

Lectures dominicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

QUINTA DOMENICA DOPO PENTECOSTE

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

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

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

Abramo è «il confidente» di ^{ADONAI} (Gn 18,17), è «il profeta» (Gn 20,7), è «l'amico» di Dio (Is 41,8),... ma soprattutto è «il credente» (Gn 15,6). Di questa ricca figura biblica le tre letture proposte dalla liturgia odierna colgono tre aspetti: Abramo come intercessore (*Lettura*), Abramo come primo dei credenti alla maniera di Gesù (*Epistola*), l'autentica discendenza di Abramo (*Vangelo*), che non si basa su un privilegio di razza, ma mira all'adesione di fede che nasce da una appartenenza alla genealogia dello Spirito e si esprime in una vita ricca di opere di giustizia.

LETTURA: Gn 18,1-2a. 16-33

I primi due versetti della pericope liturgica mirano a ricordare il contesto del racconto della visita dei tre misteriosi personaggi ospiti di Abramo (si veda, la domenica della SS. Trinità).

Il *dialogo del confidente e dell'intercessore*, inizia propriamente con il v. 16b, quando Abramo esce dalla tenda con i “tre” per congedarli.

L'intercessione di Abramo inizia la sezione conclusiva del ciclo narrativo riguardante Lot (Gn 13-14 e 18,16b-19,38), che – come già si è avuto modo di notare – è assunta dal narratore di Genesi come ulteriore cornice per il motivo centrale della promessa della nascita di un figlio:

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

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

C. 15,1-21: La promessa come giuramento di $\overline{\text{ADONAI}}$

C₁. 16,1-16: Tentativo umano di superare l'ostacolo - Nascita di Ismaele

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

C₂. 18,1-16a: Ampliamento della promessa - Abramo ospita i “tre”

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

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

Gli elementi provenienti da tradizioni precedenti, difficili da definire con certezza e in ogni modo collegati al ciclo di Lot dal narratore, sono riutilizzati per comporre una pagina di altissima teologia narrativa. Fra la decisione di annientare Sodoma e l'esecuzione del piano, il narratore ha voluto inserire questa pagina che porta l'attenzione su di un problema cruciale che emerge con estrema lucidità e acutezza a partire dall'esilio, la *giustizia di Dio* (cf Ab 1,2-2,4; Ger 12,1-2; e soprattutto il libro di Giobbe) e il suo modo di agire con i popoli e con i singoli (in particolare diventa problematica la responsabilità personale affermata da Ez 18).

¹ $\overline{\text{ADONAI}}$ apparve ad Abramo alle Querce di Mamre, mentre egli stava seduto all'ingresso della sua tenda, nell'ora più calda del giorno. ² Abramo alzò gli occhi e vide che tre uomini stavano davanti a lui.

¹⁶ Poi quegli uomini si alzarono e volsero lo sguardo verso Sodoma. Abramo andò con loro per congedarli. ¹⁷ $\overline{\text{ADONAI}}$ pensò:

– Dovrei forse tenere nascosto ad Abramo quanto sto per fare? ¹⁸ Abramo diventerà un popolo grande e potente, e in lui saranno benedetti tutti i popoli della terra; ¹⁹ io l'ho scelto perché ordini ai suoi figli e alla sua casa dopo di lui di custodire la via di $\overline{\text{ADONAI}}$, praticando la giustizia e il diritto, e così $\overline{\text{ADONAI}}$ compirà per Abramo quanto gli ha promesso.

²⁰ $\overline{\text{ADONAI}}$ disse:

– L'accusa contro Sodoma e Gomorra è pesante e il loro peccato è molto grave: ²¹ voglio scendere a vedere se hanno veramente agito secondo l'accusa che è giunta a me oppure no. Voglio accertarmene!

²² Quegli uomini partirono di là e si diressero verso Sodoma, mentre $\overline{\text{ADONAI}}$ rimase con Abramo. ²³ Abramo gli si avvicinò e disse:

– Farai perire l'innocente insieme al colpevole? ²⁴ Forse ci sono cinquanta innocenti nella città: davvero farai perire anche loro, invece di perdonare a quel luogo a motivo dei cinquanta innocenti che vi sono? ²⁵ Non sia mai che tu faccia una cosa simile: far morire l'innocente con il colpevole e trattare un innocente da colpevole! Lungi da te! Il giudice di tutta la terra non farà giustizia?

– ²⁶ Se trovo nella città di Sodoma cinquanta innocenti, rispose $\overline{\text{ADONAI}}$, perdonerò a tutta la città per loro riguardo.

- ²⁷ Ecco, prendo l’ardire di parlare al mio signore, benché io sia solo polvere e cenere, riprese Abramo. ²⁸ Supponiamo che ai cinquanta innocenti ne manchino cinque. Distruggerai tutta la città per quei cinque?
- Se ve ne trovo quarantacinque, non la distruggerò, disse ▬ADONAI▬.
- ²⁹ Abramo continuò a parlargli:
- Può darsi che se ne trovino quaranta.
- Non lo farò, per riguardo di quei quaranta, rispose.
- ³⁰ Non si adiri il mio signore, se parlo ancora. Supponiamo che se ne trovino trenta, disse.
- Non lo farò, se ve ne trovo trenta.
- ³¹ Guarda come ardisco parlare al mio signore, disse Abramo. Può darsi che se ne trovino venti.
- Non la distruggerò per riguardo di quei venti, rispose ▬ADONAI▬.
- ³² Non si adiri il mio signore, ma parlerò ancora questa volta soltanto, disse. Supponiamo che se ne trovino dieci.
- Non la distruggerò per riguardo di quei dieci, rispose.
- ³³ Quando ebbe finito di parlare con Abramo, ▬ADONAI▬ se ne andò e Abramo ritornò alla sua dimora.

La *struttura* della pagina è molto semplice. Nella cornice di un’introduzione (v. 16b), un intermezzo (v. 22) e una conclusione (v. 33), stanno due sezioni: la prima (vv. 17-21) esprime la decisione divina di far partecipe Abramo del suo progetto a riguardo di Sodoma; la seconda (vv. 23-32) è un serrato dialogo di Abramo con Dio.

vv. 17-21: Il soliloquio divino dei vv. 17-19 ha lo scopo d’introdurre – più da un punto di vista teologico che narrativo – il dialogo che segue. Abramo è presentato come l’*amico* di Dio, uno con cui si ha un rapporto d’intimità e di elezione, come indica il verbo *jādaʿ* al v. 19 (cf Ger 1,5; Am 3,7). Il soliloquio tradisce il vero scopo del narratore: ad Abramo e alla sua discendenza deve essere chiaro il senso dell’intervento punitore di Dio contro Sodoma, in modo da non mettere in dubbio la giustizia divina. Se in Gn 15 Abramo è il «padre della fede», in questo racconto diventa il «padre della giustizia e del diritto»: giustizia (*šēdāqāh*) e diritto (*mišpāt*) sono le fondamenta dell’ordine cosmico e anche della regalità nell’Antico Vicino Oriente; nella tradizione profetica e sapienziale (cf, ad es., Is 5,7 e Pr 21,3), sono l’anima della vita di alleanza con ▬ADONAI▬.

I vv. 20-21 presentano la decisione di ▬ADONAI▬ con il linguaggio tecnico giudiziario. Il «grido» (*šēʿāqāh*) è termine tecnico per esprimere la querela da parte di colui che ha subito un torto. Quale sia il “grido” di Sodoma e Gomorra per ora non viene esplicitato: si deve attendere il c. 19 per sapere che si tratta dell’insospitalità dei suoi abitanti, la diretta antitesi del comportamento di Abramo.

▬ADONAI▬, da buon giudice, prima di decidere vuole istruire un processo e ascoltare eventuali testimoni.

v. 22: L’intermezzo aggancia questo racconto al precedente, facendo rientrare in scena i “tre” personaggi. L’interpretazione a questo punto sembra più chiara: i due messaggeri si dirigono verso Sodoma, mentre « ▬ADONAI▬ rimane fermo davanti ad Abramo ». Così doveva suonare il testo originario, ma gli scribi hanno corretto, per non mancare di rispetto al Signore: « Abramo

rimane fermo davanti ad ^{ADONAI} ». Si tratta di una delle diciotto «correzioni scribali» (*tiqqûné sôp'rim*) dichiarate dalla tradizione e registrate nel *Talmud*.

vv. 23-32: Il colloquio rispecchia il gusto della trattativa commerciale e giudiziaria dell'epoca. Vi è una sottile notazione psicologica circa l'indugio di Abramo a intervenire in favore dei giusti che si potrebbero trovare in Sodoma, un indugio che si fa progressivamente ardito e, all'improvviso, s'interrompe. Il "caso Sodoma" diventa per il narratore un ottimo esempio per trattare del problema della giustizia di Dio e del ruolo di un intercessore.

Il primo problema potrebbe essere espresso in questi termini: in una città colpevole, come sono trattati i giusti che vi abitano? È abbastanza plausibile supporre che un tale problema presupponga la discussione della responsabilità personale (cf Ez 18). A dire il vero, la responsabilità collettiva non è del tutto superata dal narratore, perché il problema non si risolve – come per Ezechiele – nella salvezza dei giusti e nella punizione dei malvagi, ma in una sorte comune: in vista di pochi innocenti – ne basterebbero 10 – Dio risparmierebbe la città. Siamo così costretti a spiegare perché Abramo si fermi nella sua intercessione proprio a 10 giusti, che la tradizione giudaica ha pensato di considerare come il numero minimo, perché si possa avere la preghiera sinagogale.

Anzitutto, va ricordato che la tradizione antica parlava della distruzione di Sodoma e quindi l'esito era segnato da questo ricordo. Forse, tuttavia, il racconto vuole rispettare «il carattere di unicità e straordinarietà assoluta che spetta al messaggio dell'Uno che opera per la moltitudine salvezza ed espiazione (Is 52,13-53,12)» (G. von Rad).

Quanto al ruolo d'intercessore, il racconto diventa occasione per il narratore di presentare un nuovo tratto caratteristico di Abramo, l'*intercessione*. Alla luce dell'esperienza profetica, soprattutto di Geremia, e della trascrizione eziologica proiettata sullo stesso Mosè (cf Es 32,11-13 e Dt 9,26-29), Abramo, in quanto amico di Dio, viene presentato come il *perfetto intercessore*.

La potenza dell'intercessione avrebbe avuto un altro gradino inaudito da compiere, espresso dalla vicenda del servo di ^{ADONAI}, di cui parla il Secondo-Isaia (Is 52,13 – 53,12): la vita e la morte del servo sono la vera intercessione gradita a Dio, tanto che Egli la rende «sacrificio d'espiazione». Leggendo questa figura dopo la croce di Gesù, la comunità cristiana ha compreso che il vero intercessore è proprio Cristo, «sempre vivo a intercedere a nostro favore» (Eb 7,25).

Il miglior commento al presente racconto rimane quella pagina di Osea, che celebra l'eterna misericordia e l'illogico amore di ^{ADONAI} (Os 11,8-9):

*Come potrei ridurti, Efraim,
come trattarti, Israele?
Come potrei renderti al pari di Admà,
ridurti allo stato di Sebo'im?
Il mio cuore si sconvolge dentro di me,
le mie viscere fremono di compassione.
Non darò sfogo all'ardore della mia ira,
non tornerò a distruggere Efraim,
perché sono Dio e non uomo;
sono santo in mezzo a te
e non entrerò in città.*

SALMO 27(28),2. 6-9

℟ Signore, ascolta la voce della mia supplica.

Ascolta la voce della mia supplica,
quando a te grido aiuto,
quando alzo le mie mani
verso il tuo santo tempio.

℟

Sia benedetto ^{ADONAI},
che ha dato ascolto alla voce della mia supplica.
^{ADONAI} è mia forza e mio scudo,
in lui ha confidato il mio cuore.
Mi ha dato aiuto: esulta il mio cuore,
con il mio canto voglio rendergli grazie.

℟

Forza è ^{ADONAI} per il suo popolo,
rifugio di salvezza del suo consacrato.
Salva il tuo popolo e benedici la tua eredità,
sii loro pastore e sostegno per sempre.

℟

EPISTOLA: Rm 4,16-25

Il cap. 4 della Lettera ai Romani è la *prova scritturistica* della tesi enunciata in Rm 3,28: «Togliamo dunque ogni valore alla Legge mediante la fede? Nient'affatto, anzi confermiamo la Legge». Il titolo di *midrāš esegetico* è stato coniato da Otto Michel (1903-1993) e coglie nel segno il genere letterario di questa pagina, in cui Paolo si impegna più sistematicamente a dimostrare che effettivamente la sua posizione non annulla la *Tôrāh*, ma la conferma nel suo valore fondativo.

Il *primo* paragrafo (Rm 4,1-8) è molto compatto dal punto di vista della logica: secondo le regole rabbiniche sono citati due testi a fondamento della dimostrazione, una citazione della *Tôrāh* (Gn 15,6) e una del Salterio (Sal 32,1). La tesi da dimostrare è che la *δικαιοσύνη* «la giustificazione, il perdono» proviene dalla fede: come per Abramo, così per tutti coloro che credono alla maniera di Abramo.

Il *secondo* paragrafo (Rm 4,9-17) vuole dimostrare perché Abramo deve essere ritenuto padre di tutti i credenti. Il vocabolario permette di individuare un duplice passaggio logico:

- a) vv. 9-12: la circoncisione è il suggello della giustizia già ricevuta sul presupposto della fede;
- b) vv. 13-17: la promessa fatta ad Abramo avviene non sulla base del comandamento della circoncisione né della *Tôrāh*, ma soltanto della fede. Per questo, la promessa fatta ad Abramo permane ancora oggi.

Il *terzo* paragrafo (Rm 4,18-25), infine, dimostra che la fede di Abramo è *tipo* della fede di tutti i credenti alla maniera della fede di Gesù.

¹⁶ Per questo [la promessa è] dalla fede, affinché ciò sia per grazia e la promessa sia garantita per ogni discendenza: non soltanto per quella che discende dalla

Legge, ma anche per quella che discende dalla fede di Abramo, il quale è padre di tutti noi – ¹⁷ come sta scritto: *Ti ho costituito padre di molte genti* – davanti al Dio nel quale credette e che dà vita ai morti e chiama all'esistenza le cose che non esistevano.

¹⁸ Egli credette sulla speranza contro ogni speranza, per divenire *padre di molti popoli*, secondo quanto era stato detto: *Così sarà la tua discendenza*. ¹⁹ Egli, mai venuto meno nella fede, seppe fare discernimento ^{1a} del proprio corpo [già]^{2b} morto – aveva circa cento anni – e della necrosi del grembo di Sara; ²⁰ ma in vista della promessa di Dio non dubitò per incredulità, bensì si rafforzò nella fede, dando gloria a Dio ed ²¹ essendo pienamente persuaso che quanto [Dio] aveva promesso era anche capace di farlo.

²² Perciò ^{3c} gli fu accreditato in giustizia.

²³ Ed è stato scritto non che fu accreditato soltanto per lui, ²⁴ ma anche per noi, ai quali sarebbe stato accreditato: a noi che diamo fiducia a Colui che ha risuscitato dai morti Gesù nostro Signore, ²⁵ il quale è stato consegnato a causa delle nostre colpe ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione.

La lettura liturgica comprende la parte conclusiva del secondo paragrafo e tutto il terzo paragrafo. Nei vv. 18-25, è possibile vedere l'argomentazione per dimostrare che Abramo sia da considerare il *tipo* del credente alla maniera di Gesù (vv. 18-21), la conclusione circa l'interpretazione di Gn 15,6 (v. 22) e, infine, l'allargamento del senso di tale citazione così interpretata (vv. 23-24).

vv. 16-17: Il soggetto della frase iniziale del v. 16, come del resto il *διὰ τοῦτο* «per questo», si riferisce sia al paragrafo precedente sia a quello seguente: si tratta dunque della *ἐπαγγελία* «promessa», che deve essere *ἐκ πίστεως* «dalla fede» o, correlativamente, *κατὰ χάριν* «per grazia» (cf anche i vv. 4-5). Il contrario sarebbe dunque, nel contesto del discorso paolino, *ἐκ νόμου* «dalla legge». Quindi alla terna negativa del v. 15, legge-trasgressione-ira, si contrappone la terna positiva del v. 16: promessa-fede-grazia.

La frase seguente *εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι* «e la promessa sia garantita per ogni discendenza» è da interpretare anch'essa come finale e non solo blandamente consecutivo, per sottolineare il fatto che il disegno di Dio era chiaro fin dalla chiamata di Abramo. Dio dunque accreditò ad Abramo il suo perdono e la sua grazia, in vista della chiamata di tutti i popoli in Abramo a seguire la sua fede e quindi a riproporre la sua promessa di generazione in generazione.

Infatti, le due discendenze di Abramo – quella dalla Legge e quella dalla fede – in realtà sono una sola discendenza, quella dalla fede, in quanto alla discendenza dalla fede

^a Testo abbastanza incerto. Hanno *κατενόησεν* \aleph A B C, molti minuscoli, versioni antiche, Origene, Cirillo di Gerusalemme, Crisostomo e Giuliano di Eclana. Hanno la negazione *οὐ κατενόησεν* D F G Ψ la maggioranza dei bizantini, lezionari, altre versioni antiche e altri padri della chiesa. Il problema sta nel senso lessicale del verbo.

^b Testo pure incerto per la presenza di *ἡδὴ* (\aleph A C D Ψ molti minuscoli con la maggioranza dei bizantini, lezionari e versioni antiche, un buon numero di padri) oppure la sua omissione.

^c In tutto simile alla nota precedente. L'incertezza forte è la presenza di *καί* (\aleph A C D¹ Ψ , molti minuscoli, con la maggioranza dei bizantini, versioni antiche, molti lezionari e un buon numero di Padri) oppure la sua omissione.

appartengono anche quelli che discendono dalla Legge. Tuttavia, Paolo ricorda anche coloro che discendono da Abramo «dalla Legge» per criticare l'interpretazione giudaica del suo tempo che voleva ridurre la discendenza di Abramo alla sola discendenza "carnale" di Abramo. Così si comprende anche l'enfasi sulla specificazione *ὅς ἐστιν πατὴρ πάντων ἡμῶν* «il quale è padre di tutti noi» (cf anche i vv. I. 11-12 e 16-18).

La citazione del v. 17 (Gn 17,5 secondo i LXX) è presa da un testo che sta dopo Gn 15 e per di più parte della pagina che presenta il comandamento della circoncisione: essa sta a sottolineare l'opposta conclusione interpretativa rispetto al fariseismo e alla sua interpretazione riduttiva di Gn 15,6. Per l'apostolo i due testi non possono essere separati. Infatti, *κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ* «davanti al Dio nel quale credette» sembra essere una rilettura di Gn 17,1 in sovrapposizione con il testo di Gn 15,6.

L'attributo aggiunto però, *τοῦ ζωοποιούντος τοὺς νεκρούς* «che dà vita ai morti», attributo che già è presente nella seconda delle *šmōneh 'esreh b'rākôt* «Diciotto Benedizioni», introduce il tema della risurrezione sul quale si ritornerà nei versetti finali del capitolo. Con la mediazione di Eb 11,19, non si può escludere che vi sia anche una rilettura della *'āqēdāh* di Gn 22 nel presente passo. In ogni modo, Paolo sta già anticipando il tema della "morte" del corpo di Abramo e del grembo di Sara, di cui si parlerà di seguito (v. 19).

Infine, l'ultimo titolo divino, *καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* «che chiama all'esistenza le cose che non esistevano», richiama un linguaggio tipico giudaico che parla della creazione come di una «chiamata» all'esistenza (Is 41,4; 48,13; Sap 11,25; Filone, *Spec. Leg.* 4.187; 2 ApBar 21,4), in particolare il testo *Giuseppe e Asenet*, 8,10: *κύριε ὁ θεός τοῦ πατρός μου Ἰσραήλ [...], ὁ ζωοποιήσας τὰ πάντα καὶ καλέσας [...] ἀπὸ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν* «O Signore, Iddio del mio padre Israele [...], che hai suscitato la vita a tutte le cose e [le] hai chiamate [...] dalla morte alla vita». In questo modo, Paolo espunge dal suo pensiero ogni tentazione di contrapporre il Dio della creazione al Dio della redenzione, come in seguito faranno gli gnostici e lo stesso Marcione, che – non a caso – dalla *sua* lettera ai Romani aveva pensato di cancellare il cap. 4.

vv. 18-21: *ὅς παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν* «egli credette sulla speranza contro ogni speranza». Il relativo rimanda allo stesso verbo *ἐπίστευσεν* «credette», riferito a Paolo in relazione a Gn 15,6 del v. 17. Il suo atto di fede viene caratterizzato qui come fondato su una «speranza insperabile». Sebbene in greco siano possibili entrambe le preposizioni, ciò che colpisce è sentirle unite in una ripetizione *paradosale*. La speranza che sta a fondamento della fede di Abramo è infatti *solo* la promessa di Dio.

Si potrebbe anche pensare che vi sia sotteso un ulteriore contrasto tra la *ἐλπίς* «speranza» nel suo senso greco etimologico e la «speranza» nel suo significato giudaico: mentre il senso greco ha in sé una sfumatura di attesa e di possibile dubbio («spero che domani sia bello...»), il significato giudaico di *tiqwāh* è invece quello «fiducia, impegno, pegno» già dati in previsione della pienezza di possesso futura. Paolo potrebbe giocare in questa espressione con i due significati: contro una speranza fatta di incertezza e di paura per un futuro ambiguo, la fede di Abramo si fondava su una speranza piena di fiducia in Dio come colui che sa realizzare quanto aveva promesso.

Il punto di realizzazione del progetto di Dio è di rendere Abramo *πατέρα πολλῶν ἐθνῶν κατὰ τὸ εἰρημένον* «padre di molti popoli, secondo quanto era stato detto». Una nuova frase finale per indicare a che cosa mirava il progetto divino sin dai suoi primi inizi. Si noti l'importante collegamento tra Gn 17,5 LXX e Gn 15,5: Paolo così dimostra che sta interpretando Gn 15 nella luce degli eventi seguenti della vita di Abramo, in particolare Gn

17 e Gn 22, affermando così che quanto segue deve essere compreso alla luce della prima promessa.

Da qui si comprende l'affermazione un po' contorta del v. 19: Abramo, pur vedendo ormai «morire» il proprio corpo e il grembo di Sara, non venne mai meno nella sua fiducia in Dio. Il che sta a dire che la fede di Abramo fu davvero tale perché guardava con fiducia a Dio solo e non alle condizioni umane che potevano favorirla o meno. Non che la fede ignori o faccia a meno delle realtà storiche, ma le comprende e le giudica in vista di quel Dio che può compiere anche l'impossibile per gli umani.

Anche nel v. 20, Paolo istruisce una nuova condizione “dialettica”, con un duplice aspetto. Il primo, negativo, con l'eventuale rischio dell'incredulità: οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ «non dubitò per incredulità». Il secondo, positivo, con il rafforzamento della fede: ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει «si rafforzò nella fede». Quindi, la fede significa: 1) avere piena fiducia nel Dio che promette; e 2) superare il rischio dell'incredulità, che sarebbe il rifiuto della promessa come umanamente impossibile.

È quanto esattamente aggiunge il v. 21, in riferimento a Gn 18,4, mostrando che la fede di Abramo era soprattutto la fede nel Dio che aveva promesso, più che in ciò che Dio aveva promesso (cf Rm 9,22; 11,23; Eb 11,19).

v. 22: διὸ [καὶ] ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην «perciò gli fu accreditato in giustizia». La congiunzione διὸ καὶ indica il passaggio logico conclusivo che chiude l'argomentazione che precede (cf Lc 1,35; Atti 10,29; 24,26; Rm 15,22; 2 Cor 1,20; 5,9); ma anche la sola congiunzione διὸ svolge la stessa funzione e in un modo forse più forte (cf Mt 27,8; Lc 7,7; Atti 15,19; 20,31; 25,26; 26,3; 27,25. 34; Rm 1,24; 2,1; 13,5; 15,7; 1 Cor 12,3; 14,13...). Per cui è davvero difficile scegliere tra le due forme testuali che la tradizione ci consegna. In ogni modo, la ripetizione della citazione di Gn 15,6 è un ulteriore indizio di chiusura del ragionamento iniziato nel v. 3.

L'esposizione e l'argomentazione che sta nel mezzo di questa inclusione ha dimostrato in che senso Abramo sia da considerare «padre della fede», di quella fede la cui “figura” è stata ben messa in luce nei vv. 9-21 (circostanze: vv. 9-12; oggetto: vv. 13-17; natura: vv. 17-21).

vv. 23-25: Questi versetti conclusivi, che debordano dall'inclusione segnalata dai vv. 3 e 22, per la terza volta nel capitolo ripropongono la struttura logico-retorica di οὐκ μόνον / ἀλλὰ καὶ «non solo / ma anche», già letta nei vv. 12 e 16 (cf anche Rm 5,3. 11). In questa ultima parte, Paolo vuole dimostrare che Abramo è il primo a credere alla maniera di Gesù, e che quindi tutti i credenti alla maniera di Gesù riproducono la fede di Abramo e ne sono figli. Il rapporto tra πίστις «fede» e δικαιοσύνη «giustificazione, perdono» in Abramo è lo stesso che si riproduce nella vita di ognuno che crede al modo di Gesù e in Gesù.

L'appello alla Sacra Scrittura in questa parte finale è molto importante sotto due aspetti. Il primo è che tutto fu scritto «per noi», includendo in questo “noi” Giudei e Gentili, come unica discendenza di Abramo: questa è l'interpretazione autentica che Paolo propone per tutta la storia di Israele che inizia con Abramo. Il secondo aspetto riguarda propriamente Abramo: tutto fu scritto «per Abramo», non solo perché la sua figura fosse ricordata di generazione in generazione e tutti potessero comprendere la promessa a lui fatta come una promessa irrevocabile, ma anche perché la Sacra Scrittura potesse mantenere in lui il suo carattere perenne. Anche quando sarebbe apparso il compimento, la «pienezza del tempo» (Gal 4,4), Abramo sarebbe rimasto il punto di riferimento per i credenti di ogni tempo. Il Primo Testamento non viene meno quando si dà il compimento cristologico, come un segnale stradale che potrebbe essere meglio tolto (a beneficio dell'estetica urbana) una volta che ha

indicato la strada da percorrere. Il Primo Testamento è una rivelazione che rimane come *Sacra Scrittura* di ogni tempo e per tutti i credenti che, guardando ad Abramo – e a tutta la storia di Israele –, comprendono ancora meglio la propria fede e la propria vita. La lettura *tipologica* non è una nuova edizione camuffata dell'*allegoresi* patristica! E l'*allegoresi* non è un tesoro irrinunciabile dell'ermeneutica patristica, ma è la pesante contropartita ermeneutica che la Grande Chiesa dovette pagare per non essere travolta dal marcionismo, il quale avrebbe voluto espellere dal proprio interesse teologico tutte le Scritture giudaiche.

La frase *οἷς μέλλει λογιζέσθαι* «ai quali sarebbe stato accreditato» è molto discussa per il valore temporale da attribuirle: è meglio interpretarla come un futuro nel passato, per continuare il pensiero precedente. Ciò che è avvenuto con Abramo non si chiude con la sua vita, ma comprende anche la nostra esperienza di fede. Questo è uno dei punti delle lettere paoline ove meglio si comprende come il pensiero escatologico di Paolo abbia potuto cambiare tanto decisamente dalla Prima Tessalonicesi a Romani. La decisione della fede in Cristo Gesù è diventata per Paolo l'anticipo del giudizio escatologico e la giustificazione/perdono ha permesso di anticipare qui e ora, nella speranza, quella «salvezza» che si mostrerà pienamente nel futuro ultimo (cf Rm 8,18-30).

Il verbo *πιστεύειν* «credere» è normalmente costruito con il dativo, mentre nella frase *τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν* «a noi che diamo fiducia a Colui che ha risuscitato dai morti Gesù nostro Signore», è costruito con *ἐπί* (e l'accusativo) «su...»: potrebbe esserci un richiamo alla costruzione del verbo ebraico *he'ēmîn b'* (cf Is 7,9; 28,16...). Per questa ragione, la traduzione migliore è «dare fiducia a...», «poggiare la propria certezza su...».

La formula che segue è abbastanza fissata: si sente immediatamente la scorrevolezza ritmica di colui che l'ha pronunciata molte volte e da molto tempo, come si può notare anche dal riferimento al solo «Gesù» e non al nome teologicamente più completo «Gesù Cristo» (cf Atti 3,15; 4,10; 13,30; Rm 7,4; 8,11; 10,9; 1 Cor 15,12. 20; Gal 1,1; Ef 1,20; Col 2,12; 1 Tess 1,10; 1 Pt 1,21). È dunque un atto di fede in Dio – il Dio di Gesù e il Dio di Abramo – quel Dio che ha ridato vita a Gesù (*ζωοποιεῖν* come in Gv 5,21; Rm 8,11; 1 Pt 3,18), come aveva ridato vita (*ζωοποιεῖν*) al grembo morto di Sara.

Nel v. 25, la *teologia* del versetto precedente si specifica nel suo valore propriamente *crisialogico*, senza creare alcuna tensione o sdoppiamento. La fiducia piena in Dio permette di riconoscere e confessare quanto Egli ha fatto per il Figlio Gesù, il quale: a) fu consegnato a causa delle nostre colpe; b) fu risuscitato per la nostra giustificazione.

a) *ὅς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν* «il quale è stato consegnato a causa delle nostre colpe». La formula si trova anche in Rm 8,32; Gal 2,20; Ef 5,2. 25. Si noti il passivo divino e l'uso della preposizione *διὰ* (complemento di causa) invece che *ὑπέρ* (complemento di prezzo, favore). Il cambiamento della preposizione potrebbe anche essere dovuto all'influsso del Quarto Carme del Servo di Isaia (Is 52,13 – 53,12) sulla tradizione dei racconti della Passione. In particolare, il verbo *παραδίδωμι* «consegnare» potrebbe aver richiamato direttamente il testo di Is 53,12 LXX: *καὶ διὰ τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη*; o anche potrebbe essere pensato un'eco del *Targum* di Is 53,5b (*'itm'sar ba'āwājātanā*). Se così fosse avremmo qui una delle prime pagine scritte che riflettono il senso teologico della morte di Cristo in croce;

b) *καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν* «è stato risuscitato per la nostra giustificazione»: è chiaro che la stessa preposizione *διὰ* è voluta in parallelo alla precedente; meno chiaro ne è il significato complessivo. Ma ancora una volta Is 53,11 LXX può chiarire almeno in parte il

riferimento: la risurrezione è la condizione perché anche la morte in croce di Gesù non sia da considerare una sconfitta, ma la vittoria di Dio sul peccato del mondo.

VANGELO: Lc 13,23-29

Lo studio retorico del Vangelo secondo Luca di R. Meynet,⁴ presenta la pericope di Lc 13,23-29 all'inizio di una sequenza che comprende cinque passi: una duplice parabola centrale (14,7-14) è inquadrata da due sottosequenze, ciascuna delle quali è formata da due passi, con al centro di ciascuno di essi un *loghion* che dà intonazione tematica all'insieme (13,30 e 14,24). Due brevi frasi inquadrano la sequenza ai due estremi (13,22 e 14,35b):

Introduzione: 13,22

mangiato-bevuto	fuori
	13,23-29
banchetto	gettati fuori
	ALLONTANATEVI

PRIMI – ULTIMI / ULTIMI – PRIMI	13,30
--	-------

mangiare		13,21 – 14,6
il pane	ABBANDONARE	

invitati	al banchetto	14,7-10
SI ESALTA – UMILIATO / SI UMILIA – ELEVATO		14,11
invitante	al banchetto	14,12-14

mangiare		14,15-23
il pane	NON POSSO VENIRE	

INVITATI – NON GUSTERANNO / [...]	14,24
--	-------

sale	fuori lo si butta	14,25-35a
	NON HA POTUTO ARRIVARE ALLA FINE	

Conclusione: 14,35b

Il passo simmetrico della sequenza (Lc 14,25-35a) raccoglie i detti con le condizioni per seguire Gesù e l'invito a saper calcolare le forze da investire in un progetto: anche nel passo

⁴ R. MEYNET, *Il Vangelo secondo Luca. Analisi retorica* (Retorica Biblica 7), EDB, Bologna 2003, pp. 429-433.

odierno il tema è la condizione per poter entrare nel Regno di Dio quali discepoli di Gesù, a fianco di Abramo, Isacco, Giacobbe e di tutti i profeti.

²³ Un tale gli chiese:
 – Signore, sono pochi quelli che saranno salvati?
 Disse loro:
 – ²⁴ Sforzatevi di entrare per la porta stretta, perché io vi dico: molti cercheranno di entrare, ma non ci riusciranno.
²⁵ Quando il padrone di casa si alzerà e chiuderà la porta, voi, rimasti fuori, comincerete a bussare alla porta, dicendo: “Signore, aprici!”. Ma egli vi risponderà: “Non so di dove siete, voi”.
²⁶ Allora comincerete a dire: “Abbiamo mangiato e bevuto in tua presenza e tu hai insegnato nelle nostre piazze”. ²⁷ Ma egli vi dichiarerà:^{5a} “Voi, non so di dove siete.”^{6b} *Allontanatevi da me, voi tutti operatori di ingiustizia!*”
²⁸ Là ci sarà pianto e stridore di denti, quando vedrete Abramo, Isacco e Giacobbe e tutti i profeti nel regno di Dio, voi invece cacciati fuori.
²⁹ Verranno da oriente e da occidente, da settentrione e da mezzogiorno e siederanno a mensa nel regno di Dio.
³⁰ *Ed ecco, ci sono degli ultimi che saranno primi e ci sono dei primi che saranno ultimi.*

Ritrascrivo anzitutto il passo, mettendo in luce le relazioni studiate con metodo retorico da R. Meynet:

= ²³ *Un tale gli chiese:*
 . “Signore, sono **POCHI** quelli **che saranno salvati?**
 : *Disse loro:* ²⁴ “Sforzatevi **di entrare** per la porta stretta,
 = *perché io vi dico,* **MOLTI** cercheranno **di entrare,** *ma non potranno.*

+ ²⁵ Quando il padrone di casa si alzerà e chiuderà la porta,
 + voi **COMINCERETE** a rimanere **FUORI** e a bussare alla porta,
 - dicendo: “Signore, **aprici!**”
 = *ma egli vi risponderà:* “*Non so di dove siete, voi*”.

 + ²⁶ Allora **COMINCERETE**
 - a dire: **Abbiamo mangiato e bevuto in tua presenza**
e tu hai insegnato nelle nostre piazze”.

^a Testo incerto. ἐρεῖ λέγων ὑμῖν attestato da P⁷⁵corretto B alcuni minuscoli e lezionari; ἐρεῖ, λέγω ὑμῖν da P⁷⁵* A D L W Δ Θ Ψ 070 0233, molti minuscoli con la maggioranza dei bizantini, versioni antiche; ἐρεῖ, Ἀμὴν λέγω ὑμῖν da altre versioni antiche; ἐρεῖ ὑμῖν da N minuscoli vari, Vetus Latina e Vulgata con altre versioni antiche; ἐρεῖ soltanto da lezionari e versione copta.

^b Testo incerto. Οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστὲ (cf Lc 13,25) è attestato da N A W Δ Θ Ψ 0233, molti minuscoli, con la maggioranza dei bizantini, molte versioni antiche, Clemente Al., Origene e Didimo. οὐκ οἶδα ὑμᾶς minuscolo 61, Diatessaron, Basilio e Cirillo Alessandrino. οὐκ οἶδα πόθεν ἐστὲ P⁷⁵ B L 070, alcuni minuscoli, Ambrogio, Fausto-Milevi. οὐδέποτε εἶδον ὑμᾶς D e Vetus Latina.

= ²⁷ *ma egli vi dichiarerà:*

“Non so di dove siete, [voi]”.

ALLONTANATEVI DA ME, VOI TUTTI OPERATORI DI INGIUSTIZIA!

+ ²⁸ Là ci sarà ***pianto e stridore di denti,***
- quando vedrete
: *Abramo, Isacco, Giacobbe e tutti i profeti*
- **nel regno di Dio**
.....
+ e voi ***cacciati FUORI.***
- ²⁹ Verranno
: *da oriente e da occidente, da settentrione e da mezzogiorno*
- **e siederanno nel regno di Dio.**

= ³⁰ Ed ecco, ci sono degli ultimi
che saranno **primi**
= e ci sono dei primi
che saranno **ultimi.**

La pericope è composta da quattro parti, con al centro una citazione.

La *prima parte* (vv. 23-24) pone il quesito teologico, in termini astratti e generici. Vi è subito una prima risposta (v. 24b), che però trasforma in impegno etico personale il problema generale (v. 24a), lasciando presupporre che il problema non stia in Dio (cf l'uso del passivo teologico), ma nella decisione libera di ciascuno.

La *seconda parte* (vv. 25-27a) comprende una breve parabola, composta da due frasi, una subordinata e una principale, con struttura parallela: implorazione ⁷ e risposta dell' *οἰκοδεσπότης* «padrone di casa» (*Οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ* «Non so di dove siete, voi»).

La *terza parte* (vv. 28-29), in perfetta simmetria con la seconda, è composta da due frasi, una subordinata e una principale, con un doppio parallelismo: alla serie di quattro membri del v. 28 (Abramo, Isacco, Giacobbe e tutti i profeti) corrisponde un'altra serie geografica nel v. 29 con i quattro punti cardinali, per indicare la totalità del mondo (oriente, occidente, settentrione e mezzogiorno); all'esito dei “padri” *nel Regno di Dio* corrisponde l'esito universalistico di tutti coloro che *siederanno nel Regno di Dio*. Al centro, sta invece l'esito nefasto per il “voi”: *ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους ἔξω* «voi invece cacciati fuori» (v. 28b). Si noti che la seconda e la terza parte si richiamano per il tema del rimanere o dell'essere cacciati «fuori» (*ἔξω*: vv. 25a e 28b) rispetto a coloro che sono stati fatti entrare.

La *quarta parte*, il v. 30 che la liturgia incomprensibilmente omette, offre una seconda risposta alla domanda posta all'inizio nella prima parte, partendo da un proverbio che sposta il problema da *quanti* saranno salvati a *chi* sarà salvato.

⁷ Il parallelo sarebbe ancora più rimarcato se ci fosse di nuovo il vocativo *κύριε* «Signore», come nel codice D. Dal punto di vista di critica testuale, l'attestazione è tuttavia troppo debole.

Al centro (v. 27b) sta la citazione di Sal 6,9: *sûrû mimmennî kol-pō'älê 'āwen* «allontanatevi da me, voi tutti operatori di ingiustizia», ripreso quasi alla lettera da Sal 119,115: *sûrû mimmennî m'ere'im* «allontanatevi da me, malfattori». La frase scritturistica è infatti eccedente la parabola dei vv. 25-27a dal momento che la risposta del padrone di casa, «Non so di dove siete, voi!», è identica. Questa citazione è molto importante, in quanto dà la ragione del giudizio su coloro che rimangono «fuori» e coloro che invece «sono assisi» nel Regno di Dio:⁸ non l'essere discendenza di Abramo, nemmeno avere conosciuto fisicamente Gesù, ma «entrare per la porta stretta» che per Luca si concretizza nel *praticare la giustizia*.

Questa pagina lucana permette di apprezzare adeguatamente il lavoro redazionale che ciascun evangelista compie sul materiale che la tradizione gli consegna, in quanto tutti i detti di Lc 13,23-30 si trovano in Matteo (uno anche in Marco), ma in contesti diversi:

- i vv. 23-24 in Mt 7,13-14, all'inizio della sezione conclusiva del «discorso della montagna»;
- il v. 25 in Mt 25,10-12, a conclusione della parabola delle dieci vergini;
- i vv. 26-27 in Mt 7,22-23, ancora nella sezione conclusiva del «discorso della montagna»;
- i vv. 28-29 in Mt 8,11-12, alla fine dell'episodio del centurione, di cui viene lodata la fede e annunciata l'apertura della salvezza per tutte le genti;
- e il v. 30, infine, è un proverbio che viene ripetuto in Mc 10,31 e Mt 19,30, a conclusione dell'incontro con il (giovane) ricco; in Mt 20,16, a commento della parabola degli operai mandati a lavorare nella vigna.

Le parole della tradizione evangelica non sono “imbalsamate”, ma “vive” e capaci di illuminare e interpretare nuovi contesti e nuovi problemi che la comunità dei discepoli di Gesù trova sul proprio cammino.

A partire da questo metodo di lavoro, anche l'interpretazione contemporanea delle pagine evangeliche – la nostra interpretazione – può e deve essere creativa, permettendo alle parole di Gesù di «risorgere» per l'uomo di oggi. Suggesto tre piste tematiche, a questo proposito.

a) Sono pochi quelli che saranno salvati?

Il problema oggi si pone in termini diversi rispetto all'ambiente galilaico del I secolo, se non altro per il disinteresse nei riguardi di una salvezza *escatologica*. Ma il tema soteriologico intreccia molte vie problematiche dell'uomo contemporaneo, a partire dal desiderio di *riuscita* e di *successo* che talvolta deprime la vita di una persona e, molto spesso, “uccide” la vita dell'*altro*.

L'insegnamento di Gesù è di ritornare dentro noi stessi e scoprire l'appello di Dio alla libertà personale. Non vi è nessun punto di partenza oggettivo che possa escludere *a priori* una persona dalla partecipazione al Regno di Dio: l'appartenenza alla discendenza di Abramo non è una questione di lignaggio nobiliare; la circoncisione (o il battesimo, per il cristiano di oggi) non è per se stessa una credenziale di «salvezza»; nemmeno l'osservanza della *Tôrāh* o, in generale, della *Legge di Dio* è sufficiente a garantire la «salvezza» della nostra vita davanti a Dio... È l'appello di Dio alla radice del nostro essere e la risposta che nasce dal cuore della persona a mettere in moto il vero giudizio.

⁸ I due esiti possibili del giudizio calamitano tanti altri sinonimi. Per lo «*stare fuori*»: non potranno [entrare] (v. 24b), chiuderà la porta (v. 25a), rimanere fuori (v. 25a), non so di dove siete, voi (vv. 25b e 27a), pianto e stridore di denti (v. 28a), cacciati fuori (v. 28b), saranno ultimi (v. 30). Per l'«*essere assisi nel Regno di Dio*»: saranno salvati (v. 23b), entrare (v. 24ab), aprici (v. 25b), nel Regno di Dio (v. 28b), siederanno nel Regno di Dio (v. 29b), saranno primi (v. 30).

b) Salvezza «fuori» dalla Chiesa?

La breve parabola dei vv. 25-26 è tremenda nella sua semplicità. Per non essere cacciati «fuori» dal Regno non è sufficiente essere figli di Abramo, aver conosciuto Gesù, aver parlato in nome suo, essere stati suoi volenterosi discepoli... La parola di Gesù, come quella dei profeti che l'hanno preceduto, non è una parola che cerca in tutti i modi e ad ogni livello di escludere «gli altri» («*loro sono sempre troppi, noi troppo pochi*»). È una parola che, al contrario, cerca «l'altro» per dargli la piena dignità di fratello. Quanti personaggi – la Donna peccatrice, il Cieco di Gerico, il Centurione romano, il Decimo Lebbroso, il Buon Ladro... – animano il vangelo di Luca (e anche gli altri vangeli) e ci ricordano che Gesù è passato in mezzo a noi per abbattere le false barriere che con grettezza e miopia continuiamo a costruirci intorno, tante volte *in nome* di Dio!

Non si dimentichi il senso autentico della formula «*extra ecclesiam nulla salus*». Che al di fuori della Chiesa Dio possa trovare *sue* vie di salvezza, non deve essere un nostro problema. La nostra preoccupazione non deve essere quella di avere l'esclusiva dell'azione di Dio, bensì di essere davvero e con trasparenza – nella storia di sempre – tramite della sua azione di grazia, senza annebbiamenti o tradimenti. La Chiesa non può che essere la *mediazione* della salvezza di Dio realizzata in Cristo Gesù, nella singolarità della sua Pasqua.

Vi è una preghiera molto amata e spesso citata nelle nostre comunità. A Mario Pomilio il merito di averla trascritta da un anonimo fiammingo del XV secolo, che l'ha composta probabilmente contemplando uno di quei Crocifissi lignei, senza più braccia o gambe:

Cristo non ha più mani,
ha soltanto le nostre mani
per fare oggi le sue opere.
Cristo non ha più piedi,
ha soltanto i nostri piedi
per andare oggi agli uomini.
Cristo non ha più voce,
ha soltanto la nostra voce
per parlare oggi di sé.
Cristo non ha più forze,
ha soltanto le nostre forze
per guidare gli uomini a sé.
Cristo non ha più Vangeli
che essi leggano ancora.
Ma ciò che facciamo in parole e in opere
è l'evangelio che si sta scrivendo.⁹

Quanto è ambigua e rischiosa questa preghiera! Se infatti essa dovesse significare che *noi* siamo il mezzo esclusivo di Cristo, per agire nella storia degli uomini, ciò sarebbe proprio una presunzione illusoria. Piuttosto, quella preghiera deve invece significare che noi, se vogliamo davvero camminare dietro a lui come *suoi* discepoli, non possiamo non essere se non le mani, i piedi, la voce, le forze e il vangelo di Cristo. Altrimenti saremmo proprio nulla!

c) Il metro della giustizia

Gli operatori di iniquità sono allontanati e cacciati fuori, il che equivale, positivamente, a riconoscere che Gesù vuole «operatori di giustizia». Poco importa avere il glorioso *pedigree* di «figlio di Abramo». È decisivo per tutti – Giudei o Gentili – vivere la fede di Abramo e compiere

⁹ M. POMILIO, *Il quinto evangelio* (Narrativa), Milano, Rusconi Editore, 1975, pp. 87s.

le sue opere. Non importa vantarsi di avere Gesù come Maestro: è decisivo vivere la sua fede e compiere le sue opere. La «porta stretta» da cui dobbiamo entrare è la giustizia (cf Is 5,1-7), anzi l'amore (cf Gv 15), se non vorremo sentire pronunciate anche noi quelle terribili parole dal «padrone di casa»: «*Non so di dove siete, voi!*».

PER LA NOSTRA VITA

1. La fede inizia dal senso di sconcerto, nell'essere sopraffatti, nell'essere tacitati. Ecco quello che dobbiamo fare: scavare a fatica momenti di inteliezione nelle tenebrose catacombe della routine quotidiana.

Chi cerca Dio perché si adatti alla sua astuzia, perché plachi la sua vanità, perché soddisfi le sue curiosità, alla fine troverà un fantasma prodotto dalla sua immaginazione. Solo un ponte fatto di vita, di gesti di compassione, di momenti di stupore, di momenti di rispetto reverenziale, ci condurrà a una comprensione di che cosa ha da dire la fede. [...]

Che cosa ci renderà degni della fede? Che cosa ci darà la forza di pregare? Ecco come inizia la religione di Abramo: «Il Signore disse ad Abram: “Vattene dal tuo paese, dalla tua patria e dalla casa di tuo padre, verso il paese che io ti indicherò”». La religione inizia con un gesto di rottura, con una partenza. E prosegue in scelte di non conformità all'idolatria. [...]

Un altro aspetto della fede ebraica. L'ebreo non crede da solo. Crede con la comunità di Israele. La vita religiosa non è solo una faccenda privata. La nostra vita è un movimento nella sinfonia delle epoche. Ci viene insegnato a pregare e anche a vivere alla prima persona plurale, a fare il bene «nel nome di tutto Israele». Tutte le generazioni sono presenti in ciascuna generazione.¹⁰

2. Abramo, l'amico di Dio, l'uomo che segue la *promessa*. Dio non fa senza di lui. Abramo *si mette in mezzo*, azzarda interpersi a Dio, per gli abitanti di Sodoma. Egli si insedia nel cuore della decisione di Dio in una intimità-prossimità inaudita, non come mediatore o arbitro. La sua temerarietà ci sconvolge perché la nostra fede oscilla tra illusioni mistiche o negazioni esistenziali.

È la fede di Abramo la chiave dell'azzardo dell'intercessione.

Dio non è uno spettacolo. La sua contemplazione è più segreta, più velata, più sconcertante. Egli viene allo scoperto fino ad un certo livello solo nella fedeltà del moto verso di lui, in un superamento che stabilisce la pace attraverso gli strappi e che dona la ricchezza con lo scoprimento.¹¹

3. *La preghiera di intercessione: farsi carico dell'altro presso Dio*

3.1 Il sapiente e il dotto

Penso che la preghiera di intercessione è tra le cose che queste persone sono inclini a considerare come insignificanti e persino assurde. Anche noi a volte apparteniamo a questa categoria, quando pensiamo che la preghiera di intercessione rimanga come sospesa nell'aria senza produrre frutto, o quando la consideriamo di seconda classe, come devozionale, da compiersi semmai nei ritagli di tempo.

¹⁰ A.J. HESCHEL, *Il canto della libertà* (Spiritualità Ebraica), Qiqajon Comunità di Bose, Magnano, 2007, pp. 89-93.

¹¹ H. DE LUBAC, *Sulle vie di Dio*, Nuova edizione aggiornata, Introduzione di E. GUERRIERO (Già e Non Ancora 460. Opera Omnia di Henri De Lubac 1), Jaca Book, Milano 1959, 2008, p. 175.

Certamente il dotto ed il sapiente non obietteranno al primitivo significato latino del termine “intercedere”, che è “camminare nel mezzo”, pronto ad aiutare ciascuna delle due parti o ad interporre in favore di una di loro.

Potrebbero anche non obiettare all’intercessione compiuta da una persona verso un preciso uomo o donna o gruppo di persone. Vi sono molti esempi in questo, nell’antica letteratura ed altrettanto nella Bibbia. Là, ad esempio Giuseppe domanda al capo dei coppieri del re d’Egitto di ricordarsi di lui quando costui sarà uscito di prigione ed a parlare in suo favore al Faraone (Gen 40,14) (il capo dei coppieri dimenticò poi di compiere ciò quando fu liberato e reintegrato nel suo lavoro!). [...]

Ma Dio non pone in essere decisioni sbagliate, e quindi, quando noi veniamo alla *preghiera* di intercessione (cioè “*stare alla presenza di Dio per un’altra persona*”) domandiamo forse a Lui di intervenire e modificare la situazione di quell’uomo o donna? Qui il sapiente e il dotto pongono molte obiezioni. Come può Dio essere mosso a cambiare il suo modo di pensare e correggere una decisione sbagliata? La mente di Dio non è forse immodificabile dall’inizio? Notiamo che questa obiezione può essere portata a riguardo di ogni preghiera di petizione, ma essa diventa molto forte nel caso dell’intercessione, che è preghiera di petizione per altri. Infatti, Dio generalmente dona un aiuto con la libera collaborazione della persona interessata. Quale può essere allora il senso dell’intrusione di altre persone?

3.2 I piccoli

[...]

Lo stare davanti a Dio per altri è presente in molti esempi biblici, da Abramo che pregò per scongiurare la punizione di Sodoma (Gen 18,22-32), a Mosè che intercedette per l’intero popolo di Israele (Es 32,11-13), ed anche per un solo individuo come sua sorella Miriam (Nu 12,13); da Samuele che, nonostante l’avvenuta rottura col popolo, promise di continuare ad intercedere per esso (1 Sam 12,23), a Davide che pregò per la vita di suo figlio (2 Sam 12,16-17); da Amos che pregò il Signore Dio di perdonare Giacobbe perché «egli è così piccolo» (Amos 7,1-6), a Geremia che disse al popolo di pregare per il benessere della città in cui erano stati deportati (Ger 29,7) e così in molte altre situazioni. [...]

3.3 Una rete di relazioni

Parto dallo scritto di una giovane ragazza ebrea, Etty Hillesum, morta ad Auschwitz nel 1943 all’età di ventinove anni. All’inizio degli orrori della Shoa, quando ormai regnava confusione e terrore fra gli Ebrei in Olanda riguardo alla loro sorte, il giorno 11 luglio del 1942 (*quel giorno era Shabbat*), ella scrisse nel suo Diario:

«Se Dio non mi aiuterà più, allora sarò io ad aiutare Dio» (J.G. GAARLANDT [a cura di], *Etty Hillesum. Diario 1941-1943*, Adelphi, Milano 2004⁹, 163).

E il giorno successivo, di domenica, ella scrive una lunga preghiera nel suo diario, oltre ad altri pensieri:

«Cercherò di aiutarti affinché tu non venga distrutto dentro di me, ma a priori non posso promettere nulla. Una cosa, però, diventa sempre più evidente per me, e cioè che tu non puoi aiutare noi, ma che siamo noi a dovere aiutare te, e in questo modo aiutiamo noi stessi. [...] Sembra che tu non possa far molto per modificare le circostanze attuali ma anch’esse fanno parte di questa vita. [...] E quasi ad ogni battito del mio cuore, cresce la mia certezza: tu non puoi aiutarci, ma tocca a noi aiutare te, difendere fino all’ultimo la tua casa in noi» (*ibidem*, 169).

Etty Hillesum scrisse questa pagina quando viveva il difficile passaggio dall’ateismo alla fede e scopriva a poco a poco lo sconosciuto volto di Dio. Ma queste parole, che possono creare sospetto alle menti formate in teologia, contengono una grande verità: Dio vuole farci attenti al nostro prossimo. Dio vuole non solo chiamarci alla solidarietà, la quale è definita

come «un accordo generale tra tutte le persone di un gruppo o tra gruppi differenti poiché hanno un comune scopo» (cf. LONGMAN, *Dictionary of Contemporary English*). Dio vuole molto più di questo, egli desidera un reale interessarsi degli uni per gli altri, un aversi a cuore, ad immagine della cura di Dio per ognuno di noi. Egli è sempre pronto a porre ad ognuno di noi il primordiale interrogativo che fu posto a Caino: «Dov'è tuo fratello Abele?» (Gen 4,9).

Per questo il Signore spesso non mostra il suo volto, ma splende nell'aiuto dato ad un altro. Ciò è chiaramente espresso nella parabola dell'ultimo giudizio, nel vangelo di Matteo (25,31-46), dove il Signore dice a quelli che hanno aiutato il prossimo: «Tu l'hai fatto a me» (25,40). Egli è presente in ogni opera amorevole, in tutti i gesti di perdono, nell'impegno di coloro che lottano contro la violenza, l'odio, la carestia, la sofferenza e via di seguito. [...]

Coloro che hanno il dono dell'intercessione vedono la luce di Dio nel volto di ogni essere umano. In altre parole noi possiamo dire che costoro considerano il mondo come una grande rete di relazioni (nel linguaggio dei computers il *web*), dove ciascuno è dipendente dagli altri.

Tutto ciò è espresso con forza nelle parole dello staretz Zosima, una delle figure chiave del capolavoro di Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*. Queste sono le parole di padre Zosima:

«Amate il popolo di Dio. Noi non siamo più santi della gente del mondo perché siamo venuti qui e ci siamo chiusi fra queste mura, ma anzi chiunque è venuto qui, già per il fatto di esserci venuto, ha riconosciuto in se stesso di essere peggiore della gente del mondo e di ogni uomo sulla Terra... E quanto più a lungo vivrà un monaco fra le sue quattro mura, tanto più profondamente dovrà rendersene conto. Poiché in caso contrario non valeva la pena che venisse quaggiù. Ma quando riconoscerà non solo di essere peggiore di tutta la gente del mondo, ma anche di essere colpevole di fronte a tutti gli uomini, sulla Terra intera, di tutti i peccati universali e individuali, solo allora sarà raggiunto il fine della nostra unione. Giacché, sappiate, miei cari, che ciascuno di noi è colpevole di tutto e per tutti sulla Terra, questo è indubbio, non solo a causa della colpa comune originaria, ma ciascuno individualmente, per tutti gli uomini e per ogni uomo sulla Terra. Questa consapevolezza è il coronamento della vita di un monaco e anzi di ogni uomo sulla Terra. Poiché i monaci non sono uomini diversi dagli altri, ma sono soltanto come dovrebbero essere tutti sulla Terra. Unicamente allora il nostro cuore si abbandonerà a un amore infinito, universale, che non conosca mai appagamento. Allora ciascuno di noi avrà la forza di conquistare con il suo amore il mondo intero e di purificare con le proprie lacrime tutti i peccati...».

Ed egli così conclude:

«Non siate superbi. Non siate superbi con i piccoli, non siate superbi nemmeno con i grandi. Non odiate chi vi respinge e disonora, chi vi ingiuria e calunnia. Non odiate gli atei, né i cattivi maestri e i materialisti, neppure i malvagi fra loro – per non parlare dei buoni giacché ve ne sono molti di buoni, specialmente ai nostri tempi. Ricordatevi così nella vostra preghiera: «Salva, o Signore, tutti coloro per i quali nessuno prega, salva anche quelli che non ti vogliono pregare». E aggiungete anche: «Non per orgoglio ti prego, o Signore, perché anch'io sono un vile peggior di tutto e di tutti...» (F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, vol. I, part. II, lib. 4, cap. 1; trad. it. Arnoldo Mondadori Ed., Milano 1994, 230-231).

Certamente questa interdipendenza, questa profonda e necessaria interconnessione, per cui ognuno di noi è vincolato a tutti gli altri, è un profondo mistero spirituale, che sarà manifestato nella sua pienezza nell'ultimo giorno, quando la realtà di questo mondo sarà resa chiara a tutte le nazioni; quando – ricordando le parole del profeta Isaia – il Signore «distruggerà su questo monte il velo posto sulla faccia di tutti i popoli» (Is 25,7), allora noi potremo capire quanto tutto è stato tessuto e tenuto insieme dal Signore di tutti e che noi abbiamo formato insieme un grande *web* di relazioni reciproche.

Oggi noi siamo chiamati a riconoscere poco alla volta questa mutua appartenenza, che caratterizza tutti i nostri atti, secondo il comandamento: «Tu amerai il tuo prossimo come te stesso» (Lev 19,18). Noi siamo chiamati ad osservare questo comandamento non solo attraverso le nostre azioni, ma anche nella preghiera di intercessione.

3.4 La preghiera di intercessione

Come spiegare ciò? Abbiamo visto che Dio stesso mostra nella Bibbia quanto egli abbia a cuore la preghiera di intercessione. Ma in questa preghiera noi non stiamo tentando di cambiare la mente di Dio.

Secondo la comune interpretazione teologica, il significato della preghiera di petizione e di quella di intercessione, non è di ottenere un cambiamento della volontà di Dio, ma di far sì che la creatura abbia parte ai doni di Dio. Dio ci concede di desiderare quanto egli vuole donarci.

Ma noi abbiamo notato che vi è molto di più. Vi è il fatto di una mutua responsabilità, che deve essere espressa non solo attraverso l'agire, ma anche per mezzo della preghiera. Dio ci vuole gli uni per gli altri, egli desidera che mostriamo per gli altri interesse, compassione, carità, mutuo aiuto, amore in ogni cosa. Dio vuole creare una grande unità nell'umanità, attraverso l'essere gli uni per gli altri, come Lui è misteriosamente in se stesso un perpetuo dono di sé.

Così una piena comunione è realizzata tra gli esseri umani. Coloro che possono fare qualcosa per gli altri nel senso fisico, materiale, sono chiamati a farlo. Tutti gli altri sono invitati a unire la loro preghiera in una grande intercessione. Perciò la risposta soddisfacente riguardante la necessità della preghiera di intercessione sta nel mistero del piano di Dio, che vuole questa profonda comunione tra tutti i suoi figli. E Dio lo vuole perché egli è così, colui che dà se stesso, che ha cura degli altri, che li ama fino alla morte (cf. Gv 13,1).

Certamente l'intercessione presuppone che la persona che la compie sia accetta al Signore, sia in un certo qual senso suo amico, come è detto di Abramo, a cui Dio non volle nascondere nulla di quanto stava per fare (cf. Gen 18,17). L'intercessore è qualcuno che sceglie di vivere secondo il progetto di Dio, che spera fermamente che esso si verifichi anche negli altri. È una persona che ha cura realmente dei suoi fratelli e delle sue sorelle e desidera che essi vivano secondo la volontà di Dio. Perciò la presenza di molti intercessori è anche un mezzo per realizzare una comunità che corrisponda al piano di Dio e promuovere il lavoro di riconciliazione tra individui, popoli, culture e religioni e tra l'uomo e il suo Dio.

Queste sono alcune delle ragioni per cui mi sento inclinato alla preghiera di intercessione. Naturalmente so bene che la mia preghiera è molto povera, pigra, spesso piena di distrazioni. Ma non di meno la considero come un piccolo rigagnolo, che fluisce dentro il grande fiume che è l'intercessione della Chiesa e delle persone buone di tutta l'umanità.

Questo grande fiume di intercessione fluisce e si immerge, per me come cristiano, nel grande oceano dell'intercessione di Cristo, che «vive sempre per intercedere» a nostro favore (cf. Eb 7,25; Rom 8,34). Così la mia piccola intercessione è parte di un grande oceano di preghiera in cui il mondo viene immerso e purificato.

Lo stesso grande scrittore della fine del diciannovesimo secolo che ho citato prima, Dostoevskij, ci ha dato nello stesso libro una commovente descrizione della preghiera di intercessione. Lo staretz Zosima dice a un giovane:

«Ragazzo, non scordare la preghiera. Nella tua preghiera, se è sincera, trasparirà ogni volta un nuovo sentimento e una nuova idea che prima ignoravi e che ti ridarà coraggio; e comprenderai che la preghiera educa. Rammenta poi di ripetere dentro di te, ogni giorno, anzi ogni volta che puoi: “Signore, abbi pietà di tutti coloro che oggi sono comparsi dinanzi a te”. Poiché a ogni ora, a ogni istante migliaia di uomini abbandonano la loro vita su questa Terra e le loro anime si presentano al cospetto del Signore e quanti di loro lasciano la Terra in solitudine, senza che lo si venga a sapere, perché nessuno li piange né sa neppure se abbiano mai vissuto. Ma ecco che forse, dall'estremo opposto della Terra, si leva allora la tua preghiera al Signore per l'anima di questo morente, benché tu non lo conosca affatto né lui abbia conosciuto te. Come si commuoverà la sua anima, quando

comparirà timorosa dinanzi al Signore, nel sentire in quell'istante che vi è qualcuno che prega anche per lei, che sulla Terra è rimasto un essere umano che ama pure lei. E lo sguardo di Dio sarà più benevolo verso entrambi, poiché se tu hai avuto tanta pietà di quell'uomo, quanto più ne avrà Lui, che ha infinitamente più misericordia e più amore di te. Egli perdonerà grazie a te» (*ibidem*, 442-443).

3.5 Sommario in sei punti

Possiamo ora sintetizzare ciò che abbiamo cercato di dire.

- 1) La preghiera di intercessione appare come un *non* senso per le persone che guardano solo a questo mondo e che misurano ogni cosa col metro dell'efficienza materiale e del frutto visibile.
- 2) La preghiera di intercessione è un dono dello Spirito di Dio che lavora per l'unità del piano divino per l'umanità. Questa preghiera è piena di significato e potente nella sua dinamica, specialmente nel campo della riconciliazione tra gli uomini e tra l'uomo e il suo Dio.
- 3) La preghiera di intercessione è una conseguenza della legge della mutua appartenenza e della mutua responsabilità. Guarda all'unità del genere umano proponendo a ciascuno l'invito a partecipare alle difficoltà e ai drammi di ogni essere umano e a cooperare al piano di Dio per questo universo.
- 4) La preghiera di intercessione non consiste soltanto nel raccomandare a Dio le intenzioni di molta gente, ma anche nel domandare il perdono dei peccati dell'umanità e di ogni singola persona.
- 5) La preghiera di intercessione è una espressione della struttura dell'essere. In essa il primato non è quello della persona che è preoccupata della propria identità e benessere, ma quello della persona-in-relazione, che ha a cuore il *bene-essere* degli altri. In questo modo nasce un sistema di relazioni attraverso il quale alcune persone possono portare i pesi degli altri e soffrire per essi. Questa legge è molto misteriosa e perciò non sempre considerata, ma è uno dei pilastri del piano di Dio. Da questa struttura dell'essere deriva anche la possibilità e il valore di un vero dialogo interreligioso, in cui ciascuno accetta di riconoscere non soltanto il valore dell'altro, ma anche di soppesare con pace le critiche che vengono fatte alla propria tradizione.
- 6) Da tutto questo deriva la necessità e l'urgenza della preghiera di intercessione. Essa è necessaria perché corrisponde all'intimo dell'Essere divino e porta in questo mondo l'immagine del mondo a venire e del grande mistero che sarà rivelato alla fine dei tempi. È urgente, perché la necessità dell'umanità di superare oggi la violenza è terribilmente pressante e chiama all'azione tutta la gente di buona volontà.¹²

4. Al di fuori dell'individualismo anche religioso, oltre al ben-essere personale, l'intercessione si interpone oggi come sfida a vivere la fede con uno sguardo non ripiegato e intimistico, ma come il dono e la forza mite, che ci tengono nella familiarità con Dio.

Non è facile dare con la stessa umiltà che occorre avere quando si riceve. Dare con l'atteggiamento di un mendicante. L'umiltà è la radice dell'amore. Ha un potere irresistibile su Dio. Supplicare è attendere dal di fuori la vita o la morte. In ginocchio, nella posizione che

¹² C.M. MARTINI, «La preghiera di intercessione: farsi carico dell'altro presso Dio. Lectio tenuta alla *Hebrew University di Gerusalemme* (3 gennaio 2008)», in *Avvenire*, 20 gennaio 2008.

meglio consenta al vincitore di tagliare il collo con un colpo di spada... Così trascorre nel silenzio qualche minuto di attesa. Il cuore si svuota di tutti i suoi attaccamenti, raggelato dal contatto imminente della morte. Si riceve una vita nuova, fatta puramente di misericordia.¹³

5. È quasi impossibile distinguere la fede dalla sua imitazione sociale. Tanto più che nell'anima possono coabitare una parte di fede autentica e una parte di fede imitata. [...] Nelle attuali circostanze, respingere l'imitazione sociale è forse, per la fede, una questione di vita o di morte. La necessità di una presenza perfettamente pura per eliminare ogni corruzione non si limita alle chiese. La gente porta le proprie macchie in chiesa, e sta bene. Ma sarebbe molto più conforme allo spirito del cristianesimo se, oltre a questo, il Cristo andasse a portare la sua presenza nei luoghi più contaminati dalla vergogna, dalla miseria, dal crimine e dalla sventura, ovvero nelle prigioni, nei tribunali, negli ospizi per i miserabili.¹⁴

¹³ S. WEIL, *Quaderni*, Volume quarto, a cura e con un saggio di G. GAETA (Biblioteca Adelphi 264), Adelphi, Milano 1993, p. 119.

¹⁴ S. WEIL, *Attesa di Dio*, a cura di J.M. PERRIN, Traduzione dal francese di O. NEMI (Testi di Spiritualità), Rusconi Editore, Milano 1984, p. 155.