

III DOMENICA DOPO PENTECOSTE (A)

Gen 2,4b-17 *Allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo*
Rm 5,12-17 *Il dono di grazia non è come la caduta*
Gv 3,16-21 *Chi crede in lui non è condannato*

Le tre letture odierne sono costruite sulla base di una sorta di parallelismo tra Adamo e Cristo, ossia tra il capostipite dell'umanità e il capostipite degli eletti. La prima lettura narra, infatti, la creazione dell'uomo e la sua vita nell'Eden originario (Gen 2,4b-17); l'epistola riprende la figura di Adamo e la mette in parallelo con quella di Cristo (Rm 5,12-17). Il vangelo si sofferma sulla redenzione operata da quest'ultimo mediante il mistero pasquale (Gv 3,16-21).

L'inizio del libro della Genesi tratta della creazione del mondo, raccontandola due volte. La prima lettura odierna riporta il secondo racconto della creazione (Gen 2,4b-17), che differisce, sotto diversi aspetti dal primo (Gen 1,1-2,4a), attribuito a una diversa tradizione (quella sacerdotale). La visione teologica di entrambi differisce, in quanto il primo racconto descrive il mondo dal punto di vista di Dio, che guarda la sua opera e la giudica interamente buona. Il secondo racconto, invece, guarda il mondo con gli occhi dell'uomo, che ammira la grandezza delle cose create, ma si interroga sul senso di talune apparenti disarmonie: la frattura delle relazioni umane, il dolore e la morte.

Che si tratti di un altro racconto della creazione, distinto dal primo, si vede chiaramente dalle prime battute: «nessun cespuglio campestre era sulla terra, nessuna erba campestre era spuntata, perché il Signore Dio non aveva fatto piovere sulla terra e non c'era uomo che lavorasse il suolo» (Gen 2,5). Il quadro di partenza è chiaramente indicativo del vuoto originario: non c'è né erba, né pioggia, né essere vivente. Le piante fanno la loro comparsa ai vv. 8-9. Il racconto ricomincia da capo, ma con delle differenze notevoli, tra cui quella del nome di Dio, chiamato *'elohim* nel primo capitolo e *yahweh* in questo secondo racconto. Da qui la denominazione di racconto yahvista, molto usata in passato. La utilizzeremo anche noi per ragioni pratiche. Ma vediamo le differenze di contenuto, che a noi interessano di più, così da cogliere il messaggio teologico del testo.

Notiamo intanto che Dio è presentato in modo diverso rispetto al primo racconto: è un Dio molto vicino, che crea col contatto della mani, compiendo un gesto da vasaio: «Allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente» (Gen 2,7). La creazione dell'uomo, raccontata nel capitolo precedente, ha invece un carattere più distaccato e trascendente, dove l'atto creativo divino avviene mediante la Parola, senza alcun contatto fisico. La parola di Dio risulta qui l'unica mediatrice tra l'essere e il nulla. Si tratta di una visione teologica

molto profonda, che anticipa quella del prologo di Giovanni (cfr. Gv 1,1-3). Il testo yahvista presenta, invece, Dio con una descrizione antropomorfica: per creare l'uomo Egli entra in contatto con la materia, la plasma e vi infonde il soffio vitale; così «l'uomo divenne un essere vivente» (ib.). Anche questa prospettiva, sebbene teologicamente più arcaica, o semplicemente allegorica, non è priva di un suo significato. Infatti è vero anche questo: Dio non rimane separato dalle sue creature, ma si avvicina con movimento discendente, rivelando all'universo l'incomprensibile sua umiltà, fino a divenire, nella pienezza dei tempi, Egli stesso una creatura, pur senza cessare di essere Dio. Il movimento discendente del Creatore, iniziato con il suo gesto da vasaio, culmina così nella carne umana di Gesù, ricevuta dalla Vergine Maria, la *panaghìa*, la *tuttasanta*.

Le fasi della creazione sono diverse nell'ordine narrativo seguito da entrambi i racconti. Il secondo va dal centro alla periferia: prima si fa menzione della creazione dell'uomo, vero protagonista del racconto yahvista, poi quella del giardino di Eden; poi seguono gli alberi e gli animali. Il racconto sacerdotale, invece, presenta un procedimento inverso, cioè dalla periferia al centro: Dio crea il firmamento, la terra e il mare, la vegetazione, l'ordine delle stagioni, gli animali acquatici, quelli volatili e quelli terrestri; infine l'uomo come coppia.

I vv. 10-14 non hanno un particolare ruolo nella teologia del testo ma sono soltanto funzionali alla collocazione geografica del giardino di Eden in Mesopotamia. Nel racconto, però, l'uomo non viene creato nell'Eden, il giardino piantato a oriente (appunto in Mesopotamia), ma vi viene collocato dal Creatore successivamente, «perché lo coltivasse e lo custodisse» (Gen 2,15b). In questo punto si registra una convergenza con l'autore sacerdotale, dove la creazione è affidata all'uomo, mentre l'uomo è destinato a Dio. C'è questo particolare che va notato: l'uomo del racconto yahvista viene creato fuori dall'Eden e solo in seguito viene introdotto in esso (cfr. v. 15a); dopo il peccato, ne sarà espulso definitivamente. Il senso teologico si potrebbe descrivere così: il giardino di Eden è il simbolo della comunione con Dio; l'uomo viene creato fuori dall'Eden e poi posto in esso, perché il dono dell'amicizia di Dio non spetta alla creatura in quanto tale. L'amicizia di Dio, cioè la grazia che ci rende santi, è un dono assolutamente gratuito della divina condiscendenza. L'uomo viene creato come un essere naturale e successivamente viene elevato al grado di figlio, in quella comunione di amicizia con Dio, che si chiama grazia. Quindi, l'uomo naturale viene chiamato da Dio alla comunione con Sé, e tale chiamata viene simbolicamente rappresentata dal trasferimento di Adamo in Eden, il giardino piantato a oriente (cfr. v. 8).

In questo giardino vi sono due alberi che costituiscono dei punti di riferimento cruciali nella narrazione successiva; soprattutto uno dei due, l'albero della conoscenza del bene e del male, sede

della prova della fedeltà umana alla legge di Dio. L'altro albero, quello della vita, rimane sullo sfondo come un obiettivo irraggiungibile, un sogno irrealizzabile, a cui l'uomo, dopo la cacciata, aspirerà senza potervi mai più arrivare. L'essere umano, dopo essere stato scacciato dall'Eden, scoprirà di essere mortale, scoprirà che la vita e il tempo a poco a poco gli sfuggono, e tuttavia sentirà in sé un prepotente bisogno di eternità. L'impossibilità di tornare nell'Eden per stendere la mano verso l'albero della vita, e appagare così il proprio desiderio di vivere senza fine, simboleggia, nel quadro della caduta, l'ineluttabilità della morte, la condizione transitoria della vita fisica, destinata a perire, senza che nulla possa porvi rimedio.

L'albero della conoscenza del bene e del male, citato nei versetti finali della prima lettura odierna, invece, è il riferimento intorno a cui ruoterà tutta la trama del capitolo terzo, dove si racconta la caduta e le sue conseguenze. Riprendiamo i versetti chiave nel tentativo di interpretarli. Dio dà all'uomo innanzitutto un comando: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, nel giorno in cui tu ne mangerai, certamente dovrai morire» (vv. 16-17). L'Adamo biblico si trova nel giardino di Eden con una libertà pressoché illimitata: Dio non ha posto nessun limite all'agire dell'uomo, perché il giardino è affidato a lui e alla sua signoria; ma c'è un punto, solamente un punto, nel quale Dio circoscrive uno spazio che l'uomo non deve varcare. Questo spazio, rappresentato dall'albero della conoscenza, rappresenta il primo, fondamentale culto che Dio ha chiesto all'uomo: non l'offerta di animali come avverrà successivamente, o la sequenza di particolari gesti rituali, ma *il sacrificio della propria volontà*, cioè l'ubbidienza. Il vero culto, quello più originario, è questo. Anzi, è *l'anima del culto*, perché senza la disposizione basilare dell'ubbidienza alla volontà di Dio, qualunque atto di culto si riduce a un insieme di gesti e di parole senza vita. Il culto che Adamo avrebbe dovuto rendere a Dio, nel giardino di Eden, è lo stesso che Cristo gli renderà nell'orto degli ulivi, durante la sua agonia: *il sacrificio della volontà*.

L'albero della conoscenza del bene e del male va compreso nei suoi significati. Innanzitutto esso è il simbolo del limite della creatura. La libertà illimitata di Adamo nell'Eden non poteva essere identica a quella di Dio nell'universo. Almeno in un punto, doveva accettare una restrizione sopra di sé. Una libertà esercitata senza alcuna legge, non è una libertà creaturale. E chi desidera una tale libertà, non desidera la libertà, ma la divinità; non desidera essere libero, desidera essere Dio, occupare cioè il suo posto, mediante la negazione di ogni legge sopra di sé. Diciamo francamente che questa è l'essenza del peccato. Per rimanere al proprio posto di creature, vi è un limite che deve essere liberamente riconosciuto, così come potrebbe essere anche liberamente rifiutato. Tale limite, infatti, non è imposto da Dio; né ad Adamo né ad alcun altro uomo. Il

riconoscimento della signoria di Dio è sempre un atto di libertà che qualifica la creatura come creatura. Diversamente, vi è la ribellione e quindi l'empietà.

Tornando al racconto cosiddetto yahvista, il riconoscimento della signoria di Dio, e al contempo del proprio limite creaturale, per Adamo sarebbe stato questo: *l'osservanza libera di quel confine che Dio gli aveva chiesto di non varcare*. Questa ubbidienza avrebbe posto l'uomo nella giusta posizione di creatura davanti a Dio, offrendogli il culto spirituale, che consiste nel sacrificio della volontà. Varcare questo confine, invece, sarebbe stato lo stesso che non riconoscere alcuna legge sopra di sé, e quindi agire *come Dio* e non come una creatura. La conseguenza del peccato è la morte: «nel giorno in cui tu ne mangerai, certamente dovrai morire» (v. 17).

Il senso teologico di questa connessione tra il peccato e la morte viene esplicitato da Paolo nel brano nell'epistola ai Romani, considerando il concetto di morte non in senso puramente biologico, ma nel senso di una separazione da Dio; infatti, la morte e la vita si collocano entrambe su un versante non fisico (cfr. Rm 5,17). Qui l'Apostolo fa un salto all'indietro, giungendo fino all'origine dell'umanità, narrata dalla Genesi, riferendosi al capostipite di coloro che sono semplicemente uomini. Adamo e Cristo rappresentano innanzitutto due schieramenti dell'umanità, due qualità diverse del vivere umano: c'è chi sceglie di essere semplicemente uomo, e vive e si muove nella logica della ragione e della natura, e c'è chi sceglie di vivere nell'ubbidienza a Dio, superando le pretese della ragione raziocinante, per porre il criterio della verità non nei sensi, ma nella parola della promessa. In un altro luogo, il medesimo Apostolo definisce il primo dei due «l'uomo lasciato alle sue forze» (1 Cor 2,14); il secondo, «L'uomo mosso dallo Spirito» (1 Cor 2,15).

Il pellegrinaggio di ritorno a Dio dell'umanità comincia con lo stesso Adamo, immediatamente dopo il peccato. L'umanità deve ripartire da molto lontano, per compiere un pellegrinaggio destinato a durare dei millenni, fino alla pienezza dei tempi, quando l'Incarnazione del Verbo, che è eternamente presso il Padre, costituisce la tappa di arrivo, l'incontro sponsale dell'umanità col suo Dio. L'evento Cristo è, dunque, la tappa di arrivo di un viaggio lunghissimo, ma è anche l'inizio di una nuova partenza, la cui meta è costituita da cieli nuovi e terra nuova (cfr. Ap 21,1).

Come Adamo è il capostipite della caduta dell'umanità, Cristo lo è della sua risalita: «come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e, con il peccato, la morte, e così in tutti gli uomini si è propagata la morte» (v. 12). Il medesimo concetto viene ripetuto, con altre parole, anche ai vv. 18-19. La traduzione italiana ha omissso però un elemento del testo greco al v. 12, che chiarisce meglio il

senso di queste opere dal valore collettivo. Rileggiamo pertanto il versetto, sottolineando l'espressione apparentemente mancante: «come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e, con il peccato, la morte, e così in tutti gli uomini si è propagata la morte, poiché tutti hanno peccato in lui¹» (v. 12). L'espressione mancante (gr. *eph'o*), in realtà, viene resa dalla congiunzione “poiché”. Si tratta, infatti, di una traduzione possibile. Il testo greco ammette di fatto più letture, il cui significato si coglie sostanzialmente su due versanti. Il primo, e più antico, traduce “in lui” (lat. *in quo*), intendendo dire che tutti gli uomini hanno peccato in Adamo. Sotto questo profilo, il peccato di Adamo costituisce peccatori tutti i suoi discendenti, anche quando essi non peccano. In questa stessa linea, può essere intesa la traduzione con “poiché”: la morte si è propagata a causa del peccato, poiché *tutti hanno universalmente peccato*. Ebbene, nel pensiero di Paolo, questa universalità è già presente nel capostipite, per il fatto che «a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e, con il peccato, la morte» (ib.). Il secondo versante, pur traducendo il greco *eph'o* come una congiunzione, intende l'espressione «poiché tutti hanno peccato» (ib.) nel senso che il peccato di Adamo trasmette la morte solo nel *momento in cui una persona pecca a imitazione di lui*. Noi non ci sentiamo di accettare questa lettura, perché non è questo il senso della universalità del peccato inteso da Paolo. Accettiamo piuttosto l'idea di una solidarietà universale del peccato che racchiude tutta l'umanità senza distinzioni soggettive.

Dall'altro lato, la redenzione poggia sulla stessa logica corporativa: Cristo, come capostipite dell'umanità nuova, è in grado di compiere dei gesti meritori davanti a Dio, come se tutta l'umanità li compisse in Lui. Ne risulta che sulla croce non muore soltanto l'uomo Gesù, ma muore con Lui tutta l'umanità peccatrice, discendente dal vecchio Adamo. Analogamente, la sua risurrezione è una vittoria di tutta l'umanità sul fenomeno della morte, e non soltanto dell'uomo Gesù di Nazareth, crocifisso il 14 di Nisan.

Adamo e Cristo producono nell'umanità un movimento, rispettivamente di caduta e di risalita, che risponde alla medesima logica, come si è dimostrato, ma non ha la stessa efficacia: «Infatti se per la caduta di uno solo la morte ha regnato a causa di quel solo uomo, molto di più quelli che ricevono l'abbondanza della grazia e del dono della giustizia regneranno nella vita» (Rm 5,17). La potenza di rinascita derivante dall'ubbidienza di Cristo, è superiore alla potenza di morte che si è sprigionata dalla disubbidienza di Adamo. Così allora, se nel peccato di Adamo, tutti gli uomini sono costituiti peccatori, nella giustizia di Cristo tutti gli uomini sono costituiti giusti. Però,

¹ Il testo originale suona così: *eph'o pantes emarton*.

l'Apostolo non costruisce il parallelismo tra i due uomini originari ponendo, per così dire, un'equidistanza tra Cristo e Adamo: *la risalita in Cristo non corrisponde alla caduta in Adamo*, né si deve pensare che Cristo, nel movimento di risalita, conduca l'umanità allo stesso punto in cui si trovava prima del peccato di Adamo. In Cristo non si ha un'abbondanza, ma una sovrabbondanza di grazia: «dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia» (cfr. Rm 5,20b); questo significa che, se in Adamo siamo caduti, in Cristo non siamo stati riportati al livello di Adamo, ossia al livello dell'uomo creato nella sua perfezione naturale. La risalita in Cristo va molto oltre, tanto oltre che non possiamo stabilire più quale sia il suo punto di arrivo. Ecco perché l'Apostolo, da un lato stabilisce un parallelismo tra Cristo e Adamo, e dall'altro, in un certo senso lo nega. Nella risalita in Cristo, la grazia, la santità, l'esperienza della figliolanza, la vita divina portano l'uomo ben aldilà della perfezione originaria che in Adamo era andata perduta.

La nascita di Cristo rappresenta l'inizio di una nuova genealogia e di una nuova eredità, dove il peccato non regna più, né la morte. Mentre nel passato Adamo era il capostipite dell'umanità, cioè una semplice creatura, adesso, nella pienezza dei tempi, il capostipite non è una creatura, per quanto perfetta, ma è l'Uomo-Dio. L'umanità ha un fratello primogenito che non è una creatura perfetta, non è un angelo delle più alte gerarchie, ma è Dio stesso, personalmente rivestito della carne umana. Ecco perché in Cristo, il processo di risalita dell'umanità oltrepassa il punto di perfezione naturale in cui essa si trovava prima di cadere, e si muove in uno spazio infinito, dove non si vedono più i contorni, perché essi coincidono con quelli della stessa divina perfezione (cfr. Mt 5,48).

Un'ultima considerazione prima di concludere. Il termine "morte" utilizzato da Paolo è molto significativo, in quanto sottolinea la condizione di chi vive nel peccato, ovvero il buio che l'uomo si porta dentro, quando vive in contrasto con la volontà di Dio. Al v. 17, l'Apostolo dice: «Infatti se per la caduta di uno solo la morte ha regnato», intendendo affermare che questa morte, non solo ha regnato, ma di fatto può regnare ancora in chi vive nel peccato, dal momento che la grazia donata da Cristo non è imposta a nessuno. Il dono della grazia sovrabbondante, rispetto all'abbondanza del peccato, entra nella vita del singolo uomo, e la trasforma, solo se accolta liberamente. Del resto, anche il peccato entra nella nostra vita, quando lo si accoglie liberamente. Tuttavia, quella libertà con la quale si aderisce alla logica del peccato, cessa di esistere, dopo che il peccato è stato scelto. Vale a dire che il potere delle tenebre entra nella vita di un uomo solo dopo il consenso libero di quest'ultimo. Però, una volta entrato, non attende più alcun consenso per agire, e inizia così un processo di asservimento dello spirito, dove la libertà del soggetto si assottiglia sempre di più. Solo la grazia di Cristo può spezzare questa potenza tirannica, secondo il detto evangelico (cfr. Lc 11,21-22). Questo significa che il peccato non è semplicemente

una scelta, ma è una forza attiva, una potenza di dominio, capace di sottomettere l'uomo, che non ha rinunciato a Satana. Da questa potenza di dominio nessuno si può sottrarre, se Cristo non lo libera, facendo regnare la grazia. Anche la grazia di Cristo agisce con una potenza di dominio, ma un dominio che si oppone a quello della morte, e lo vince, un dominio che non è esercitato da Dio sottraendo la libertà all'uomo; al contrario, è un dominio che ci rende liberi nella misura in cui ci sottomettiamo ad esso.

Nel brano evangelico odierno viene riportata la sezione finale della conversazione notturna tra Gesù e Nicodemo. Il tema principale è la rinascita che avviene per acqua e Spirito. Il fariseo Nicodemo rimane piuttosto perplesso dinanzi alla prospettiva di una seconda nascita, né può intendere fino in fondo il nuovo significato che Cristo attribuisce al serpente innalzato su un'asta da Mosè nel deserto (cfr. vv. 14-15), quello cioè del mistero pasquale, da cui scaturisce la grazia della rinascita. A questo punto, si aggancia il brano odierno. Il discorso di Gesù risale fino all'ultima radice della missione del Messia, la volontà salvifica del Padre: «Dio ha tanto amato il mondo...» (Gv 3,16). È il Padre che ha preso l'iniziativa e ha mandato nel mondo suo Figlio. Cristo è il dono di salvezza che Dio ha fatto a tutta l'umanità; ma è, soprattutto, la sintesi di tutti i doni. L'espressione usata da Gesù ricorda da vicino Gen 22,2, dove si parla del figlio "unico", immolato da Abramo. Ma, ad Abramo, Dio non ha chiesto ciò che invece ha chiesto a Se stesso. Isacco era, in sostanza, solo una figura di Gesù, mentre Abramo e Isacco insieme rappresentano il dramma della Trinità che, nella Passione di Cristo, accoglie al proprio interno la misteriosa lacerazione sopravvenuta nella sua indivisibile Natura, lacerazione che il Cristo crocifisso verbalizza con le parole del Salmo 22,2: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mt 27,46). Nella coscienza umana del Cristo, insomma, Colui che è eternamente Padre, in quell'istante è semplicemente Dio. Se questo è stato il prezzo della nostra salvezza, è impossibile che Dio possa minimamente compiacersi della rovina dell'uomo. La beatitudine dell'uomo deriva, infatti, dall'incomprensibile dolore di Dio.

Così come l'amore di Dio è il movente dell'invio del Figlio, analogamente la missione del Figlio non è orientata alla condanna dell'umanità, bensì alla sua salvezza. Nessuno viene discriminato in seno a Israele, così come non c'è discriminazione tra Israele e gli altri popoli. Salvarsi significa, nel linguaggio cristiano, scampare alla morte definitiva. La missione di Cristo appare essenzialmente in questo orizzonte di vita eterna. Tuttavia, la morte definitiva del singolo uomo rimane un'ipotesi drammaticamente possibile, visto che nessuno è "costretto" ad accettare la vita donata da Dio in Cristo e nello Spirito. Il v. 18 è fin troppo chiaro su questo punto: «Chi crede in lui non è condannato»; questo implica che la perdita della vita eterna, è la conseguenza di avere *liberamente rifiutato* di accogliere il Cristo nella propria vita. In sostanza,

Cristo è il Salvatore dell'umanità, ma diviene anche il banco di prova per coloro che cercano di salvare se stessi, sulla base di presunte risorse personali, e che di conseguenza sono destinati a un inesorabile fallimento. Se dunque di condanna si deve parlare, occorre precisare che si tratta in realtà di un'*autocondanna*, derivante dalla superbia umana, che non vuole riconoscersi e ha bisogno di essere salvata e, al tempo stesso, incapace di salvarsi da sé. Nel momento in cui Dio offre il suo amore in Cristo, non ci sono più possibilità intermedie: o il sì dell'adesione all'amore o il no dell'autoesclusione dall'amore. Chi vi aderisce, di fatto, non è sottoposto al giudizio, perché il mandato di Cristo non è quello di giudicare; eppure, suo malgrado, e con una incomprensibile e divina sofferenza, Egli dovrà prendere atto di chi *vuole* uscire dalla vita che è in Lui. E ciò avviene nel rispetto assoluto della libertà umana. Per questo, Egli non lo impedirà. L'offerta di questo amore che salva, ma che non impone la salvezza, si compie nel Figlio dell'uomo elevato in alto, ossia nella parola della croce, adombrata dall'asta di Mosè già citata. L'umanità nuova nascerà, infatti, dall'alto, ossia dalla croce. La sorgente della vita è, dunque, localizzata in alto, sulla croce, che al tempo stesso è un *segno* visibile a tutti.

Ancora più chiaramente, circa la natura del giudizio, viene affermato: «E il giudizio è questo: la luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno amato più le tenebre che la luce» (v. 19). Ritorna così il tema del prologo: la luce rifiutata dalle tenebre; ma qui le tenebre vengono identificate con quella parte di umanità che si oppone al Messia. In questo versetto non è possibile intendere l'appartenenza alle tenebre come un fatto legato alla predestinazione; l'evangelista usa intenzionalmente il verbo "amare", alludendo a una lucida e meditata opzione. La finale del medesimo versetto dà anche una spiegazione dello strano fenomeno del preferire le tenebre, dopo che la luce si è manifestata e offerta nell'amore: «perché le loro opere erano malvagie» (ib.). La scelta di restare nelle tenebre è allora la conseguenza di un'impostazione maligna della propria vita, che non può sostenere il confronto con quella luce, che smaschera tutte le macchinazioni perverse, le quali sono efficaci solo finché non vengono scoperte. La tenebra non viene preferita alla luce per il fatto che sembra migliore in se stessa, ma perché, chi vive in forza della complicità dell'ombra, se si avvicina alla luce, è costretto a reimpostare fin dalle radici la propria esistenza. E chi non è disposto a compiere questa fatica – che i vangeli Sinottici chiamano "conversione" – sceglie di restare in quell'ombra che nasconde le sue magagne, e che quindi lo fa sentire illusoriamente al sicuro.

Il v. 20 precisa infatti: «Chiunque fa il male, odia la luce, e non viene alla luce perché le sue opere non vengano riprovate». Il senso è molto chiaro: non è scelta la tenebra in se stessa, come già si è osservato; è scelto soltanto il vantaggio derivante dalla sua complicità. Ma è un vantaggio ingannevole, in quanto esclude dal

favore di Dio. Al contrario, chi ha impostato la propria vita in modo da non aver bisogno della complicità delle tenebre, è spontaneamente e dolcemente attirato dalla luce: «chi fa la verità viene verso la luce» (v. 21). Notiamo qui anche un'antitesi tipicamente giovannea, di sapore semitico: “chiunque fa il male... chi fa la verità”. Ci si sarebbe aspettati che il secondo termine fosse: “chi fa il bene”. Per Giovanni, infatti, il termine che si oppone al “male”, non è il “bene”, ma *la verità*. Tra l'altro, la verità, di cui parla Giovanni, riguarda l'*operare* e non il conoscere o il dire: “chi *fa* la verità”. Questo ci impone di rivedere le nostre categorie moderne, di origine greca, dove la verità “si dice” e il bene “si fa”. Per Giovanni, la verità non riguarda il linguaggio ma l'azione. La verità che si “fa” è la verità dell'essere: vale a dire che “essere veri” è più importante che “dire il vero”. Si potrebbe conoscere il vero con esattezza, e dire il vero con altrettanta esattezza, senza che ciò abbia alcuna influenza sulla propria vita. È la condizione dei farisei che si sono seduti sulla cattedra di Mosè: essi “dicono” il vero, ma non sono capaci di “essere veri” (cfr. Mt 23,1-3). Così, molti si illudono di essere sinceri, solo perché dicono quello che pensano, ma non riflettono sul fatto che ciò che si pensa, o di cui si è convinti, potrebbe essere oggettivamente falso. In termini cristiani possiamo concludere: se la vita non è illuminata dalla grazia, anche il pensiero si oscura e, con esso, la parola che pretende di essere “sincera”. Giovanni dice che la verità “si fa”, perché solo chi vive nella luce, pronuncia parole di luce e compie opere di luce.