

Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

QUARTA DOMENICA DI QUARESIMA

DETTA “DEL CIECO DALLA NASCITA”

Il battesimo è sempre stato connesso sin dalla prima generazione cristiana con il simbolismo della luce e del giorno. La lotta tra i figli della luce e i figli delle tenebre che il *Rotolo della Guerra* di Qumrān (1QM) descrive come un atto militare da compiersi contro i nemici di Israele fu riletto da Paolo, Giovanni e dai loro discepoli nella sua valenza spirituale. Già il più antico testo del Nuovo Testamento, la Prima Lettera ai Tessalonicesi, scritta agli inizi degli anni 50 d.C., riporta questa spiritualizzazione della guerra con l'attribuzione ai credenti dei titoli «figli della luce» e «figli del giorno» (1 Tess 5,5): «Noi, che siamo del giorno, siamo sobri, vestiti con la corazza della fede e della carità, e avendo come elmo la speranza della salvezza» (1 Tess 5,8: cf *Epistola*). Lo stesso simbolo è ripreso, al termine della corsa apostolica, da Paolo o da un suo discepolo: «Prendete dunque l'armatura di Dio, perché possiate resistere nel giorno cattivo e restare saldi dopo aver superato tutte le prove. State saldi, dunque: attorno ai fianchi, la verità; indosso, la corazza della giustizia; i piedi, calzati e pronti a propagare il vangelo della pace. Afferrate sempre lo scudo della fede, con il quale potrete spegnere tutte le frecce infuocate del Maligno; prendete anche l'elmo della salvezza e la spada dello Spirito, che è la parola di Dio» (Ef 6,13-17).

Questo ha favorito tra i padri un'interpretazione in senso spirituale del simbolo militare della guerra contro Amalek di Es 17 (*Lettura*): «Per quanto concerne la mia guerra, non so che linea seguire, quale alleanza, parola di saggezza o grazia trovare, e di quale armatura rivestirmi contro le insidie del maligno [...]. Ciò che Mosè fece fu di vincerlo tendendo le mani sul monte, al fine che la croce, così simboleggiata e prefigurata, potesse prevalere» (GREGORIO DI NAZIANZO, *Orazione* 2, 88).

Senza alcun dubbio, la perfezione narrativa della pagina del *Vangelo* (Gv 9) svetta su tutto e induce a sostare in modo particolare sul punto di arrivo dell'itinerario di colui che, nato cieco, è guarito della cecità incontrando Gesù e giungendo a “vedere” in Lui il Figlio dell'uomo, l'Uomo che umanizza la storia secondo il progetto di Dio (cf Dn 7), e a prostrarglisi davanti.

LETTURA: Es 17,1-11

I capitoli di Es 16-18 sono simmetrici ai racconti di Nm 11-12 e 20-21: durante il cammino nel deserto sono collocati la manna e le quaglie, insieme all'acqua dalla roccia e all'istituzione dei giudici (in Esodo) e dei profeti (in Numeri).

Il parallelo tra Es 17,1-7 e Nm 20,2-13 è molto importante per la comprensione del racconto. Analogie e differenze si rincorrono a mo' di fugato nella narrazione del segno dell'acqua dalla roccia e quanto segue immediatamente pure riceve una luce interpretativa nuova, se letto in modo sinottico: in Esodo, la vittoria su Amalek (discendente di Esaù: cf Gn 36,12. 15-16) che si busca una maledizione perpetua pronunciata da ^{יָאֲדֹנָי} e da Mosè; in Numeri, il rifiuto di

Edom di concedere l'acqua ai figli d'Israele fa rivivere l'eterno rancore tra Esaù e Giacobbe. La maledizione contro Amalek e l'odio contro Edom sono davvero *voluti* da $\overline{\text{YADONAI}}$? o non rappresentano forse il punto di partenza *umano* di un cammino che Israele dovrà percorrere per vivere pienamente le esigenze del comandamento del Dio dell'alleanza?

¹ Tutta la comunità dei figli d'Israele levò le tende dal deserto di Sin, muovendosi da un luogo all'altro, secondo l'ordine di $\overline{\text{YADONAI}}$, e si accampò a Refidim. Ora non vi era acqua da bere per il popolo. ² Il popolo protestò con Mosè:

– Dateci acqua da bere!

Mosè disse loro:

– Perché protestate con me? Perché mettete alla prova $\overline{\text{YADONAI}}$?

³ In quel luogo il popolo soffriva la sete per mancanza di acqua. Il popolo mormorò contro Mosè e disse:

– Perché ci hai fatto salire dall'Egitto per far morire di sete noi, i nostri figli e il nostro bestiame?

⁴ Allora Mosè gridò ad $\overline{\text{YADONAI}}$, dicendo:

– Che cosa farò io per questo popolo? Ancora un poco e mi lapideranno!

⁵ $\overline{\text{YADONAI}}$ disse a Mosè:

– Passa davanti al popolo e prendi con te alcuni anziani d'Israele. Prendi in mano il bastone con cui hai percosso il Nilo, e va'! ⁶ Ecco, io starò davanti a te là sulla roccia, sull'Horeb; tu batterai sulla roccia: ne uscirà acqua e il popolo berrà.

Mosè fece così, sotto gli occhi degli anziani d'Israele. ⁷ Poi chiamò quel luogo Massa e Meriba, a causa della protesta dei figli d'Israele e perché misero alla prova $\overline{\text{YADONAI}}$, dicendo: « $\overline{\text{YADONAI}}$ è in mezzo a noi, o no?».

⁸ Amalek venne a combattere contro Israele a Refidim. ⁹ Mosè disse a Giosuè: – Scegli per noi alcuni uomini ed esci in battaglia contro Amalek. Domani io starò ritto sulla cima del colle, con in mano il bastone di Dio. ¹⁰ Giosuè eseguì quanto gli aveva ordinato Mosè per combattere contro Amalek.

Mosè, Aronne e Cur salirono sulla cima del colle. ¹¹ Quando Mosè alzava la sua mano, prevaleva Israele; ma quando la posava, prevaleva Amalek.

¹² *Le braccia di Mosè si erano fatte pesanti. Allora presero una pietra, la collocarono sotto di lui ed egli vi si sedette. Aronne e Hur, uno da una parte e l'altro dall'altra, sostenevano le sue mani. Così le sue mani rimasero ferme fino al tramonto del sole.* ¹³ Giosuè sconfisse Amalek e il suo popolo a fil di spada.

¹⁴ $\overline{\text{YADONAI}}$ disse a Mosè:

– Scrivilo a ricordo nel libro e fallo imparare a Giosuè: ^a “Voglio cancellare, cancellare ogni ricordo di Amalek da sotto il cielo!”

¹⁵ Poi Mosè costruì un altare e lo chiamò “ $\overline{\text{YADONAI}}$ mio vessillo”, ¹⁶ dicendo:

– Poiché una mano [si alzò] contro il trono di Jah,^a
guerra di $\overline{\text{YADONAI}}$ contro Amalek
di generazione in generazione!

^a Lett.: «mettilo negli orecchi a Giosuè».

^a Il TM è difficile: *kî jad 'al-kēs jāh* «poiché una mano si è posta contro (il trono?) di Jah». Le versioni antiche, a partire dai LXX, glissano su trono: *ἐν χειρὶ κρυφαία* “con un braccio (o mano) segreta”.

Il passo scelto dalla liturgia si compone di due unità narrative distinte: A) la crisi di Massa-Meriba (vv. 1-7); B) l'attacco di Amalek contro Israele (vv. 8-16; la lettura liturgica si ferma al v. 11).

A. La crisi di Massa-Meriba (vv. 1-7)

L'episodio è parallelo a Nm 20,1-13. Anche là siamo nel deserto del Sin, anche là manca l'acqua che viene donata per l'intervento di Mosè che batte con la verga sulla roccia, anche là il luogo si chiama Meriba (qui anche Massa e là anche Qadeš): qui il segno apre il cammino del deserto, perché si è vicini a Refidim, prima di arrivare al Sinai; là il segno chiude il cammino, in quanto si è ormai nell'oasi di Qadeš Barnea^c, prima di entrare nella terra della promessa.

Mentre Es 17 pone l'accento soprattutto sul fatto che Israele mette alla prova $\overline{\text{YADONAI}}$ e muove un *rib* contro Mosè, Nm 20,1-13 è più interessato a sottolineare la santità di $\overline{\text{YADONAI}}$ e l'incredulità di Mosè e Aronne, che dovrebbe consistere nel battere due volte la roccia oppure nel dubitare circa la possibilità di avere acqua. Il parallelo si spiega nella struttura narrativa generale del Pentateuco, perché i due episodi simili creano una simmetria nel cammino del deserto, entro cui si colloca l'evento del Sinai.

La volontà di "duplicare" il racconto non è dovuta al numero di tradizioni preesistenti, sebbene la loro complessità sia un fattore indubbio, ma è dovuta soprattutto alla volontà di riproporre due quadri identici, all'inizio e al termine del cammino, allo scopo di dare senso a quanto avviene, alla maniera di un *polarismo narrativo*, una cornice inclusiva che, posta all'inizio e alla fine, dà significato a tutto il cammino che si trova tra i due estremi.

Nm 20 sottolinea di più la santità di $\overline{\text{YADONAI}}$ e l'incredulità di Mosè e Aronne, trovando proprio in quest'ultima la ragione della loro punizione: essi non entreranno nella terra della promessa. Es 17 è invece centrato sull'incredulità del popolo e sul suo lamento. Gli autori dei Numeri, intrecciando i vari elementi tradizionali e creando un nuovo racconto alla fine del cammino nel deserto, hanno voluto così riallacciarsi al momento iniziale, illuminando tutto il cammino intermedio con i temi che là erano già stati anticipati.

Lo schema della narrazione è analogo a quello degli altri racconti del deserto. Si inizia con un lamento; è il lamento del popolo del deserto, ma è anche il lamento dell'uomo di sempre, è il desiderio di una sicurezza e di un quietismo, che non metta in gioco la propria libertà: «Perché ci hai fatto salire dall'Egitto...?» (v. 3). È il rifiuto della liberazione operata da $\overline{\text{YADONAI}}$. È anche il lamento dell'uomo di sempre, esplicitato in modo particolare dal Sal 42-43: «Dov'è il tuo Dio?». La crisi del deserto diventa il simbolo aperto per parlare del cammino dell'uomo alla ricerca di Dio e della propria libertà: «Dov'è il tuo Dio?». Il salmo ci aiuta a capire il senso dei racconti del deserto. Da una parte il lamento, dall'altra l'intervento di Dio provvidente mostrano che Dio è presente, nonostante la mancanza di acqua, nonostante la mancanza di carne, nonostante l'impossibilità di seminare... Dio è presente nel desiderio di Lui, nella ricerca di Lui, non nella Sua presenza fisica. Il Salmo 42-43 diventa la chiave interpretativa dei racconti disseminati lungo il cammino nel deserto: da una parte, il riconoscimento che «come la cerva grida lungo i corsi d'acqua, così la mia vita grida a te, o Dio», cioè riconosce che la presenza di Dio è in qualche modo dentro al nostro essere, perché noi ne sentiamo il bisogno, proprio come il popolo nel deserto mormora contro $\overline{\text{YADONAI}}$ e si ribella a Lui, mentre invoca da Lui l'intervento per avere carne e per avere acqua...; d'altra parte, la protesta di non trovare questo Dio e la domanda provocatoria: «Ma dov'è il tuo Dio?». La scoperta del salmista sta nel mostrare come il modo di essere presente di Dio è proprio la Sua assenza: Egli è presente facendo sentire la propria assenza. È l'esperienza che san Giovanni della Croce

esprime nel suo *Cantico Spirituale*: «Perché hai ferito questo mio cuore e non hai portato con te quanto hai rubato?». Dio è presente facendo sentire la sua assenza.

Ecco di seguito la struttura narrativa dei due racconti in sinossi:

<i>Es 17,1-7</i>	<i>Nm 20,1-13</i>
v. 1: Spostamento a Refidim e mancanza d'acqua;	v. 1: Arrivo a Qadeš e morte di Miriam. È importante questa morte, perché poi si ricorderà l'incredulità di Mosè e Aronne, e si spiegherà la loro impossibilità a varcare la soglia della terra promessa. Tutta la generazione del deserto muore nel deserto. Anche Miriam apparteneva a quella incredula generazione che doveva sparire nel deserto
vv. 2-3: protesta del popolo con Mosè	vv. 2-5: la ragione della protesta contro Mosè e Aronne
v. 4: Mosè grida ad $\overline{\text{ADONAI}}$	v. 6: Mosè e Aronne si fanno intercessori. Non viene ricordata la loro preghiera, perché già più volte nei racconti precedenti si era data voce alla preghiera di Mosè
v. 5-6: risposta di $\overline{\text{ADONAI}}$	vv. 7-8: la risposta di $\overline{\text{ADONAI}}$
v. 7: etimologia dei due nomi Massa e Meriba	vv. 9-11: l'esecuzione di Mosè che apparentemente non rivela motivi di incredulità
	v. 12: $\overline{\text{ADONAI}}$ interviene a mettere in luce l'incredulità di Mosè e Aronne
	v. 13: etimologia dei due nomi Meriba e Qadeš

vv. 1-3: Quanto al *rib*, si noti che è una protesta del popolo contro Mosè, il quale la interpreta come un *mettere alla prova* $\overline{\text{ADONAI}}$. La requisitoria parte dal presupposto che gli interlocutori siano già legati da un patto, ovvero – in questo caso – dalla promessa di un cammino verso la libertà. Mosè aveva promesso al popolo un cammino verso la libertà; ora invece il popolo sperimenta morte, deserto, desolazione, aridità... Aveva promesso una terra feconda dove scorre latte e miele, e per il presente vi è solo un luogo dove non si può seminare, non ci sono fichi, non ci sono vigne, né melograni, né acqua da bere. Il racconto esplicita simbolicamente l'esperienza della fede: una promessa ancora possibile e aperta, ma in una situazione che sembra smentire la promessa stessa.

v. 4: La preghiera è un grido ad $\overline{\text{ADONAI}}$, che smaschera la codardia di Mosè: «... ancora un poco e mi lapideranno!». Ma, secondo la versione di Nm 20, la presenza, la gloria di $\overline{\text{ADONAI}}$ è lì in quel luogo, nella tenda, nonostante l'apparente contraddizione. Se si legge il racconto come simbolo dell'esperienza dell'uomo che cammina nella vita, ne viene il significato della contrapposizione tra il *rib* del popolo e la preghiera di Mosè: il *rib* mette in dubbio che $\overline{\text{ADONAI}}$ sia

presente in quella condizione, mentre la preghiera di Mosè *sa* della presenza di ^{ADONAI} nonostante tutto.

vv. 5-6: La roccia è presentata in Es 17 come il luogo in cui si dà il segno dell'acqua, mentre in Nm 20 è messa in risalto la *spiritualità della roccia*: la roccia è presentata come un soggetto, davanti al quale Mosè deve presentarsi e parlare alla comunità. Quanto Paolo esplicita in 1 Cor 10,4, dicendo che quella roccia è Cristo, è l'esatta interpretazione di Nm 20, in cui la roccia è la presenza di ^{ADONAI}.

In tanti testi poetici ^{ADONAI} è la Roccia (cf, ad esempio, Sal 19,3; Dt 32,4): essa è simbolo di una presenza spirituale, non soltanto uno strumento dal quale Dio fa sgorgare la sua acqua: è Dio stesso. Tutto questo mostra una tradizione secondo la quale l'acqua che scaturisce dalla roccia ha accompagnato i figli di Israele fino all'arrivo in Canaan. La tradizione giudaica parla di questa acqua che si fermava quando i figli di Israele si fermavano e si muoveva quando essi si muovevano. È la tradizione a cui fa riferimento 1 Cor. Che tali tradizioni siano un'interpretazione in linea con il testo di Nm 20 sembra confermato anche dal fatto che si tratta di una roccia che dà la *propria* acqua – *sua di sé*, non l'acqua di Dio: così almeno nel testo ebraico in Nm 20,8. Non è dunque la roccia, ma Dio stesso che *attraverso* la roccia si rende presente al suo popolo.

Mosè però non parla alla roccia, convoca la comunità davanti alla roccia e poi fa un discorso che non esprime fiducia. Questo potrebbe essere un motivo di incredulità in Nm 20: «Vi faremo noi forse uscire acqua da questa roccia?». Probabilmente così la intende anche la tradizione: l'incredulità di Mosè starebbe nel non scoprire la presenza di ^{ADONAI} in quella roccia. Un altro motivo di incredulità potrebbe essere trovato nel fatto che Mosè percuota la roccia due volte. Tutto questo è comunque detto in maniera molto sfumata, quasi che si vogliano scusare Mosè e Aronne che ormai – nella tradizione successiva – sono diventati gli antesignani del profeta e del sacerdote. D'altra parte, però, si mostra anche la loro colpevolezza e si giustifica come mai non siano entrati nella terra.

v. 7: Il racconto si chiude con l'etimologia dei nomi. In Es 17,7 si dà l'etimologia di Meriba, *mê rîb* «le acque della contesa», e di Massa, interpretato come luogo del *nsh*, della «prova», perché in quel luogo Israele mise alla prova ^{ADONAI} (cf v. 2).

La domanda finale dice in termini più precisi il contenuto della prova: «Ma ^{ADONAI} è in mezzo a noi, o no?». Nm 20,13 aggiunge anche l'etimologia di Qadeš: lì ^{ADONAI} si è mostrato «santo» (*qādōš*).

B. L'attacco di Amalek contro Israele

L'episodio che segue senza soluzione di continuità è la prima battaglia che Israele deve subire: si noti, infatti, che è Amalek ad attaccare Israele. Il racconto non esplicita il motivo della battaglia e quindi deve rimanere un dato senza interesse anche per il lettore. In secondo luogo, è una *guerra di* ^{ADONAI}, che combatte a favore di Israele.

Ma ciò che più sorprende non è né l'uno né l'altro di questi motivi, bensì il fatto che vi sia una *damnatio* radicale contro Amalek pronunciata da ^{ADONAI} e da Mosè, per esprimere positivamente la continua cura di ^{ADONAI} per il suo popolo nel deserto. Ciò permette anche di far entrare in scena per la prima volta Giosuè, che riceve istruzioni da Mosè e che diventerà il generale delle guerre di insediamento (cf il libro di Giosuè). Propriamente non vi è alcuna presentazione di lui, come anche di Hur, figlio di Caleb. Nel racconto di Esodo, tutti i nostri interessi e i nostri problemi passano in secondo piano e in primo piano rimane l'intervento di ^{ADONAI} a favore di Israele.

v. 8: Gli Amaleciti sono in effetti uno dei gruppi più ostili nella memoria di Israele. Stando alle notizie di 1 Cr 4,34-43 si dovrebbe concludere che la fine delle battaglie contro di loro fu soltanto la disfatta totale dei loro discendenti sotto Ezechia (fine VIII secolo a.C.). Quanto a Refidim, bisogna riconoscere che le memorie dell'itinerario del deserto si sovrappongono e sono molto difficilmente situabili dal punto di vista geografico, a partire dalla localizzazione dello stesso Sinai-Horeb. Per tutti questi problemi, vi è un *effetto a caleidoscopio* nella “memoria fondatrice”, che appiattisce diversi secoli e molteplici luoghi in un solo tempo e un solo toponimo.

v. 9: La figura di Giosuè presuppone ormai consolidata la tradizione che presenta lui e Caleb come gli unici che sono potuti entrare nella terra della promessa dopo il periodo del deserto. Si potrebbe effettivamente pensare che Giosuè sia un'*intrusione* in una memoria già consolidata *a prescindere* da lui:¹ sarebbe cioè una proiezione nel passato del ruolo che ebbe il sommo sacerdote Giosuè nel momento del “ritorno” dall'esilio (520-515 a.C.) e della (ri)costruzione del secondo tempio di Gerusalemme. Giosuè è chiamato a scegliere (*bāḥar*) uomini adatti al combattimento (come Gedeone in Gdc 7), mentre il ruolo di Mosè è di stare sul colle «con in mano il bastone di Dio (*maṭṭeh hā'ēlohîm b'jādî*)», evidente simbolo della presenza attiva di Dio in tutto quanto sta accadendo. È **YADONAI** che combatte a favore del suo popolo!

v. 10: H. Seebass² ha pensato che la tradizione originaria non parlasse di Aronne e Hur insieme a Mosè, bensì che la battaglia fosse combattuta da Hur e Aronne, poi soppiantati dalla coppia Giosuè e Mosè: ipotesi inutile e difficile da dimostrare. In ogni modo, è importante la presenza di Hur, perché così si rafforza la connessione tra Giosuè e Caleb nel momento dell'entrata nella terra della promessa.

Dal punto di vista narrativo, l'effetto del racconto è più importante di tutti i rilievi circa le tradizioni soggiacenti. Si prepara la battaglia: sul campo vi è Giosuè, sul colle Mosè con Aronne e Hur. Chi è il protagonista di quanto sta accadendo sul campo di battaglia?

v. 11: La mano alzata di Mosè (nel v. 11 al singolare, nei versetti successivi al plurale) è il simbolo eloquente che sta combattendo **YADONAI** per Israele, anche se ora non è più citato esplicitamente il «bastone di Dio». In questo senso bisogna interpretare anche la maledizione dei vv. 14-16: in essa si manifesta la *sentenza giudiziaria negativa* che fa seguito all'alleanza stabilita dagli Edomiti con i Babilonesi al momento della presa di Gerusalemme nel 587 a.C. (cf l'altrettanto dura parola di Abdia). «Sei ancora quello della pietra e della fionda...».

SALMO: Sal 35 (36)

Y Signore, nella tua luce vediamo la luce.

<p>⁶ YADONAI, il tuo amore (<i>hesed</i>) è nel cielo, la tua fedeltà (<i>'emûnāh</i>) fino alle nubi, ⁷ la tua giustizia (<i>s'dāqāh</i>) è come gli alti monti, il tuo giudizio (<i>mišpāt</i>) come l'abisso profondo: uomini e bestie tu salvi, YADONAI. Y</p>

¹ Cf K. MÖLENBRINK, *Josua im Pentateuch* in *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 59 (1942s) 14-58: 56-58. Questa specie di intrusione è ancora più evidente nei passi del Deuteronomio in cui appare Giosuè.

² H. SEEBASS, *Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg*, H. Bouvier, Bonn 1962, pp. 25-28.

⁸ Quanto è prezioso il tuo amore (*hesed*), o Dio!
Si rifugiano gli uomini all'ombra delle tue ali,
⁹ si saziano dell'abbondanza della tua casa:
tu li disseti al torrente delle tue delizie. Ṛ

¹⁰ È in te la sorgente della vita,
per la tua luce noi vediamo la luce.
¹¹ Riversa il tuo amore (*hesed*) su chi ti riconosce,
la tua giustizia (*šēdāqāh*) sui retti di cuore. Ṛ

EPISTOLA: I Tess 5, I-II

Nella sezione parenetica della Prima Lettera ai Tessalonicesi, il primo scritto del Nuovo Testamento in assoluto (potrebbe essere stata scritta dalla fine del 49 agli inizi del 52 d.C.), vi è questa esortazione a vivere l'attesa della *παρουσία* con atteggiamenti propriamente evangelici. Sebbene la comunità di Tessalonica fosse già stata ampiamente informata del problema (v. 1), Paolo vuole riprendere tale esortazione per mantenere viva la speranza di cui ha parlato nel passo precedente (4,13), alla maniera di coloro che credono in Cristo risorto.

¹ Riguardo poi ai tempi e alle circostanze, fratelli, non avete bisogno che vi scriva.

² Infatti, voi stessi sapete bene che il giorno del Signore come un ladro di notte così viene.

³ Quando si dirà: «Pace e sicurezza!», allora d'improvviso su loro sopraggiungerà la rovina, come le doglie per una donna incinta; e non potranno sfuggire. ⁴ Ma voi, fratelli, non siete nelle tenebre, perché quel giorno vi sorprenda come un ladro. ⁵ Infatti siete tutti figli della luce e figli del giorno; noi non siamo [figli] della notte, né delle tenebre.

⁶ Perciò non dormiamo come gli altri, ma vigiliamo e siamo sobri. ⁷ Quelli che dormono, di notte dormono; e quelli che si ubriacano, di notte si ubriacano. ⁸ Ma noi, che siamo del giorno, siamo sobri, vestiti con la corazza della fede e della carità, e avendo come elmo la speranza della salvezza. ⁹ Dio infatti non ci ha destinato alla condanna, ma all'acquisizione della salvezza attraverso il Signore nostro Gesù Cristo, ¹⁰ il quale è morto per noi perché, sia che vegliamo sia che dormiamo, viviamo insieme con lui. ¹¹ Perciò confortatevi a vicenda ed edificatevi l'un l'altro, come già fate.

La **struttura** del passo esprime la logica dell'argomentazione. Dopo il titolo (v. 1), vi è il richiamo alla catechesi già svolta in precedenza (v. 2). Questo annuncio permette di introdurre la prima contrapposizione tra i «figli delle tenebre» e i «figli della luce» (vv. 3-5). Da questa prima dialettica, ne deriva una seconda che contrappone l'«etica del giorno» all'«etica della notte» (vv. 6-10). Il passo si chiude con una conclusione esortativa (v. 11), che invita a sostenersi a vicenda con l'edificazione comune.

v. 1: Quanto al titolo, la ricerca «dei tempi e delle circostanze» (cf Dn 2,21: *'iddānājjā' w'zimmājjā'*, χρόνοι καὶ καιροί) è tipica della mentalità apocalittica (cf ApBaruc 21,8; 24,4; IVEsd 6,59; OrSib 3,51): il pensiero di fondo è che Dio dispone del tempo a suo piacimento e la sua signoria sul tempo e sulla storia si dimostra nella perfezione con cui i “periodi” della storia si susseguono.

Più discutibile è la distinzione concettuale tra i «tempi» (χρόνοι) e i «momenti» (καιροί). Già nei LXX, ma soprattutto nel NT, καιρός assume un valore assiologico, escatologico (per Paolo si vedano: 2Tess 2,6; 1 Cor 4,5; Ef 1,10; 1 Tim 2,6; 4,1; Tito 1,3...), come nel presente contesto di 1 Tess, in cui l'uso dell'articolo determinativo funge da enfasi.

v. 2: Il ricordo dell'annuncio già accolto dai tessalonicesi spiega come mai non ci sia bisogno di prolungare inutili discorsi. I tessalonicesi sanno già che «il giorno del Signore verrà come un ladro nella notte» (ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται). La categoria di ἡμέρα κυρίου (*jōm* ^{ADONAI}) risale almeno ad Am 5,18-20 ed esprime l'attesa di un giorno di giudizio, in cui ^{ADONAI} sarebbe intervenuto in soccorso dei suoi fedeli, per sconfiggere i nemici. Tale attesa va collocata nella cornice delle «guerre di ^{ADONAI}» più che in contesti culturali. Si comprende, allora, il passaggio da una concezione del «giorno del Signore» come oracolo di minaccia a oracolo di salvezza: il «giorno del Signore» era infatti atteso come sconfitta per i nemici e salvezza per i fedeli. Nella descrizione di questo giorno, è importante sin dall'inizio il simbolo della tenebra e della luce (cf Sof 1,15; Gioe 2,2; 4,15; Is 2,6...). Così si spiega lo sviluppo simbolico seguente.

Ma nel NT vi è un fondamentale spostamento di accento: la ἡμέρα κυρίου diviene ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου. In 1 Tess questo spostamento non è ancora avvenuto, mentre nelle lettere seguenti ciò accadrà e si parlerà anche parallelamente di ἡμέρα Ἰησοῦ Χριστοῦ (Fil 1,6). In Paolo, di «giorno del Signore» si parlerà sempre nell'ottica dell'esortazione e della parenesi morale (come appunto in 1 Tess). Il paragone qui presente, «come un ladro di notte», richiama Mt 24,43 = Lc 12,39: ma mentre nei vangeli è parabola, qui come anche in 2 Pt 3,10 e Ap 3,3; 16,15 è allegoria.

vv. 3-5: Si continua a sviluppare l'ossimoro di questa ἡμέρα che giunge «di notte». L'impersonale che si contrappone al «voi» rappresenta i non credenti, uno stilema pure esso tipico della tradizione apocalittica, che affonda le sue radici anche in pagine profetiche: infatti, il contenuto di questo messaggio, εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια «pace e sicurezza», sembra richiamare Ger 6,14. A un contesto apocalittico si riferisce anche la rovina improvvisa che piomberà su costoro, ὄλεθρος (richiamata anche in 2 Tess 1,9; 1 Cor 5,5; 1 Tim 6,9), in opposizione a σωτηρία.

I dolori del tempo escatologico richiamano il discorso apocalittico dei sinottici. Molti commentatori hanno notato che questo versetto sia al di là dello stile paolino, ma non vi è bisogno per questo di ipotizzare qualche “apocalisse” a noi non giunta. È sufficiente il background dell'ambiente giudaico del I secolo.

Di contro, nel v. 4, vi è il comportamento suggerito per i fratelli: per loro il «giorno del Signore» non deve essere di tenebra, ma di luce. Essi infatti sono «figli della luce» (v. 5). In 1QM, la Regola della guerra, i «figli della luce» sono gli ebrei e la guerra, tra preparativi e pause, durerà complessivamente quarant'anni. Nel contesto di 1 Tess, invece, i «figli della luce» non sono più definiti da un criterio etnico e la guerra che si combatte è di tipo spirituale.

vv. 6-10: Il v. 6 è di passaggio e con esso si introduce il contrasto tra καθεύδω «dormire» e γρηγορέω «vigilare», che sarà sviluppato nei versetti seguenti con la categoria di «etica della notte» ed «etica del giorno», ovvero tra un atteggiamento di incoscienza opposto ad un

atteggiamento di coscienza. Al di là delle concretizzazioni, è importante notare la connessione tra escatologia e morale.

Il modo di agire dei credenti è quello di un combattimento spirituale, in cui sono richiamate le tre virtù (teologiche nel nostro linguaggio) che erano già comparse nell'esordio di 1 Tess. Si è molto sottolineato il fatto che sono menzionate solo due armi difensive, la corazza e l'elmo; in effetti, esse devono proteggere il credente in questo cammino verso il possesso della salvezza.

Per Paolo, infatti, *σωτηρία* «salvezza» è qualcosa di escatologico (cf soprattutto Rm 8,24; 13,1) e potremmo dire che è il concetto che formalmente prende il posto del messaggio evangelico della *βασιλεία τοῦ θεοῦ* «signoria di Dio». L'importanza della mediazione del Signore nostro Gesù Cristo (v. 9) in questo cammino verso il compimento è sottolineata dall'ampliamento participiale seguente (v. 10a), che richiama ancora una volta il *kerygma* fondamentale del vangelo paolino, adattandolo però alla situazione attuale.

Il participio *τοῦ ἀποθανόντος ὑπὲρ ἡμῶν* «il quale è morto per noi» sottolinea che la morte di Cristo non è solo un esempio a nostro favore, ma è un evento di salvezza che per intervento divino abolisce i nostri peccati e ci introduce alla vita piena in comunione con il Signore Gesù.

Il *kerygma* fondante viene quindi applicato alla situazione particolare che la parenesi sta trattando. Ecco quindi che l'opposizione *καθεύδειν / γρηγορεῖν* «dormire / vigilare» viene letta alla luce della partecipazione alla *παρουσία* di Cristo (problema trattato in 1 Tess 4,13-18). Il che può anche significare che ad ogni ora della nostra vita, come anche nella nostra morte, dobbiamo vivere in comunione con Cristo: in questa interpretazione, *καθεύδειν* andrebbe interpretato come il sonno della morte.

Vorrei infine sottolineare la ricchezza di quella finalità («... perché, sia che...»): la nostra vita dipende dalla sua morte e noi partecipiamo alla sua vita attraverso lo Spirito che ci è stato donato dal Risorto. Saranno le grandi lettere paoline a sviluppare la ricchezza di questa conclusione teologica.

v. 11: La conclusione dell'argomentazione si riallaccia alla conclusione di 1 Tess 4,18 e riconduce il filo logico della lettera nell'ottica strettamente parenetica. L'invito *οἰκοδομεῖτε ἑἴς τὸν ἕνα* «edificatevi l'un l'altro» richiama l'immagine della comunità come un edificio spirituale da costruire (cf 1 Cor 3,9-17; 2 Cor 6,16; Ef 2,20ss...). Da buon oratore, Paolo annuncia così lo sviluppo dell'ultima sezione della lettera (1 Tess 5,12-24).

VANGELO: Gv 9,1-38b

La sezione di Gv 9,1 – 10,21 ha diverse analogie con Gv 5,1-49: l'invalido, come il cieco, sono la figura del popolo ridotto a una condizione di impotenza e di cecità. «Aprire gli occhi ai ciechi» è anche il modo in cui il Secondo Isaia (Is 42,6; 49,6; con l'anticipazione in Is 35,5. 10) parla della missione del Servo di *יְהוָה*.

D'altra parte, non mancano correlazioni con Gv 3, l'incontro con Nicodemo, proprio a riguardo del tema del «nascere, rinascere, nascere dall'alto». Quest'uomo-*carne* è davvero in una condizione di tenebra, che non gli ha ancora permesso di comprendere il senso della vita in relazione al progetto originario di luce-vita che Dio manifesta attraverso Gesù.

Come con il segno dell'invalido (Gv 5) e della condivisione dei pani (Gv 6), il racconto del cieco (Gv 9,1-12) è seguito da un discorso dialettico, con diversi interlocutori polemicisti. Lo scopo della rivelazione di Gesù è di mostrare un progetto di comunità in cui tutti ritrovano la loro originaria dignità, quella di essere figli nel Figlio Gesù, una comunità in cui tutti gli uomini e le donne di ogni stirpe possono costruire un solo gregge sotto l'unico pastore.

¹ Passando, [Gesù] vide un uomo cieco dalla nascita ² e i suoi discepoli lo interrogarono, dicendo:

– Rabbi, chi ha peccato: lui o i suoi genitori, perché nascesse cieco?

³ Rispose Gesù:

– Non ha peccato né lui, né i genitori, ma perché si manifestassero le opere di Dio in lui! ⁴ Bisogna che noi operiamo^a le opere di Colui che mi ha mandato finché fa giorno. Poi viene notte e più nessuno può operare. ⁵ Finché sto nel mondo, luce sono del mondo!

⁶ Detto questo, sputò per terra, con la saliva fece del fango, glielo spalmò sugli occhi, ⁷ e gli disse:

– Va' a lavarti alla piscina di Siluàm (che significa «inviato»).

Egli andò, si lavò e tornò vedente. ⁸ Allora i vicini e quelli che lo vedevano prima

– poiché era un mendicante – dicevano:

– Ma costui non è quello che sedeva a mendicare?

⁹ Alcuni dicevano: “È lui!”. Altri dicevano: “No, ma gli assomiglia!”. Ed egli diceva: “Sono proprio io!”.

¹⁰ Allora gli dicevano:

– Come dunque furono aperti i tuoi occhi?

¹¹ Egli rispose:

– Quell'uomo chiamato Gesù ha fatto del fango, me lo ha spalmato sugli occhi, e mi ha detto: “Va' a Siluàm, e lavati!”. Andato dunque e lavatomi, cominciai a vedere!

¹² E gli dissero:

– Dov'è lui?

Dice:

– Non lo so!

¹³ Conducono dunque dai Farisei colui che prima era cieco. ¹⁴ Era sabato il giorno in cui Gesù fece del fango e gli aprì gli occhi. ¹⁵ Allora anche i Farisei lo interrogavano di nuovo su come fosse tornato a vedere. Ed egli disse loro:

– Mi pose del fango sugli occhi, mi lavai e ci vedo!

¹⁶ Alcuni dei Farisei allora dicevano:

– Un uomo così non è da Dio: non osserva il sabato!

Altri dicevano:

– Come potrebbe un peccatore fare simili segni?

E c'era divisione tra di loro.

¹⁷ Dicono allora di nuovo al cieco:

– Che cosa dici tu di lui, dal momento che ti ha aperto gli occhi?

Ed egli disse:

– È un profeta!

¹⁸ Allora i Giudei non credettero che fosse proprio cieco e fosse tornato a vedere, finché non chiamarono i genitori di colui che era tornato a vedere ¹⁹ e li interrogarono dicendo:

^a Testo abbastanza incerto. La forma plurale *ἡμᾶς δεῖ ... πέμψαντός με* sembra la più accreditata, sebbene non maggioritaria: B (D *δεῖ ἡμᾶς*) e versioni antiche; oppure *ἡμᾶς δεῖ ... πέμψαντος ἡμᾶς* P^{66, 75} W Cirillo. La forma singolare è attestata nella maggioranza dei codici: *ἐμὲ δεῖ ... πέμψαντός με* A C, la maggioranza della tradizione minuscola e bizantina, con molti padri, tra cui Basilio, Crisostomo, Ilario, Ambrogio e Agostino.

– Costui è vostro figlio, che voi dite essere nato cieco? Come mai ci vede adesso?

²⁰ Presero la parola allora i suoi genitori e dissero:

– Sappiamo che costui è nostro figlio e nacque cieco. ²¹ Come mai ora ci vede non lo sappiamo; o anche chi gli ha aperto gli occhi, non lo sappiamo. Interrogate lui, è adulto: parlerà lui di se stesso!

²² Così dissero i genitori, perché avevano paura di quei Giudei. Già, infatti, avevano decretato quei Giudei, che se uno lo avesse confessato come Cristo, fosse espulso dalla sinagoga. ²³ Ecco perché i suoi genitori avevano detto: «È adulto, chiedeteglielo!».

²⁴ Allora chiamarono un'altra volta colui che era cieco e gli dicono:

– Da' gloria a Dio! Noi sappiamo che quell'uomo è un peccatore!

²⁵ Ed egli rispose:

– Se sia un peccatore, non lo so. So solo una cosa: prima ero cieco e ora ci vedo!

²⁶ Allora gli dissero:

– Che cosa ti ha fatto? Come ti ha aperto gli occhi?

²⁷ Rispose loro:

– Ve l'ho già detto, ma non avete ascoltato! Perché lo volete di nuovo ascoltare? Non è che volete diventare anche voi suoi discepoli?

²⁸ Cominciarono a insultarlo e dissero:

– Tu sei discepolo di costui, noi di Mosè siamo discepoli! ²⁹ Noi sappiamo che a Mosè ha parlato Dio, mentre neanche sappiamo di dove sia costui!

³⁰ Rispose quell'uomo e disse loro:

– In questo v'è da meravigliarsi: voi non sapete di dove sia, eppure mi ha aperto gli occhi! ³¹ Ora noi sappiamo che Dio non esaudisce i peccatori; ma se uno è religioso e fa la sua volontà, questi esaudisce. ³² Da quando c'è il mondo non si udì mai che qualcuno abbia aperto gli occhi a uno nato cieco! ³³ Se costui non fosse da Dio, non avrebbe potuto fare nulla!

³⁴ In risposta gli dissero:

– Sei nato tutto nei peccati e vuoi insegnare a noi?

E lo cacciarono fuori.

³⁵ Gesù udì che l'avevano cacciato fuori e, avendolo trovato, gli disse:

– Tu credi nel Figlio dell'Uomo?^b

³⁶ Quegli rispose e disse:

– E chi è, Signore, perché io creda in lui?

³⁷ Gli disse Gesù:

– Tu l'hai veduto: è proprio colui che ti parla!

³⁸ Allora disse:

– Credo, Signore!

E gli si prostrò dinanzi. ^d

^b Questo è il testo *quasi* certo. Vi è una variante $\theta\epsilon\omicron\upsilon\delta$, presente nei maiuscoli A L Δ Θ Ψ e nella maggioranza dei codici bizantini, con molti padri greci e latini; tuttavia è da considerarsi *lectio facillior*.

^d Nel v. 38 vi sono due varianti che tuttavia non riescono a scalfire l'attestazione dei migliori manoscritti. La prima: $\delta\ \delta\acute{\epsilon}\ \acute{\epsilon}\phi\eta,\ \Pi\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\omega,\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \pi\rho\omicron\sigma\epsilon\kappa\acute{\upsilon}\nu\eta\sigma\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\iota\pi\epsilon\nu,\ \text{Ναί},\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\epsilon,\ \pi\epsilon\pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\kappa\alpha\ \delta\tau\iota\ \sigma\upsilon\ \acute{\epsilon}\iota\ \nu\iota\delta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\delta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \delta\ \acute{\epsilon}\iota\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$. È attestata nei mss l 253; è un'evidente conflazione con Gv 11,27.

La seconda variante è l'omissione $\kappa\alpha\iota\ \pi\rho\omicron\sigma\epsilon\kappa\acute{\upsilon}\nu\eta\sigma\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$ «e lo adorò [con prostrazione]» è omesso da P⁷⁵, N*, W, *Vetus Latina*, e da alcuni manoscritti della tradizione copta. Il testo va lasciato ed è immotivata – per i criteri

Dopo la narrazione del segno (vv. 1-12), sta un discorso polemico i cui estremi sono evidenziati dall'inclusione dei vv. 16 e 33. Da una parte, la sentenza senza appello dei farisei che dicono: «Un uomo così non è da Dio»; dall'altra, il riconoscimento da parte del cieco che afferma: «Se costui non fosse da Dio». L'esperienza mette in crisi una teoria e le certezze teologiche vacillano.

Ecco il senso delle tre scene di inquisizione che seguono: *a)* la prima prende le mosse dalla constatazione che Gesù ha operato quel segno di sabato, per cui in base a un principio si vorrebbe cancellare l'accaduto (vv. 13-17); *b)* la seconda scena cerca di annullare l'evidenza del segno, interrogando i genitori del cieco (vv. 18-23); *c)* infine, nella terza scena, vi è l'estremo tentativo di far dimenticare l'accaduto, convincendo il cieco a screditare Gesù (vv. 24-34); dal momento però che si mostra ostinatamente attaccato a lui, viene espulso dalla sinagoga.

Da ultimo, ormai emarginato dalla sua comunità, colui che era stato cieco incontra Gesù che lo invita a prendere posizione per poter sperimentare un nuovo modo di vivere la dedizione a Dio «in spirito e verità» (vv. 35-38): Gesù è il Figlio dell'uomo, che riporta la storia umana alla sua piena *umanizzazione* e dignità, evitando di precipitare in una sempre peggiore *ferocia bestiale* (cf la visione di Dn 7).

In sintesi, questa è la dinamica del racconto, perfetto in ogni sua parte:

- a) vv. 1-12: il segno compiuto da Gesù
 - i) vv. 1-5: le opere di Dio e la cecità
 - ii) vv. 6-12: guarigione e scoperta della luce
- b) vv. 13-34: inquisizione polemica
 - i) vv. 13-17: il sabato e la divisione tra i farisei
 - ii) vv. 18-23: tentativo di negare l'accaduto interrogando i genitori
 - iii) vv. 24-34: tentativo di separare il cieco da Gesù
- c) vv. 35-38: l'incontro con Gesù

vv. 1-5: Gesù ha appena affermato: «Io sono la luce del mondo» (Gv 8,12), e lo ripeterà prima del segno operato sul cieco (v. 5). Nessuno più di una persona che non ha mai visto la luce potrebbe scoprire con meraviglia che cosa sia la luce. Niente più della sconfitta di una tale cecità potrebbe diventare simbolo della ricerca della vera *umanizzazione* di questa creazione, voluta da Dio per esprimersi in un dialogo d'amore con una umanità che, *sin dall'inizio*, ha preferito cercare *altrove* l'appagamento della sua felicità, invece che affidarsi alla relazione e al comandamento del vero Dio.

L'incontro di Gesù con il cieco è fortuito: «Passando...» (vv. 1-2). La cecità di quell'uomo però diventa subito un motivo di discussione teologica. Giobbe, nonostante tutto, non è riuscito a scalfire il bisogno di quella *ingiusta teodicea*, che per confessare la giustizia di Dio deve trovare una qualche ragione *di colpa* nell'uomo, allora come oggi. Le discussioni rabbiniche registrano prese di posizione che affermano la possibilità del feto di peccare sin dal grembo materno,³ e altre che attribuiscono in ogni modo la colpa ai genitori.⁴

Gesù non risponde al problema di chi sia la colpa, ma allude al valore simbolico della condizione di colui che è cieco (v. 3). Costui ha bisogno anzitutto di capire che cosa sia la luce per poterla desiderare, come il popolo oppresso ha bisogno di capire prima che cosa sia la chiamata alla libertà di essere figlio di Dio per volerla poi raggiungere.

dell'attuale critica testuale – la decisione di toglierlo dalla proclamazione della pagina liturgica. Appellarsi all'evangelionario di Busto Arsizio non è assolutamente sufficiente!

³ H.L. STRACK - P. BILLERBECK, II, 528s.

⁴ H.L. STRACK - P. BILLERBECK, II, 193s (sulla base di Es 20,5; 34,7 e testi paralleli; Ger 31,29-30; Ez 18,2).

Questa è l'opera alla quale si è chiamati «finché è giorno» (vv. 4-5). È il giorno del Figlio dell'uomo, il sesto, prima che cali la notte e si entri nel «settimo giorno» di Dio, quello del riposo escatologico. È il compito messianico che Isaia aveva dato al Servo di ^{ADONAI}: «perché tu apra gli occhi ai ciechi e faccia uscire dal carcere i prigionieri, dalla reclusione coloro che abitano nelle tenebre» (Is 42,7); «Io ti renderò luce delle nazioni, perché tu sia la mia salvezza fino all'estremità della terra» (Is 49,6).

vv. 6-12: L'allusione alla creazione dell'umanità di Gn 2,7 o alla condizione umana (cf Gb 10,9; Is 64,7) è decisiva anche per la comprensione della luce, che è “scoperta” per la prima volta dal cieco, pur essendo essa la prima delle opere di Dio (Gn 1,3-5). Gesù fa del fango «con la sua saliva»: la saliva prende il posto dell'acqua come elemento simbolico dello Spirito. Dunque l'essere umano (fango) con la forza dello Spirito (saliva) rappresenta il modello originario secondo il progetto di Dio: è l'uomo nuovo che riceve l'unzione (vv. 6 e 11) da colui che è l'Unto, *ha-māšīḥ*, ὁ Χριστός. Figli nel Figlio Gesù: ecco la realizzazione piena dell'*umanizzazione* che il dono dello Spirito conferisce a chi è ricreato in Cristo Gesù.

La guarigione non avviene subito. Vi è bisogno di collaborazione del cieco. Egli deve accettare la luce e fare la sua *opzione fondamentale* di stare dalla parte di Gesù: «¹¹ Venne fra i suoi, ma i suoi non lo hanno accolto. ¹² A quanti però lo hanno accolto ha dato potere di diventare figli di Dio: a quelli che credono nel suo nome, ¹³ i quali, non da sangue né da volere di carne né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati» (Gv 1,11-13).⁵

Il nome della piscina (v. 7), cui è mandato il cieco a lavarsi, è esplicitamente interpretato da Giovanni come «Inviato». Il nome ebraico *šillō^aḥ* è interpretato quindi come participio passivo maschile equivalente di *šālū^aḥ* (ebraico) e *šl^aḥ* (aramaico). In effetti, il nome greco Σιλῳάμ (LXX) è la trascrizione dell'ebraico *šillō^aḥ* in Is 8,6. In questo modo, il riferimento a Gesù come «inviato» (cf Gv 3,17; 4,34; 5,24...) è reso ancora più evidente. Il fatto stesso che non si parli dell'acqua della piscina ha un'ulteriore valenza cristocentrica: quell'acqua è lo Spirito dell'«inviato». La ripetizione poi dei verbi «ungere, spalmare» (vv. 6 e 11) e l'appellativo stesso di quella piscina, *κολυμβήθρα*, rendono ancora più esplicito il riferimento al battesimo.⁶ Ciò significa che il Quarto Vangelo legge il segno di Gesù traguardando in esso il rito battesimale della comunità cristiana.

«Egli andò, si lavò e tornò vedente». Dopo aver adempiuto quanto gli era stato chiesto da Gesù, quest'uomo ha cominciato a capire qualcosa di nuovo e veramente importante circa il senso dell'essere uomini secondo il progetto di Dio. Il dono dello Spirito ha rigenerato in lui quanto Dio avrebbe voluto gli fosse donato sin dall'inizio della sua vita.

Nei versetti seguenti (vv. 8-12) vi è la prima reazione davanti al cambiamento radicale prodotto nella vita del cieco che, a cominciare dai vicini, viene interrogato da tutti perché racconti quanto è avvenuto. Di certo vi è che quell'uomo, seguendo le istruzioni di Gesù, è arrivato a *vedere*: colui che prima giaceva anonimo a mendicare – non è infatti riportato il suo nome – ora è visto libero e indipendente proprio grazie all'opera di Gesù. Partendo dal cieco guarito, si vorrebbe quindi arrivare a capire qualcosa di più circa quell'uomo che si chiama Gesù (allusione all'etimologia del nome, «^{ADONAI} salva?»).

⁵ Lasciamo la lettura al plurale, come attestato dalla maggioranza assoluta dei manoscritti. Non è tuttavia impossibile ammettere anche la lettura al singolare, attestata da alcuni padri pre-niceni (Tertulliano, Cipriano...); con ciò, l'affermazione si applicherebbe alla singolare nascita di Gesù, per concepimento verginale: «a quelli che credono nel nome di colui, ¹³ il quale, non da sangue né da volere di carne né da volere di uomo, ma da Dio è stato generato». Sembra però che il papiro P⁶⁶ abbia il plurale (cf su questo I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Traduzione di F. TOSOLINI (Dabar. Studi Biblici e Giudaistici 6), Marietti 1820, Genova 1988, 1992²).

⁶ Il fonte battesimale è chiamato *κολυμβήθρα*. Vi sono attestazioni a partire dal V secolo.

La missione di Gesù, che dovrà poi essere continuata dai suoi discepoli (vv. 39-41), è di mostrare, con gesti concreti più che non a parole, che cosa significa la piena umanizzazione nel progetto di Dio: una qualità di vita e una dignità insperata per chi non aveva la possibilità di *vedere*.

È un dono gratuito che deve essere accolto liberamente e che inevitabilmente produce *giudizio*. La triplice inquisizione dei vv. 13-34, che avremo modo di analizzare nei prossimi anni, lo pone in chiara evidenza: come Gesù è dovuto fuggire dal tempio per non essere lapidato (cf Gv 8,59), così anche il cieco che riceve la luce, ovvero la vita piena, non trova più posto in un'istituzione che non è in grado di apprezzare la dignità di un uomo libero e veramente indipendente (cf v. 34).

vv. 35-38: Quando Gesù incontra di nuovo colui che aveva riacquistato la vista, dopo che era stato espulso dalla sinagoga, prende lui stesso l'iniziativa per portare a compimento l'opera d'illuminazione che era stata iniziata con il segno della guarigione.

Il «Figlio dell'uomo» è da interpretarsi nella dinamica simbolica della pagina di Dn 7,1-14. Lo scenario è cosmico: all'inizio l'acqua e alla fine il vento. L'oceano è tradizionalmente l'elemento ostile della lotta mitica primordiale, che però può essere dominato da Dio e trasformato in forza positiva (cf Gn 1 ed Es 14). Da questo oceano, agitato dai quattro venti, sorgono bestie potenti, immani, disposte a dominare la storia.

È ancora l'oceano ostile a partorire ancora quattro bestie ostili. Il contrasto con l'acqua celeste delle nubi (Dn 7,13) che accompagnano (TM *'im-ʿānānē šʾmajjāʾ*) o trasportano (LXX *ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ*) la figura umana è chiaro: come l'oceano è il grembo infernale delle bestie, così le nubi sono il grembo fecondo per l'uomo. C'è poi anche il contrasto del fuoco (Dn 7,10-11), un elemento tradizionalmente teofanico.

Le bestie vanno comprese nel loro rapporto con la figura umana che tiene loro dietro. Il simbolo teriomorfo è ormai già parte tradizionale nel profetismo e lo saranno ancora di più nella tradizione apocalittica: Ez 32 descrive l'Egitto come un coccodrillo; Ez 17,3 ha l'immagine di «una grande aquila dalle grandi ali e dalle lunghe penne»; Ger 51,34 presenta Babilonia come un drago vorace; si ricordi anche l'uso teriomorfo per parlare delle tribù in Gen 49 (e Dt 33). Di fronte dunque alla sequenza di fiere che si succedono nella storia senza migliorare l'umanità, anzi peggiorando in ferocia, si erge, in contrasto, l'uomo che fa parte di un'altra categoria, perché è immagine di Dio ed è chiamato a dominare sulle fiere (Sal 8).

Il testo ebraico di Sal 8,5 raddoppia il sostantivo «uomo» per il parallelismo: *ʾēnōš* «mortale» e *ben-ʾādām* «figlio d'Adamo, adamita». È un parallelismo comune alla letteratura biblica. In Dn 7,14 si ha la figura di uno come «figlio d'uomo», anche se espressa in aramaico, *bār ʾēnāš*. Dopo le figure di bestie feroci, c'è dunque finalmente la visione di una figura umana, un *bār ʾēnāš*. Il compito affidatogli, ovvero ciò che l'«Uomo» deve operare nella storia, è l'umanizzazione di essa: se questo non avverrà nella sequenza dei regni storici, Dio stesso lo farà avvenire al momento previsto. Questa interpretazione complessiva della pagina di Daniele, semplice e profondamente «messianica», va al di là di ogni applicazione concreta, persino di quella che aveva in mente l'autore (cf Dn 7,15ss).

Alla luce di questa pagina di Daniele, in parallelo alla manifestazione di Gesù davanti alla donna di Samaria, Gesù provoca il suo riconoscimento; come la donna di Samaria viene condotta a vedere in Gesù il Messia: «Sono io, che ti sto parlando» (Gv 4,26), così anche quest'uomo che aveva riacquistato la vista viene condotto da Gesù a scoprire l'altro titolo messianico di «Figlio dell'uomo»: «Tu l'hai veduto: è proprio colui che ti parla» (v. 37). Non solo gli indica la mèta, ma gli si presenta anche come la forza e la mediazione per poterla raggiungere, comunicandogli il dono del suo Spirito, che è l'acqua dell'«Inviato».

Il racconto si conclude al v. 38, che va mantenuto nella sua interezza, nonostante *L'evangelario di Busto* (Biblioteca di S. Giovanni Battista, ms M I 14) riporti solo la prima parte del versetto: la Parola di Dio letta nella liturgia non può essere mai ridotta ad archeologia; togliere la prostrazione finale non è solo scorretto dal punto di vista critico, ma è anche una pesante amputazione della narrazione giovannea.

Il verbo *προσκύνειν* «prostrarsi» è il gesto tipico dell'adorazione nel tempio (oppure davanti al re). Una prostrazione nuova «in spirito e verità» è anche il punto di arrivo della manifestazione di Gesù alla donna di Samaria (cf 4,20-21). Gesù, il Figlio dell'uomo, è la storia in cui si incarna la presenza del Padre. È il nuovo santuario, non più circondato da un recinto sacro, ma *dentro* una vicenda umana. Colui che è stato cacciato dalla sinagoga si incontra con colui che è stato cacciato dal tempio: nel nuovo santuario, che è l'umanità di Gesù, colui *che ora è vedente* può mettersi in comunione con lui per realizzare le opere di colui che è stato inviato dal Padre, finché è giorno.

PER LA NOSTRA QUARESIMA

I. Il Vangelo narra il vangelo.⁷

*Ogni evento in lui era vita,
la luce per gli uomini era quella vita.
E la luce brilla nelle tenebre. [...]
Veniva nel mondo la luce vera
che rischiara ogni uomo.
Era nel mondo e mediante lui fu il mondo,
eppure il mondo non lo riconobbe.
Venne tra i suoi, ma i suoi, lui, non l'accolsero.
A quanti però l'accolsero ha dato potere di diventare figli di Dio:
a quelli che credono nel nome di lui,
i quali, non da sangue, né da desiderio carnale,
né da volontà umana, ma da Dio sono stati generati. (Gv 1,4-5. 9-13)*

Il segno per colui che è nato nella cecità, illumina la parola del *Prologo* del Quarto Vangelo. Già si dava a conoscere lo scontro tra luce e tenebra, tra accoglienza e rifiuto. Nessun accomodamento. Da sempre si affrontano: per percepire la tenebra fuori e interiormente occorre la luce. Per contrasto, non c'è continuità.

Luce che rivela, senza accecare.

La luminosità, la luce non si intrattiene con la tenebra.

La luce fa esplodere la tenebra: riceve accoglienza o rifiuto.

Vedere con gli occhi della fede o rimanere nel buio nell'incredulità.

Gesù guarisce gli occhi dell'uomo condotto, trascinato da lui, che niente chiede e niente attende.

Vede e deve dar ragione della luce.

Un balbettio all'inizio, che dice qualcosa dell'immensità dell'amore ricevuto nel gesto di Gesù. Ritorna alla vita e si incammina con le parole a dire l'evidenza dei suoi occhi aperti.

Cerca di dare nome a colui che, passando, si è fermato a guarirlo: un uomo chiamato Gesù, un profeta.

Colui che è nato nella cecità solo una cosa sa: «*prima ero cieco e ora ci vedo*».

«*Noi sappiamo...*»: i Farisei invece sono sempre sicuri del fatto loro.

⁷ La riflessione del n. 1 è di F. CECCHETTO (Testo inedito).

Sono sicuri che Gesù non viene da Dio, perché... non osserva il sabato e dicono: «Noi sappiamo che quell'uomo è un peccatore».

«Io non so...»: nel processo che i capi del popolo intentano all'uomo nato cieco questi dà prova di una sorprendente saggezza. Non sa e non se ne vergogna.

Ripete: «Non so». Questa affermazione non è reticenza dovuta alla paura, come quella dei genitori, ma è un'ammissione spontanea e sincera.

Pedagogo perdente dei discepoli di Mosè: «Questo il bello, che voi non sapete di dove sia, eppure mi ha aperto gli occhi!». E viene gettato fuori.

Gesù ritorna per condurre alla confessione di fede colui che ora vede: «Io credo, Signore!». E gli si prostrò innanzi. Il passo alla luminosità della fede è sempre un incontro vivo con Gesù, la risposta al suo invito. Un incontro "originario", di nuova nascita.

*L'uomo dall'anima consolata può sempre di nuovo costruire case di Dio e case degli uomini, può riempire il tempo traballante di nuovi inni e di canti e dare egli stessa forma alla comunità degli uomini.*⁸

2. La luce vera, per chi è nella tenebra.
L'acqua per chi ha sete della vita.
Il pastore che insegna e guida il camminare.
La porta per entrare nella sua dimora.

*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.*⁹

3. Quanto noi vediamo compiuto nel cieco nato, è avvenuto parimenti in noi, chiamati dalla benevolenza del Signore al suo regno. Il legame della narrazione evangelica del cieco nato con il battesimo è stato sempre avvertito dalla coscienza cristiana. [...]

L'incontro con la Luce, che è vita, è bellezza, è armonia, è colore, è gusto, è suono: a tutto questo si apre quel cieco. [...] Con il battesimo, sacramento della fede, siamo introdotti nel regno del Padre: diveniamo una nuova creatura. Il Nuovo Testamento ci parla dei "sensi nuovi" dell'uomo che si apre alla fede.

Questa novità di vita in assoluto non avviene se non per il dono che è nuovo, la grazia che ci fa figli di Dio; per il donatore stesso che entra in comunione con l'uomo, che è il Padre che si dona in Gesù "stringendoci" per mezzo del suo Santo Spirito. Tale è la realtà che è contenuta nel segno del cieco nato e tale è la realtà che ci dischiude il battesimo.

Questa novità suppone una conoscenza di Cristo e un'esperienza di fede. La maturità del nostro cammino ci fa sperimentare sempre più la provvisorietà e l'estrema relatività di ogni cosa. [...]

Nella nostra situazione concreta può emergere il bisogno del cammino o della crescita nella fede. Ed è quanto è insinuato nella narrazione del cieco nato. Dalla fiducia in "quell'uomo" che si chiama Gesù, al riconoscere Gesù come profeta, fino all'adorazione della sua signoria, è un continuo cammino di fiducia in fiducia, di fede in fede, fino alla visione di Cristo e del Padre nella gloria: «Uno con lui».¹⁰

⁸ M. BUBER, citato da R. MANCINI, *L'uomo e la comunità*, Ed. Qiqajon, Bose 2004, p. 117.

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

¹⁰ B. CALATI, *Conoscere il cuore di Dio. Omelie per l'anno liturgico*, Introduzione di P. STEFANI (Quaderni di Camaldoli 11), EDB, Bologna 2001, pp. 47-48.

4. Ciechi e sordi, dobbiamo cominciare dal sentirlo che si narra a noi, e attraverso un ascolto paziente, pervenire a credere, a vedere la luce del giorno, a sperare: attendere tutto da te significa vivere di grazia. Infatti, *«tutto ciò che è stato scritto prima di noi, è stato scritto per nostra istruzione, perché in virtù della perseveranza e della consolazione che ci vengono dalle Scritture teniamo viva la nostra speranza»* (Romani 15,4).

Sono convinto che la Bibbia è un libro di speranza e che leggerlo ha come risultato la speranza. [...]

Tu, sei la nostra speranza. Cioè: eccoci insieme, noi che speriamo un giorno di conoscerti, di vederti in faccia. E noi allora saremo illuminati dal tuo sguardo: con-viventi. [...]

Un evento: nascere di nuovo; l'unico potere che mai si potrà conquistare è donato a chi ti accoglie (cf Gv 1,12). «Nascere, è nascere alla speranza». È entrare nel tuo avvenire, e offrirsi affinché avvenga in questo mondo. Proprio quando dicevo: *«Le tenebre mi coprano»*, la notte è divenuta luce intorno a me (Sal 138). L'umanità è chiamata a divenire volto: *«Vedranno il tuo volto»*. *«Non vi sarà più notte... perché il Signore effonderà su di loro la sua luce»* (Ap 22).

Sì, un futuro di luce ci attende, e già si dona a vivere: figli della luce lo siamo già (cf Col 1,23). La speranza è la porta che si apre alla novità e mi ingiunge un comandamento nuovo, il comandamento del nuovo di cui tu vuoi farci complici, innamorati.¹¹

5. ... Ma tu cammina con noi Signore
non perderti nel silenzio della tua solitudine.
Ti faremo compagnia
e ti terremo per mano.
Tu cammina con noi
inciampa con noi
sporcando di polvere e fango
i vestiti e le scarpe.
Abbandona velluti
e mantelli
brucia i turiboli
straccia i polverosi libri
delle liturgie.
Con forbici d'acciaio
lacera
pianete e merletti.
Ordina ai tuoi sacerdoti
di cercare il male dov'è
senza attenderlo
nel tiepido calore
delle sacrestie.
La luce è quello
che avanza dal buio
e noi cammineremo
perché ci sia più luce
nel tempo che si apre...¹²

¹¹ "Più forti dell'odio". Gli scritti dei monaci trappisti uccisi in Algeria, a cura della COMUNITÀ DI BOSE, Piemme, Casale Monferrato 1997, pp. 137-142.

¹² L. VIOLANTE, *Secondo Quèlet, Dialogo tra Dio e gli uomini*, Piemme, Casale Monferrato 2004, pp. 99s.

6.

*Si disserra la gabbia del prigioniero
s'avventa in libertà
a capofitto,
non si guarda attorno,
fissa
solo lo spazio che gli s'apre
in fronte, e che lo ingoia,
e come
lampada lo abbaglia.
Attento, non è sgombra
la via della liberazione, non lo è ancora.
Ancora c'è il paese
di malanimo e idiozia
da traversare passo passo.
Lo credevi – ed era buon diritto –
ormai alle tue spalle.
Senonché
non è mai tutto passato
il passato
e anche il male rifiorisce.¹³*

¹³ M. LUZI, *Sotto specie umana* (Poesia), Garzanti Libri, Milano 1999, p. 198.