ezechia? Giosia?).

Soltanto l'intervento dello Spirito produrrà una fioritura di diritto e giustizia in ogni luogo: deserto e Carmelo (v. 16) sono infatti un merismo che sta a indicare «tutti i luoghi». Una volta che lo Spirito è riversato in tutto il popolo questi doni «abiteranno stabilmente» nella terra di Israele. Così indicano i due verbi utilizzati nel v. 16, *šākan* «dimorare» (da cui *š'kînâ*, la presenza divina) e *jāšab* «abitare»; non una breve visita o un breve soggiorno da stranieri, ma un'abitazione a pieno diritto di cittadinanza.

vv. 17-20: I frutti di diritto e giustizia creano un cambiamento drammatico nel popolo di Giuda (vv. 17-18), specialmente se confrontato con l'attacco assiro contro Giuda. Non più assedio e guerra (cf Is 29,1-2), ma pace: questa è anche la condizione del regno messianico (cf Is 9,6-7; Sal 72,3-7). La pace non è descritta nei particolari, ma si deve supporre che essa riguarderà sia gli individui che i regni (cf Is 2,3-4) e sarà anche una pace con Dio. Tranquillità e calma prenderanno il posto della paura (cf anche Is 7,2-4; 30,15) e la «sicurezza» o la «fiducia» (*beṭaḥ*) rimpiazzeranno un falso senso di «certezza» (cf Is 32,10-11). Tale pace sarà evidente (v. 18) in tutti i luoghi ove il popolo abita – «dimore di pace, abitazioni tranquille, luoghi sicuri». Forse si potrebbe vedere in questo versetto la fonte utilizzata da Paolo per parlare del *frutto dello Spirito* in Gal 5,22-23.

Il tono invece negativo del v. 19 è sorprendente nel mezzo di questo oracolo di salvezza. Taluni (ad es., O. Kaiser), per giustificare il contrasto, sostengono che esso si riferisca alla distruzione degli Assiri e della loro capitale, Ninive. Tuttavia, sarebbe strano che la distruzione facesse improvvisamente capolino in un contesto di speranza. Nelle righe precedenti questo oracolo, i vv. 13-14, la *'ir* «città» è Gerusalemme e la «foresta» nel v. 15 sta a indicare tutta la *'ereš* «terra», che sarà umiliata (*tišpal*) nel giudizio divino (cf anche Is 2,11-17). Questa immediata punizione non cambia il progetto di ^{ADONAI} per il suo popolo.

In stile proverbiale, nel v. 20 il profeta ripete la benedizione di ^{ADONAI} per gli sforzi nel lavoro agricolo del suo popolo (cf la benedizione precedente in Is 30,18-26): anzitutto, l'abbondanza di acqua, così che la semina possa essere feconda; in secondo luogo, l'abbondanza di erba e foraggio, così che gli animali possano mangiare a sazietà (similmente in Is 30,23-25). Il cambiamento provocato dallo Spirito è una trasformazione globale della realtà creata, perché tutto dipende dalla forza di ^{ADONAI}.

Potremmo concludere affermando che lo Spirito è il fondamento della speranza per poter confidare in ^{ADONAI}. Per coloro che non hanno nessuna idea di quanto potrà accadere in futuro, la vita appare talvolta disperata. Per il credente, però, il fondamento della fiducia presente e della speranza del domani deve posarsi sulla roccia incrollabile che è Dio. Vi possono essere delle persone che con superficialità trovano una fiducia e una speranza illusorie (cf le donne di Sion in Is 32,9). Non abbiamo bisogno di narcotici. Abbiamo bisogno di base sicura su cui poggiare la fiducia e la speranza. Il principio teologico che Isaia insegna al popolo di Giuda e di Gerusalemme è che la sicurezza e la pace sono frutto della vita giusta e la vita giusta è dono dello Spirito di Dio. La sicurezza non può essere guadagnata dallo sforzo umano o per manipolazione delle condizioni storiche.

℟ Manda il tuo Spirito e rinnova la faccia della terra.

¹² Crea in me, o Dio, un cuore puro,
rinnova in me uno spirito saldo.

¹³ Non scacciarmi dalla tua presenza
e non privarmi del tuo santo spirito.

℟

¹⁴ Rendimi la gioia della tua salvezza,
sostienimi con uno spirito generoso.

¹⁵ Insegnerò ai ribelli le tue vie
e i peccatori a te ritorneranno.

℟

¹⁷ Signore, apri le mie labbra
e la mia bocca proclami la tua lode.

²⁰ Nella tua bontà fa' grazia a Sion,
ricostruisci le mura di Gerusalemme.

℟

EPISTOLA: Rm 5,5b-11

È strano che la pericope liturgica inizi a metà versetto, anche perché la prima parte del versetto afferma una realtà importante: il fondamento della speranza (cf *Lettura!*) sta nel dono dell'amore di Dio riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito santo.

Dal punto di vista strutturale il maggiore problema in Rm 1-8 è dato proprio dal cap. 5. Se infatti la massima parte dei commentatori contemporanei considera Rm 1,16 – 4,25 un'unità compatta, rimane ancora vivace la discussione circa la posizione del cap. 5, se cioè esso vada unito a 1,16 – 4,25 o se invece vada collegato con 6,1ss.

Alcuni commentatori trovano la cesura nel mezzo del cap. 5 (tra il v. 11 e il v. 12), basandosi principalmente sul criterio del vocabolario.

Ma bisogna osservare che:

a) *δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως* «perdonati dunque in base alla fede» (5,1) è chiaramente formulato a mo' di conclusione di quanto precede. Paolo sintetizza l'argomentazione svolta sino a quel momento e ne trae le conseguenze (*οὖν*);

b) il mutamento stilistico tra cap. 4 e cap. 5 è evidente: nel cap. 5 prevale l'uso della 1ª persona plurale in un contesto kerigmatico, mentre nel cap. 4 il linguaggio è didattico e argomentativo.

Altri trovano la cesura alla fine del cap. 4 (Rm 5,21). Alcuni considerano Rm 5 la conclusione della prima parte della lettera, mentre altri giustificano la cesura in Rm 5,21 con ragioni dogmatiche (cc. 1-5: giustificazione; cc. 6-8: santificazione...).

Contro questa opzione basti ricordare lo stretto legame tra 5,21 e 6,1: è impossibile fissare qui una divisione principale!

Senza prendere in considerazione altre proposte più estemporanee, a mio parere la cesura principale sta tra la fine del cap. 4 e l'inizio del cap. 5, seguendo la massima parte dei critici contemporanei.

E le ragioni a sostegno di questa scelta sono davvero molte:

a) l'inizio di Rm 5,1 (cf *supra*);

b) la ripresa a mo' di inclusione di 5,1-11 in 8,17-30: la *δόξα τοῦ θεοῦ* «gloria di Dio» è il tema che sarà infatti svolto nel cap. 8;

c) il criterio del vocabolario. L'ambito semantico del *perdono/giustificazione* quasi scompare a partire dal cap. 5. Se vi è ancora qualche vocabolo di questo ambito lessicale, esso si trova o nel cap. 5 (essendo il capitolo uno sviluppo negativo del tema, come negativo era anzitutto lo sviluppo di Rm 1,18 -3,20...); oppure ricompare in Rm 8 in sede riassuntiva.

Un altro campo semantico interessante è la *fede*, la cui analisi conferma i dati precedenti:

- πίστις «fede» in Rm 1-4 è attestato 8×, mentre è assente in Rm 5-8 (a dire il vero si legge in Rm 5,1, in fase chiaramente conclusiva) e ricompare in Rm 9,30;
- πιστεύειν «credere» in Rm 1-4 è attestato 8 ×, è assente in Rm 5-8, se si prescinde da Rm 6,8 (una formula di fede) e ricompare invece a partire da Rm 9,33.

Anche questo dato conferma che la giustificazione per fede non è più direttamente il tema di Rm 5-8 e che questi capitoli sono da leggere come unità;

d) ultimo motivo per porre prima di Rm 5,1 la cesura fondamentale è il cambiamento stilistico tra Rm 4,25 e 5,1, già sottolineata discutendo la prima tesi.

Ecco la struttura formale della prima parte della sezione dottrinale della Lettera ai Romani:

Introduzione (1,1-15)

I. Sezione dottrinale: il Vangelo di Gesù Cristo nostro Signore (1,16 – 11,36)

A. Per mezzo del Vangelo la giustizia di Dio è rivelata sulla base della fede (1,16 – 4,25)

- *Tema annunciato:* Il Vangelo è potenza di salvezza per tutti (1,16-17)
- *Tema spiegato negativamente:* Senza il Vangelo l'ira di Dio è manifestata contro tutti gli esseri umani (1,18 – 3,20)
- *Tema spiegato positivamente:* La giustizia di Dio è manifestata a tutti attraverso Cristo in base alla fede (3,21-31)
- *Tema illustrato nella Legge:* Abramo fu giustificato per la fede e non per le opere (4,1-25)

B. L'amore di Dio assicura la salvezza per coloro che sono giustificati per fede (5,1 – 8,39)

- *Tema annunciato:* I cristiani giustificati sono riconciliati con il Dio d'amore (5:1-11)
- *Tema spiegato:* La nuova vita cristiana porta a una triplice liberazione ed è potenziata dallo Spirito (5,12 – 8,13)
 - Libertà dalla potenza della morte e del peccato (5,12-21)
 - Libertà da sé tramite l'unione con Cristo (6,1-23)
 - Libertà dal peccato e da sé tramite il battesimo (6,1-11)
 - Libertà per la "missione" (6,12-23)
 - Libertà dalla Legge (7,1-25)
 - Libertà dalla Legge con la morte di Cristo (7,1-6)
 - Ruolo della legge nella vita umana (7,7-13)
 - Lamento e grido dell'uomo reso schiavo dalla Legge (7,14-25)
 - La vita cristiana potenziata dallo Spirito di Dio (8,1-13)
- *Tema sviluppato:* La vita cristiana, vissuta in libertà e guidata dallo Spirito verso il suo destino di gloria (8,14-39)
 - Per mezzo dello Spirito il cristiano diviene figlio di Dio, destinato alla gloria (8,14-17)
 - La creazione in travaglio (8,18-23)
 - Il fatto della speranza cristiana (8,24-25)
 - Lo Spirito (8,26-27)
 - Il cristiano chiamato e destinato alla gloria (8,28-30)
 - Inno all'amore di Dio manifestato in Cristo Gesù (8,31-39)

C. La giustizia di Dio non contraddice le promesse fatte a Israele (9,1 – 11,36)

⁵ *La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio si trova riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito santo che ci è stato dato.* ⁶ Infatti, quando eravamo

ancora deboli, nel tempo stabilito Cristo morì per gli empì. ⁷ Ora, a stento qualcuno è disposto a morire per un giusto; forse qualcuno oserebbe morire per una persona buona. ⁸ Ma Dio dimostra il suo amore verso di noi nel fatto che, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi.

⁹ A maggior ragione ora, giustificati nel suo sangue, saremo salvati dall'ira per mezzo di lui. ¹⁰ Se infatti, quand'eravamo nemici, siamo stati riconciliati con Dio per mezzo della morte del Figlio suo, molto più ora che siamo riconciliati saremo salvati mediante la sua vita. ¹¹ Non solo, ma ci gloriamo pure in Dio, per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo, grazie al quale ora abbiamo ricevuto la riconciliazione.

La fine della prima pericope in Rm 5,11 è confermata dal fatto che vi è una bella inclusione tra Rm 5,1-3a e Rom 5,9-11.

<ul style="list-style-type: none"> - δικαιωθέντες ὄν ἐκ πίστεως - εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν - διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ - τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν [...] εἰς τὴν χάριν ταύτην - καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ - οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν 	<ul style="list-style-type: none"> - δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ - κατηλλάγημεν τῷ θεῷ - διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ - δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν - καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ... - οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
<ul style="list-style-type: none"> - perdonati dunque per fede - abbiamo pace nei confronti di Dio - per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo - abbiamo avuto l'accesso [...] a questa grazia - ci vantiamo nella speranza della gloria di Dio - non solo, ma ci vantiamo anche nelle tribolazioni 	<ul style="list-style-type: none"> - perdonati ora nel suo sangue - siamo stati riconciliati con Dio - per mezzo della morte del Figlio suo - per il cui mezzo ora abbiamo la riconciliazione - ci vantiamo in Dio... - non solo, ma ci vantiamo in Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo

Nei vv. 3b-4 vi è uno stilema retorico, chiamato *soríte*¹ in linguaggio tecnico, molto amato dai rabbini per creare *climax*: «sapendo che la tribolazione produce pazienza, la pazienza una virtù provata e la virtù provata la speranza».

Con il v. 5b (inizio della lettura liturgica) si apre la motivazione del *soríte* precedente, motivazione ripresa dal v. 6 (*γὰρ*), dal v. 7 (sempre con due *γὰρ*) e conclusa dal v. 8 con un *δέ* avversativo. Si noti che nei vv. 5b e 8a appare per la prima volta nella Lettera ai Romani ἡ ἀγάπη «l'amore», un tema che sarà sviluppato nel cap. 8.

Infine, i vv. 9-11 riprendono ed enunciano in una nuova modalità il tema della seconda parte della lettera. Il v. 9 inizia con un *a fortiori*; per tre volte è ripetuta in questi tre versetti la radice della «riconciliazione» (*καταλλαγ-*).

Si può quindi suddividere il breve passo di Rm 5,1-11 nel seguente modo:

- A. vv. 1-3a: *tesi fondamentale*: il perdono ci introduce a una nuova relazione con il Dio dell'amore
- vv. 3b-5a: il *soríte*: dalla tribolazione alla speranza
- B. vv. 5b-8: la *motivazione*: la gratuità assoluta del dono dello Spirito con la croce
- vv. 9-11: ripresa della *tesi fondamentale*: saremo salvati attraverso la sua vita.

vv. 5b-8: ἡ δὲ ἐλπίς οὐ καταισχύνει «la speranza non delude». Perché? Noi forse potremmo rispondere: perché sarà adempiuta. Paolo, invece, risale al motivo del paradosso già enunciato nei vv. 1-5a, ovvero καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν «vantarsi nelle tribolazioni». Ci si può vantare

¹ Dal greco σωρεύτης «accumulo».

nelle tribolazioni, si è certi che la speranza non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori attraverso il dono dello Spirito santo donatoci, o anche, andando alla fonte di questo Spirito, perché Cristo è morto per noi quando ancora eravamo peccatori. La motivazione è dunque espressa a due livelli di profondità diversi, eppure paralleli: un livello pneumatologico e uno cristologico. L'argomento è poi sviluppato con un argomento *a fortiori* (vv. 8-9): perdonati dal suo sangue quando ancora eravamo peccatori, *molto di più* (πολλῶ μᾶλλον; in ebraico: *qāl wāhōmer*) saremo salvati ora che siamo stati giusti.

Prima motivazione: lo Spirito santo ha riversato nei nostri cuori l'amore di Dio. Il centro per ora non è il dono dello Spirito, ma il fatto che tramite lo Spirito l'amore di Dio si trova ora riversato nei nostri cuori (si noti che il verbo greco ἐκκέχυται «si trova riversato» è il perfetto di ἐκχύειν, verbo tipico dell'effusione dello Spirito). È dunque il compimento della profezia di Ez 36,24-28; 39,29 e Zc 12,10 (gli ultimi due passi citati utilizzano il verbo ἐκχύειν).

Mediante l'effusione dello Spirito si riversa in noi l'amore di Dio. L'«amore» (ἀγάπη) è descritto nei vv. 6-8. È lo stesso amore che in Rm 8,35 sarà detto «amore di Cristo», in Rm 8,39 «amore di Dio in Cristo Gesù nostro Signore» e in Rm 15,30 «amore dello Spirito» (cf anche Ef 2,4; 3,19; 2 Cor 5,14). Dio ci ama con un «amore» (ἀγάπη) di comunione trinitaria.

Tale amore è riversato nel centro propulsore dell'esistenza: il *lēb* / *lēbāb* «cuore». In questo centro decisionale è entrato l'amore di Dio, che afferra e prende tutto il nostro essere e guida l'edificazione di una nuova creatura. L'«amore» (ἀγάπη) è il centro della progettazione imperativale in Paolo. Attenzione che tutto è detto di nuovo in termini oggettivi. Paolo non vuol dire che la certezza della speranza è data dall'amore di Dio, posto nei nostri cuori dallo Spirito. Neppure dice che lo Spirito genera in noi una certezza sovrabbondante di essere amati da Dio. Bensì Paolo dice che mediante lo Spirito santo siamo mantenuti nell'amore di Dio e per questo viene/verrà a noi la δόξα «gloria» che speriamo. E di fatto, i vv. 6-11 sono la più bella illustrazione di questo amore di Dio in azione.

Seconda motivazione: I vv. 6-7 sono una premessa alla motivazione vera e propria che sta nel v. 8 e sottolineano la singolarità della morte di Cristo.² La tesi è che Dio dimostra il suo amore per noi nel fatto che Cristo morì per noi, quando noi eravamo ancora peccatori.

Si noti anzitutto il tempo presente del verbo συνίστησι «dimostra» del v. 8. È una dimostrazione unica, valida per tutti i tempi, è un ἐφάπαξ (cf Eb 9,12) sempre presente. Questo amore unico e sempre presente è rivelato nell'evento della morte di Cristo per noi. La singolarità di quella morte è sottolineata anche dal genitivo assoluto ἔτι ἀμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν «quando noi eravamo ancora peccatori», che è già stato illustrato nei vv. 6-7. È questo l'amore che alimenta la speranza.

vv. 9-11: Il filo logico non s'interrompe qui, bensì continua con un *a fortiori* che dà il fondamento della speranza. Con questo *a fortiori* si espone di nuovo il tema della seconda parte della lettera, formando una gradevole inclusione con i primi versetti 1-3a.

Si hanno quindi anche qui le due dimensioni temporali presenti nei primi versetti:

- un *già* presente in riferimento a un'azione passata realizzata, sulla croce, ἐφάπαξ
- un *non ancora* presente in riferimento a una gloria futura in Dio.

La forza dell'argomentazione sta in questo: se quanto già abbiamo, ci è stato dato mentre eravamo ancora peccatori, *molto di più* quello che speriamo ci sarà dato ora che siamo giusti:

² Il v. 6 è molto difficile anche dal punto di vista testuale, anche se si comprende quale sia il pensiero paolino: Cristo è morto per noi nel tempo stabilito, quando noi eravamo ancora peccatori.

a. *il già*

Il *νῦν* «ora» del v. 9 fa riferimento alla situazione di giustificati/perdonati già presente che è stata procurata nel passato *ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ* «con il suo sangue» (*ἐν* = ebraico *b^e*). «Sangue» va qui inteso in senso ampio, per indicare la morte di croce (cf Rm 3,25; 1 Cor 11,25. 27; Ef 1,7; 2,13; Col 1,20). Nella frase parallela del v. 10 l'espressione che fa riferimento all'evento della croce nel passato è *διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* «attraverso la morte del figlio suo». Al *δικαιωθέντες* «dichiarati giusti» del v. 9 è sostituito *κατηλλάγημεν* «siamo stati riconciliati», che riprende il tema della pace con Dio accennato nel v. 1 e illustrato come il nostro precedente «essere nemici di Dio». Il passo che meglio chiarisce il presente testo è 2 Cor 5,18ss: la «riconciliazione» è l'azione compiuta da Dio in Cristo Gesù. Il passivo indica l'essere presi dentro in questo cerchio di riconciliazione messo in opera da Dio nel sangue di suo Figlio.

b. *il non-ancora*

La salvezza finale, il non-ancora attuato che è sperato, è espresso nel v. 9 come un *σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς* «saremo salvati per mezzo di lui dall'ira» (similmente in Rm 10,9. 13; 11,26...). L'«ira», in questa forma assoluta, si trova anche in Rm 2,5; 1 Ts 1,10; 5,9: è un concetto escatologico e a questo punto si può sentire la limpidezza del contenuto escatologico della sentenza presente.

La stessa affermazione è ripresa con una variante nell'esplicitazione dell'*a fortiori* del v. 10: «saremo salvati nella sua vita» che è parallela al v. 10a «attraverso la sua morte», ma è contrapposta all'«ira» del v. 9b. «Vita» e «ira» sono dunque i due concetti escatologici che si contrappongono: e la mediazione unica è la morte/vita di Gesù Cristo, il quale è in persona *l'irrevocabile «per noi» di Dio*.

Come conclusione, Paolo riprende il motivo del *καυχᾶσθαι* «vantarsi», sviluppato già nei vv. 2-5a. Ma nel v. 11 *οὐ μόνον δέ* «non solo, ma» quale verbo è sottinteso? Se teniamo presente l'insieme dell'argomentazione, il verbo dovrebbe essere *confidiamo / ci gloriamo*: «Noi abbiamo pace con Dio e facciamo conto di quella speranza che ha questo fondamento; non solo, ma *confidiamo / ci gloriamo* di questo Dio, che è il Dio di Gesù Cristo». Non ci vantiamo solo della speranza e delle tribolazioni che generano nuova speranza, ma anche di Dio. E questa «fiducia», questo «gloriarsi di Dio» avviene in Cristo Gesù, è un vanto *suo*.

2 Cor 1,20 ce lo fa apparire come una mediazione di un «vanto» comunitario e come una lode culturale. Egli è Colui attraverso il quale ora abbiamo la riconciliazione, ma è anche Colui che rimane sempre il nostro *mediatore*. Per mezzo di Lui possiamo edificare la nostra vita nella speranza della sua gloria, con la sua stessa «fiducia» che è vanto fondato in Dio.

VANGELO: Gv 3,1-13

Il racconto 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, non parte della lettura liturgica).

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· οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἂν σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ᾗ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ*: 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.³

Nel v. 4 e nel v. 9, vi sono due domande quasi identiche di Nicodemo: *πῶς 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 creazionale 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: *μὴ 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 *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 οἶδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν*

³ Riapparirà in soli due altri contesti: in 7,50s, quando chiede ai colleghi del sinedrio di Gerusalemme di ascoltare la testimonianza di Gesù, prima di condannarlo; e in 19,39, quando porta la costosissima mistura di mirra e di aloe di circa cento libbre, per seppellire il crocifisso.

οὐ λαμβάνετε) e al v. 12 (εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἂν εἶπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε;).

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, trattando della genealogia e della nascita ἄνωθεν; la seconda (i vv. 13-21), invece, potrebbe essere titolata τὰ ἐπουράνια, in quanto rivela il ruolo del Figlio dell’uomo, disceso dal cielo per portare la vita piena 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 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»; 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 «vita eterna» (fine v. 15).

Il secondo quadro (vv. 16-17) parla della missione del Figlio perché chiunque crede 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 «giudicare» (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 «le opere» (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 del capitolo 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»

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)

¹ C'era un uomo, del gruppo dei Farisei, chiamato Nicodemo, un capo dei Giudei. ² Questi viene a lui [= Gesù] di notte, e gli dice:

– Rabbi, noi lo sappiamo! Tu vieni da Dio come maestro! Nessuno infatti può far questi segni che tu fai, se Dio non è con lui!

³ Replica Gesù:

– Amen, amen, io ti dico: senza farsi rigenerare dall'alto, non si può vedere il regno di Dio!

⁴ Gli ribatte Nicodemo:

– Ma uno già vecchio, come fa a rigenerarsi? Può forse rientrare in seno a sua madre, e farsi generare?

⁵ Gesù replica:

– Amen, amen, io ti dico: se uno non è generato da acqua e Spirito, non può entrare nel regno di Dio! ⁶ Il frutto della carne resta carne, ma quello dello Spirito è Spirito. ⁷ Non stupirti se ti dico: bisogna che voi siate rigenerati dall'alto! ⁸ Il vento spira dove vuole, e ne senti la voce. Ma non sai da dove viene e dove va. Così chiunque è generato dallo Spirito.

⁹ Gli risponde Nicodemo e dice:

– Come potrà avvenire tutto questo?

¹⁰ Gli replica Gesù e dice:

– Tu saresti il maestro di Israele, e non capisci queste cose?

¹¹ Amen, amen, io ti dico: noi parliamo di quel che sappiamo e attestiamo ciò che vediamo! Voi però non accogliete la nostra testimonianza! ¹² Vi dico le cose terrene e non credete. Come farete allora a credere quando vi dico quelle celesti, ¹³ [quali:] nessuno sale al cielo se non colui che discende dal cielo, cioè il Figlio dell'uomo?

La notte

L'ambientazione dell'episodio narrativo «di notte» è la scelta simbolica principale. Il simbolo notturno ha molte valenze: la notte può essere oscura e opaca, oppure limpida e trasparente; può esprimere, *malgrado tutto*, una sua propria luce (*aunque es de nocte*, direbbe san Giovanni della Croce); può essere eufemizzata in *notte rivelatrice*, ambientazione numinosa di un principio “chiarificatore” della condizione umana e svelamento del mistero: quasi una ripresa della *notte salvifica* dell'esodo, con la sua dialettica di vita e gioia per i giusti, di morte e paura per gli empi. E si potrebbero ricordare molte notti simili nei racconti biblici: le notti di Isacco (Gn 26,24) o di Giacobbe a Betel (Gn 28,10-22) e allo Iabbok (Gn 32,22-33), la notte di Balaam (Nm 22), le notti di Zaccaria (1,8), di Daniele (2,19 e 7,2)... Anche nella fenomenologia religiosa il tema della *notte rivelatrice* potrebbe essere facilmente rintracciato, in ogni epoca storica: è la notte “positiva”, che perde la sua valenza di paura e di incubo, per divenire, *eufemisticamente*, la notte in cui si svela il mistero e l'agire segreto di Dio.

Nel simbolo della notte oscura, si potrebbero distinguere due notti correlate: infatti la *notte terrena* – dal punto di vista simbolico – non è senza relazione con la *notte cosmica*. La fine della notte terrena è simbolo della vittoria della luce sulla tenebra, il *sol levante*, e una quotidiana ripresentazione della vittoria cosmogonica.

La notte terrena è anche il grembo per la luce del nuovo giorno, come la notte cosmica è stata grembo per la generazione della luce primigenia. La stretta connessione tra le due notti

e insieme la dialettica che rende la notte terrena un simbolo allusivo della notte cosmica, rendono possibile all'uomo di rivivere, ogni giorno, il *dramma* creazionistico delle origini e di attualizzare quanto avvenne *ab origine*.

Anche ogni rituale iniziatico riproduce il passaggio cosmogonico dal *chaos* al *kosmos* e insinua la necessità di una via che passa attraverso la «morte». L'ambientazione notturna diventa così – dal punto di vista simbolico – essenziale per esprimere il senso di un cammino iniziatico. Nel simbolo, non poteva essere espressa in modo più profondo la “necessità” della morte per la vita e della sofferenza per la conoscenza, perché ogni accesso ad un nuovo livello di comprensione, come ogni “nuova creazione”, ripropone lo stesso itinerario cosmologico, che parte dalle tenebre informi delle origini. Non si tratta di una risposta al “perché” dell'innalzamento della croce, ma di un'immersione in quel mistero, i cui confini abbracciano l'intero universo e comprendono la finitudine dell'uomo.

Proprio l'evocazione della notte cosmica primigenia spiega la presenza simbolica di due elementi caotici, *acqua* e *vento*, che sono evocati in Giovanni come momento di “nuova origine” per una “nuova creazione”. Non vi è bisogno di uscire dalla Bibbia per evocare una tale descrizione della notte cosmica (cf Gn 1,2).

L'ambientazione notturna è una prolessi della rigenerazione di cui si parla sia nella prima sezione di Gv 3, con il simbolismo del «nascere da acqua e da vento-spirito», sia nella seconda sezione, con il simbolismo dell'«andare verso la luce».

Andrebbe qui evocata anche la ricchezza simbolica del «viaggio notturno del sole» nella tradizione dell'Antico Egitto. In esso, le tenebre non sono soltanto «luogo di annientamento» (*htmt*), ma anche elemento di rigenerazione: attraversandole, il sole – e con lui tutto il creato – si rinnova e si ripresenta ringiovanito ogni mattino. Iconograficamente, l'ambivalenza simbolica e la forza sintetica di questo pensiero le troviamo perfettamente raffigurate in una vignetta tratta dai papiri mitologici: in essa l'Uroboros – il serpente che si morde la coda, simbolo del non-essere che circonda il creato e insieme del tempo in cui il creato è immerso – disegna il cerchio solare entro cui è posto il dio sole bambino, portato dalle braccia del dio Šu, perché possa di nuovo intraprendere il suo cammino quotidiano. La figura del serpente è evocata nel v. 14 con l'allusione a Nm 21,4-9. È vero che dell'episodio del deserto è sottolineato quasi esclusivamente lo schematismo verticalizzante; tuttavia non è taciuta del tutto la valenza simbolica del «serpente» che somma in sé le principali strutture sintetiche del simbolismo *notturno*: la drammatizzazione dei contrari, il progressismo ciclico e, soprattutto, la *coincidentia oppositorum*.

In effetti, la *coincidentia oppositorum* è il punto di incandescenza del simbolismo del viaggio notturno del sole: tenebre e luce non sono soltanto in opposizione antitetica, come *R'w* contro Apophis; il sole si immerge nelle tenebre originarie per rinnovarsi e continuare il suo eterno viaggio quotidiano. Tenebre e luce sono due momenti entrambi essenziali per ristabilire e rinnovare ogni giorno l'ordine della creazione. Così per ritrovare il senso pieno della vita umana e della temporalità è necessario essere rigenerati «da acqua e spirito» e credere nel nome del Figlio dell'uomo, il quale è «disceso» ed è stato «innalzato».

«*Nascere ἄνωθεν*»

La notte è quindi l'ambientazione simbolica più eloquente per illustrare la proposta di Gesù a Nicodemo di «nascere ἄνωθεν». La feconda ambiguità di questo avverbio è espressione della sua polivalenza simbolica. L'avverbio ἄνωθεν può infatti avere tre significati: *a*) di luogo: «dall'alto» o anche «in alto»; *b*) di tempo: «dal principio»; anche in senso assiologico, tanto che per Platone (*Fedro*, 101d) ἄνωθεν sono i principi più universali; *c*) di replica: «di nuovo» (cf

l'espressione *πάλι ἀνωθεν* in Gal 4,9). Il simbolismo di Gv 3 sviluppa tutt'e tre i valori semantici di *ἀνωθεν* e, attraverso l'isomorfismo dei simboli, giunge a creare un parallelo semantico di grande interesse teologico: «entrare nella signoria di Dio» equivale a «credere nel nome dell'unigenito Figlio di Dio», «amare la luce che è venuta nel mondo» e «fare la verità» per «camminare verso la luce».

Con ironia, Nicodemo esplicita il senso impossibile dell'espressione nascere *ἀνωθεν*, ovvero ritornare nel grembo materno (v. 4). Eppure, con il suo paradosso, Nicodemo offre la valenza simbolica principale della *rigenerazione* proposta dal progetto di Gesù. L'«uscita dal grembo», nel nostro linguaggio diremmo «venire alla luce» è infatti un cammino che realizza onticamente la rinascita cosmologica del sole all'alba di ogni nuovo giorno. In questo senso, è molto importante l'interpretazione psicanalitica di Erich Neumann: la notte cosmica è il mondo dell'inconscio, da cui emerge – come nella creazione – il mondo cosciente. Per questo intreccio simbolico, le domande esistenziali sull'origine del mondo e sull'origine dell'io sono sempre intrecciate, benché non identiche.

Il *grembo materno* è un simbolo d'intimità e di «ricominciamento», pur sempre ambivalente, come tutti i simboli fondamentali. Quando infatti Giobbe, ad esempio, deve maledire, metterà in primo piano l'aspetto negativo del simbolo coniato una tragica paronomasia: *mib-beṭen laq-qeber* «dall'utero all'urna» (Gb 10,19). I vari riti d'iniziazione, invece, ne mettono in luce la valenza positiva, come desiderio di regredire alla virtualità del mondo originario e al cominciamento dell'esistere, che precede l'alba del primo giorno e quindi significa la possibilità di un nuovo cammino e di una nuova vita.

La risposta di Gesù (vv. 5-7) dà ad *ἀνωθεν* il valore del ritorno al principio assoluto, a indicare una «nuova creazione». Non più l'acqua e il vento di Gn 1,2, da cui si è avuta questa creazione con un *albero genealogico* «dalla carne»; altra «acqua» e altro «vento», per dare origine a una creazione con un *albero genealogico* «dallo spirito». Gli elementi simbolici coinvolti in questa descrizione sono molteplici, ma convergenti sull'isomorfismo assiologico della rigenerazione e della purificazione, del valore e del superamento. Prima di iniziare questa analisi, ricordo due dati importanti, a mo' di premessa. Il primo dato riguarda l'ambiguità della lingua ebraica e greca, intraducibile in italiano: l'ebraico *rû^ah* e il greco *πνεῦμα* significano «vento» e «spirito»; dovendo nella traduzione optare per uno dei due vocaboli italiani, non ci si deve dimenticare dell'altro valore che non viene esplicitato: il «vento» è sempre «spirito», e lo «spirito» è «vento». Il secondo dato riguarda la sincronia simbolica tra *acqua* e *vento-spirito* nel Quarto Vangelo: i due elementi, esplicitamente congiunti in Gv 3,5 e 7,38s, sono tanto isomorfi da diventare interscambiabili.

Il vento-spirito

Il vento-spirito, come ogni simbolo fondamentale, ha una valenza duplice e dialettica: è mitezza e violenza insieme, purezza e delirio, brezza e tempesta, ristoro e distruzione... Tale ambiguità è messa bene in evidenza nel duplice ardore distruttivo e vivificante, nella rilettura dell'*Ode al vento occidentale* di Percy Bysshe Shelley (1792-1822), il «poeta della sostanza aerea», per mano del tocco magistrale di G. Bachelard:

«O tu, vento selvaggio occidentale, alito
della vita d'Autunno...
...
oh spirito selvaggio,
che dovunque t'agiti, e distruggi e proteggi: ascolta,
ascolta!

...

Ti prego, levami come un'onda, come
una foglia o una nuvola. Cado
sopra le spine della vita e sanguino. Un grave
peso di ore mi ha incatenato, curvato uno
a te troppo simile: indomito, veloce ed orgoglioso.
Fa' di me la tua cetra, com'è della foresta;
che cosa importa se anche le mie foglie
come le sue cadono! Il tumulto
delle tue forti armonie leverà a entrambi un canto profondo ed autunnale,
e dolcemente triste. Che tu sia dunque il mio spirito, o Spirito fiero!
Spirito impetuoso, che tu sia me stesso!».⁴

In questa lirica shelleyiana, emerge il legame profondo che sussiste tra le forze fisiche e la vita umana e i più sensibili commentatori hanno sottolineato l'onnipresenza di anima in movimento o di spirito in azione: «Shelley vede trasparire ovunque l'anima in movimento»⁵. Il poeta sembra inseguire la vita stessa del soffio cosmico. La folata è selvaggia e pura. Muore e rinasce. Nel vento dell'ovest, respira un'anima oceanica, un'intuizione per cui è più importante l'origine del vento che non il suo movimento. E anche nel linguaggio comune i “quattro venti” esprimono l'orientamento fondamentale nel vasto orizzonte, ma anche l'esposizione libera e aperta, quasi un assorbimento nel paesaggio cosmico.

Vento e schematismo ascensionale

A questo proposito, bisogna ricordare la ricca analogia simbolica che si instaura tra il vento e lo schematismo ascensionale. Essa è capace di riconnettere e far apprezzare l'unità dei due movimenti della pagina giovannea, quello che richiama la *prima* creazione (τὰ ἐπίγεια) e quello che anticipa la *nuova* creazione (τὰ ἐπουράνια), la prima parte dedicata al «nascere da acqua e vento-spirito» e la seconda alla discesa-innalzamento del Figlio dell'uomo. Anche il serpente innalzato da Mosè nel deserto ed evocato da Gv 3,14, partecipa del medesimo isomorfismo. Vi sono delle sintesi simboliche sorprendenti tra soffio, altezza e luce: all'aria, all'altezza e alla luce sono associati simboli di vita, di rinascita e di crescita.

Nella simbologia degli scritti gnostici è stato notato che «salire o discendere fa lo stesso», in quanto la discesa è anche un cammino verso l'assoluto. Paradossalmente si discende per risalire nel tempo e per ritrovare la quiete prenatale. In senso più proprio al simbolismo del Quarto evangelista, bisogna invece dire che solo colui che discende dal cielo può aprire la strada verso la luce, perché egli è la sola luce vera che illumina ogni uomo che viene al mondo (cf Gv 1,9).

Ogni vita spirituale è caratterizzata dal moto ascensionale: essa cerca di «crescere» e di «elevarsi», è orientata verso l'alto, quasi come una reliquia ontica della conquista della postura verticale per la specie umana. Anche il linguaggio comune manifesta questa coscienza simbolica, quando parla di valori *elevati* o ancora quando esprime apprezzamento per un personaggio che definisce di *alto* profilo intellettuale o morale, o al contrario riconosce di non essere *all'altezza* di una certa situazione... Il simbolismo ascensionale, proprio per la sua originaria importanza, è molto frequente nella mitologia e nelle pratiche religiose di tutta

⁴ La traduzione citata è di Roberto Sanesi P. B. SHELLEY, *Ode al vento occidentale*, in *Adonais e altre poesie*, Traduzione di R. SANESI, Rusconi, Milano 1971, p. 79. Cf G. BACHELARD, *Psicanalisi dell'aria. Sognare di volare. L'ascesa e la caduta*, a cura di M. COHEN HEMSI (Immagini del Profondo 15), Red – Studio redazionale, Como 1988, pp. 253-254.

⁵ È il giudizio di M. CHEVRILLON, *Études anglaises* (1901), p. 108, citato da G. BACHELARD, *Psicanalisi dell'aria*, 254.

l'umanità. Nella tradizione vedica indiana si parla di *durohana*, la «salita difficile»; nel culto di Mitra, vi è la scala iniziatica; nel *Libro dei morti* dell'Antico Egitto una scala permette di raggiungere la dimora divina; e Mircea Eliade, a riguardo dell'esperienza dello sciamano, attesta che costui, giunto all'acme della sua estasi, esclama: «Ho raggiunto il cielo, sono immortale».

San Giovanni della Croce, in alcune strofe composte dopo un'estasi di profonda contemplazione, esprime perfettamente il valore assiologico del simbolismo verticale:

*Quanto più si sale in alto,
tanto meno si capisce,
ché una nube tenebrosa
va la notte illuminando,
perciò chi questo conosce
resta sempre non sapendo,
ogni scienza trascendendo. [...]*

*Quanto più alto salivo,
abbagliavasi la vista,
e la più alta conquista
tra le tenebre avveniva;
ma poiché lancio è di amore,
con un cieco e oscuro salto
mi trovai tanto in alto
che raggiunsi il mio desir.*

*Quanto più alto giungevo
in questo slancio sublime,
tanto più basso, arreso
e umiliato mi trovavo.
Dissi: non vi sarà chi l'arrivi,
e mi umiliai così tanto
che mi trovai tanto alto
che raggiunsi il mio desir⁶.*

Si noti come nei versi di san Giovanni della Croce si insinui un altro valore dello schematismo verticale, che dobbiamo pure ricordare per illustrare con più precisione Gv 3. Il simbolo dell'ascensione potrebbe infatti essere unilateralmente inteso come un simbolo diairetico, con valenze di potenza e di vittoria. Gv 3,13 ricorda, al contrario, che «nessuno è salito al cielo, se non colui che dal cielo è disceso». Il simbolismo verticale, nella sua valenza di discesa, esprime intimità e profondità, ovvero un complemento ombroso e nascosto rispetto alla luminosità della salita. La discesa non è da confondere con la caduta: essa è illustrata con i simboli dell'intimità più che con quelli dell'abbassamento. Bachelard, con la sua riconosciuta sagacia, illustrando un brano dell'*Aurora* di Michel Leiris, ha mostrato che ogni valore positivo della discesa è legato all'intimità digestiva (e quindi al gesto posturale della deglutizione).

«Ciò che distingue affettivamente la discesa dalla folgoranza della caduta, come d'altronde del volo, è la sua lentezza. La durata è reintegrata, addomesticata dal simbolismo della discesa grazie ad una sorta di assimilazione del divenire dal di dentro. La redenzione del divenire avviene, come nell'opera di Bergson, dall'interno, attraverso la durata concreta. Di modo che ogni discesa è lenta, “prende il suo tempo” fino a confinare talvolta con la laboriosa penetrazione. A questa lentezza

⁶ GIOVANNI DELLA CROCE, (SAN), *Opere*, a cura di P. FERDINANDO DI S. MARIA, Postulazione Generale dei Carmelitani, Roma 1963 [1985²], p. 1041.

viscerale si unisce beninteso una qualità termica. Ma si tratta qui di un calore dolce, di un calore lento, abbiamo voglia di dire, lontano da ogni splendore troppo ardente. E se l'elemento pastoso è certo quello della lentezza, se la discesa non ammette che la pasta, l'acqua spessa e dormente, essa non trattiene dell'elemento igneo che la sua sostanza intima: il calore»⁷.

Riprenderò questa valenza simbolica più sotto, trattando del simbolo dell'acqua e del grembo materno. Ma il simbolismo giovanneo, più che indulgere sul grembo materno, a parte la provocatoria ironia del v. 4, conduce alla dimensione cosmica e al simbolismo creazionale. Il punto di arrivo di Gn 1, partendo «dall'acqua e dal vento-spirito» è stato lo 'ādām, creato nel sesto giorno e orientato al «settimo giorno» di Dio; il cammino di rinascita proposto ora conduce al capostipite di una nuova umanità, a quel Figlio dell'uomo che porta alla vita piena.

Schema ascensionale, vento-spirito e albero

Anche l'albero è un simbolismo verticale ineccepibile: cresce, va verso la luce e la sua dirittura indica la dimensione fondamentale della vita. Anche l'albero della croce, alluso nei vv. 13-14, è un simbolo anzitutto a valenza ascensionale, in quanto legno rizzato verticalmente. Storicamente, segna anche un'inversione simbolica eloquente, passando da emblema della più bassa ignominia a simbolo di più alta speranza: «O crux, ave, spes unica». Il verticalismo dell'albero è tanto evidente che Bachelard classifica l'albero fra le principali immagini ascensionali e dedica un intero capitolo a «L'albero aereo», in quanto «solo, l'albero, in natura, per una ragione tipologica, è verticale, come l'uomo» (P. Claudel).⁸

E così altezza, luce, soffio nell'aria pura possono essere rielaborati in modo dinamico dall'immaginazione simbolica. Salire per respirare aria più pura, respirare luce (il «m'illumino d'immenso» di ungarettiana memoria) e non solo aria, partecipare all'unico soffio del vento delle vette, sono tutte immagini isomorfe, che si scambiano i propri valori e si sostengono a vicenda. Come nell'intreccio simbolico di Gv 3, la rinascita «da acqua e da spirito», l'elevazione del Figlio dell'uomo e il camminare verso la luce, esprimono in forme analoghe il mistero del ricominciamento.

Infine, bisogna ricordare anche un'ultima valenza del simbolismo vegetale dell'albero, richiamata dalla genealogia contrapposta di Gv 3,6, la genealogia «dalla carne» e la genealogica «dal vento-spirito». Non è un caso che ogni discorso di evoluzione o progresso sia rappresentato da un albero *ramoso*: sia esso l'albero genealogico oppure l'albero dell'evoluzione delle specie. È vero che il potente simbolo dell'albero non può mai staccarsi completamente dalla sua valenza ciclica e stagionale; tuttavia, più di ogni altro simbolo, l'albero esprime la valenza positiva di verticalizzazione e progresso, in cui i valori messianici (cf ad es. Is 11,1) e resurrezionali (cf ad es. Gb 14,7-14) si sommano.

Schema ascensionale, vento-spirito e serpente

Qualcosa di simile lo abbiamo anche nei riguardi del serpente, che «occupa un posto simbolicamente positivo nel mito dell'eroe vincitore della morte». Nei vv. 13-14, tra l'altro, l'albero è solo alluso, mentre è esplicito il riferimento al serpente (di Mosè). Ora, il simbolismo ofidio porta in sé i segreti del ciclo vita-morte, della fecondità e della ciclicità, con un radicamento anche nella valenza verticalizzante:

⁷ G. DURAND, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'Archetipologia generale*, a cura di E. CATALANO (La Scienza Nuova 12), Edizioni Dedalo, Bari 1972, p. 205.

⁸ La frase è tratta da P. CLAUDEL, *Conoscenza dell'est*, Città Armoniosa, Reggio Emilia 1978, ed è citata da G. BACHELARD, *Psicanalisi dell'aria*, 223, senza specificare la pagina.

«Epifania per eccellenza del tempo e del divenire agrolunare esso [il simbolismo del serpente] è, nel Bestiario della luna, l'animale che si accosta maggiormente al simbolismo ciclico del vegetale. In numerose tradizioni, il serpente è d'altra parte congiunto all'albero. Forse bisogna vedere nell'insieme caduceo la dialettica di due temporalità: l'una, l'animale, emblema di un eterno ricominciamento e di una promessa assai ingannevole di perennità nella tribolazione; l'altra – la vegetale verticalizzata nell'albero-bastone – emblema di un definitivo trionfo del fiore e del frutto, di un ritorno al di là delle prove temporali e dei drammi del destino, alla verticale trascendenza»⁹.

Vi è un interessante isomorfismo tra il vento-spirito e il serpente, espresso da una folgorante ellisse di Victor Hugo (in *La légende des siècles*): «Il vento assomiglia a una vipera». In effetti, in numerose tradizioni popolari e folkloristiche è possibile cogliere la contaminazione delle immagini del vento con quelle del serpente. In Abissinia, afferma Marcel Griaule (in *Jeux et divertissements abyssins*), non si può fischiare di notte, «perché in questo modo si attirano i serpenti e i demoni»: per il fatto che i demoni sono descritti come serpenti, l'atteggiamento che di deve tenere verso gli uni va replicato per gli altri e la relazione con i serpenti diventa una relazione cosmica. Dall'altra parte del mondo, per gli Yakouti, non bisogna «fischiar sulle montagne per non disturbare i venti che dormono», come anche, «i Canachi fischiano meno a seconda delle stagioni dell'anno in cui gli alisei debbano essere richiamati o respinti».

Per questa attività simbolica che «cosmologizza» le immagini, il vento grida prima degli animali, la «voce» del vento urla prima dei cani, il tuono ringhia prima dell'orso... «Il vento-spirito soffia dove vuole e tu senti la sua voce, ma non sai da dove venga e dove vada: così chiunque è nato dal vento-spirito» (Gv 3,8). La «via del vento» è un simbolo potente che da τὰ ἐπίγεια deve condurre verso la «via verso la luce», percorso da chi crede nel nome del Figlio unigenito di Dio e «fa la verità». Ma per raggiungere la meta di τὰ ἐπουράνια occorre «nascere ἄνωθεν».

L'acqua

Il simbolo traduce sempre una situazione umana in termini cosmologici, e viceversa; così si svela la solidarietà fra le strutture dell'esistenza umana e le strutture cosmiche. In particolare, l'ambivalenza del simbolo dell'*acqua* esprime bene l'alternativa del dramma esistenziale, vita o morte. Positivamente, è l'acqua fecondante e rigeneratrice della pioggia o di un fiume che fluisce dolcemente. Il simbolo della pioggia ha una valenza drammatica stagionale, specialmente in un clima subtropicale, in cui si può distinguere con chiarezza la stagione «secca» dalla stagione «umida». Come il ciclo della luce e delle tenebre rappresenta quotidianamente l'evento cosmico delle origini, così il ciclo delle piogge rappresenta ogni anno l'atto creativo dell'«eterno ritorno» (cf Gn 8,22).

Non è difficile trovare testi che confermano l'isomorfismo simbolico di pioggia e ricreazione. Si legga il seguente testo talmudico (b. Taan 2a-b), in cui pioggia, nascita e risurrezione sono strutture simboliche parallelamente disposte a dire il dominio divino:

«R. Johanan disse: tre chiavi il Santo, Benedetto Egli sia!, ha tenuto nelle sue mani e non le ha affidate alla mano di alcun inviato: la chiave della pioggia, la chiave della nascita e la chiave della risurrezione dei morti. [...] In terra d'Israele si parla anche della chiave del sostentamento [...]. Perché R. Johanan non include anche questa? Perché a suo parere il sostentamento è la pioggia».

Quanto alla valenza negativa del simbolo acquatico, Bachelard, parlando dell'opera di Edgar Poe, ha mostrato magistralmente l'aspetto inquietante dell'acqua ostile: il *mare tenebrarum* come doppione della tenebra e «sostanza che simbolizza la morte». Nella letteratura

⁹ G. DURAND, *Le strutture antropologiche*, 321.

biblica abbiamo una ricca collezione di testi in cui appare il simbolo dell'acqua ostile; primo fra tutti va ricordato il *mabbûl* di Gn 6-9, con il suo carattere "doppio" di distruzione e di rigenerazione della nuova umanità; le acque dell'esodo, il cui carattere ordalico è esplicitato dal *midrâš* di Sap 19, e i *majim rabbîm*, che non hanno mai perso completamente la loro originaria identificazione con l'abisso caotico, domato dal Creatore. Cito solo alcuni testi, in cui il simbolo è particolarmente vivo: Is 8,5-10, interessante per la trasformazione narrativa del simbolo); Ct 8,7 e Sap 5,21-23.

Il seguente testo di Ammonio di Alessandria, riportato da p. Alonso Schökel come esergo del suo studio su Gv 3,5¹⁰, è davvero ricco dal punto di vista simbolico. In poche parole sono dette quelle valenze simboliche che esporrò con un'analisi più fenomenologica:

«L'acqua purifica il corpo, lo spirito santifica l'anima invisibile. L'"acqua" si usa al posto della "madre", lo "spirito" al posto di "Dio plasmatore". L'acqua sensibile è elevata a forza divina e santifica coloro che da essa sono rigenerati. L'acqua si distingue dallo spirito solo concettualmente, benché sia identica nell'atto operativo. L'acqua è simbolo di sepoltura e di risurrezione; perciò è necessario riceverla. Si fanno infatti tre immersioni e tre emersioni, affinché sappiamo che tutto si compie per opera del Padre e del Figlio e dello Spirito santo».

Acqua purificatrice

Comincio dalla valenza purificatrice dell'acqua. Dalla limpidezza dell'acqua lustrale dipende il suo valore di purificazione; e Bachelard ricorda la ripugnanza spontanea per l'acqua sporca e il «valore inconscio legato all'acqua pura». Anche a questo riguardo l'acqua è ambivalente.

L'acqua di purificazione ha anzitutto un *valore morale*. Essa non agisce però mediante la materialità della pulitura, ma in quanto è *simbolo* di purezza. L'aspersione, e non l'immersione, sarebbe l'operazione di purificazione più primitiva, l'immagine archetipica della purificazione. Per questo, nel rito lustrale, bastano poche gocce di acqua per purificare il mondo intero. Per chi deve «nascere ἀνωθεν» è una purificazione che riporta all'inizio, per rinascere «da acqua e da vento-spirito» e comporta un cammino di iniziazione: chiamato ad amare la luce e a rifiutare di fare cose malvagie, egli deve camminare verso la luce «facendo la verità» (vv. 20-21).

Il secondo attributo che raddoppia sensorialmente la limpidezza dell'acqua lustrale e moltiplica la sua purezza, è la *freschezza*, in antitesi al torpore quotidiano. Anche il fuoco ardente è purificante, proprio perché la purificazione deve rompere col tepore assopito come con la penombra della confusione mentale. L'acqua lustrale per eccellenza è infatti la neve, che purifica sia per la bianchezza sia per il freddo. Bachelard sottolinea che l'acqua di giovinezza «sveglia» l'organismo. L'acqua lustrale permette di vivere vincendo il peccato, la limitazione della carne e della condizione mortale (Gv 3,6).

Il simbolismo religioso va ad arricchire l'analisi psicologica, che potrebbe rischiare di rimanere ingenua e superficiale. Nella Bibbia troviamo molto frequentemente l'«acqua viva». Nel contesto subtropicale, l'acqua non poteva che essere un segno di benedizione: l'acqua della pioggia, ma ancora di più l'acqua sorgiva dei monti e dei pozzi. Per necessità, si scavano cisterne per raccogliere l'acqua piovana della stagione invernale. Ma l'acqua migliore è

¹⁰ L. ALONSO SCHÖKEL, "Lo engendra el Espíritu fecundado el agua" (Jn 3,5), «Anales de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile», 39 (1988), pp. 115-27, ripubblicato in L. ALONSO SCHÖKEL, *Hermenéutica de la Palabra; III. Interpretación teológica de textos bíblicos*, Edición preparada por E. ZURRO RODRÍGUEZ, Ediciones EGA / Mensajero, Bilbao 1990, pp. 143-57.

l'«acqua viva», l'acqua di sorgente che scorre limpida e fresca. Perciò l'accusa più sferzante è lanciata da Geremia, quando accusa:

«Ecco due malvagità ha commesso il mio popolo:
ha abbandonato me, sorgente di acqua viva,
per scavarsi cisterne, cisterne rotte,
incapaci a trattenere acqua» (Ger 2,13).

È ovvio che le promesse di benedizione futura contengano anzitutto il dono di «acque vive» abbondanti: così da Abramo sino al compimento della Gerusalemme nuova (Ap 21,6; 22,1. 17). Ma è anche vero che l'acqua viva assume un valore simbolico più specifico, legato al dono della sapienza e della *tôrâ* (si veda soprattutto il ruolo del saggio in Sir 24, dopo l'autopresentazione della sapienza). E così, nella tradizione sapienziale, l'acqua è collegata alla vita spirituale e allo stesso Spirito. L'evangelista Giovanni si aggancia a tale tradizione e la sua «esegesi» ha avuto molto successo nella tradizione cristiana, se è vero che lo Spirito santo è cantato nel *Veni creator* con i titoli di *Altissimi donum Dei*, *fons vivus* e *ignis caritas*. Merita di essere ricordata anche l'allegoria trinitaria di sant'Atanasio: «Dal momento che il Padre è la fonte, il Figlio è chiamato fiume, si dice che noi beviamo lo Spirito». E insieme il commento di Teodoro di Mopsuestia al passo in discussione: «Come nella generazione naturale il grembo è il luogo dove è plasmato l'embrione, ma ciò si compie per la divina virtù che lo forma sin dal principio, così in questo passo l'acqua raffigura la matrice, lo spirito fa le veci del Signore creatore».

È per questo che l'acqua battesimale diviene simbolo di rigenerazione: ci si immerge ritualmente nell'acqua passando attraverso la morte di Cristo per risorgere un giorno con lui (cf Rm 6,4-11; *Pastore d'Erma*: IX Similitudine 16,4).

Acqua e grembo materno

Mentre lo schema ascensionale è un appello al valore e spinge al di là del mondano e del carnale, l'asse della discesa è un asse intimo, fragile e delicato. Il ritorno immaginario, secondo questa valenza simbolica, è sempre un «rientro» più o meno viscerale, come già si è avuto modo di notare.

Contrariamente al valore simbolico di un fuoco che brucia e consuma, vi è anche una valenza eufemizzata del calore oscuro e tenero dell'intimità e del grembo. La «calda intimità» esprime una valenza simbolica che G. Bachelard così definisce:

«La luce ride e gioca alla superficie delle cose, ma solo il calore penetra... L'interno sognato è caldo, mai bruciante... Attraverso il calore tutto è profondo, il calore è il segno di una profondità, il senso di una profondità... ».¹¹

E così anche contrariamente al valore simbolico di un'acqua che inonda e sommerge, vi è l'acqua dolce e tenera del grembo materno. J. Przyłuski ha cercato di dimostrare che le figure della «grande dea» semitica e ariana convergono in una divinità molto più arcaica che è insieme la «Madre Terra e Venere marina». Madre (*mama-nana*) e acqua hanno anche una sorprendente assimilazione fonetica: il geroglifico per indicare l'acqua ha come valore fonetico /n/ (Nun in egiziano è anche il nome del grande oceano originario); il pittogramma che ha dato origine alla lettera /m/ nell'alfabeto cananaico-fenicio, *mêm*, significa «acqua» ed aveva questa forma in antico ebraico מ. In accadico, lo stesso vocabolo *pû* indica il litorale marino, la sorgente di un fiume e la bocca dell'utero; e il sostantivo *nagbu* «sorgente»

¹¹ G. BACHELARD, *La psychanalyse du feu* (Idées 73), Gallimard, Paris 1938, 1949², p. 84.

ricorda da vicino l'ebraico *nēqēbâ* «femmina», che suona come femminile di *neqeb* «galleria, perforazione».

La femminilità dell'acqua primordiale è un simbolo radicato nella struttura simbolica profonda dell'umanità tanto da essere comune a molte culture, come la mascolinità dell'acqua che scende dal cielo.

Infine, vorrei ricordare un'interpretazione coranica di Rūmī (Jalāl ad-Dīn ar-Rūmī, nato nel 1207 e morto nel 1273): egli identifica l'acqua su cui si trova il Trono divino (*Corano* XI,9) con il soffio del Dio misericordioso. Acqua e spirito di nuovo si intrecciano nelle parole di questo maestro del sufismo. Parlando della *Teofania eterna*, Rūmī la descrive come una grande scena acquatica di parturizione dalla *materia prima* acquatica:

«il mare si copri di schiuma e, a ciascun flotto di schiuma, qualcosa prendeva forma, qualcosa prendeva corpo»¹².

Il ricominciamento è un'immersione nella *materia prima* da cui tutto deriva. Ma perché questo possa avvenire è necessario che il «vento-spirito» di Dio possa librarsi ancora sulle acque e fecondare «dall'alto», attraverso la “discesa” del Figlio dell'uomo e il suo innalzamento sulla croce.

Solo così sarà possibile «nascere ἀνωθεν».

PER LA NOSTRA VITA

1. Nessuna tenebra, per quanto fitta, fa disperare che una qualche luce, o qualcosa della luce, possa penetrare in essa. [...] Ma c'è forse qualcosa nella luce che non sia essa stessa luce, qualcosa che non si risolva in luce? Per questo simbolizza la riuscita, il compimento. [...] Quando nell'istante nascente, lei sopraggiunge, si apre, nel più oscuro dell'essere umano, qualcosa che prelude alla speranza.¹³

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

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

È vero che, ultimamente, è proprio la verità recata da Gesù che rivela noi a noi stessi, ci dice perché siamo fatti in questo modo, ci spiega perché siamo cercatori della verità, ci incoraggia a non stancarci della ricerca, ci libera dalle ombre e dagli intoppi che ostacolano o interrompono del tutto il nostro cammino verso la verità.

¹² Discussione e documentazione in J. CHEVALIER - A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres* (Bouquins), Éditions Robert Laffont – Jupiter, Paris 1969, 1982², p. 378.

¹³ M. ZAMBRANO, *Dell'aurora*, Traduzione ed edizione italiana a cura di E. LAURENZI (Le Vie 9), Marietti 1820, Genova 2000, p. 58.

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

Ecco perché alle soglie dell'incontro con Gesù non è inutile una battuta d'arresto sulla nostra condizione spirituale di cercatori della verità, per cogliere il senso e la portata di tale ricerca, insieme con i limiti e le oscurità che la affliggono. Tanto più che questa attenzione alla nostra situazione umana diventa indispensabile per comprendere il messaggio evangelico come portatore di una interpellanza vitale per la nostra esistenza.¹⁴

3. Lo spirito è evento/avvento, incontro/scontro con qualcosa di irriducibile a noi, ma che s'impone, che ridisegna i confini del mondo. Lo spirito ci raggiunge nella forma dell'amore, del dolore, della pietà; ci viene incontro nell'esaltazione della bellezza, nell'obbrobrio, nella disperazione e ci chiama, ci invita all'opera. Lo spirito avanza nelle cose, ci scuote dall'indifferenza, desta l'anima dal suo torpore, la fa avanzare nella notte, e pone tutte le domande, sino al confine della nostra umanità. Là su quel confine si protende la Parola-Evento che fa rinascere ogni persona. Non di nostra conquista la rinascita, ma di ricerca e invocazione. Il dialogo notturno di Nicodemo raccoglie tutte le nostre notti di interrogativi e le consegna permanentemente al Signore della vita.

Sempre ci manca qualcosa nella vita: è l'infinito di un desiderio visitato dallo Spirito del Signore, mistero della notte che porta nel suo abisso la luminosità dell'incontro autentico...¹⁵

4. Non ci mancano purtroppo occasioni di verificare, nel nostro secolo così minacciato dall'illusione di false felicità, l'incapacità dell'uomo «naturale» a comprendere «le cose dello Spirito di Dio; esse sono follia per lui, e non è capace di intenderle, perché se ne può giudicare solo per mezzo dello Spirito». Il mondo – quello che è inetto a ricevere lo Spirito di Verità, ch'esso non vede né conosce – non scorge che un aspetto delle cose. Esso considera soltanto l'afflizione e la povertà del discepolo, quando questi dimora sempre nel più profondo di se stesso nella gioia, perché egli è in comunione col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo.¹⁶

5. La vita nuova non è uno stato, ma un camminare, compiere dei passi. Ma non è neppure un camminare da sonnambuli, in modo incosciente, bensì un camminare consapevole e responsabile, a cui dobbiamo essere esortati. Dobbiamo camminare “nella vita nuova” (Rom 6,4), nello Spirito (Gal 5,25. 16), nell'amore (Ef 5,2), nella luce (Ef 5,9; 1 Gv 1,7). [...] Non è quindi solo un essere portati e guidati, bensì anche un camminare. Questo ci dice che la santificazione, lo Spirito, la vita nuova non è una *qualitas* dell'essere umano, bensì è Cristo stesso come persona, come interlocutore.¹⁷

6. 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. [...]

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

¹⁴ L. SERENTHÀ, *Passi verso la fede: una nuova esposizione delle ragioni della fede*, Prefazione di C.M. MARTINI (Testi di Teologia per Tutti), ElleDiCi, Leumann TO 1984, 1987², pp. 10-11.

¹⁵ F. CECCHETTO, *Testo inedito*.

¹⁶ PAOLO VI, *La gioia secondo il Nuovo Testamento*, in *Gaudete in Domino*, cap. III (9 maggio 1975).

¹⁷ D. BONHOEFFER, *Scritti scelti (1933-1945)*, Edizione critica, Edizione italiana a cura di A. CONCI (Biblioteca di Cultura 22 / Opere di Dietrich Bonhoeffer. Edizione critica 10), Editrice Queriniana, Brescia 2009, p. 220.

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, [...], 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.¹⁸

7. *Udivo come non avessi orecchi.*

*Ma una parola viva
fino a me venne dalla vita:
compresi allora di udire.*

*Vedevo come se i miei occhi
a un altro appartenessero, finché
venne qualcosa – e so che fu la luce,
perché perfettamente li appagava.*

*Vivevo come se io non vi fossi,
vi fosse solo il mio corpo,
finché una forza mi scoperse
e rimise al suo posto la mia essenza.*

*Si rivolse lo spirito alla polvere:
“Tu mi conosci, vecchia amica”.
E il tempo uscì per dare la notizia
ed incontrò l’eternità.¹⁹*

¹⁸ 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.

¹⁹ E. DICKINSON, *Tutte le poesie*, a cura e con un saggio introduttivo di M. BULGHERONI (I Meridiani), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1997, ⁶2001, p. 1093.