

«TUTTE LE GENERAZIONI MI CHIAMERANNO PADRE»

(Le valutazioni della figura di Abramo
nelle tradizioni bibliche)

II.

3. GESÙ CRISTO E LE COMUNITÀ CRISTIANE DEL PRIMO SECOLO

Vogliamo leggere adesso dei brani neotestamentari per capire quali sviluppi abbia introdotto il fenomeno cristiano all'interno del Popolo di Dio nell'apprezzamento del patriarca Abramo. Prima di iniziare questa lettura c'è da premettere che abbiamo tra l'altro il problema della cronologia di questi brani. Ciò significa che nonostante il nostro sottotitolo parli di Gesù e delle prime comunità cristiane, resta difficile stabilire se i discorsi riguardanti Abramo messi in bocca al Signore siano sue *ipsissima verba*. È più probabile che tali discorsi riflettano il pensiero delle comunità all'interno delle quali i rispettivi Vangeli furono redatti¹.

L'esistenza di questo problema di natura storica mi ha suggerito di unificare il contributo di Gesù dei Vangeli a quello delle comunità, senza pretendere quindi di arrivare al contributo specifico del Gesù storico.

¹ Per la cronologia del NT seguiamo spesso, in questo articolo, le posizioni di P. Grelot in *Introduzione al Nuovo Testamento*, 5, *Il compimento delle Scritture* (ed. A. George/P. Grelot), Roma 1978, pp. 9-180. Per una cronologia diversa vedi John A.T. Robinson, *Redating the New Testament*, SCM Press, Londra 1976.

3.1 Paolo negli anni 57/58 a Corinto

Il fenomeno cristiano ha dato inizio ad una discussione sull'autentica eredità abrahamitica. Chi sono veramente i «figli di Abramo»? Sono solo quelli che per tradizione e genealogia guardano ad Abramo come al fondatore della loro etnia? In altre parole, qual è il significato vero del patriarca per la generazione nuova nata dall'esperienza religiosa offerta da Gesù di Nazaret e dalle prime comunità cristiane? La risposta a questa domanda fu data all'interno di una problematica fra i *leaders* cristiani durante gli anni quaranta e cinquanta. L'espansione inter-culturale delle comunità aveva suscitato la questione se i convertiti dal paganesimo dovevano farsi ebrei per diventare cristiani.

Gli Atti degli Apostoli raccontano:

«Ora alcuni venuti della Giudea insegnavano ai fratelli questa dottrina: "Se non vi fate circondare secondo l'uso di Mosè, non potete essere salvi"» (15,1).

Una questione serissima, perché in pratica si trattava di decidere se il cristianesimo doveva rimanere essenzialmente "ebreo" senza cercare di permeare tutte le culture dal di dentro rispettandone lo specifico positivo.

Per risolvere questo problema si riunì a Gerusalemme nel 49 una «conferenza degli apostoli» (*At 15*) che decise di non legare la fede in Cristo all'osservanza della Legge; una decisione coraggiosa, che ha permesso alla fede cristiana di incarnarsi in ogni cultura².

Ma le acque non si calmarono subito all'interno della comunità. Nel decennio seguente questo problema lacerava ancora le chiese composte di ebrei e cristiani provenienti da altre culture. Durante l'inverno del 56-57 Paolo soggiornava a Corinto (*At 20, 1-3; 1 Cor 16, 5-6*) ed è probabilmente lì che egli ha scritto

² Su questa problematica rimando ai commenti su *At 15*; e inoltre cf. F.V. Filsan, *A New Testament History*, SCM Press, Londra 1965, pp. 213-224; M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity*, SCM Press, Londra 1979, pp. 99-126.

le due lettere ai Galati ed ai Romani³. La prima è una filippica contro quelli che hanno ceduto alla pressione dei "giudaizzanti" per farsi circondare: «O stolti Galati, chi mai vi ha ammaliati, proprio voi agli occhi dei quali fu rappresentato al vivo Gesù Cristo crocifisso? (...) Siete così privi d'intelligenza che, dopo aver incominciato con lo Spirito, ora volete finire con la carne? (...) Colui che dunque vi concede lo Spirito e opera portenti in mezzo a voi, lo fa grazie alle opere della legge o perché avete creduto alla predicazione?» (3, 1-5). Il medesimo argomento della giustificazione mediante la fede lo si trova nel saggio teologico che è la lettera ai Romani, anche se qui Paolo è meno polemico e più riflessivo. «Ora, invece, indipendentemente dalla legge, si è manifestata la giustizia di Dio, testimoniata dalla legge e dai profeti; giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo, per tutti quelli che credono. E non c'è distinzione: tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Gesù Cristo» (3, 21-24)⁴.

Abramo entrava in questa problematica, quando Paolo ricorreva alla Bibbia (VT) per illustrare la sua tesi⁵. Nel patriarca, Paolo vede il prototipo dell'uomo giustificato mediante la fede⁶. «Fu così che Abramo ebbe fede in Dio e gli fu accreditato come giustizia. Sappiate dunque che figli di Abramo sono quelli che vengono dalla fede» (Gal 3, 6-7). L'Apostolo prosegue affermando che quando Dio preannuncia ad Abramo questo lieto annuncio

³ Cf. Grelot, *op. cit.*, *Introduzione*, pp. 106-109.

⁴ Non è mia intenzione, in questo articolo, discutere il significato di giustizia mediante la fede come è intesa da Paolo. Oltre ai commenti ed al solito Kittel, propongo quest'abbozzo di bibliografia: Myles M. Bourke, *St. Paul and the justification of Abraham*, «The Bible Today» (1964), pp. 643-649, riprodotto in *Contemporary New Testament Studies* (ed. M.R. Ryan), Liturgical Press, Collegeville 1965, pp. 384-390; V. Vajta - J. Hoffman, «Giustificazione», *Dizionario Ecumenico*, Assisi 1972, pp. 107-144; H. Seebass «Giustizia», *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1976, pp. 799-808.

⁵ G. Schneider, «Lettere ai Galati», *Lettere di Paolo*, 2, Assisi 1969, p. 30.

⁶ Martin-Achard, *Actualité d'Abraham*, Neuchâtel 1969, pp. 157-158.

(proevēngelisato) "In te saranno benedette tutte le genti", Dio prevedeva che avrebbe giustificato i pagani per fede (cf. *Gal 3, 8*). Logicamente «quelli che hanno la fede vengono benedetti insieme ad Abramo che credette» (v. 9).

Un secondo argomento si appoggia a *Dt 27, 26* che maledice chiunque non osservi la legge nella sua interezza⁷. L'esperienza insegna che tale ideale è irraggiungibile; questo significa che nessuno può giustificarsi richiamandosi «alle opere della legge» (v. 10). D'altra parte, argomenta Paolo, «il giusto vivrà in virtù della fede» (*Ab 2, 4*). Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge diventando Egli stesso maledizione per via della crocifissione (*Dt 21, 23*). L'opera di Cristo servirà «perché in Cristo Gesù la benedizione di Abramo passasse alle genti e noi ricevessimo la promessa dello Spirito mediante la fede» (v. 14).

L'Apostolo passa quindi ad una nuova argomentazione (vv. 15-18). Le promesse fatte da Dio ad Abramo e alla sua «discendenza» (singolare: v. 16) costituiscono un testamento (*diathēken*) che non si può annullare con una legislazione posteriore: «Un testamento stabilito in precedenza da Dio stesso, non può dichiararlo nullo una legge che è venuta quattrocentotrenta anni dopo, annullando così la promessa» (vv. 17-18). Nell'economia della salvezza la legge serviva solo come preparazione al Cristo: «La legge è per noi come un pedagogo che ci ha condotto a Cristo, perché fossimo giustificati per la fede» (v. 24). Questa fede ci ha procurato la figlianza divina: «(...) quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo e donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù. E se appartenete a Cristo, allora siete discendenza di Abramo, eredi secondo la promessa» (vv. 26-29).

Qualche osservazione:

a) Si possono avanzare obiezioni all'ermeneutica biblica

⁷ Cf. Bourke, *Justification of Abraham*, cit., p. 387.

adoperata da Paolo in questo passo⁸, troppo insistente sulla forza semantica delle parole del testo biblico. La parola ebraica *zar'āka* (la tua discendenza) nei racconti abrahamici della Genesi si adopera in genere in senso collettivo (vedi 15, 13; 15, 18)⁹; la sua forma morfologica è al singolare e questo ha permesso a Paolo di identificare questo "discendente" col Cristo il quale allora eredita le promesse pronunciate da Dio al patriarca Abramo. C'è più intuizione che esegeti in questo esercizio paolino. Così per la parola *diathēke*; nel campo civile il termine significava «disposizione incontestabile, testamento»; ma nei LXX il termine è usato prevalentemente per rendere il concetto ebraico di *b'rit*, patto, anche se quest'ultimo è polivalente¹⁰. Nel nostro passo *diathēke* porta prima di tutto il significato di "testamento" nel senso civile, ma rievoca senz'altro la teologia veterotestamentaria dell'alleanza. L'uso di *Dt* 27, 26 per provare l'inefficacia della legge per la giustificazione apparteneva forse alla tradizione esegetica rabbinica, ma ha poco di corretta ermeneutica.

b) Chi è Abramo per Paolo, secondo il terzo capitolo della Lettera ai Galati? Interessante il collegamento diretto che l'Apostolo scopre fra Abramo e Gesù Cristo. I due personaggi appartenevano allo stesso ordine storico (nel senso della storia della salvezza)¹¹, l'uno come ricevitore delle promesse di Dio, l'altro come colui che adempiva le promesse¹². Inquadrando la figura del patriarca nell'universalismo cristiano, Paolo non solo fornisce una interpretazione nuova delle promesse antiche (la tradizione), ma sgancia queste promesse da una interpretazione troppo giudaica.

⁸ Su come Paolo usava il Vecchio Testamento vedi E. Earle Ellis, *Paul's use of the Old Testament*, Edinberga 1957.

⁹ Cf. A. Abela, *Reading the Abraham Narrative in Gen 11, 27-25, 18 as a literary unit*; Dissertation to the Pontifical Biblical Institute, Rome 1985, p. 72. La tesi non è stata ancora pubblicata.

¹⁰ Cf. O. Becker, «Alleanza», *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1976, pp. 66-76.

¹¹ Vedi P. Demann, *La Signification d'Abraham dans la perspective du Nouveau Testament*, «Cahiers Sioniens» 5 (1951), p. 63.

¹² Demann, *Signification*, cit., p. 60.

«Con questa interpretazione della scrittura Paolo, in ogni sua affermazione, si pone chiaramente contro la teologia giudaica. Anch'essa parla della benedizione di Abramo che scenderà su tutti i popoli, ma secondo questa teologia l'espressione "in te..." significa: per amore del merito della tua fede e della tua obbedienza. In Paolo invece significa: la benedizione data a lui si riceverà per l'unione, per la comunione di fede con Abramo. La fede di Abramo viene presa in considerazione non come merito ma come prototipo. Il patriarca è così sottratto alla teologia giudaica e interpretato alla luce dell'evangelo»¹³.

3.2 Matteo e Luca

La medesima discussione sul vero significato della discendenza abrahamitica la troviamo negli scritti cristiani apparsi dopo la tragedia dell'anno 70, quando Gerusalemme fu distrutta dai Romani. Era un periodo durissimo per il popolo ebreo, e di grave pericolo. Per non svanire dalla mappa culturale ed etnica, gli ebrei dovevano ricostruire tutta la vita dispersa dopo l'invasione della Palestina da parte delle legioni romane e dopo la "guerra giudaica" (66-70 d.C.) che era finita con la caduta della Città Santa¹⁴. Durante questo periodo di ricostruzione si situa l'allontanamento delle comunità cristiane dal giudaismo; la separazione

¹³ H.W. Beyer, «La Lettera ai Galati», *Le Lettere Minori di Paolo*, Brescia 1980, p. 54. La stessa argomentazione paolina la si trova in *Rm* 4; qui Paolo sviluppa il suo discorso della giustificazione di Abramo indipendentemente dalla legge giocando sulla collocazione attuale della pericope della Genesi (capitolo 15). L'asserzione «Abramo ebbe fede in Dio e ciò gli fu accreditato come giustizia» (15, 6) si legge prima della pericope che racconta la sua circoncisione (*Gn* 17). La giustizia di Abramo era per pura grazia di Dio. Paolo poi ribadisce: «Non infatti in virtù della legge fu data ad Abramo o alla sua discendenza la promessa di diventare erede del mondo, ma in virtù della giustizia che viene dalla fede» (v. 13). Abramo viene chiamato "padre di tutti noi" per la sua fede (v. 16). La fede di Abramo costituisce il fondamento della sua paternità universale. Per una valutazione più ampia di quest'aspetto mi riferisco a Demann, *Signification*, cit., pp. 58-63; Martin-Achard, *Actualité*, cit., pp. 152-160.

¹⁴ Su questo periodo vedi E. Schürer, *The History of the Jewish people in the age of Jesus Christ*, 1, Edinbera 1973, pp. 514-557.

definitiva venne con la formulazione della “*tephilla*” (preghiera) in cui i membri della Sinagoga chiedevano la distruzione degli apostati e degli eretici, fra cui “i nazareni” come erano chiamati i cristiani fra gli ebrei¹⁵. Questa preghiera era una formulazione di scomunica.

Le polemiche sorte tra cristiani e giudei si riscontrano nelle Scritture cristiane apparse negli anni ottanta e novanta. Le controversie registratesi nei sinottici e nel Vangelo giovanneo fra Gesù ed i *leaders* religiosi del popolo sono l'eco delle dispute fra la Sinagoga e la Chiesa verso la fine del primo secolo. Ed è in questo contesto che dobbiamo leggere i riferimenti ad Abramo in questi scritti.

Secondo Xavier Léon-Dufour¹⁶ il Vangelo di Matteo è da datare in questi anni; la tradizione vuole che Matteo abbia scritto la sua opera «ai credenti provenienti dal giudaismo»¹⁷. Questo spiegherebbe come nel titolo al Vangelo Matteo prenda le mosse a partire dai due grandi depositari di promesse nella tradizione ebrea: Abramo e Davide¹⁸: «Genealogia di Gesù Cristo figlio di Davide, figlio di Abramo» (1, 1).

L'espressione “figlio di Abramo” ci ricorda l'argomentazione paolina tesa a mostrare che Gesù era la vera discendenza di Abramo (*Gal 3, 15-16*)¹⁹. Matteo non dà nessuna spiegazione esplicita per questa constatazione; ma dalla genealogia possiamo cogliere il suo interesse sia per collegare Gesù alla tradizione davidica sia per mostrare la portata universalistica della sua missione: «Figlio di Abramo, Gesù è anche l'erede delle sue

¹⁵ Consultare J. Bonsirven, *Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Roma 1959, 2. Sul rapporto tra chiesa e giudaismo cf. Filsan, *History*, cit., pp. 328-331.

¹⁶ «I vangeli sinottici», *Introduzione al Nuovo Testamento*, 2, *L'Annuncio del vangelo*, Roma 1977, p. 100. Per una datazione anteriore, cf. Robinson, *Redating*, cit., pp. 92-117.

¹⁷ Cf. Eusebio, *Historia Ecclesiastica*, 6, 25, 4.

¹⁸ Vedi L. Sabourin, *Il Vangelo di Matteo*, Marino 1975, p. 190.

¹⁹ Sul tema della discendenza abrahamitica nel Nuovo Testamento mi riferisco alla discussione più ampia in Demann, *Signification*, cit., pp. 51-58.

benedizioni. L'orizzonte messianico si allarga e tocca i suoi ultimi confini poiché ad Abramo Dio ha ricollegato la salvezza di "tutte le genti" (*Gn* 12, 3). Nel messia figlio di Abramo, tutta l'umanità è destinata a ricevere la promessa»²⁰. Dal titolo, dunque, possiamo intuire che Abramo occupava un posto d'onore nella storia della salvezza.

Matteo riporta solo altri tre passi in cui è menzionato Abramo: 3, 9; 8, 11; 22, 32. Escludiamo subito l'ultimo dei tre, dove Gesù cita *Es* 3, 6 per provare l'esistenza della vita umana oltre la tomba: «Io sono come il Dio di Abramo e il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe»: «non è Dio dei morti, ma dei vivi», interpreta il Maestro. Negli altri due passi si fa sentire la polemica antigiudaica di cui parlavamo.

In 3, 9 Matteo pone sulla bocca di Giovanni il Battista una filippica piuttosto violenta contro i «molti farisei e sadducei» che venivano al suo battesimo (3, 7). «Razza di vipere! Chi vi ha suggerito di sottrarvi all'ira imminente? Fate dunque frutti degni di conversione, e non crediate di poter dire tra voi: Abbiamo Abramo per padre. Vi dico che Dio può far sorgere figli di Abramo da queste pietre» (vv. 7-9). Un duro ammonimento contro l'ipocrisia religiosa e contro la falsa sicurezza costruita sull'essere eredi di una ricca tradizione di fede²¹. Occorre l'impegno personale per assicurarsi la vera figlianza abrahamitica, la volontà di convertirsi ed orientarsi completamente verso Dio che opera nella storia (l'ira imminente ricorda il tema del giorno di Jahvè tanto caro ai profeti). Bisogna «recedere dalla propria sicurezza religiosa, dal dommatismo nazionale, dalla concezione di privilegio in cui il popolo ebraico è sempre vissuto. I veri figli di Abramo non sono i suoi discendenti carnali, ma quelli che Dio ha generato mediante una sua particolare scelta e se vuole può farli spuntare anche da un terreno roccioso, cioè da

²⁰ Ortensio da Spinetoli, *Matteo*, Assisi 1977, p. 32.

²¹ Consultare Martin-Achard, *Actualité*, cit., pp. 112-125, su come gli ebrei del primo secolo d.C. guardavano Abramo.

un mondo fino allora apparentemente sterile come era quello pagano»²².

Mt 8, 11 è un *logion* originalmente inserito in un contesto escatologico quale *Lc* 13, 28²³. Matteo lo trasporta all'interno della pericope che narra la guarigione del servo del centurione romano. La fede di questo militare suscita meraviglia in Gesù ed inevitabilmente richiama la "poca fede" dei giudei. Secondo i commenti questo *logion* si basa su Isaia²⁴ che adopera l'immagine del convito per descriverci l'era messianica. L'enfasi nel *logion* si poggia sul contrasto fra l'ammissione dei pagani al banchetto e l'esclusione dei "figli del regno", cioè i giudei: «Ora vi dico che molti verranno dall'oriente e dall'occidente e siederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli, mentre i figli del regno saranno cacciati fuori nelle tenebre, ove sarà pianto e stridore di denti» (8, 11-12). È chiaro dal contesto che la chiave per essere ammessi al banchetto è la fede in Cristo; i patriarchi, depositari delle promesse ed iniziatori dell'era messianica erano prima di tutto uomini di fede. Anche se lo dice con altre parole, Matteo non si discosta dall'insistenza di Paolo sulla giustificazione di Abramo mediante la fede. «Accanto ad Abramo, il padre dei credenti, si trovano solo coloro che accettano Cristo, non i suoi "figli carnali". Egli è il capostipite di un popolo nuovo che possiede la sua stessa fede. Di fronte alle conversioni del paganesimo, il giudaismo si irrigidirà nel suo diniego fino ad essere espulso dalla sala conviviale, cioè dal regno messianico. La condizione in cui verranno a trovarsi gli Israeliti è la stessa in cui si trovavano i pagani prima di essere chiamati»²⁵. Naturalmente Matteo ammonisce i cristiani della sua comunità «che l'appartenenza alla chiesa non garantisce automaticamente la continuità nel regno»²⁶. Il bisogno di impegnarsi personalmente

²² Da Spinetoli, *Matteo*, cit., p. 72.

²³ Cf. J.L. McKenzie, «The Gospel according to Matthew», *The Jerome Biblical Commentary*, Chapman, Londra 1970.

²⁴ Da Spinetoli, *Matteo*, cit., p. 221, nota 11.

²⁵ Da Spinetoli, *op. cit.*, p. 221.

²⁶ Da Spinetoli, *op. cit.*, p. 222.

a vivere la fede giorno per giorno vale anche per loro. I riferimenti ad Abramo nelle due opere lucane sono piuttosto numerosi. Essi si incontrano generalmente in cantici, detti e discorsi. Solo nel Vangelo di Luca il nome di Abramo appare non meno di dieci volte in passi che sono propri al terzo Vangelo, oltre ad altri cinque in passi paralleli a Matteo.

Il primo riferimento si trova nel canto del *Magnificat* (Lc 1, 46-55) che insieme a quello del *Benedictus* (1, 68-79) Luca doveva avere raccolto da qualche comunità cristiana con una forte influenza giudaica²⁷. Nel *Magnificat* la comunità loda Iddio per aver soccorso Israele suo servo «ricordandosi della sua misericordia, come aveva promesso ai nostri padri, ad Abramo e alla sua discendenza per sempre» (vv. 54-55). Nel canto di Zaccaria si parla di Dio che ha concesso misericordia «ai nostri padri e si è ricordato della sua santa alleanza, del giuramento fatto ad Abramo, nostro padre, di concederci (...) di servirlo senza timore in santità e giustizia (...)» (vv. 72-75). In questi cantici è evidente il ruolo di Abramo come patriarca del popolo ebreo, di Israele.

In Luca come in Matteo troviamo lo stesso detto messo in bocca al Battista: «Fate dunque opere degne della conversione e non cominciate a dire in voi stessi “Abbiamo Abramo per padre!” Perché io vi dico che Dio può far nascere figli ad Abramo anche da queste pietre» (3, 8). Notiamo come in Luca queste parole sono indirizzate alle «folle che andavano a farsi battezzare da lui» (v. 7) e non ai farisei e ai sadducei. È un ammonimento contro la falsa sicurezza religiosa fondata su privilegi, che vale per tutti. Lo stesso modo di ragionare lo si incontra nella parola del ricco epulone (Lc 16, 19-31). Dall'inferno il ricco si rivolge ad Abramo come al «padre». Ma questa figliolanza abrahamitica non gli giova perché in vita (presumibilmente) non aveva ascoltato «Mosè e i profeti» nell'amare il povero mendicante che «giaceva alla sua porta, coperto di piaghe» (v. 20)²⁸.

²⁷ Cf. J.A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX*, Anchor Bible 28; Nuova York 1981, pp. 361-362.

²⁸ Cf. Martin-Achard, *Actualité*, cit., p. 149.

In questa parola, Abramo rappresenta la figura della beatitudine eterna; l'entrare in questo stato di beatitudine è descritto come l'entrare «nel seno di Abramo», corrispondente all'antica locuzione biblica «essere riunito a propri padri». Un'altra figura per esprimere la stessa realtà escatologica è quella del banchetto (13, 22-30). Il messaggio portato dalle due immagini dice che la ricompensa dei giusti sarà nell'aver parte alla benedizione promessa al patriarca Abramo. Abramo quindi appare qui come modello del giusto e del beato²⁹.

Altri due passi che gettano luce sull'atteggiamento di Luca verso il patriarca sono l'episodio della guarigione in giorno di sabato della donna curva (13, 10-17) e quello di Zaccheo (19, 1-10). Alle proteste del capo della sinagoga per aver operato delle guarigioni il giorno di Sabato, Gesù risponde che costituisce grossa ipocrisia proibire di guarire di Sabato quando non si lasciano gli animali senza acqua e senza cibo. «È questa *figlia di Abramo* che satana ha tenuto legata diciott'anni, non doveva essere sciolta da questo legame in giorno di Sabato?» (v. 16). La frase “figlia di Abramo” dimostra la dignità di cui Gesù riveste questa donna meritevole, una dignità negatale dalla società. Gesù la guarisce non solo in quanto essere umano ma anche come membro del popolo eletto, erede dell'elezione di Abramo³⁰.

Simili intuizioni porta l'episodio di Zaccheo. Là visita del Maestro alla casa del pubblico ha prodotto una metànoia radicale in Zaccheo (v. 8). Gesù interpreta questo cambiamento di vita come salvezza, e dichiara il pubblico degno della figliolanza abrahamitica. «Oggi la salvezza è entrata in questa casa perché anch'egli è figlio di Abramo» (v. 9). Indirettamente questo passo illumina l'identità e la missione di Gesù stesso: «(...) il Figlio dell'uomo infatti è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto» (v. 10). Gesù è il salvatore che reintroduce nella figliolanza abrahamitica³¹.

²⁹ Per una discussione più ampia, cf. Demann, *Signification*, cit., pp. 52-54.

³⁰ Vedi Demann, *op. cit.*, p. 52; Martin-Achard, *op. cit.*, p. 147.

³¹ Cf. Martin-Achard, *Actualité*, cit., p. 140.

Da queste due pericopi, come pure dei cantici e della parabola del ricco epulone ³², si può intuire quale fosse l'atteggiamento dello scrittore verso il patriarca. Scrivendo da storico ellenista ³³, accanto all'intento kerigmatico, che forse prevaleva, Luca aveva anche l'intenzione di presentare la nuova religione cristiana come *religio licita* all'interno dell'impero romano, in quanto continuava la tradizione giudaica ³⁴. Questa intenzione di natura legale ci spiega perché l'autore del terzo Vangelo e degli Atti degli Apostoli non cerchi di "cristianizzare" la figura di Abramo (come ad esempio fa Paolo). «Il ritratto di Abramo che Luca dipinge rassomiglia piuttosto a quello che farebbe uno storico. Nei suoi scritti si trova una reinterpretazione del racconto biblico che è molto meno vistosamente cristiana di quella che troviamo in altre parti del Nuovo Testamento. "Il nostro padre Abramo" in *Luca-Atti* rimane il padre degli ebrei e non è detto essere il padre dei credenti cristiani. Non è presentato come il prototipo e il modello da imitare.

A parte i riferimenti ad Abramo nei detti di Gesù e di Giovanni il Battista, Luca generalmente si limita a riassumere e parafrasare testi biblici. Certo anch'egli usa Abramo come parte della sua argomentazione teologica, ma fa questo mentre stabilisce una connessione e una continuità fra la storia di Abramo e gli eventi di cui lui stesso scrive» ³⁵.

Questo atteggiamento di Luca si spiega con la sua visione della storia della salvezza ³⁶. Essa include il «periodo d'Israele», in cui si riconosce per Abramo ed i patriarchi un posto di privilegio in quanto erano stati i primi a ricevere l'annuncio della salvezza per l'umanità; la salvezza parte dal seno di questo

³² Per non parlare poi dei discorsi negli *Atti degli Apostoli* (3, 13.25; 7, 2.16.17.32; 13, 26).

³³ Cf. C.K. Barrett, *Luke the Historian in Recent Studies*, Londra 1961; N.A. Dahl, «The Story of Abraham in Luke-Acts», in *Studies in Luke-Acts*, ed. L.E. Keck and J. Louis Marlyn: SPCK, Londra 1968, pp. 139-140; Fitzmyer, *Luke I-IX*, cit., pp. 14-18.

³⁴ Fitzmyer, *Luke I-IX*, cit., p. 178.

³⁵ Dahl, *The Story*, cit., p. 140.

³⁶ Vedi Fitzmyer, *Luke I-IX*, cit., pp. 179-192.

popolo³⁷. Storia della salvezza che non si fermava al popolo ebraico: Dio non smette di “lavorare”³⁸.

3.3 *La Lettera di Giacomo e quella agli Ebrei*

Passiamo in rassegna il contributo di queste due opere cristiane del primo secolo senza addentrarci nel mare magnum della loro autenticità e cronologia. La *Lettera di Giacomo* presenta ancora un mistero per gli studiosi, specie per il problema della datazione³⁹. R riguardo ad Abramo, troviamo solo un paragrafo inserito in una diatriba contro chi propagava l’idea della fede senza opere (2, 14-26): «Che giova, fratelli miei, se uno dice di avere la fede, ma non ha le opere? Forse che quella fede può salvarlo?» (v. 14). Ad un certo punto l’autore argomenta dalla Scrittura e cita l’esempio di Abramo e di “Raab la Meretrice”:

Ma vuoi sapere, o insensato, come la fede
senza le opere è senza valore? Abramo, nostro
padre, non fu forse giustificato per le opere, quando
offrì Isacco, suo figlio, sull’altare? Vedi che
la fede cooperava con le opere di lui, e che per le
opere quella fede divenne perfetta e si compì
la Scrittura che dice: «E Abramo ebbe fede in Dio
e gli fu accreditato a giustizia», e fu chiamato
amico di Dio. Vedete che l’uomo viene giustificato in base alle
opere e non soltanto in base alla fede
(vv. 20-24).

³⁷ «Nel trattamento che Luca fa di Abramo, si coglie l’intenzione sottostante di mostrare la priorità di Israele nel piano della storia della salvezza che aveva Dio». Fitzmyer, *Luke I-IX*, cit., p. 188.

³⁸ «Il patriarca poteva rimanere l’antenato di Israele, l’inizio di quella storia sacra della quale la Chiesa dei Gentili è adesso la legittima continuazione»: Dahl, *The Story*, cit., p. 153.

³⁹ Vedi Robinson, *Redating*, cit., pp. 118-119; J. Cantinat, «La Lettera di Giacomo», *Introduzione al nuovo testamento*, 3 *Le lettere apostoliche*, ed. A. George/P. Grelot, Roma 1978, p. 232.

Questa citazione dà luogo ad almeno due domande:

a) A chi è indirizzata questa discussione? I versetti 20-24 formano una inclusione, cioè inquadrono l'argomento in quanto ambedue sono indirizzati direttamente a qualcuno. È ovvio che l'interlocutore di Giacomo nel v. 20 è un avversario tipo, mentre nel v. 24 l'autore si indirizza a tutta la comunità⁴⁰. Tutto questo lascia spazio al pensare che l'autore partecipi a qualche discussione sorta all'interno delle comunità cristiane sul significato della fede. Una corrente di esegeti vedrebbe in questa lettera una risposta indiretta alla posizione di certuni che terrebbero la dottrina della "sola fides" interpretando non rettamente la dottrina paolina nelle lettere ai Galati ed ai Romani⁴¹.

Un'altra corrente sostiene che Giacomo si inserisce semplicemente in una vecchia problematica sul bisogno di una religione autentica per godere della giustificazione che viene da Dio. L'uomo viene giustificato dalla fede in Dio, ma questa fede si deve autenticare nelle opere, nei frutti. In questo contesto *Galati* e *Romani* sarebbero piuttosto una risposta a Giacomo⁴². Sfortunatamente il problema del rapporto Giacomo-Paolo non si potrà risolvere fin quando resteranno aperti quelli della datazione e autenticità della lettera di Giacomo.

b) Giacomo cita l'esempio di Abramo come di un uomo per il quale la fede non era una semplice illuminazione interiore e intellettuale ma una forza trasformante che lo muoveva a prendere decisioni radicali per Dio. L'unica opera citata qui è il sacrificio di Isacco (*Gn* 22), un'esperienza tremenda conosciuta nella tradizione giudaica come *l'aqedah*. Secondo l'esegeti targumica il sacrificio di Isacco costituiva per il patriarca il culmine della sua esperienza di fede⁴³. Inoltre, la tradizione meditava

⁴⁰ Cf. T.W. Leahy, «The Epistle of James», *The Jerome Biblical Commentary*, Chapman, Londra 1970.

⁴¹ Vedi Leahy, *op. cit.* 59: 21; Demann, *Signification*, cit., p. 64; Martin-Achard, *Actualité*, cit., p. 142.

⁴² Vedi Robinson, *Redating*, cit., pp. 126-128.

⁴³ Consultare J. Swetnam, *Jesus and Isaac*, «Analecta Biblica», 94, Roma 1981, pp. 81-82.

Gn 22 preso insieme a *Gn* 15, 6: «Abramo non fu trovato forse fedele nella tentazione e non gli fu ciò accreditato a giustizia?» (1 *Macc* 2, 52). In Giacomo, *Gn* 22 è considerato come il compimento della profezia enunciata in 15, 6. Questa esegeti implicava, però, che la giustificazione meritata da Abramo per la sua fede (*Gn* 15, 6) fosse stata sospesa fino a quando questa fede non avrebbe ricevuto la “cooperazione” (nel greco: *sunergei* [v. 22]) di quell’opera che fu il sacrificio sul monte di Moria. Non tutti hanno gradito quest’approccio al testo della Genesi⁴⁴; qualcuno ha notato che la mancata menzione da parte di Paolo dell’*aqedah* non poteva essere accidentale⁴⁵.

Abramo è molto più presente nella *Lettera agli Ebrei*, presumibilmente scritta prima dell’anno 70⁴⁶. Spesso la figura del patriarca viene citata semplicemente come supporto indiretto all’argomentazione dell’autore. Così nel capitolo settimo Abramo appare come figura del sacerdozio levitico, in quanto Levi «si trovava (...) ancora nei lombi del suo antenato quando gli venne incontro Melchisedek» (v. 10). La figura di Abramo contrasta con quella di Melchisedek, quest’ultimo «senza padre, senza madre, senza genealogia, senza principio di giorni né fine di vita, fatto simile al Figlio di Dio e rimane sacerdote in eterno» (v. 3; cf. i versetti 4-14).

La figura del patriarca spicca particolarmente nel capitolo undicesimo, dove l’autore tratta esplicitamente della fede. Era necessario scrivere della fede perché nell’aria c’era una crisi (10, 35-39).

Questo capitolo apre con una definizione della fede: «La fede è fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono. Per mezzo di questa fede gli antichi ricevettero buona testimonianza» (11, 1-2). Segue una lunga lista di testimoni della fede: i primi tre (Abele, Enoch e Noè) appartenevano alla

⁴⁴ Cf. Martin-Achard, *Actualité*, cit., p. 142.

⁴⁵ Cf. Swetnam, *Jesus*, cit., pp. 82-83.

⁴⁶ Vedi A. Vanhoye, *L'épître aux Ephésiens et l'épître aux Hébreux*, «Biblica» 59 (1978), p. 230.

«preistoria». Abramo introduce la lista dei patriarchi (vv. 8-23). Nella sua esegeti esposta, qui l'autore della lettera rimane fedelissimo al testo della Genesi, aggiungendo soltanto pochi elementi post-veterotestamentari⁴⁷. Secondo il nostro autore, Abramo ha testimoniato la sua fede in quattro riprese:

a) Al momento della chiamata (*Gn* 12, 1-4) quando «per fede» Abramo «obbedí partendo per un luogo che doveva ricevere in eredità, e partí senza sapere dove andava» (v. 8).

b) Quando accettò di rimanere ospite nella terra promessagli da Dio (vv. 9-10): quest'atto costituiva infatti fede nella promessa della terra.

c) La fede di Abramo, come della consorte Sara, fu provata duramente quando la promessa divina di un figlio naturale tardava ad avverarsi: la perseveranza della coppia anziana dimostra fede nella fedeltà di Dio (vv. 11-12).

d) La prova più audace della fede di Abramo venne con il sacrificio di Isacco: «... proprio lui, che aveva ricevuto le promesse, offrì il suo unico figlio, del quale era stato detto "In Isacco avrai una discendenza che porterà il tuo nome"» (vv. 17-18)⁴⁸. Abramo ha scelto Dio piuttosto che i doni di Dio⁴⁹.

L'autore vede in Abramo anche una fede nella risurrezione: «Egli pensava infatti che Dio è capace di far risorgere anche dai morti: per questo lo riebbe e fu come un simbolo». Dal punto di vista dello sviluppo dottrinale questa constatazione di fede abrahamitica nella risurrezione era forse un anacronismo; l'*én parabolé* riflette piuttosto la prospettiva teologica dell'autore che vede nella salvezza di Isacco dal rogo il simbolo della risurrezione di Cristo⁵⁰.

Come è presentato Abramo in queste due lettere? Si vede in lui il credente esemplare, l'uomo fedele la cui fede si concretizza

⁴⁷ Martin-Achard, *Actualité*, cit., p. 144.

⁴⁸ Consultare Swetnam, *Jesus*, cit., pp. 86-127 su questa interpretazione.

⁴⁹ Cf. Martin-Achard, *Actualité*, cit., p. 144.

⁵⁰ Cf. M.M. Bourke, «The Epistle to the Hebrews», *The Jerome Biblical Commentary*, Chapman, Londra 1970, 61: 65; su 11, 19 è da leggere Swetnam, *Jesus*, cit., pp. 119-127.

nelle ed è attestata dalle opere, dalla vita. Questi scritti del NT s'interessano di meno dell'oggetto della fede e di più della sua manifestazione; «la loro prospettiva è più etica che teologica; si tratta meno di spiegare il contenuto della fede che di richiamarne le conseguenze pratiche»⁵¹.

3.4 Giovanni 8

Quanti sono sensibili al discorso ecumenico con il giudaismo potrebbero trovarsi a disagio con questo capitolo giovanneo. L'impressione dei «Giudei» che può lasciare questa discussione di Gesù con i suoi interlocutori, è poco positiva (vedi in particolare i vv. 44-45). Comunque, per apprezzare in modo giusto questo capitolo, ci sono delle cose da tenere in considerazione:

a) La scienza biblica moderna tende a collocare quest'opera allo stato redazionale definitivo tra la fine del primo secolo e l'inizio del secondo⁵². Questo periodo nella vita della Chiesa fu caratterizzato fra l'altro da aspre polemiche con la Sinagoga, che nel frattempo era riuscita ad organizzarsi dopo la tragedia del 70. Queste polemiche portarono alla rottura ufficiale, con la scomunica da parte della Sinagoga dei giudei cristiani⁵³. Questa situazione di tensione non poteva non influire sulla vita delle comunità cristiane, e perciò sulle testimonianze scritte di questa vita presenti nei Vangeli. «L'evangelista (Giovanni) ha letto quindi la vita attuale della sua comunità ecclesiale, separata e perseguitata dalla Sinagoga, alla luce della storia di Gesù e del suo dramma, che lo condusse alla morte violenta»⁵⁴.

Tutto questo è rilevante per capire la polemica di Gesù contro i giudei. «I giudei sono nel vangelo i tipici nemici di

⁵¹ Martin-Achard, *Actualité*, cit., p. 145.

⁵² Cf. R.E. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, Anchor Bible 29; Nuova York 1966 pp. LXXX - LXXXVII; G. Segalla, *Giovanni*, Nuovissima Versione della Bibbia 36, Edizioni Paoline, Roma 1980, 102-107. Robinson, *Redating*, cit., pp. 254-311 propone una datazione prima del 70 d.C.

⁵³ Cf. Segalla, *Giovanni*, cit., p. 66.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 69.

Gesù e dei cristiani. Non è quindi “giudeo” una qualifica geografica (eccetto nei capitoli 11 e 12), né etnica, né religiosa, ma teologica»⁵⁵. È nel quadro della polemica fra Chiesa e Sinagoga che si deve leggere la discussione fra Gesù ed i giudei di *Gv* 8⁵⁶.

b) Che il nome gentilizio “giudei” non sia «una denominazione antigiudaica in senso etnico-storico lo dimostra 4, 22 dove Gesù dice che “la salvezza viene dai giudei”»⁵⁷. I giudei del capitolo ottavo di Giovanni non rappresentano il popolo ebreo di cui Gesù e molti cristiani facevano parte, ma coloro che rifiutano di credere in Gesù.

Probabilmente non è privo di significato il fatto che negli scritti giovannei solo qui si fa menzione del patriarca Abramo⁵⁸. Questo discorso di Gesù, diviso in tre momenti dalle interruzioni degli interlocutori (vv. 41b.48)⁵⁹, si apre con l'esortazione di rimanere fedeli alla parola di Gesù; quest'esortazione è indirizzata a dei giudei che avevano creduto in Gesù⁶⁰. La fedeltà alla parola di Gesù farebbe di loro dei veri discepoli, li porterebbe a conoscere la verità che li renderebbe liberi. Il discorso sulla libertà introduce la figura di Abramo: «Noi siamo discendenza di Abramo e non siamo mai stati schiavi di nessuno. Come puoi tu dire “Diventerete liberi”?» (v. 33). Data la situazione del popolo ebraico nel momento in cui questo passo era scritto, non credo che gli interlocutori intendessero la libertà in senso politico; forse pensavano alla loro discendenza abrahamitica tramite Isacco e non tramite Ismaele (vedi pure *Gal* 4, 22-31).

Gesù chiarisce subito il vero senso del tema della libertà e della discendenza: «In verità, in verità vi dico: Chiunque commette il peccato è schiavo del peccato. (...) So che siete discendenza di Abramo, ma intanto cercate di uccidermi perché

⁵⁵ *Ibid.*, p. 68.

⁵⁶ Cf. Brown, *John*, cit., p. 368 e pp. LXX - LXXV; Martin-Achard, *Actualité*, cit., pp. 149-150.

⁵⁷ Segalla, *Giovanni*, cit., p. 68.

⁵⁸ Cf. Demann, *Signification*, cit., p. 58.

⁵⁹ Segalla, *Giovanni*, cit., p. 279.

⁶⁰ Per una discussione sui problemi creati dal v. 31, cf. Segalla, *Giovanni*, cit., pp. 279-280; Brown, *John*, cit., pp. 354-355.

la mia parola non trova posto in voi» (vv. 34-37). Gesù non nega ai suoi interlocutori la discendenza etnica da Abramo, ma li pone di fronte ad una incoerenza etica quando essi rifiutano di accoglierlo nonostante l'autenticità del suo messaggio (v. 38). Da questo discorso nasce il tema della “figliolanza” *loro* e di Gesù.

In altre parole, Gesù mette in rilievo il discorso sul principio direttivo della loro esistenza. I giudei sottolineano «il nostro padre è Abramo» (v. 39), cioè il loro operato si ispira alla tradizione di fede e di fedeltà rappresentata dalla figura di Abramo. Gesù dal canto suo ribadisce che il loro atteggiamento nei suoi confronti non combacia con la loro presunta figliolanza abrahamitica: «Se siete figli di Abramo, fate le opere di Abramo! Ora invece cercate di uccidere me che vi ho detto la verità udita da Dio; questo, Abramo non l'ha fatto» (vv. 39-40). «Stranamente in Giovanni le opere di Abramo non vengono nominate, mentre la fede di Abramo, un tema comune nella predicazione della chiesa primitiva (...) sarebbe stata qui al suo posto»⁶¹.

Esclusa la figliolanza abrahamitica, Gesù insinua un altro principio operativo dietro l'atteggiamento dei suoi interlocutori: «Voi fate le opere del padre vostro» (v. 41). I giudei protestano: «Noi abbiamo un solo Padre, Dio». Ma Gesù contesta di nuovo la loro asserzione basandosi sul loro rifiuto di credere in lui, cosciente come era delle proprie origine e identità⁶². Egli indica invece il diavolo come il loro padre (v. 44).

Il dialogo procede rapidamente verso il “*climax*”. I giudei mettono in discussione l'origine divina di Gesù (vv. 48-59). Abramo entra nel battibecco che segue fra Gesù ed i suoi interlocutori principalmente come elemento di cronologia.

Quando Gesù parla della vita nuova che scaturisce dall'osser-

⁶¹ Segalla, *Giovanni*, cit., p. 283.

⁶² Su questa auto-coscienza di Gesù rimando a G. Rossé, «Testimonianza del Nuovo Testamento su Gesù Cristo», in AA.VV., *Gesù Cristo*, Roma 1981, pp. 31-46.

vare la sua parola, una vita che trascende la morte fisica (v. 51), i giudei con sarcasmo chiedono se pretendeva di essere più grande di Abramo e dei profeti che sono morti (v. 53)⁶³. La risposta di Gesù è alquanto misteriosa: la sua azione salvifica derivava dalla conoscenza profonda della e dalla relazione intima con il "Padre" che i giudei dicevano essere il loro Dio (vv. 54-55).

Gesù poi cita Abramo come testimone alla sua identità: «Abramo vostro padre⁶⁴ esultò al vedere il mio giorno e lo vide e si rallegrò» (v. 56). La storia dell'esegesi di questo passo è complessa⁶⁵; è possibile che il testo si riferisca a *Gn* 17, 17 dove leggiamo che dopo la promessa divina di un figlio tramite la moglie Sara (v. 16), «(...) Abramo si prostrò con la faccia a terra e rise e pensò: Ad uno di cento anni può nascere un figlio? E Sara all'età di novanta anni potrà partorire?» La parola ebraica per "rise" in *Gn* 17, 17 è *wayyišhāq*; *SHQ* significa "ridere", "giocare" (*Gn* 21, 9), "scherzare" (*Gn* 19, 14). In *Gn* 17, Abramo ride per l'impossibilità di un'attualizzazione della promessa divina⁶⁶. Implica così una mancanza di fede. L'esegesi giudaica, però, interpretava questo ridere di Abramo nel senso di gioia per la promessa futura⁶⁷.

I giudei interpretano il discorso di Gesù cronologicamente: «Non hai ancora cinquant'anni e hai visto Abramo?» (v. 57).

Siamo arrivati al punto di approdo. «In verità, in verità vi dico: prima che Abramo fosse, Io sono» (v. 58). Gesù dichiara

⁶³ Vedi Segalla, *Giovanni*, cit., p. 288.

⁶⁴ «Un dettaglio significativo: "Abramo vostro padre" dice Gesù (v. 56) è esattamente come egli dice "vostro Padre" e "mio Padre", e mai (nel suo nome proprio) "nostro Padre". Egli è figlio di Abramo ad un titolo unico (cf. *Gal* 3, 16) come egli è Figlio di Dio ad un titolo unico»: Demann, *Signification*, cit., p. 65.

⁶⁵ Cf. Brown, *John*, cit., pp. 359-360.

⁶⁶ Cf. Abela, *Abramo cammina davanti al Signore*, Esegesi di *Gen* 17, in *Sangue e Antropologia biblica nella Patristica*, 2/1, ed. F. Vattioni, Roma 1982, p. 41.

⁶⁷ Cf. Segalla, *Giovanni*, cit., p. 289; Brown, *John*, cit., pp. 359-360; S. Cavalletti, *La visione messianica di Abramo* (*Giov.* 8, 58), «*Bibbia e Oriente*» 3 (1961), pp. 179-181.

la sua divinità adoperando termini che nel VT si usavano per la rivelazione divina, e dichiarando la sua pre-esistenza⁶⁸. Abramo è qua citato come testimone della divinità di Gesù. Non per niente gli interlocutori cercano di uccidere il Maestro (v. 59).

Oltre all'idea di Abramo come testimone privilegiato del Cristo, questo passo offre poco di nuovo sul patriarca rispetto alle altre testimonianze. Ribadisce la catechesi cristiana "tradizionale", cioè che la discendenza etnica implica un obbligo morale di coerenza etica e religiosa⁶⁹, che fra l'altro implica l'accettazione del piano di salvezza pensato da Dio. Così ha fatto Abramo. Però incontriamo un'altra idea interessante: i "figli autentici" di Abramo, come veri figli di Dio, sviluppano in loro una capacità di intuire la presenza di Dio nella storia. «Se Dio fosse vostro Padre, certo mi amereste perché da Dio sono uscito e vengo; non sono venuto da me stesso, ma lui mi ha mandato» (v. 42).

Gli abrahamiti veri sviluppano una connaturalezza che li aiuta a captare la voce dello Sposo, a distinguerla da altre voci. Sono questi "figli di Dio" che meritano di guardare ad Abramo come al loro antenato nella fede.

ANTONIO ABELA

⁶⁸ Cf. Brown, *John*, cit., pp. 360-366-368; Demann, *Signification*, cit., p. 65.

⁶⁹ Cf. Demann, *Signification*, cit., p. 58; Brown, *John*, cit., pp. 361-363.