

PRIMA PARTE

1. SALUTO

1. ¹Giacomo, servo di Dio e del Signore Gesù Cristo, alle dodici tribù che sono nella diaspora, salve.

L'indirizzo di saluto conferisce al testo la forma di un'epistola. L'autore si qualifica come «servo di Dio»: si tratta di un uso consolidato nell'epistolografia cristiana (Cfr. Rom. 1,1), ereditato dalla tradizione ebraica (cfr. I Cr. 6,34; Esd. 5,11). Si osservi che l'autore non fa alcun riferimento a rapporti di parentela con Gesù.

Le «dodici tribù» indicano probabilmente la chiesa cristiana nel suo insieme, che si comprende come «Israele di Dio» (Gal. 6,6), erede delle promesse; diversi commentatori propongono di intendere l'espressione come riferita unicamente a comunità di cristiani provenienti dal giudaismo di lingua greca. «Diaspora» (normalmente tradotto con «dispersione») è un termine con il quale, nella traduzione greca dell'Antico Testamento, viene descritto l'esilio: rispetto ai corrispondenti ebraici, esso attenua la valenza di maledizione da parte di Dio. Nel giudaismo di lingua greca, «diaspora» indica anche, più ampiamente, i giudei disseminati fuori da Israele, che si organizzano in solide comunità, fanno proseliti e costituiscono una componente significativa della popolazione della città in cui vivono. Uno scrittore ebreo come Giuseppe Flavio può dunque parlare della diaspora in termini orgogliosi. Dopo la distruzione del tempio nel 70 e.v., tuttavia, il popolo ebraico perde la propria patria,

religiosa e politica, la diaspora non ha più un centro, l'ebreo diviene un apolide, un nomade senza un vero porto. «Diaspora» torna a significare «esilio», in senso geografico, ma soprattutto spirituale. L'uso del termine in Giacomo (come anche in I Pie. 1,1) si rifà a questa vicenda. Diaspora, dunque, non indica qui la situazione di dispersione sociologica (poche, piccole comunità, sparse nel mondo pagano), benché anche questo sia un aspetto della realtà, bensì una condizione spirituale: la chiesa è in esilio, fuori di casa, come il popolo ebraico lontano da Gerusalemme. Solo che la «casa» della nuova comunità di Dio è la Gerusalemme celeste. Giacomo scrive dunque a chiese che sanno di essere «straniere sulla terra» (cfr. Sal. 119,19), cioè impossibilitate a integrarsi nella società, e in cammino verso il Regno. Abbiamo qui un aspetto caratteristico della cristianità neotestamentaria, espresso in termini diversi dai vari scrittori biblici: la chiesa non è *a casa* nella società e nel mondo così come sono, perché la loro ingiustizia è un grido che invoca la venuta del Regno. La chiesa che vede in *questo* mondo e in *questa* società la propria patria, e che trova naturale integrarsi in essi, come una componente tra le altre, deve forse lasciarsi dire dalla chiesa primitiva che la migliore solidarietà nei confronti di questo mondo consiste nel non tacergli la critica di Dio. È ciò che il nostro autore cerca di fare.

2. ESORTAZIONE ALLA PERSEVERANZA NELLA TENTAZIONE

²Fratelli miei, quando siete sottoposti a molteplici tentazioni, consideratele motivo di assoluta gioia, ³poiché sapete che la prova a cui la vostra fede è soggetta produce perseveranza. ⁴E la perseveranza compia

un'opera perfetta, rendendovi perfetti e integri, di nulla mancanti.

Qui, come al v. 12, le «tentazioni» sono le difficoltà che provengono dall'esterno, e che mettono alla prova la fede, sottoponendola a una verifica. Certo, la petizione del Padre nostro può ben essere riferita anche ad esse: la fede non è masochista, non *desidera* subire pressioni, né soffrire. Quando però questo accade, non deve costituire motivo di turbamento. È nella natura delle cose che la comunità e i suoi membri, stranieri e pellegrini, subiscono, in un modo o nell'altro le conseguenze della loro diversità rispetto all'ambiente in cui vivono. Giacomo esorta a considerare queste situazioni difficili, dalla vera e propria persecuzione alle più diverse forme di emarginazione e discriminazione, come *occasioni* di verifica e di maturazione della fede. Esse sono una sorta di brodo di coltura in cui si sviluppa la *perseveranza*, cioè la capacità di restare saldi, sopportando, se del caso, le conseguenze negative della lotta. La perseveranza non è innata, si impara, non senza sofferenza (cfr. Rom. 5,3 ss.). L'invito a gioire, dunque, non si riferisce alle difficoltà in quanto tali, ma alla possibilità, in esse racchiusa, di sviluppare la fermezza caratteristica di una fede adulta. In questo senso, le tentazioni possono essere intese, in una prospettiva di fede, come dono di Dio.

L'opera della perseveranza consiste nel rendere «perfetti e integri, di nulla mancanti». «Perfetto» (*téleios*) e «integro» (*olókleros*: termine raro nel Nuovo Testamento: oltre che nel nostro passo, è utilizzato solo in I Tess. 5,23) sono due aggettivi per rendere lo stesso concetto; nella Bibbia, il termine «perfetto» non indica in primo luogo eccellenza morale, ma l'essere umano dal cuore indiviso (cfr. Mt. 5,20), abitato da un unico Signore: secondo Matteo la «perfezione» consiste nel compimento della legge, come si verifica nel discepolato cristiano. Giustamente, l'esegesi recente sottolinea che la «perfezione» del discepolo non va confusa con il moralismo, né con l'eroismo;

certo, si tratta di una scelta radicale, che impone a volte di lasciare ogni cosa (cfr., ad es., l'episodio del giovane ricco, Mt. 19,16 ss.), ma lo spirito di chi la opera non è quello del sacrificio; vale qui il messaggio della doppia parabola del tesoro nel campo e della perla preziosa (Mt. 13,44-46): coloro che acquistano, rispettivamente, il campo e la perla non compiono un atto eroico, ma furbo. Chi lascia tutto per diventare discepolo (il «perfetto», appunto) lo fa perché sa di aver trovato, nella vita con Gesù, quanto cercava, quanto lo rende felice. La perseveranza, mettendo alla prova la decisione di essere discepolo, contribuisce ad approfondirla e a purificarla. L'appello a essere «perfetti e integri», dunque, non è rivolto a un drappello di «truppe scelte» della chiesa, ma a tutti i suoi membri, in quanto tali. Il caso contrario è quello dell'uomo (il discorso vale, naturalmente, anche per le donne: il testo greco, però, seguendo l'uso dei LXX ha qui *anér*, cioè appunto l'uomo maschio) «diviso» (1,8; 4,8): egli lascia posto a Dio nel proprio cuore, che però è occupato *anche* da altri «signori», che si pongono, come minimo, sullo stesso piano del Signore con la S maiuscola. La ragione è il timore che Dio soltanto «non basti», che affidarsi a lui soltanto costituisca una limitazione, un depotenziamento della ricchezza di possibilità che la vita offre. Il «perfetto», invece, sa che Dio non gli ruba nulla, e che la promessa della vita eterna non è senza quella del centuplo quaggiù (cfr. Mc. 10,30 par.).

Giacomo si rivolge dunque a una chiesa consapevole di essere esposta alla pressione di forze nemiche, che possono intaccare l'identità (cioè la «perfezione») dei membri, anche con la violenza: la esorta, tuttavia, a cogliere la *chance* racchiusa in questa emergenza, senza lasciarsi andare al vittimismo.

3. ESORTAZIONE ALLA PREGHIERA FIDUCIOSA

⁵Se qualcuno di voi manca di sapienza, la chieda al Dio che dona a tutti con semplicità e senza recriminazioni. ⁶Ma la chieda con fede, senza dubitare in alcun modo: colui che dubita, infatti, è simile a un'ondata di mare, sollevata dal vento e sballottata; ⁷una persona del genere non pensi di ricevere qualche cosa dal Signore: ⁸è infatti un uomo diviso, instabile in tutte le sue vie.

La sapienza di cui qui si parla non è la cultura, e neanche la saggezza in generale, ma quel particolare tipo di consapevolezza e di discernimento il cui principio è «il timore del Signore» (Sal. 111,10; Prov. 9,10; cfr. 1,7) e che determina una scala di valori e di priorità diversa rispetto a quella proposta dalla società: la comunità straniera e pellegrina non può, semplicemente, affidarsi in modo acritico a quanto le propone l'ambiente che la circonda; certo, anch'esso ha la sua «sapienza», la sua saggezza, che però, appunto, non ha la sua origine nel «timore del Signore». La vera sapienza è dono di Dio (Prov. 2,6), chi ne manca la chieda a lui, in preghiera. E chi, del resto, non ne manca? Le mie esigenze, i miei desideri e aspirazioni, tendono a occupare il cuore in modo esclusivo, e a dettare, incontrastate, le loro leggi. Nell'ora della prova (a volte non sarebbe neanche il caso di scomodare questa parola, basterebbe parlare di «difficoltà»), l'animo si ritrova normalmente disorientato, affannato, corre di qua e di là alla ricerca di conforto o, più spesso, di vie di fuga dalla situazione critica nella quale si trova; il mio problema, per quanto piccolo, assume proporzioni gigantesche e, anche quando ho il pudore di non dichiararlo pubblicamente, diviene, di fatto, la preoccupazione centrale della mia vita, rispetto alla quale quelle degli altri, e ancor più i drammi della società e del mondo, perdono ogni rilievo; così mi chiudo in me stesso, il demone sottile dell'auto-

commiserazione, in una delle sue molte forme, si impadronisce di me e mi impone di guardare me stesso, Dio, il prossimo e il mondo a partire dalla *sua* distorta prospettiva. Questa è la mancanza di «sapienza». Giacomo non si fa illusioni circa la possibilità di rovesciare questa situazione rientrando in se stessi, cercando di guardare la realtà da un altro punto di vista, o simili. La *preghiera* è l'unica reazione realmente responsabile, una preghiera consapevole di rivolgersi «al Dio che dona a tutti con semplicità, senza recriminazioni». «Con semplicità» (alcuni traducono anche: «con generosità»), che qui si contrappone all'uomo «diviso» del v. 8, significa in questo quadro: senza porre condizioni, né operare discriminazioni; il dono non viene lasciato cadere dall'alto, in modo sdegnoso e altero, ma offerto con cordialità. A un tale Dio bisogna rivolgersi con assoluta fiducia (questo significa, qui, la parola «fede», che normalmente, nell'epistola, ha un altro significato, che esamineremo a suo tempo), «senza dubitare in alcun modo»; la preghiera del dubbioso, dell'uomo «diviso», che ha il cuore un po' di qui e un po' di là, è destinata al fallimento. Si tratta di un motivo ricorrente nel Nuovo Testamento, con svariate sfumature (alcuni esempi: Mt. 7,7 ss. par.; 8,13; 21,21; Mc. 9,23.28 s.). La fiducia, tuttavia, non si può imporre con un atto di volontà, ma si radica nell'*esperienza*: già la saggezza popolare sa che ci si fida solo di chi si conosce bene, solo di chi ha già avuto modo di mostrare la propria affidabilità; è quanto intende Gesù invitando i suoi a rivolgersi a Dio con l'appellativo familiare aramaico *abbà*, «paparino» o «caro padre». L'«uomo diviso» non ha ancora fatto questo tipo di esperienza di Dio, è ancora fermo a un «Dio-per-sentito-dire», al quale non riesce, evidentemente, ad abbandonarsi. Qui è l'origine della sua «instabilità»: vorrei ma non posso, non posso perché non credo, non credo perché non ho vissuto, non ho vissuto perché il mio cuore non è sequestrato da quest'esperienza (concretamente: da *Cristo*), ma la osserva, sia pure con interesse e desiderio, come dall'esterno. È l'instabilità lacerante del giovane ricco, il quale,

alla fine, se ne va «triste» (Mc. 10,22 par.), incapace, da una parte, di fare il salto verso il discepolato, ma dall'altra ormai consapevole di non poter più trovare altrove la pienezza di vita della quale è in cerca.

La fiducia nella preghiera è totale senza essere meccanica: il Dio di Gesù Cristo non è il genio della lampada di Aladino. L'esperienza della preghiera inesaudita non può essere censurata, e nemmeno addomesticata. Naturalmente, la Bibbia segnala che non ogni preghiera è autentica: ci può essere, appunto, la preghiera esitante, non sorretta da vera fede; qui, poi, non si parla di chiedere qualunque cosa, ma appunto la saggezza; Luca 11,13 afferma che il Padre darà «lo Spirito santo» a quanti lo chiedono: non dunque, semplicemente, *questo o quel* dono, *questo o quell'* aiuto, ma *colui* che aiuta nella difficoltà (cfr. però i discorsi d'addio in Giov., dove Gesù promette ai suoi «quanto chiederete nel mio nome», senza precisazioni di carattere limitativo: 14,13 s.; 15,16; 16,23 ss.); infine, la vera preghiera sa anteporre la causa e la volontà di Dio a quelle dell'orante: tale è la struttura del Padre nostro e tale, soprattutto, è la testimonianza di Gesù nel Getsemani (Mc. 14,36 par.). Neanche queste considerazioni, tuttavia, possono eliminare lo *scandalo* della preghiera inesaudita. È difficile, per limitarsi a quest'esempio, credere che nessuno di quanti hanno pregato che fosse loro risparmiata la camera a gas nei lager nazisti avesse fede sufficiente; ancora più problematico, tuttavia, è ammettere che appunto la camera a gas fosse la volontà di Dio. E allora? *Non esistono* risposte che eliminino tutte le contraddizioni sul piano logico. Questo deve essere affermato con forza, contro ogni penoso tentativo apologetico di risolvere sul piano della logica elementare il dramma più radicale dell'esistenza nella fede. In effetti, l'esperienza della preghiera inesaudita *può incrinare*, o addirittura *distruggere*, la fiducia filiale nei confronti di Dio. Pretendere di giudicare dall'esterno questa tragedia, dicendo, ad esempio, che allora non si trattava di «vera» fiducia, è segno di rozzezza spirituale: molto meglio

fermarsi silenziosi davanti a ciò che non si può comprendere appieno, sia per mancanza di elementi, sia per la natura stessa del dramma. Può anche accadere, tuttavia, che l'esperienza della preghiera inesaudita non comprometta la fiducia, o addirittura la rafforzi (cfr. l'insistenza della donna siro-fenicia, Mc. 7,24-30 par.). L'intensità del rapporto con Dio favorisce, certo, questo tipo di perseveranza nella prova. Di più non è possibile dire.

La fiducia nel Dio che «dà con semplicità e senza recriminazioni», esattamente come il cuore indiviso che ne è la fonte, e la stabilità spirituale che ne deriva, non vanno considerate un possesso, che sia possibile acquisire una volta per tutte. La «sapienza» che viene da Dio è come la manna del deserto: viene donata giorno per giorno, ma non si può surgelare e tenere da parte. Anche per questo la dimensione *ecclesiale* non può in alcun modo essere dimenticata: la comunità è chiamata a rendere testimonianza, sia pure in modo inevitabilmente imperfetto e fragile, della fiducia in Dio caratteristica del cuore indiviso, e a sostenere, in tal modo, chi è individualmente in difficoltà. Dire che «la fede è una faccenda individuale» è una delle più micidiali eresie della modernità: la fede biblica è essenzialmente comunitaria.

4. RICCO E POVERO

⁹Il fratello di bassa condizione si glori nel suo innalzamento, ¹⁰e il ricco nella sua bassezza, poiché passerà come il fiore dell'erba. ¹¹Il sole si è levato, con lo scirocco, e ha seccato l'erba, e il suo fiore è caduto, e la bellezza del suo aspetto è svanita; così anche il ricco appassirà nelle sue imprese.

Viene qui affrontata per la prima volta la problematica ricchezza-povertà, centrale nell'epistola; il legame

con quanto precede, anche in questo caso, non è chiarissimo.

Il «fratello di bassa condizione» non è, semplicemente, il povero in senso economico ma, più in generale, colui che socialmente non conta (il termine greco è all'origine dell'italiano «tapino»). Il verbo tradotto con «si glori», caratteristico del vocabolario di Paolo, significa anche «confidare» in qualche cosa. I vv. 9 s. possono essere letti in almeno due sensi.

a) Nella prospettiva del giudizio finale: l'umile è invitato a gloriarsi in una condizione che trova misericordia agli occhi di Dio, il quale interviene ribaltandola (cfr. Lc. 1,52); in questo caso, l'invito rivolto al ricco (nei cui confronti il testo non usa la parola «fratello») va interpretato in senso pesantemente ironico: egli non ha alcun motivo per gloriarsi, in quanto sulla sua condizione grava il giudizio di Dio.

b) Nella prospettiva dell'esortazione: il ricco è invitato a condividere i suoi beni nella comunità, e dunque a scendere nella scala sociale, a vantaggio dell'umile, che sale. La chiesa, dunque, è vista come ambito di comunione dei beni (cfr. At. 2,44), spazio in cui la provvidenza divina si manifesta concretamente nella solidarietà fraterna.

È opportuno lasciare al testo tale ambiguità. La prima lettura ricorda alla chiesa odierna che vive nei paesi ricchi il giudizio di Dio incombente su di un sistema che distribuisce le risorse del pianeta e il potere di gestirle in modo da affogare gli uni nell'eccedenza di beni, uccidendo gli altri per fame. Distratta da altre questioni (dalla paura della secolarizzazione a un ecumenismo tutto centrato sulla problematica interecclesiastica) la comunità cristiana di questo scorcio iniziale del XXI secolo rischia di perdere di vista il fatto che la sua vocazione profetica si gioca in primo luogo su questo terreno, perché è anzitutto qui (e non in primo luogo sulla morale sessuale o sulla questione del papato) che si decide della *salvezza*. La seconda interpretazione pone l'accento sul fatto che la comunità

non può accontentarsi di denunciare l'ingiustizia predicando il giudizio finale di Dio, ma deve diventare essa stessa, qui e ora, un ambito nel quale la sperequazione sociale sia, in qualche misura, superata; nel quale venga concesso spazio a coloro che fuori non ne hanno; nel quale le discriminazioni sociali siano radicalmente relativizzate dalla comunione di fede (cfr. Gal. 3,28).

I vv. 10b s. hanno sullo sfondo Isaia 40,6-8 (il parallelismo è particolarmente evidente nella traduzione greca dei LXX), ma il senso generale è assai diverso. In Isaia l'erba che si secca e il fiore che appassisce indicano la precarietà della condizione umana, che però il profeta riferisce specificamente alla situazione storica di Israele: a essa si contrappone la parola del Signore, che rimane in eterno e può nutrire il messaggio di liberazione che inizia con il cap. 40 del libro. In Giacomo, l'immagine si riferisce al destino del ricco: *egli stesso*, non semplicemente la *ricchezza*, è caduco; ciò in cui ripone la propria fiducia non lo mette in grado di resistere alla prova, sicché la sua forza si rivela apparenza, che passa come la bellezza del fiore. Le «imprese» del ricco possono essere, in base al termine greco, o l'insieme del suo comportamento, oppure, più precisamente, i suoi viaggi d'affari, a cui ci si riferisce in 4,13: forse la prima interpretazione è da preferire.

Questi versetti colpiscono per il carattere duro e perentorio delle affermazioni, ma non rappresentano affatto una posizione isolata all'interno della tradizione biblica. Al contrario, la Scrittura sottolinea ripetutamente e con chiarezza un'opzione preferenziale di Dio nei confronti dei poveri, a cui deve corrispondere un atteggiamento di fondo della chiesa, sia nella predicazione che nei comportamenti.

Questo *non* significa: a) che la povertà sia positiva in sé; la condizione del povero è benedetta in quanto Dio sceglie di schierarsi con gli ultimi anziché con i primi, in vista di un ribaltamento della situazione;

b) che i poveri, in quanto tali, siano «buoni»: la loro dignità particolare deriva dall'elezione di Dio, non dalle

loro qualità. Dal punto di vista della morale individuale o collettiva non c'è motivo di pensare che i poveri siano migliori dei ricchi.

A questa opzione preferenziale di Dio corrisponde un giudizio sulla ricchezza. Il motivo di fondo per cui essa è gravata da un sospetto radicale non risiede tanto in pregiudizi di tipo ascetico («la rinuncia ci avvicina a Dio», o simili), bensì nella convinzione che la ricchezza di alcuni si basa sulla povertà di altri, ed è quindi intrinsecamente legata all'*ingiustizia*. La chiesa ha spesso dimenticato questa dimensione centralissima del messaggio biblico, tanto che, nell'ultimo secolo, essa ha dovuto sentirsela ricordare, in termini assai perentori, dal marxismo. Oggi che, per diverse ragioni, il marxismo non sembra più in grado di ispirare l'analisi e l'azione delle donne e degli uomini, le chiese finiscono per trovarsi a essere, in non poche situazioni, l'unica voce dei poveri. L'ideologia dominante sostiene che l'ingiustizia non esiste, perché la sperequazione è secondo natura, e dunque da benedire; di fronte a questo messaggio fortemente ideologico (non è affatto vero che le ideologie siano morte: semplicemente, ne sono nate di nuove), i cristiani non possono chiudersi nella nostalgia del buon tempo antico, preindustriale e premoderno (il quale, peraltro, non era meno ingiusto del presente): semplicemente, nel cuore di questa società, essi devono ricordare la parola della Scrittura, apparentemente anacronistica, in realtà assai più attuale dei proclami dei nuovi profeti.

5. TENTAZIONE E VOLONTÀ DI DIO

¹²Beato l'uomo che, nella tentazione, persevera, poiché, una volta superata la prova, riceverà la corona della vita, promessa [dal Signore] a quanti lo amano.

¹³Nessuno, quando è tentato, dica: sono tentato da Dio:

Dio infatti non è tentato dal male, e non tenta nessuno; ¹⁴ognuno è tentato dalla propria concupiscenza, [da essa] attirato e sedotto: ¹⁵poi la concupiscenza, fecondata, partorisce peccato, e il peccato, giunto a maturità, genera la morte. ¹⁶Non vi ingannate, fratelli miei diletti. ¹⁷Ogni buon regalo e ogni dono perfetto vengono dall'alto, discendendo dal Padre delle luci, presso il quale non v'è oscillazione, né ombra di movimento. ¹⁸Di sua volontà, egli ci ha generati mediante la parola di verità, affinché siamo, per così dire, le primizie delle sue creature. ^{19a}Sappiatelo, fratelli miei diletti.

Queste considerazioni sulla tentazione si riallacciano a 1,2-4. La beatitudine (v. 12) è una forma letteraria ben nota all'Antico Testamento, dal quale transita nel Nuovo. A volte ha un senso generale di carattere sapienziale (come nel Sal. 1): è cioè dichiarato beato chi segue determinati principi, i quali conducono a un'esistenza benedetta; altre volte si tratta di un'esclamazione di carattere profetico, provvista di carica escatologica: qui la beatitudine deriva dall'intervento diretto e potente di Dio, il quale crea una situazione nuova e inattesa; è il caso delle beatitudini del Sermone sul monte: in esse, la vicinanza del Regno ribalta i valori sui quali è costruito questo mondo; i poveri, gli afflitti e tutti gli altri (Mt. 5,1 ss. par.) sono beati non in quanto poveri, afflitti, ecc., ma in quanto oggetto dell'azione creatrice di Dio. Anche nel nostro testo, la beatitudine ha questa seconda tonalità, come conferma la menzione della «corona della vita»: la corona, nel mondo ebraico, è simbolo di gioia, e in quello greco è l'ornamento del vincitore; nel Salmo 21,3 ss. è il dono di Dio al re fedele: tale significato è sviluppato in particolare nell'Apocalisse, dove l'immagine della corona ricorre spesso, e la corona della vita (2,10) è il premio escatologico promesso a chi è fedele. Nel nostro testo, la corona della vita è promessa a quanti «amano Dio», cioè ne osservano i comandamenti: l'amore per Dio si espri-

me essenzialmente nell'obbedienza, non è un semplice sentimento, ma un orientamento di vita, alternativo ad altri. La perseveranza ne è una componente fondamentale, come già (3 s.) si è osservato: essa rende l'essere umano tenace, e dunque affidabile. Dio non si allontana da quanti vivono il suo comandamento e appunto nella sua vicinanza solidale, nel cuore della «tentazione», consiste la promessa annunciata dalla beatitudine.

Gli studiosi si chiedono se la parola greca *peirasmòs*, e il corrispondente verbo, alludano alla «tentazione» propriamente detta o alla «prova» in senso più generale. Forse, anche in questo caso, è prudente lasciare al termine la sua ambiguità: in ogni momento, infatti, la prova in senso ampio può diventare tentazione in senso stretto, cioè spinta effettiva al rinnegamento di Dio nella disobbedienza alla sua volontà. Affermando che Dio non tenta nessuno, Giacomo intende scongiurare il tentativo di riversare su Dio la responsabilità delle difficoltà che la fede si trova a dover affrontare: cfr., ad esempio, Genesi 3,12, dove Adamo scarica la colpa della caduta sulla «donna che *tu* [Dio] mi hai messa accanto». Dio non tenta nessuno perché egli stesso non è soggetto alla tentazione, non è «diviso» tra pulsioni opposte. Nell'Antico Testamento e nel giudaismo intertestamentario (cioè nella letteratura giudaica degli ultimi secoli a.e.v., non inclusa nel canone) si riscontra la tendenza ad evitare di attribuire a Dio la responsabilità diretta di prove tragiche alle quali la fede è sottoposta: in Giobbe (1,6 ss.), ad esempio, è Satana che suggerisce a Dio di mettere alla prova la fede di Giobbe; analogamente, nel libro dei Giubilei (17,16), una creatura celeste, il principe Mastema, induce Dio a mettere alla prova Abramo chiedendogli il sacrificio del figlio: il testo, cioè, certamente influenzato dalla riflessione di Giobbe, cerca di attenuare la responsabilità di Dio nella vicenda di Genesi 22. Giacomo si pone in questa linea, che tuttavia non è l'unica, nella Scrittura. Numerosi testi, infatti (a puro titolo esemplificativo, ricordiamo: Gen. 22,1; Es. 15,15; Deut. 6,16) affermano con chiarezza

za che Dio mette alla prova Abramo, o il popolo di Israele; la stessa richiesta del Padre nostro in Mt. 6,13 // Lc. 11,4 sembra presupporre almeno la possibilità che Dio esponga i suoi alla tentazione; in I Corinzi 10,13, Paolo cerca di elaborare teologicamente e pastoralmente questa convinzione, affermando che Dio permette bensì la tentazione, ma non che essa superi le forze del credente. Giacomo non entra in questo genere di riflessioni. Gli interessa mettere ciascuno di fronte alle proprie responsabilità: chi è tentato, accusi piuttosto se stesso e la propria concupiscenza. Questa parola, che indica il desiderio intenso, è usata nella Bibbia in diversi contesti, così come il verbo che le corrisponde; in Luca 22,15 essa può descrivere il desiderio di Gesù di condividere l'ultima cena con i discepoli; in Romani 15,23 (cfr. Fil. 1,23; II Cor. 5,2) la brama di Paolo di recarsi a Roma; in tutta una serie di altri testi (assai importante Rom. 7,17-23), invece, indica le passioni negative che ci dominano. Giacomo si riferisce, evidentemente, a questa seconda accezione. È la concupiscenza a sedurci: dalla sua fecondazione nasce il peccato (dato che, in greco, manca l'articolo, si potrebbe anche tradurre «genera Peccato», in senso personificato; ciò vale, subito dopo, anche per «genera Morte») che, giunto a maturità, cioè cresciuto, diventato adulto, genera la morte. In base alla struttura della frase nell'originale, non è chiaro se l'artefice della fecondazione sia «ognuno», cioè l'uomo, oppure «la tentazione», che in greco è al maschile. Forse la prospettiva del passo, tesa a sottolineare la responsabilità umana, depone a favore della prima ipotesi: il peccato sarebbe dunque visto come frutto di un rapporto impuro tra l'uomo e la concupiscenza.

In base a questa lettura, l'invito «non v'ingannate» riguarda l'immagine di Dio: non guardate a Dio, ma piuttosto a voi stessi e alla concupiscenza, come all'origine del peccato. La volontà di Dio è stabile, benevola, fonte di tutto ciò che è buono. «Padre delle luci» è espressione che si ritrova in alcuni testi giudaici e che si riferisce a Dio in quanto creatore degli astri: egli ne governa il corso,

ne è dunque il Signore, e non è sottoposto alla loro ombra o al loro mutamento; ne deriva che i cicli astrali non determinano le azioni umane: neanche su di essi, dunque, è lecito scaricare le responsabilità che competono unicamente agli esseri umani. È possibile che Giacomo polemizzi qui contro elementi di credenze astrologiche, assai diffuse nell'ambiente, penetrati nella comunità cristiana.

La volontà di Dio ci ha generati «mediante la parola di verità»: questa espressione indica qui, come mostra, in particolare, quanto segue, più il volere di Dio come si esprime nella *Torah* che non la parola creatrice di Genesi 1. Il riferimento è dunque alla comunità credente, che costituisce, nella sua esistenza improntata all'obbedienza, la primizia della nuova creazione.

Questi densi versetti rifiutano quindi ogni sorta di speculazione circa un'origine «celeste» (divina o astrale) della tentazione e del peccato; questa scelta, molto chiara, non intende proporsi come una teoria filosofica circa l'origine del male (volendo essere conseguenti, infatti, la riflessione sulle radici della tentazione conduce diritto a questa problematica), ma ha un marcato carattere pastorale. Di fronte alle difficoltà dell'esistenza credente, il cristiano e la cristiana sono invitati a tenersi alla larga da ogni pensiero che, sotto apparenze di profondità metafisica, li distraga dal fare la volontà di Dio con *perseveranza*. Dio non è un abisso imperscrutabile, dal quale discendono in modo misterioso tanto il bene quanto il male, ma è la fonte di ogni bene, la sorgente di ogni dono prezioso. A lui si può fare costante e fiducioso riferimento nella battaglia della tentazione, perché la sua fedeltà non viene meno. Chi intende condurre questa lotta con serietà, tuttavia, deve avere il coraggio di guardare in faccia la propria concupiscenza, cioè i desideri malvagi che lo tengono in soggezione e ai quali rischia di orientare la propria vita: lì, non altrove, è la fonte del suo peccato. Questa prospettiva, semplice e incisiva al tempo stesso, è tutta orientata alla prassi, alla vita, all'azione. Giacomo lotta contro la tentazione di fare della dottrina, delle rifles-

sioni su Dio e sui suoi misteri, e persino (cfr. il seguito!) sulla sua grazia, una scusa per sottrarsi al compito dell'obbedienza. Forse non è fuori luogo ricordare al nostro testo che la Bibbia stessa è sovente assai più dialettica, che esiste una dimensione della tentazione che è più grande e più forte di me, che esiste un peccato che non è semplicemente il *mio* peccato, e che, dunque, il nostro «combattimento non è [solo] contro carne e sangue» (Ef. 6,12). Giacomo ha ragione a dire che l'origine del mio peccato non è in Dio; con ciò, però, non ha ancora risolto il problema. Quando la Bibbia parla di Satana, dei demoni, delle potenze maligne, intende appunto riferirsi a una radice del male, e quindi anche della tentazione, che non è riconducibile a categorie puramente morali; e la dottrina del peccato *originale*, come interpretazione non solo di Genesi 3 ma anche del dato neotestamentario, sottolinea il fatto che vi è un peccato che precede il mio peccato, senza che quest'ultimo cessi di essere *mio*. Ma appunto, è quest'ultimo aspetto che interessa Giacomo. Ogni riflessione su tentazione e peccato, che corra il rischio di costituire un alibi, una difesa contro il carattere perentorio dell'esigenza di Dio, finisce, a suo parere, per minare le basi della perseveranza, ed è quindi veleno per lo spirito. Un monito da prendere sul serio.

6. ESSERE FACITORI DELLA PAROLA

^{19b}Ognuno sia pronto ad ascoltare, lento a parlare, lento all'ira, ²⁰poiché l'ira dell'uomo non opera la giustizia di Dio. ²¹Perciò, deposta ogni sozzura ed eccesso di malvagità, ricevete con dolcezza la parola che è stata piantata [in voi] e che ha il potere di salvare le vostre vite. ²²Siate facitori della parola, e non solo ascoltatori, ingannando voi stessi: ²³poiché, se uno è ascoltatore della parola, e non [anche] facitore, è simile

a un uomo che guarda nello specchio il volto che possiede dalla nascita, ²⁴e quando si è guardato se ne va, e subito dimentica a che cosa era simile. ²⁵Ma chi scruta nella legge perfetta della libertà, e [in essa] persevera, non sarà un ascoltatore smemorato, ma un facitore attivo: costui sarà beato in ciò che fa. ²⁶Se uno crede di essere religioso senza tenere a freno la sua lingua, ma ingannando il suo cuore, la sua religione è vana. ²⁷La religione pura e immacolata davanti a Dio il Padre è questa: visitare gli orfani e le vedove nella loro afflizione, mantenersi incontaminati dal mondo.

Giacomo tocca qui diversi temi che, più avanti, verranno ripresi. L'invito a essere pronti all'ascolto e lenti a parlare si ritrova spesso nella sapienza d'Israele (ad es.: Sir. 5,11; Prov. 29,20): il vero saggio sa di avere sempre molto da imparare e non ha alcuna fretta di esprimere il proprio parere; anche essere lento all'ira è prerogativa del saggio (Prov. 14,29; 15,18; ecc.), oltre che, naturalmente, di Dio stesso (Es. 34,6; Num. 14,18; Sal. 86,16; 103,8, ecc.). Il v. 20 è suscettibile di diverse interpretazioni: a) rifiuto del sacro furore religioso, dell'atteggiamento del «crociato», che intende difendere con la violenza la causa di Dio: giustizia di Dio significherebbe, in questo caso, l'ordinamento terreno conforme alla volontà del Creatore; b) l'ira non compie ciò che Dio vuole: giustizia di Dio indicherebbe allora il comportamento conforme alla *Torah*, nel senso di Matteo 5,6.10.20; c) l'ira non opera il perdono del peccatore: giustizia di Dio sarebbe allora l'azione di Dio che rende giusto l'empio, nel senso della predicazione di Paolo. Il quadro generale dell'epistola indurrebbe a preferire la seconda ipotesi: molto semplicemente, Giacomo afferma che non l'ira, ma la «dolcezza» è quanto Dio esige dai suoi. Alcuni, tuttavia, sostengono che l'autore polemizzi qui con gruppi che utilizzano, a sproposito, il linguaggio di Paolo, dicendo: la famosa «giustizia di Dio» di cui tanto parlate, che discenderebbe da questa «sola fede» che volentieri si

dimentica delle opere dell'obbedienza, non proviene certo dall'ira: comportatevi dunque di conseguenza. Dato che Giacomo riprende spesso, in modo accentuatamente critico, termini e pensieri di evidente matrice paolinica, questa interpretazione non può essere scartata.

La prima parte del nostro brano termina con un appello semplice e incisivo a un'obbedienza risoluta, che sappia deporre lo stile di vita caratterizzato dalla «sozzura» (si intende: ogni sorta di sconcezza) e dalla malvagità, per adottare «la parola che è stata piantata [in voi]». Quest'ultima idea, pur non assente dalla tradizione giudaica, deriva in particolare dalla filosofia stoica, che considera la ragione come una caratteristica intrinseca dell'essere umano, che lo mette in grado di cogliere il pensiero della divinità che, nello stoicismo, coincide con l'ordine stesso del mondo. Giacomo riprende la terminologia, cambiando però il significato: la parola è, per lui, il concreto comandamento di Dio, che proviene, per così dire, dall'esterno. Questo comandamento, ed esso soltanto, può salvare la vita, già in questo mondo, e poi nell'ora del giudizio finale.

Appunto perché è comandamento, appello diretto che si rivolge alla mia vita, la parola è fatta per essere praticata e non semplicemente «ascoltata»: «fare la parola» o «la Legge» è espressione ricorrente nell'Antico Testamento (ad esempio: Es. 24,3; Deut. 15,15; 30,8; Gios. 22,5, ecc.); la parola usata per «ascoltatori» non è quella normalmente usata nel greco biblico: indica comunque chi ascolta una proclamazione pubblica (di una legge sulla pubblica piazza, ad esempio, ma anche della Scrittura dal pulpito). Con tutta evidenza, Giacomo polemizza contro un rapporto con la parola passivo e intellettualistico, che tende a farne oggetto di riflessione e di dibattito, lasciando in secondo piano la concretezza dell'agire.

L'immagine dei vv. 22-24, che sfocia poi nel v. 25, non è chiarissima. Verosimilmente, il senso è: l'ascoltatore che non pratica la parola è come se si specchiasse in essa, scoprendovi la propria identità originaria, la propria

natura («il volto che possiede dalla nascita»; forse però l'espressione indica: ciò che l'uomo è chiamato a essere, ciò che Dio, fin dalla nascita, esige da lui), ma dimenticandosi istantaneamente di ciò che ha visto, e dunque senza tirarne le conseguenze pratiche. Si tratta ancora di uno sguardo superficiale. Occorre, invece, «scrutare», «la legge perfetta della libertà», e perseverare in essa. Quest'ultima espressione dev'essere approfondita. La Bibbia ebraica parla una volta soltanto di «legge perfetta» (Sal. 18,8); il giudaismo, per contro, se ne serve per differenziare la *Torah* di Israele dalle leggi delle nazioni. Il legame tra Legge e libertà costituisce un tema centrale, che dalle Scritture di Israele trapassa nel Nuovo Testamento. Anche la filosofia greca, in particolare lo stoicismo, pensa che la vera libertà consista nel rispetto della legge, che in questo caso è la norma eterna inscritta nella natura. Il filosofo ebreo Filone si sforza di presentare i contenuti della Bibbia ebraica utilizzando una concettualità anche stoica, e questi tentativi lasciano senz'altro una traccia nell'ambiente in cui si colloca Giacomo. Nell'epistola, l'idea di «legge perfetta della libertà» intende reagire contro le correnti che, richiamandosi a Cristo come fine della Legge (Rom. 10,4), predicano una libertà a buon mercato, consistente nell'assenza di norme morali. Solo chi pratica questa Legge, dunque, è autenticamente libero, il che pone il suo operare nel segno della benedizione.

Nell'insieme, i vv. 19b-25 propongono un programma chiarissimo, particolarmente significativo per le nostre comunità evangeliche, che troppo spesso hanno la tendenza a trasformarsi in circoli culturali, dove la parola di Dio viene «dibattuta» prima che obbedita. Per banale che sembri, Giacomo non si vergogna di ribadire che essa esiste per essere praticata (cfr. Mt. 7,24-27), e che solo tale pratica è effettiva fonte di libertà. La comunità cristiana, certo, non ha nulla da guadagnare dal disprezzo della riflessione sulla parola: dove però quest'ultima, in modo demoniaco, diviene un alibi per sfuggire dalle esigenze concrete dell'obbedienza, la chiesa muore.

I vv. 26 s. contrappongono la religiosità esteriore alla effettiva pratica della giustizia: anche qui, non si tratta di una polemica nei confronti del culto, ma dell'affermazione, purtroppo ovvia solo in apparenza, che il culto non può essere dissociato dalla prassi quotidiana. Che la vera religione (nel linguaggio veterotestamentario: il vero sacrificio) consista nella pratica della giustizia, è motivo ben noto al profetismo (cfr. Is. 58,6 s.): qui, la visita all'orfano e alla vedova è assunta come riassunto della solidarietà praticata all'interno della chiesa. «Mantenersi puri dal mondo» significa, in questo contesto, vivere la propria vocazione rinunciando all'individualismo e ai valori egoistici consacrati dalla società, in vista appunto della pratica della giustizia. Giacomo ha in mente una chiesa vigile, consapevole di essere esposta al rischio di accettare acriticamente i modelli di vita proposti dall'ambiente, e che vi reagisce mediante una vita cristiana operante nella solidarietà. Siamo agli antipodi di un cristianesimo spiritualizzato, a parole preso da pensieri sublimi e celesti, in pratica silenzioso di fronte alle ingiustizie di questo mondo. Visitare l'orfano e la vedova nella loro afflizione significa, in definitiva, assumersi le responsabilità del caso in una società che, al contrario, colpisce e sfrutta coloro che non sono in grado di difendersi. Sembra, però, che Giacomo non pensi anzitutto alla «denuncia profetica», comunque non esclusa (essere voce di chi non ha voce è certo una forma concreta di solidarietà) bensì a una prassi alternativa: la chiesa contesta una società ingiusta mettendo coraggiosamente in opera, al proprio interno, comportamenti di giustizia. È questo che rende felice nel proprio operare la comunità che scruta nella legge perfetta della libertà. La chiesa cristiana è il luogo in cui, qui e ora, coloro che non possono far valere i propri diritti sono presi sul serio nella loro umanità. Per Giacomo, come per la Bibbia nel suo insieme, questo è il primo criterio del giudizio morale.