

Arcidiocesi di Lucca
Centro Biblico Diocesano

Nell'attesa paziente del Signore

***Introduzione e invito alla lettura
della Lettera di Giacomo***

Lucca

anno pastorale 2011-2012

Arcidiocesi di Lucca
Centro Biblico Diocesano

Il cambiamento epocale di cui, anno dopo anno, si sta prendendo coscienza anche negli ambienti ecclesiali, induce la nostra Chiesa diocesana a ritrovare un atteggiamento umile, fatto di ascolto intenso della Parola di Dio e di sguardo attento alla realtà del nostro tempo, per leggere i segni nascosti dell'azione di Dio, come indicazione che Egli ci offre della strada da percorrere. Duplice ascolto di Dio e dell'uomo afferma il Vescovo nella sua Lettera ai Cristiani dell'Arcidiocesi di Lucca, come invito a lasciare spazio all'iniziativa di Dio, senza impazienze o sufficienze di immediata progettualità da parte nostra.

La Lettera di Giacomo guiderà il cammino della nostra chiesa in questo anno pastorale. Un testo che si è sempre ritenuto povero di riflessioni, più pratico-esortativo che teorico-speculativo, più rapsodico che sistematico. Uno scritto che invece contiene una profonda teologia dell'esistenza teologica ed indica il cammino sicuro della maturità cristiana.

Il presente sussidio è stato elaborato, a cura del sottoscritto e per conto del Centro Biblico Diocesano, nella modalità ormai consueta. A seguito di alcune informazioni introduttive storico-letterarie e teologiche di carattere generale, si è cercato, nella seconda parte, di offrire un commento, questa volta per lo più integrale, all'epistola per accompagnarne la lettura e la riflessione nelle nostra comunità, con un'attenzione particolare alle emergenze dell'attualità.

Affidiamoci alle indicazioni di Giacomo sull'attesa paziente del Signore che si fa ascolto attento della sua Parola e invocazione della sua Sapienza, per crescere nella fraternità e nella reciproca compagnia, così da trovare luce, per muovere un passo dopo l'altro sulla via che siamo chiamati a percorrere, anche al calar del sole dell'incertezza presente.

Luca Bassetti

Lucca, 29 settembre 2011
Festa dei Santi Arcangeli

I Parte

La Lettera di Giacomo introduzione e invito alla lettura

Il breve scritto pervenutoci sotto il nome di Giacomo, viene annoverato, all'interno del canone biblico, nel gruppo delle *Lettere cattoliche*. I primi scritti paolini, a motivo della loro destinazione a comunità ben precise, in risposta a interrogativi spesso assai concreti e puntuali, presentano un orizzonte di riflessione alquanto determinato e particolare, spingendosi in profondità per lo più su un singolo tema di vitale importanza per le comunità stesse. Le *Lettere cattoliche*, così chiamate per il loro indirizzo ad un insieme anche vasto di chiese, con i tratti di vere e proprie encicliche, offrono invece riflessioni, sviluppi ed esortazioni a largo raggio, a carattere globale, sull'esistenza di fede abbracciata nel suo insieme, e colta sinteticamente nei suoi elementi essenziali. Tali caratteristiche denotano in certa misura anche la *Lettera di Giacomo*. Rispetto al gruppo di scritti neotestamentari tra i quali è annoverata, la *Lettera di Giacomo* presenta tuttavia, almeno a prima vista, un carattere destrutturato ed una modalità alquanto disarticolata e rapsodica di affrontare i differenti temi, soprattutto di taglio etico-sapienziale: tali caratteristiche hanno generato attorno allo scritto non poche controversie lungo i secoli, circa il valore e l'autenticità.

1. Uno scritto controverso

Il testo attribuito a Giacomo ha suscitato opinioni controverse sotto diversi aspetti. Da un punto di vista letterario non presenta tratti così marcatamente epistolari; contiene solo un brevissimo e generico saluto iniziale, senza una conclusione adeguata allo stile proprio di una "lettera": sembra appartenere piuttosto al genere letterario del "discorso" o della "omelia", a tratti molto diretto e con accenti fortemente esortativi, di carattere etico e pratico. Sul versante della composizione retorica lo si è ritenuto un testo alquanto disordinato, privo di vera e propria struttura, quasi assemblaggio in stile sapienziale di indicazioni e norme di vita più volte riprese in modo tra loro intrecciato, senza un ben preciso ordine logico. Sul piano storico ha indubbiamente pesato la dubbia attribuzione apostolica, lasciando il nome di Giacomo diverse possibilità, da Giacomo di Zebedeo a Giacomo di Alfeo, sino al fratello del Signore, a capo della chiesa madre di Gerusalemme, con inevitabili riflessi sull'incertezza della datazione, dei destinatari e dell'ambito di provenienza dello scritto. Anche sul piano teologico la *Lettera* ha incontrato notevoli perplessità ed opposizioni, che hanno inciso fortemente sul processo canonico, determinando la sua esclusione da parte delle chiese riformate. A prima vista lo scritto non sembra infatti esprimere una visione teologica di una qualche organicità e spessore. La cristologia è praticamente assente (due volte appena viene nominato Gesù, soltanto *en passant*) e il messaggio pare ripiegato su questioni etiche, affrontate in maniera apparentemente priva di ordine, nello stile di una comunicazione sapienziale, che accelera repentinamente nella direzione operativa del vissuto concreto.

Ad un esame più attento e al vaglio dei più recenti studi, specie di natura retorico-letteraria, anche quella che Lutero chiamò *lettera di paglia* (*Strohbrief*) lascia tuttavia trasparire una sua più precisa struttura organica, mentre emerge più nitido il fondamento teologico di tutta la riflessione etica.

2. Articolazione letteraria e sviluppo tematico

La *Lettera di Giacomo* ha ricevuto lungo i secoli una considerazione piuttosto scarsa, specie se raffrontata alle altre lettere del Nuovo Testamento. In tempi abbastanza recenti ha conosciuto tuttavia una certa rivalutazione, anche in ambito protestante, con studi che hanno contribuito a delinearne meglio l'unità letteraria e teologica. Non si deve ricercare in essa una strutturazione analoga alle lettere paoline, nelle quali la parenesi ha generalmente un suo spazio ben distinto, in successione alla più specifica e fondante riflessione teologica. Tutta l'epistola ha un tono esortativo, con un argomentare che procede circolarmente, a

riprendere, approfondendole, poche tematiche principali. Si possono enucleare tre grandi temi, la cui successione, ripetendosi per tre volte articola la *Lettera* in modo ternario: tre parti principali che procedono parallelamente tra loro per la cadenza dei loro elementi, con un progressivo approfondirsi dall'una all'altra. Ecco una proposta di strutturazione del corpo della *Lettera*, con la successione dei tre temi fondamentali, trattati in forma antinomica, cioè in modo rafforzato dalla considerazione del loro opposto.

I) **Il corpo della *Lettera* (1,2-5,6)**

È opportuno iniziare da uno sguardo schematico al succedersi delle tre tematiche trasversalmente ricorrenti, che sono facilmente individuabili ad un'attenta lettura.

a) Lo sviluppo della fede

- 1,2-4: La fede cresce attraverso le prove, maturando nel frutto della pazienza, possedendo la quale non si manca di nulla.
- 1,12-15: La tentazione contrasta la crescita della fede; essa non viene da Dio, ma dalla concupiscenza che abita il cuore dell'uomo e cerca come proprio frutto il peccato e la morte.
- 2,14-26: Lo sviluppo della fede si manifesta nelle opere, non quale mera osservanza della legge, ma come frutto di una trasformazione del cuore. Le opere sono l'incarnarsi della fede la quale altrimenti è morta.

b) L'attesa del dono dall'alto (Sapienza – Parola – Legge di libertà)

- 1,5-8: Avvertire il proprio mancamento e chiedere a Dio la Sapienza, senza esitare.
- 1,16-26: Il dono della Sapienza dall'alto lo si ottiene nell'ascolto attento della Parola di verità, possibile solo a chi rinuncia all'onnipotenza della sua parola di giudizio e impara a frenare la lingua.
- 3,1-4,12: Aprirsi alla Sapienza dall'alto, mite, misericordiosa e abbandonata, contro ogni autoreferenzialità di una sapienza solo terrena e diabolica, che oppone alla luce della Parola di Dio la propria parola di giudizio e divisione e le bramosie del proprio io onnipotente, generatore di conflitti.

c) La povertà, unica possibilità di autentico sviluppo della fede ed efficace attesa del dono

- 1,9-11: Solidità del povero ed inconsistenza del ricco.
- 1,27-2,13: Non discriminare i poveri scelti da Dio per essere da Lui arricchiti nella fede ed eredi del regno. La ricchezza arrogante esclude dalla comunità di fede e le si oppone.
- 4,13-5,6: L'illusoria sicurezza del ricco come peccato, atteggiamento contrario alla fede.

Dallo schema emerge in modo chiaro come il corpo della *Lettera* presenti una struttura ternaria, nell'alternarsi ciclico di tre momenti per ogni parte. Tali momenti interni a ciascuna parte procedono tra loro in parallelo, con un progressivo approfondimento da una parte a quella successiva, che colloca, per meglio comprenderlo, ogni atteggiamento alla luce del suo opposto:

- a) Fede autenticamente incarnata che resiste alla tentazione e ottiene pazienza nella prova / fede morta e disincarnata che cede alla tentazione per impazienza e autosufficienza.
- b) Attesa della Sapienza dall'alto e ascolto della Parola / abbandono alla sapienza carnale e all'onnipotenza della propria parola.
- c) Povertà come autentico compimento di un vissuto di fede / ricchezza come atteggiamento contrario alla fede.

In ciascuna parte della *Lettera* sono toccate in successione le tre tematiche di fondo. Il ripetersi di tale successione ha probabilmente la funzione retorica di raccordare tra loro i differenti temi facilitando il lettore-destinatario a scoprirne la coesione etico-sapienziale e l'unità teologico-spirituale. D'altra parte tale disposizione in parallelo è anche invito ad una lettura trasversale del testo, a rintracciare lo sviluppo dello stesso tema lungo l'intero scritto.

La prima parte è particolarmente breve e semplicemente introduttiva: si limita ad accennare alle tematiche principali della *Lettera* in forma concisa e tono esortativo, portando in modo diretto l'attenzione del lettore al centro della questione: la vita di fede attraversa numerose prove, nelle quali si perfeziona mediante la pazienza (1,2-4).

Ciò tuttavia avviene solo se il credente si apre verso l'alto a chiedere con decisione e fiducia la Sapienza di Dio, da cui avverte di dipendere (1,5-8).

Solo il fratello di umili condizioni può rallegrarsi del dono, perché l'ostacolo più forte ad aprirsi alla Sapienza nella preghiera è la ricchezza illusoriamente autosufficiente (1,9-11).

La seconda parte offre un primo sviluppo descrittivo dei tre temi intrecciati: la tentazione, pur nel suo carattere provvidenziale non viene da Dio, ma dalla forza della concupiscenza che trascina l'uomo a vivere nella tirannia del proprio io e delle sue brame, sino a generare il peccato e la morte (1,12-15).

L'impulso seducente della tentazione è vinto solo nell'apertura al dono dall'alto; la Sapienza divina la si può tuttavia conseguire solo grazie ad un assiduo ascolto della Parola, specchio che rivela al credente la sua identità e lo mantiene stabilmente nella relazione con il Signore (1,16-26).

Il rivelarsi della Sapienza, mediante la Parola ascoltata, è reale solo evitando discriminazione di persone e collocando il povero, scelto dal Signore, al centro dell'assemblea, quale segno della presenza di Dio. Solo in riferimento al volto del povero e alla misericordia a cui esso fa appello la Parola ascoltata è realmente specchio rivelatore della Sapienza di Dio (1,27-2,13).

La terza parte offre una riflessione ancora più decisiva sulle tematiche sopra introdotte e parzialmente sviluppate, così da far emergere con maggiore chiarezza la dinamica prima descritta in relazione alle sue cause più profonde, mettendo in maggior evidenza la forza unitaria della loro connessione etico-sapienziale e teologico-spirituale: la pienezza di sviluppo della vita di fede, che si sostanzia di pazienza attraverso le prove, è il frutto di un operare conforme, di un'esistenza che esprime l'incarnarsi dell'opera stessa di Dio (2,14-26).

La fede viva del credente si perfeziona grazie alla Sapienza che viene dall'alto come mitezza e misericordia, che impedisce la vanità orgogliosa di parole incontrollate e bramosie smodate, fonte di guerre e divisioni (3,1-4,12).

Il percorso compiuto fa emergere conclusivamente l'inganno della ricchezza, illusoria sicurezza riguardo al futuro che chiude all'ascolto e impedisce l'attesa, con un sentimento di autonomia e onnipotenza che rappresenta l'esatto contrario della disposizione eteronoma della fede. Se il vissuto di fede si esprime come ascolto attento e attesa paziente dell'opera compiuta da Dio e del futuro creativamente immaginato in forza della sua Sapienza e da Lui continuamente generato, l'esistenza consegnata al potere delle ricchezze, ormai incapace di autentica immaginazione di un futuro dischiuso da Dio, trasforma ogni attesa in fredda e calcolata possibilità, finendo per implodere nella sua stessa vanità (4,13-5,6).

Ecco di seguito una tabella sinottica della disposizione dei temi all'interno della suddivisione letteraria.

Temî →	fede rigenerata nelle prove / fede morta nel peccato	attesa eteronoma -preghiera / autoaffermazione-vano parlare	povertà-dipendenza / ricchezza-sufficienza
Parti ↓			
I parte (1,2-11) introduzione enunciazione temi	La fede provata genera la pazienza nella quale diviene integra e perfetta (1,2-4)	La mancanza di Sapienza spinge alla preghiera-attesa decisa e fiduciosa del dono di Dio (1,5-8).	Solo la povertà è attesa reale del dono. La ricchezza autosufficiente è vana (1,9-11)
II parte (1,12-2,13) sviluppo descrittivo	La tentazione viene dalla concupiscenza e spinge al peccato e alla morte. Sopportata essa ottiene la corona della vita (1,12-15)	La domanda della Sapienza si fa prontezza di ascolto della Parola, prudenza nel parlare e lentezza all'ira (1,16-26)	L'ascolto della parola orienta al riconoscimento del povero scelto da Dio come luogo di rivelazione (1,27-2,13)
III parte (2,14-5,6) approfondimento etico-teologico	Lo sviluppo della fede ha il suo frutto nelle opere divine che la incarnano e la esprimono, senza le quali è morta (2,14-26)	La Sapienza dall'alto si oppone al vano parlare e allo smodato desiderare, fonte di divisione e discordia (3,1-4,12)	L'inganno della ricchezza chiude all'ascolto e impedisce l'attesa nell'inganno della sufficienza orgogliosa (4,13-5,6)

Rimane al di fuori dello schema proposto il brevissimo indirizzo di saluto iniziale (1,1) e la più lunga e articolata chiusura della *Lettera* (5,7-20), due importanti indicatori circa la natura, la finalità e l'identità tematica dell'intero scritto.

II) L'epilogo (5,7-20)

L'epilogo presenta tratti alquanto anomali se raffrontato alle consuete chiusure epistolari. La riflessione della *Lettera* sembra infatti proseguire, sino alla fine, senza un preciso stacco che lasci percepire il vicino congedo dal lettore, con una più intensa perorazione finale, culminante in un caldo e benedicente saluto. Proprio l'assenza del saluto finale ha indotto molti commentatori a negare la natura epistolare dello scritto, inducendoli a ritenere di trovarsi in presenza di una riflessione catechetico-sapienziale o omiletico-esortativa. Spingendosi tuttavia oltre l'apparenza immediata del semplice proseguire di una parenesi poi bruscamente interrotta, l'attento lettore può notare il carattere fortemente sintetico e decisamente ricapitolativo della chiusura epistolare. Nell'epilogo, in modo simile agli *stretti* finali di una *fuga* musicale, si danno appuntamento, in modo condensato ed intrecciato, quasi a sovrapporsi, tutti i temi trattati nel corpo dello scritto. Lo sviluppo letterario e tematico della *Lettera* presenta in effetti una notevole somiglianza all'intreccio di una *fuga* musicale. I suoi temi emergono infatti in successione, prima semplicemente enunciati, poi rielaborati ed approfonditi, come *soggetto*, *risposta* e *controsoggetto* di un fugato musicale, per riproporsi conclusivamente in modo accelerato, intrecciato e sovrapposto nelle intense battute del finale. Il tono dell'epilogo conferma la centralità del tema della fede-attesa paziente della venuta del Signore, fondamento dell'intera riflessione dell'epistola (5,7-8).

La metafora del contadino è un richiamo quanto mai efficace alla disposizione fiduciosa di attesa *del* Signore e di attesa *dal* Signore. Il contadino fatica per lavorare e seminare il terreno. Il frutto del suo lavoro non è tuttavia computabile proporzionalmente alla fatica del lavoro stesso: è anche dono dall'alto, che feconda la terra, aprendo l'orizzonte della sorpresa legata all'iniziativa di Dio. La pazienza è la attitudine fondamentale della fede nella sua relazione con il tempo lungo o comunque con il tempo e la storia di cui l'uomo non può disporre. Il tema della fede paziente, dell'attesa che si fa ascolto ed accoglienza dell'iniziativa amorevole e gratuita di Dio, alla maniera dell'agricoltore, si colloca a fondamento dell'intera riflessione della *Lettera*, sintesi dell'intero suo messaggio e punto di convergenza ricapitolativo di tutte le sue articolazioni. La disposizione della fede paziente, dell'attesa dell'iniziativa altrui che apre all'ascolto, si oppone infatti ad ogni prevaricazione verbale e ostacola il primato di un parlare come potere del soggetto sugli altri sino al lamento scoraggiante o al giudizio escludente (5,9-12).

L'attesa del Signore, al contrario, dilatando il cuore nella promessa della sua misericordia, contrasta l'onnipotenza del giuramento con la modestia del linguaggio sobrio e misurato, proprio di colui che non dispone di se stesso né del proprio futuro (5,12); allevia il peso del dolore con la forza medicinale della preghiera confidente e con l'efficacia di un'azione divina ricevuta sacramentalmente in dono (5,13-15); invita a consegnare gli uni agli altri le proprie debolezze per trovare conforto, guarigione e salvezza nell'esercizio reciproco quella misericordia, sempre attesa dall'alto (5,16-18), che ha a cuore la salvezza del fratello e nel cui perseguimento è possibile trovare salvezza a propria volta (5,19-20).

La fede paziente, che si dilata nella speranza, è disposizione possibile solo a persone povere e comunità provate, che attendono più da Dio che da se stesse e imparano a camminare, affidate al Signore, in quella dipendenza reciproca che trova proprio nella vicinanza dei fratelli la via della salvezza dal peccato e dalla morte.

III) Il saluto iniziale (1,1)

L'epilogo, riassumendo il dato fondamentale dell'intera *Lettera*, svela finalmente il senso più profondo del saluto iniziale, con il suo misterioso riferimento alle dodici tribù disperse nel mondo (1,1). Senza escludere un'allusione anche a cristiani di origine giudaica o giudeo-cristiana, il richiamo iniziale alle dodici tribù colloca le comunità ecclesiali in continuità con l'antico Israele e ne descrive in modo storicamente e teologicamente efficace la situazione di povera dipendenza dal Dio della salvezza e di abbandonata attesa del Cristo salvatore, l'unico capace di compierne l'autentico destino escatologico di popolo finalmente condotto all'unità e definitivamente collocato nella terra di eredità, non conquistata dalle fatiche umane, ma posseduta proprio dagli umili e dai miti che il Signore riconosce come suoi (Mt 5,1-12).

La *Lettera di Giacomo*, già dal suo *incipit*, manifesta dunque il tono di uno scritto rivolto a comunità che vivono una condizione di prova e di precarietà, paragonata alla diaspora dell'antico Israele. Proprio alle tribù del nuovo Israele, disperso nel mondo, si addice il messaggio fondamentale della *Lettera*, che invita all'attesa fiduciosa e perseverante della venuta del Signore, attesa che si nutre dell'ascolto della sua parola e che tende a fuggire qualunque tipo di chiusura in un'illusoria sufficienza.

Uno sguardo alla situazione socio-antropologica che traspare dallo scritto consentirà di collocarlo nel suo più preciso contesto storico-culturale, per meglio cogliere il significato e la portata del suo messaggio centrale.

3. Il contesto storico-culturale

È a questo punto opportuno situare storicamente l'epistola per avere alcune coordinate utili a meglio focalizzare il suo messaggio. Sul piano storico molti dubbi e incertezze permangono tra gli studiosi e non si trova ancora un accordo sostanziale su un'ipotesi un po' più univoca. Sempre restando dunque nel campo delle ipotesi, si può tentare di procedere in tre tappe. Si cercherà anzitutto, muovendo dal testo stesso, di rintracciare il tipo di configurazione sociale che esso implicitamente manifesta. La fisionomia delle comunità cristiane all'interno dell'identità socio-culturale emergente dallo scritto ne consentirà una migliore collocazione storica. Questo favorirà, a sua volta, l'elaborazione di un'ipotesi più provveduta circa l'autore e i destinatari e l'epoca di composizione.

I) I tratti socio-antropologici

La *Lettera* prospetta un quadro sociale nel quale emerge con particolare forza la disuguaglianza economica. La polarità ricchi-poveri che, come si è già potuto vedere, torna con particolare insistenza lungo tutto lo scritto sembra costituire il perno attorno al quale si svolge tutta la riflessione. La distanza socio-economica tra gli indigenti e le fasce ricche della popolazione determina tutta una serie di relazioni segnate da forti contrasti e attraversate da pesanti ingiustizie. La forbice sempre più divaricata tra classi sociali marcate da così pesanti differenze sul piano economico si ripercuote sul cattivo funzionamento dei tribunali, in cui si lede il diritto e si perpetra l'ingiustizia (2,6; 5,6); si fa evidente nel contesto lavorativo, con contadini e braccianti sfruttati, a fronte dello sfrenato edonismo dei benestanti (5,4-7); si prolunga ancora nel sistema clientelare (1,17; 4,1-3), fonte di conflitti sociali nei quali al grido degli operai pesantemente sfruttati (5,1-6) e all'estrema indigenza di alcune fasce prive dello stretto necessario (2,15) risponde la sfrenata iniziativa di spregiudicati affaristi (4,13-17). Tale sistema discriminatorio nel quale la posizione sociale si determina quasi esclusivamente in base al censo e all'effettivo potere economico si ostenta anche nelle pubbliche adunanze, che tendono ad escludere il povero. Non sono esenti da tale rischio di discriminazione escludente neppure le comunità di fede, nelle quali troppo pesano disuguaglianze che lacerano l'effettiva fraternità e sulle quali incombe il grave peccato dell'*acceptio personarum* (2,1-13): la distinzione di persone, spesso praticata nelle riunioni sinagogali ed ecclesiali, è un'aperta violazione del comandamento di Dio, costantemente ribadito nelle Scritture (2,9-13); Egli ha infatti scelto i poveri come eredi del suo regno (2,5). Dal quadro sociale tratteggiato non emergono altre più specifiche suddivisioni di classe, di titolarità nobiliare o di provenienza culturale. L'accento è posto sul binomio ricchi-poveri, non sull'antagonismo tra servi e padroni e neppure sulla opposizione tra giudei e greci, come spesso accade nelle comunità paoline. Il raffronto sociale si gioca dunque solo tra ricchi e poveri, senza riferimenti culturali e al di fuori di gerarchie istituzionali, politiche o religiose. La società sembra reggersi su una base sostanzialmente agricola, con la terra in mano a pochi ricchi, per i quali lavorano, in regime di sfruttamento, innumerevoli braccianti. Alla ricchezza dei possidenti terrieri si aggiunge quella dei commercianti, capaci magari di intraprendere rischiosi viaggi per mare (1,6), e di un'avida cerchia di affaristi, dediti solo al traffico di denaro a loro vantaggio, senza alcuna diretta produzione di beni (4,13-17). Le aree urbane, che punteggiano le vaste campagne, sede di lavoratori sfruttati, sembrano contesti di libero mercato, lontane dal controllo del potere centrale, che favoriscono viaggi e circolazione di beni, ma nelle quali non mancano soprusi e violenze. La lontananza delle istituzioni politiche e religiose determina uno scarso controllo sociale, lasciando i deboli sfruttati in balia di potenti arrivisti. La struttura istituzionale più emergente pare rappresentata dai tribunali, luoghi di prevaricazione dove i potenti prevalgono sui più deboli (2,6). Si tratta di tribunali civili, senza connotazione ebraico-religiosa, ma forse così distanti dal sistema giudiziario centralizzato, da non rispecchiarne affatto la correttezza procedurale né lo spirito garantista.

L'aggregazione delle comunità cristiane sembra avvenire in contesti molto simili a quelli delle sinagoghe della diaspora, forse in una certa sostanziale continuità con il culto giudaico legato alla lettura della Parola. Di fatto il vocabolario sinagogale prevale su quello più specificamente ecclesiale, quasi a indicare, se non una continuità, una vicinanza stretta con le comunità religiose giudaiche (2,2). Il testo lascia supporre che i cristiani siano una minoranza, di condizione sociale prevalentemente povera o assai modesta, forse con qualche eccezione che acuisce il disagio per le disuguaglianze denunciate. Essi sono caratterizzati come fratelli e connotati da una precarietà socio-economica ed esistenziale che li espone, come minoranze, non solo al rischio della discriminazione, ma alle tentazioni più pericolose dello scoraggiamento o del compromesso, con un progressivo allontanamento dalle esigenze della fede nel Signore Gesù.

L'orizzonte culturale condiviso tra autore e destinatari è ricco di elementi giudaici, ma ormai rielaborati in un quadro ellenistico. Si avverte un forte legame con il retroterra biblico, più precisamente con quella letteratura sapienziale, che operò a suo tempo una forte rielaborazione della Legge e dei Profeti nel confronto con la cultura circostante, in quel fenomeno così tipico e diffuso di osmosi e trasformazione differenziata per ambiti geografico-culturali omogenei che ha il nome complessivo di ellenismo. Non sorprende dunque trovare nella lettera riferimenti alla cultura greco-ellenistica profana più vicina al mondo biblico, particolarmente all'etica di matrice cinica e stoica. D'altro canto l'autore possiede una notevole padronanza della lingua greca, con uno stile anche raffinato, e si avvicina all'orizzonte teologico e terminologico della versione greca dei LXX. Restando in ambito biblico risulta quanto mai evidente la parentela etico-teologica e addirittura terminologica con il Vangelo di Matteo, tanto da far supporre per la *Lettera* una datazione posteriore ad esso. I riferimenti ai poveri scelti da Dio per il possesso del regno (2,5) non possono infatti non richiamare immediatamente la lettera e lo spirito delle beatitudini matteane (Mt 5,1-12). La stessa condizione povera e precaria dei cristiani in diaspora di cui parla Giacomo ricorda fortemente l'insistenza di Matteo sulle *pecore perdute d'Israele* – connotazione socio-economica e religioso-esistenziale – quegli ebrei dispersi nella regione siro-palestinese della Galilea delle Genti a cui il Gesù matteano dedica deliberatamente, con pochissime eccezioni, tutto il suo ministero (Mt 10,6; 15,24). Gli elementi socio-culturali appena raccolti consentono un'ipotesi più precisa per la collocazione geostorica della *Lettera di Giacomo*.

II) Il contesto storico-geografico

Da quanto si è potuto cogliere in relazione alle informazioni implicite veicolate dal testo, la *Lettera* è destinata circolarmente (una vera e propria *enciclica*) a più comunità che vivono in condizione simile, forse a stretto contatto, a quelle della diaspora giudaica. Si tratta di minoranze collocate in contesti urbani distanti dal potere centrale, dove le istituzioni sono deboli o quasi assenti e dove l'ingiustizia sociale è sempre risorgente. La condizione socio-politica sembra essere di una sostanziale tranquillità sociale e di una sufficiente libertà ideologica, alle quali si affianca un liberismo economico, che punta sui viaggi commerciali e sul traffico delle ricchezze monetarie, con una conseguente dilatazione della forbice tra ricchi e poveri. Non ci sono propriamente rapporti formali di sudditanza nobiliare o padronale; di fatto, tuttavia, il disagio socio-economico di molti crea circuiti di dipendenza e di sfruttamento. Molti poveri vivono nel contesto rurale circostante la *polis*, quali agricoltori e braccianti non proprietari e, perciò, meglio sfruttabili, come manodopera a basso costo.

Tutti questi tratti socio-economici o antropologico-culturali, fanno immaginare ad una collocazione dello scritto nella diaspora romano ellenistica, in particolare anatolica, della seconda metà avanzata del I secolo. L'impronta culturale biblico-sapienziale pervasa di rielaborazioni ellenistiche, con il suo taglio etico e la sua modalità quasi *midrashico-halakica*, che fa supporre una forte vicinanza con la sinagoga spinge a pensare ad una ambientazione geografica che dalla regione siro-palestinese si estende verso l'Anatolia. La stessa archeologia ha confermato la vicinanza tra chiese e sinagoghe nelle comunità della diaspora siriana, vicinanza che perdura sino al IV-V secolo, come può testimoniare la vicenda di Girolamo. La parentela teologico-letteraria con il *Vangelo di Matteo* rafforza l'ipotesi di una provenienza antiochena o comunque siriana della *Lettera*. Essa potrebbe essere coeva o addirittura posteriore al vangelo matteano, databile perciò intorno all'80. Ciò sembra confermato anche da molti altri elementi interni allo scritto: questo travalica ormai infatti i confini di una singola chiesa o di un territorio circoscritto, per affrontare temi o questioni di carattere più ampio e generale, che stanno a fondamento dell'esistenza cristiana, e suppone pertanto una prassi di ecclesiale alquanto consolidata e condivisa, con elementi di tipo istituzionale, quali il ministero presbiterale in forma collegiale (a somiglianza della configurazione sinagogale giudaica) e il gesto sacramentale dell'unzione dei malati, a guarigione e remissione dei peccati, tipici di una generazione più

avanzata rispetto a quella paolina. L'insieme di tali elementi spinge dunque ancora una volta a collocare l'epistola tra gli scritti di II-III generazione, intorno agli anni 80.

Tra le figure apostoliche che portano il nome di Giacomo, la più accreditata sembra essere quella del "fratello del Signore", a guida della comunità di Gerusalemme. La matrice giudaico-matteana dello scritto sembra rafforzare tale ipotesi: Giacomo muore martire intorno al 62; la comunità gerosolimitana da lui presieduta fugge, dopo il 70, prima a Pella in Giordania, poi nella zona di Antiochia di Siria, dove la tradizione apostolica a lui riferita trova accoglienza ed espressione in una rinnovata opera di evangelizzazione e di consolidamento delle chiese. Lo scritto vanterebbe dunque un'origine apostolica sotto la paternità testimoniale di Giacomo il maggiore, benché redatto in epoca decisamente successiva al suo martirio da quanti avevano raccolto la sua testimonianza.

Delineata l'articolazione fondamentale della *Lettera* e individuato il contesto storico-culturale della sua redazione ecco ora una proposta più dettagliata della sua suddivisione letteraria e delle sue ricorrenze tematiche.

4. Schema letterario generale

Sulla base dell'articolazione letteraria e tematica sopra ipotizzata, ecco uno schema più dettagliato della struttura della *Lettera* e della sua suddivisione interna.

Indirizzo e saluto:	<i>Alle dodici tribù disperse nel mondo</i>	1,1
Parte I:	<i>Introduzione – enunciazione dei temi</i>	1,2-11
1)	<u>La fede perfetta come attesa paziente nella prova</u>	1,2-4
2)	Attesa e richiesta della Sapienza dall'alto	1,5-8
3)	<i>Anti-attesa: la fiducia nelle ricchezze</i>	1,9-11
Parte II:	<i>Sviluppo didascalico-descrittivo</i>	1,12-2,13
1)	<u>La fede paziente sopporta e vince la tentazione</u>	1,12-15
2)	L'apertura all'ascolto ottiene la Sapienza	1,16-26
	a) Generati dalla Parola di verità	1,16-18
	b) Ascolto attento della parola-Sapienza che salva	1,19-25
	c) Frenare la lingua che inganna il cuore	1,26
3)	<i>Anti-ascolto: chiusura al povero in cui Dio si rivela</i>	1,27-2,13
Parte III:	<i>Approfondimento etico-teologico</i>	2,14-5,6
1)	<u>La fede perfetta si incarna nelle opere</u>	2,14-26
2)	L'umiltà che frena la lingua ottiene la sapienza	3,1-4,12
	a) La lingua, parola dell'io che distrugge	3,1-12
	b) La sapienza che viene dall'alto, umile e mite	3,13-18
	c) Bramosie e passioni: il vano potere dell'io ripiegato	4,1-13
3)	<i>Anti-fede: le illusorie sicurezze legate ai beni</i>	4,13-5,6

Epilogo: *Nell'attesa orante e operosa della venuta del Signore* **5,7-20**

- | | | |
|----|---|---------|
| a) | L'attesa paziente dell'agricoltore | 5,7-11 |
| b) | Contro la parola dell'autoaffermazione la preghiera e la lode | 5,12-13 |
| c) | Il venire del Signore nella cura dei malati e dei peccatori | 5,14-20 |

Lo schema presenta alcune forzature; lo si dovrebbe forse ulteriormente articolare per cogliere la correlazione anche tra altri elementi che restano in ombra. Esso ha tuttavia il vantaggio di porre in evidenza le principali simmetrie e i parallelismi interni alla parti della *Lettera*, per far emergere qualcosa della sua nascosta unità. A modo di ricapitolazione, ecco di seguito alcuni temi di carattere etico-teologico particolarmente cari a *Giacomo*.

5. Il messaggio teologico

Il percorso dell'accoglienza ecclesiale della *Lettera di Giacomo* è stato tra i più tortuosi e complessi che uno scritto neotestamentario abbia conosciuto. Il consenso espresso in vista del suo riconoscimento canonico non è stato né rapido né unanime, sino all'acuto riaprirsi della questione con la Riforma protestante. La *Lettera* appariva teologicamente debole, con una cristologia quasi assente, una raccolta neppure più di tanto ordinata di esortazioni o indicazioni etiche, quasi un passo indietro rispetto alla chiarezza della posizione paolina sulla giustificazione per la fede e non per le opere della Legge. Quella che per alcuni secoli è stata considerata una "lettera di paglia", viene oggi riscoperta e rivalutata anche dagli studiosi persino in ambito protestante. Se uno dei motivi della difficoltà di comprensione e accettazione dello scritto giacobeo era rappresentato dalla sua natura apparentemente destrutturata e dalla difficoltà a cogliere l'unità del suo messaggio, oggi si comprende meglio il carattere non così rapsodico né ingenuamente parenetico delle riflessioni della *Lettera*: essa manifesta una certa organicità compositiva ed una sostanziale unità contenutistica, a partire da un centro tematico attorno al quale gravitano considerazioni più specifiche, modulate su differenti registri etico-teologici.

I) Il tema centrale

Dallo schema riportato si coglie come al centro di ciascuna delle tre parti della *Lettera* compaia un riferimento alla sapienza, che segnala un'opposizione radicale tra la *sapienza terrena o mondana* e la *Sapienza dall'alto*, la *Sapienza divina*. Tale contrapposizione costituisce di fatto la spina dorsale di tutto lo scritto, dalla quale si diramano e alla quale alla quale sono riconducibili tutte le altre innervature tematiche, contenutistiche e parenetiche.

La *sapienza mondana* si caratterizza per il suo ripiegamento su di sé; è radicata in un io presuntuosamente autosufficiente, rivolto all'alterità soltanto in modo aggressivo, con la pretesa di assorbirla al proprio sé quale puro utilizzabile intramondano. Si caratterizza come «terrestre, animalesca, demoniaca» (3,15), fatta di «invidia amara, spirito di contesa, ambizione egoistica» (3,16). Per la sua chiusura ripiegata su di sé essa è incapace di attesa, di ascolto, di relazione, di incontro. Non si attende nulla dagli altri e dall'Altro, se non quello che essa può rapacemente ottenere con intenzionalità soltanto utilitaristica e aggressiva. Essa esprime un parlare moltiplicato e vuoto, teso all'espansione dell'io nel potere sull'altro, comunicazione solo funzionale, senza relazione, né comunione. La sapienza terrena si costituisce come autismo spirituale e chiusura relazionale. Incapace di autentico ascolto, essa può esprimere solo parole inconsistenti, immanenti all'io, puro prolungamento della sua interiorità vana e delle sue possibilità illusorie, alle quali ogni altra identità è giustificatamente sacrificabile, parlare mortifero che sottrae dignità e misconosce l'alterità, compresa quella trascendente del valore morale e della coscienza che lo segnala (3,1-12).

Il soggetto strutturato secondo la logica della sapienza mondana si ritrova dunque ripiegato su di sé, impazientemente proteso all'immediata fruizione di ciò che attorno a lui non è altro che oggetto utilizzabile; gettato in un agire ottuso e compulsivo e consegnato al cieco meccanismo delle proprie passioni e bramosie, il sapiente secondo il mondo finisce paradossalmente prigioniero del fatale controllo da parte di un potere a lui esterno, che agisce mediante parole introiettare senza ascolto, che estorcono l'assenso eludendo il

giudizio, indirizzando segretamente a fini occulti (4,1-12). Catturato dalla sapienza terrena, chiuso nel carcere della propria solitudine, condizionato dal superficiale e interessato parlare del vorace potere altrui, con il quale è sempre tentato di competere, il soggetto finisce per confidare solo in se stesso e nei beni da sé accumulati, guardando ormai al futuro solo come illusoria ed ansiosa possibilità, proporzionata ai suoi mezzi ed immanente al suo potere. Chi non si aspetta più nulla dalla gratuità degli altri né attende più niente da Dio vede il suo domani esclusivamente riposto nelle sue mani, con l'ansia di non sentirsi mai sicuro e con il vuoto depressivo di non avere più alcuna novità da scoprire e da accogliere, se non quella funesta di poter perdere qualcosa o addirittura la propria vita. Se le ricchezze danno al *self made man* la sicurezza di poter progettare a proprio piacimento il futuro, d'altro canto riducono l'avvenire a pura possibilità intramondana, senza più immaginazione, creatività né sogno, con un contraccolpo di vuoto ansioso e insicurezza inconscia (4,13-5,6).

Opposta alla sapienza mondana è quella *Sapienza divina* che, come dice Paolo (1Cor 2,6-8), il mondo non ha potuto conoscere. Essa viene dall'alto, la si può ottenere soltanto con una richiesta umile e senza esitazioni, rivolta a Dio (1,5-8). Per *Giacomo*, come per i *Proverbi*, chiedere la Sapienza è già atto di sapienza (4,7), come attesta la vicenda di Salomone all'inizio del suo regno (1Re 3,4-15). Lontano dalle possibilità e ambizioni della conquista mondana la Sapienza divina si caratterizza come povertà che attende ciò che non è in suo potere, umiltà che ascolta e accoglie il dono da cui radicalmente dipende. Essa è «pura, pacifica, mite, arrendevole, piena di misericordia e di buoni frutti, senza parzialità e senza ipocrisia» (3,17). La Sapienza che viene dall'alto è pazienza fiduciosa, capace di trasfigurare la prova nella gioia del Veniente, atteso ed invocato (1,2-4; 5,7-8), capace di sopportare la tentazione nella certezza della corona della vita promessa dal Signore (1,12).

È disposizione eteronoma e allocentrica, costitutivamente segnata dal bisogno dell'ascolto. Solo la Parola che esce dalla bocca di Dio, infatti, è portatrice di Sapienza (Pr 2,6) ed essa discende sulla terra sino a diventare Libro (Sir 24,3-22), sino a farsi carne (Gv 1,14). Per *Giacomo* la Sapienza autentica dipende dall'ascolto non distratto né superficiale, ma attento e fattivo della Parola (1,16-25), ascolto nel quale la Parola stessa, grazie alla povertà abbandonata della fede, che le concede di dispiegare tutta la sua potenza, si fa carne nel credente, riempiendo tutta la sua esistenza di frutti di opere buone (2,14-26).

La Sapienza è realtà divina distinta da Dio e procedente da Lui, *unum de uno* che consente al divino, pur rimanendo in sé, di effondersi nel cuore dell'uomo, dimorando nei semplici. In quanto procedente da Dio è pienezza che si effonde scavando l'abisso della povertà del dono radicale; in quanto destinata all'uomo è povertà che accoglie nella dipendenza radicale. Essa vive dunque di apertura costante e tenace nell'ascoltare, non come passiva registrazione di messaggi intercettati con distaccata sufficienza, ma nell'accoglienza gioiosa di una relazione da cui dipendere, di una Parola generativa e vitale, espressione di un rapporto di amore. La Sapienza dall'alto è dunque povera, vive di ascolto aperto ed accogliente, intesse relazioni sperimentate come dono; proprio per questo, a differenza della sapienza mondana, essa è libera dai ricatti compulsivi dell'io (4,1-12) ed è capace di guardare al futuro come novità, incontro con l'alterità sempre veniente, con l'occhio creativamente fiducioso di chi è in grado di sognare, perché privo di quelle banali, scontate e prevedibili possibilità a lui semplicemente immanenti (4,13-5,6).

II) I tre temi derivati principali

a) *Ascolto, comunicazione, relazione*

La prima caratterizzazione della Sapienza divina è di essere costitutivamente apertura all'ascolto, secondo la richiesta del sapiente per antonomasia, il re Salomone, che chiede al Signore la Sapienza come «cuore capace di ascoltare» (1Re 3,9). La *Lettera di Giacomo*, dopo la parte introduttiva a tutto il complesso tematico (1,1-11) e subito dopo un secondo riferimento alla Sapienza dall'alto, identificata con la Parola di verità, capace di generare il credente (1,16-20), invita con forza ad accogliere come seme quella Parola che è capace di salvare le anime (1,21: è evidente il riferimento alla parabola del seminatore narrata nei Vangeli sinottici). Il rapporto del credente con la Parola è espresso con il verbo *dechesthai*, il cui significato primario è “dare ospitalità a qualcuno”. Poco dopo il testo rafforza l'idea dell'ascolto attento e non superficiale con il verbo *katanoein* che, nel suo riferimento alla metafora dello specchio, ha il valore visivo di riconoscere un volto, un'immagine che non deve essere osservata così frettolosamente da dimenticarla subito dopo (1,23-24). Il testo invita a fissare il volto della *legge perfetta*, la *legge della libertà*, espressione veterotestamentaria per indicare l'intera Scrittura quale *insegnamento dell'alleanza* che, secondo le dense riflessioni del

Deuteronomio (Dt 6,1-9), deve essere scritto nei luoghi di vita e sul corpo stesso del credente, per poterlo sempre avere davanti agli occhi (1,25).

Il tema dell'ascolto della Parola di Dio è forte e decisivo nella *Lettera di Giacomo*; è indicato con le due metafore semitiche dell'*accoglienza ospitale* e del *riconoscimento di un volto* da non dimenticare, un volto-specchio capace di rimandare nella verità al proprio volto alla percezione autentica della propria identità e della propria situazione.

La Parola di Dio chiede dunque ospitalità nella carne (Gv 1,14), nel cuore dell'uomo (Lc 2,19.51; 11,28). Chiede una relazione di ascolto paziente e prolungato, quale esercizio di progressiva riduzione dell'io per far posto all'altro e al potere trasformante del suo amore nei confronti di chi lo accoglie (Rm 5,5), sino al delinarsi del volto amante di qualcuno che ci si sente spinti ad amare a propria volta. Accoglienza dell'alterità parlante e fissazione dello sguardo sul volto altrui per cogliere il proprio, sino ad accettare una trasformazione del proprio essere, ecco l'intensità posta da Giacomo sull'ascolto, all'interno di una relazione che tende a diventare progressiva comunione.

Alla disposizione mite verso l'ascolto propria della Sapienza divina, si oppone l'attitudine pronta ad un parlare vano, nel quale la lingua esercita un potere di controllo e di divisione (3,1-12). Il potere della lingua esprime una parola di illusoria sapienza mondana, funzionale alle mire egoistiche di singoli soggetti o gruppi partitici, la cui mira è avere identità negando gli altri e vanificando ogni tensione religiosa (1,26; 2,12). È il potere di quella comunicazione senza relazione, oggi così pervasiva, il cui frutto è il potere crescente di alcuni, che scatena in giudizio di divisione e genera di fatto l'isolamento di ciascuno (5,12). Contro una tale parola che dispiega deliberatamente l'energia immanente del soggetto verso un'alterità solo funzionale ed utilizzabile, da sottomettere e manipolare, la Sapienza divina induce all'attesa paziente dell'ascolto povero, che consente il nascere di quella parola di stupore, che il soggetto emette come inconscia attestazione di una gioiosa comunione nascente con l'altro e con se stesso in quanto altro (1,23-25). Il deficit dell'ascolto sclerotizza l'interiorità, impedendole di generare una prassi creativa e feconda. Senza l'ascolto la fede perde vigore e tende a morire, degenerando in mera ideologia, mentre l'agire si fa sterile e compulsivo, trasformandosi in prassismo meccanico e ottuso.

b) Interiorità e prassi: la parola incarnata

Il passo forse più celebre della *Lettera di Giacomo* è quello di 2,14-26, sul rapporto tra la fede e le opere. Lo è perché tocca una questione capitale per la vita cristiana, che Paolo mise molto presto al centro della sua riflessione, avvertendo forte il rischio che le giovani chiese fossero risucchiate nell'orbita del legalismo giudaizzante, con un'insistenza sull'osservanza della legge mosaica. Se gli avversari di Paolo puntavano sulla possibilità dell'uomo di decidere egli stesso della propria salvezza grazie alla volontà personale di aderire al comandamento e all'autonoma capacità di osservarlo, l'Apostolo, al contrario denunciava tale sufficienza farisaica come vanificazione dell'opera salvifica di Cristo, nella quale si può entrare solo mediante la fede, grazie alla quale le opere procedono, come frutti dall'albero, dal cuore rinnovato. Ad una prima lettura *Giacomo* non sembra in piena sintonia con Paolo; afferma infatti la necessità di opere conseguenti, a dimostrare concretamente e fattivamente la fede che il credente professa con la bocca. La differenza tra i punti di vista è stata fortemente accentuata nella polemica luterana, tanto da contrapporre lo scritto giacobeo, ritenuto frutto di un cristianesimo degenerato in senso "protocattolico", alla genuina ed autentica prospettiva cristiana espressa da Paolo della giustificazione per la sola fede in Cristo Gesù. La considerazione da parte di Lutero dell'*Epistola di Giacomo* come «lettera di paglia» ha la sua principale motivazione forse proprio all'interno di tale contrapposizione.

In realtà il messaggio paolino e quello giacobeo non sono contrastanti: entrambi affermano il primato della fede, che consente al Signore di dispiegare la sua potenza di amore sino a trasformare il cuore dell'uomo per renderlo capace di operare secondo giustizia e santità. Paolo lo fa con un tono particolarmente aspro, a motivo della polemica giudaica, la quale, lungo tutta la prima generazione cristiana, non si dirige solo verso un fronte giudaico esterno, ma attraversa l'interno delle stesse chiese, contrapponendo cristiani "tradizionalisti", di marcata provenienza ebraica, a cristiani provenienti dal paganesimo, ai quali non si poteva imporre il giogo della legge, che avrebbe inutilmente appesantito le loro esistenze, vanificando la libertà loro conquistata da Cristo. L'attenuarsi di tale polemica, nel processo di maturazione che investe le generazioni successive, consente all'autore di *Giacomo* una visione più pacificata ed obiettiva del rapporto tra la fede in Gesù Signore e l'agire a lui gradito, tipica del punto di vista dei Vangeli, in specie *Matteo*, al quale *Giacomo* sembra particolarmente debitore. Il primo evangelista, infatti, recuperando l'orizzonte etico-teologico di una prassi teologalmente trasfigurata, in cui le buone opere, compiute nell'incoscienza della

fede, senza che la destra sappia della sinistra (Mt 6,3-4), devono tuttavia risplendere davanti agli uomini per la gloria del Padre celeste (Mt 5,16), supera del tutto la polemica paolina.

Le opere di cui parla *Giacomo* sono prodotte connaturalmente dalla fede, come i frutti dall'albero buono, secondo un'altra immagine cara a *Matteo* (Mt 6,15-19; 12,33-37). Le opere sono, in altre parole, il prodotto di un'interiorità convertita, continuamente rinnovata dall'ascolto della Parola, accolta nella fede. Conseguenza di un ascolto mancato è il restringersi dell'interiorità, sempre più svuotata di amore e riempita solo di parole alienanti, di messaggi privi di tensione relazionale, che si prestano all'utilizzo dell'Avversario (Gen 3; Mt 4,1-11) e finiscono per generare il peccato (Sal 7,15). Esse tendono a strutturare la coscienza stessa in modo eteronomo, nell'illusione menzognera di farla credere autonoma.

La riflessione di Giacomo su fede e opere contribuisce a far luce sulla condizione alienata oggi diffusa, anche in senso antropologico, di una scissione persistente tra interiorità e prassi. La prassi senza interiorità e l'idealità senza azione creativa sono le due opposizioni tra le quali nel nostro tempo la vita si dibatte. Da un lato l'idealità che si fossilizza su schemi teorici ormai vuoti e consunti, incapaci di generare azione adeguata all'attualità: si può leggere entro tale fenomeno il tradizionalismo delle chiese, la rassicurante continuità del pensiero dei gruppi chiusi in se stessi, l'immobilismo dei partiti politici; dall'altro la prassi indotta da un potere esterno, senza fluire dalla novità creativa di un'interiorità viva, che si esprima come fede antropologica, capacità di fiducia che si avventura, di rischio che intraprende: è l'agire meccanico e scontato, massificato e livellato, indotto da una comunicazione che ha sposato il potere del mercato e dirige la prassi personale e di gruppo, alimenta i bisogni anche fittizi e orienta i desideri.

Il soggetto chiuso all'ascolto rischia inoltre di ripiegarsi su di sé, nel dominio delle sue più oscure forze interne, nella vana progettualità di un futuro che teme e che tenta di dominare senza capacità di immaginarlo in modo creativo.

c) Immediatezza e futuro: la possibilità senza creatività

Uno dei passi più forti della *Lettera* è la lunga pericope di 4,1-5,6. Si considerano qui solo due aspetti tra loro collegati della ricca riflessione in essa racchiusa. Il primo affiora nei primi dieci versetti in cui si individuano le cause più radicali della permanente situazione di guerra e discordia in cui l'uomo si trova. Non sono cause interne, ma esterne, aventi il loro motivo scatenante nei piaceri della carne che attraggono a loro volta la brama di afferrare e possedere per il proprio immediato godimento. Il secondo compare invece in 4,13-5,6, dove si descrive l'avidità insaziabile del ricco che mira a possedere oggi per essere sicuro del domani, senza mai trovare reale rassicurazione alla propria inquietudine: egli non può sapere infatti che cosa sarà il domani. L'efficace antropologia biblico-semitica considera l'uomo come unità e interezza, denominata in tre differenti maniere, secondo la modalità di relazione in cui l'essere umano si trova. L'uomo è carne in riferimento alla propria corporeità, che gli consente immediatezza di relazione spazio-temporale con la carne altrui, con le cose, con l'intero creato. In riferimento alla sua interiorità connotata temporalmente e storicamente, tra passato e futuro, tra memoria e desiderio, l'uomo è invece chiamato anima, indicando con tale termine l'unità della coscienza, capace di raccordare in un arco storico coerente l'intera sua esistenza unificandola temporalmente, nella continuità dell'identità. Se considerato in rapporto alla trascendenza che gli svela il suo limite, quale segno di un superamento del limite stesso e gli fa avvertire la non assolutezza della sua esistenza rispetto alla quale emerge la superiorità trascendente del bene e del valore morale, l'uomo è chiamato spirito. La carne è sana se accoglie come dono l'incontro con l'altra carne, senza possessività né utilitarismo; è malata se si lascia dominare dalla passione, impulso a dominare e possedere che vive le relazioni come rapporti di forza. L'anima è sana se vive la memoria come pacificazione col passato e il desiderio come attesa operosa del dono; è malata se trasforma le ferite non richiuse del passato in insicurezza verso il futuro, che induce all'accumulo delle ricchezze come illusoria garanzia di un domani già oggi posseduto. Lo spirito è sano se, aperto alla trascendenza, misura il suo limite nella subordinazione dell'esistenza al bene e al valore; è malato se, chiuso alla trascendenza, perde coscienza del suo limite e si pone idolatricamente se stesso e i suoi progetti al di sopra di tutto e di tutti.

La malattia più grave dello spirito è l'ottusa e presuntuosa chiusura all'ascolto, che potrebbe rinnovare la coscienza del bene e del valore e trasformare l'interiorità grazie all'accoglienza dell'alterità. L'io, chiuso in sé ed incapace di ascoltare, si spinge nelle due direzioni indicate dalla *Lettera*: da un lato è prigioniero delle spinte possessive ed aggressive della carne, tesa all'immediatezza dell'utilizzabile per sé, nel qui ed ora di un cieco *carpe diem*, senza passato né futuro; dall'altro punta all'estensione al domani di quanto utilizza nell'oggi, con l'illusoria mira di possedere il suo futuro e di esorcizzare la sua fine. La *Lettera* descrive dunque il duplice fenomeno di un'emotività abbandonata a se stessa, che finisce per asservire la ragione,

incapace di raggiungere il livello più profondo del cuore e delle sue ragioni, e di un io centripeto che, accumulando per sé, si dispone a bruciare l'attesa nell'immediatezza dell'effimero e a dissolvere il sogno nella banalità di un possibile proporzionato ai suoi illusori mezzi.

I soggetti, chiusi all'ascolto e imprigionati dentro una comunicazione sempre più funzionale e sempre meno relazionale, finiscono per vivere nei lacci di un'interiorità ripiegata, spinti alla fruizione immediata dell'effimero, senza passato né futuro. Non aspettandosi più nulla se non da se stessi e dal potere di controllo sugli altri o dai propri mezzi di sussistenza e di espansione, finiscono per accumulare beni che danno illusorio potere sul domani, trasformando il futuro in banale prolungamento del presente, spegnendo il sogno e l'immaginazione creativa nel piatto dispiegamento di semplici possibilità proporzionate alla piccola misura dell'io e dei suoi strumenti di controllo. La *Lettera* tocca altri temi più o meno direttamente collegati alle tematiche centrali appena descritte, manifestando una ricchezza di riflessioni veramente notevole. Ecco, assai più brevemente alcuni di questi temi che non possono essere affatto considerati minori né isolati rispetto al contesto: si tratta al contrario di richiami del tutto coerenti con l'insieme, capaci di contribuire in modo decisivo all'unità del tutto.

III) Altri temi teologico-parenetici

a) Attesa paziente nella prova

Le comunità, avvertite della normalità della loro condizione di prova, e delle tentazioni che toccano il cuore dei singoli, sono invitate alla speranza nell'intervento di Dio. Il richiamo all'attesa fiduciosa della venuta del Signore torna all'inizio (1,2-4) e alla fine della *Lettera* (5,7-11), come grande orizzonte di tutto il suo messaggio: l'escatologia decide del presente ed infonde fiducia. È realmente risolutiva non la potenza autosufficiente delle parole e delle ricchezze umane, ma la confidenza il Colui che viene e nella sua sapienza che scende dall'alto.

b) Affidamento alla Sapienza divina

Solo la Sapienza divina consente di vivere la pazienza della speranza. Essa viene dall'alto e deve essere chiesta nella preghiera (1,5-8). Si distingue da una sapienza diabolica e carnale, tutta terrena, rapace ed autoreferenziale, per la sua disposizione mite e pacifica, disposta all'accoglienza e alla misericordia, atteggiamenti tipici della non autosufficienza (3,13-18).

c) Prove e tentazioni

Proprio l'attesa paziente che si fa preghiera è l'inizio della Sapienza, come affidamento all'iniziativa di un altro. Solo in tale disposizione è possibile affrontare con letizia ogni sorta di prove, le quali alimentano la stessa pazienza perseverante, rendendo perfetto il credente (1,2-4). La tentazione ha il suo punto di innesco nel cuore dell'uomo, nelle bramosie del suo io insaziabile. Essa richiede soltanto di essere sopportata nella fede, umiliandosi davanti a Dio (4,1-10).

d) Il contro-ascolto e la divisione

L'assenza di un'autentica disposizione di fede si fa atteggiamento contrario all'ascolto: uso della lingua per dividere (3,1-12; 4,11-12): la parola del soggetto, luogo di pura auto espressione interessata, si manifesta come comunicazione senza relazione, potere dell'io usato per imporsi e per dividere (5,12). La divisione nella comunità è frutto dell'ottusità di chi si chiude all'ascolto della parola dall'alto finendo per discriminare i poveri scelti da Dio (2,1-13) e per abbandonarsi alle passioni soggettive che generano contese (4,1-10) e alla confidenza nelle ricchezze che scatenano oppressione e illudono di possedere il futuro (4,13-5,6).

e) La cura dei malati e dei peccatori

Il richiamo finale è ancora alla preghiera-attesa umile che si prolunga nella cura dei malati e dei peccatori che perdono la via. In tal modo è ribadita conclusivamente la necessità dell'opera santa che scaturisce dalla fede-ascolto (5,12-20).

6. Nota bibliografica essenziale

I) Introduzioni

J.-O. TUÑI – X. ALEGRE, *La Lettera di Giacomo*, in IDD., *Scritti giovannei e lettere cattoliche* (1995), tr. it., Paideia, Brescia 1997, 235-261.

J. CANTINAT, *La Lettera di Giacomo*, in A. GEORGE – P. GRELOT, *Le Lettere apostoliche* (1977), tr. it., Borla (Introduzione al Nuovo testamento 3), Borla, Roma 1993, 217-234.

F. VOUGA, *L'Epistola di Giacomo*, in D. MARGUERAT (ed.), *Introduzione al Nuovo testamento* (2000), Claudiana, Roma 2004, 433-446.

II) Commenti

F. MUSSNER, *La Lettera di Giacomo*, Paideia, Brescia 1970 (testo greco, traduzione e commento esegetico dettagliato).

R. FABRIS, *Lettera di Giacomo. Introduzione, versione e commento*, EDB, Bologna 2004 (commento esegetico-pastorale ampio e dettagliato).

B. MAGGIONI, *La Lettera di Giacomo: un itinerario di maturità cristiana* (1989), Cittadella, Assisi 2011³ (commento esegetico spirituale semplice, ricco e profondo).

S. GRASSO, *Lettera di Giacomo. Seconda Lettera di Pietro. Lettera di Giuda*, Messaggero, Padova 2005 (commento di taglio pastorale attualizzante assai conciso).

R. CHIARAZZO, *Lettera di Giacomo*, Città Nuova, Roma 2011 (commento esegetico-spirituale con attenzione alla composizione letteraria).

II Parte

Commento esegetico-teologico

I. La pazienza nella prova e l'attesa della Sapienza dall'alto (1,1-11)

1) Il testo

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

²Considerate perfetta letizia, miei fratelli, quando subite ogni sorta di prove, ³sapendo che la vostra fede, messa alla prova, produce pazienza. ⁴E la pazienza completi l'opera sua in voi, perché siate perfetti e integri, senza mancare di nulla.

⁵Se qualcuno di voi è privo di sapienza, la domandi a Dio, che dona a tutti con semplicità e senza condizioni, e gli sarà data. ⁶La domandi però con fede, senza esitare, perché chi esita somiglia all'onda del mare, mossa e agitata dal vento. ⁷Un uomo così non pensi di ricevere qualcosa dal Signore: ⁸è un indeciso, instabile in tutte le sue azioni.

⁹Il fratello di umili condizioni sia fiero di essere innalzato, ¹⁰il ricco, invece, di essere abbassato, perché come fiore d'erba passerà. ¹¹Si leva il sole col suo ardore e fa seccare l'erba e il suo fiore cade, e la bellezza del suo aspetto svanisce. Così anche il ricco nelle sue imprese appassirà.

2) Struttura del passo

Il passo comprende tutta la prima parte della *Lettera*, secondo la suddivisione tripartita sopra indicata. Si compone a sua volta del saluto iniziale (1,1) e di tre piccole unità nelle quali si enunciano tutti i temi che saranno sviluppati nel corpo della *Lettera*. Merita pertanto considerarlo per intero.

- a) 1,1: Il saluto dell'apostolo alle dodici tribù in diaspora nel mondo.
- b) 1,2-4: La fede provata genera la pazienza nella quale diviene integra e perfetta.
- c) 1,5-8: La fede provata si avverte mancante e di rivolge verso l'alto nella preghiera-attesa decisa e fiduciosa della Sapienza dono perfetto di Dio.
- d) 1,9-11: Solo nella povertà si è capaci di attesa reale del dono. La ricchezza autosufficiente è vana.

3) Note esegetiche e commento

- a) **1,1:** Rispetto agli *incipit* delle *Lettere* paoline colpisce in Giacomo la sobrietà. Appena il nome dell'apostolo, che si qualifica come servo del Signore Gesù Cristo. Il termine greco *doulos* ha il significato forte di "schiavo": uno che ha perduto la propria libertà dinanzi a un *signore* (anche nel senso di *padrone*) a cui ormai appartiene. L'apostolo fa riferimento all'ebraico *'abad*, di largo uso veterotestamentario, particolarmente nei quattro *carmi del servo* in Is 42; 49; 50; 52-53, figura profetica che rende testimonianza piena a Yhwh con una vita interamente consegnata al servizio di amore a cui è stato chiamato, sino alla sofferenza e alla morte. Il servo, da sempre scelto ed amato da Dio (Is 42) è stato conquistato dal suo Signore grazie alla parola ascoltata, alla quale ha *aperto l'orecchio* (espressione che sembra indicare l'*orecchio bucato* allo schiavo che, potendo ottenere la libertà prevista dalla Legge, rinunciava volontariamente, lasciandosi inchiodare l'orecchio alla porta di casa, segno della sua totale e definitiva obbedienza, nella quale avrebbe fatto tutto ciò che avesse ascoltato da parte del suo signore: Dt 15,16-17) senza opporre resistenza; il servo di Yhwh ha avvertito tutta la propria inconsistenza, imparando a fidarsi solo di Dio e ricevendo da Lui una missione ancora più estesa, non solo ad Israele, ma a tutte le genti come luce visibile da tutti (Is 49);

di fiducia in fiducia il servo ha imparato a consegnare al suo Signore l'intera sua esistenza, sino alla morte, forte della promessa di vita ricevuta e dell'esito fecondo di un servizio tutto riposto in Dio (Is 52-53). In adempimento pieno della profezia è Gesù il servo perfetto del Padre, *venuto a dare la sua vita per tutti* (Mc 10,45), colui che per amore si fa carico dei fratelli, stando in mezzo a loro come *colui che serve* (Lc 22,27) e che invita i suoi a fare altrettanto (Mc 9,33-37; Gv 13,1-20).

I destinatari della *Lettera* sono indicati come le *dodici tribù in diaspora*. Anche considerando l'ipotesi di comunità di cristiani provenienti dal giudaismo, l'espressione ha comunque un valore anche metaforico, ad indicare la condizione povera e precaria di comunità che si trovano a vivere in un contesto pagano spesso ostile confidando, come lievito nella pasta, nell'energia feconda della fede in Dio. La metafora indica insieme la condizione nomade di *paroikia* (vita *sotto le tende* in permanente cammino: 1Pt 1,17) e l'attesa escatologica della salvezza di Dio, quale raduno universale dei suoi eletti, il vero Israele messianico (Mt 19,28; 25, 31ss).

- b) **1,2:** Il credente deve considerare motivo di gioia l'imbattersi o il cadere (*peripiptein*: qualcosa che il soggetto non si è cercato, ma accetta che gli accada) in molte (per quantità o per qualità) prove. Il termine *prova* (*peirasmos*) può anche essere tradotto con *tentazione* (dal latino *temptare* con il suo valore di saggio, di test circa le attitudini di qualcuno o le caratteristiche di qualcosa). Il sostantivo *dokimion*, che si trova subito dopo come esplicitativo del termine *peirasmos* (*prova*), indica l'operazione del saggiare, in vista di un discernimento ed anche di una purificazione, come nel caso dei metalli, che passano attraverso il fuoco per essere purificati e insieme testati nella loro genuinità (1Pt 1,6-7).

1,3: Oggetto di questa prova non è la condotta morale né le risorse attitudinali del soggetto, ma soltanto la sua fede (*to dokimion hymon tes pisteos* in 1,3): non si tratta di stabilire il suo grado di bravura, ma di dilatare la sua capacità di affidarsi. Qui *Giacomo* fa ecco a tutta la rilettura sapienziale della storia di Israele, da Abramo, che attraverso la prova di molte tribolazioni (Gen 22,1ss) divenne l'amico di Dio (Gdt 8,26) alla tormentata vicenda del popolo, che gridò a Lui nella prova ricordandogli il travaglio di Abramo (Es 2,23-24) e fu passato nel crogiuolo come argento (Sal 66,8-12), sino alla drammatica vicenda dei profeti (1Re 19,10). I sapienti di Israele rileggono la storia a dimensione ormai personale ed esistenziale di ciascuno, come vicenda di fede tribolata e provata (Sir 2,1ss). Il NT prosegue tale rilettura mostrando come la fede è il motore di tutta la storia, che consente all'azione di Dio di dispiegarsi. Se la vita è un pellegrinaggio, un viaggio che incontra tappe pasquali di passaggio di affidamento e di crescita, l'atto di fede è l'unità di misura del viaggio, il semplice passo dell'affidarsi quotidiano davanti al nuovo, in vista della mèta escatologica (Eb 11). La prova della fede ha come frutto la *pazienza* (*hypomone* è la capacità di sopportare un peso restando saldi e perseveranti). Si tratta di un termine caro a Paolo che lo riprende nel suo rapporto a catena con la fede e la speranza (Rm 5,3-4: «Noi ci vantiamo anche nelle tribolazioni, ben sapendo che la tribolazione produce pazienza, la pazienza una virtù provata e la virtù provata la speranza»), e al Vangelo di Luca che vede nella perseveranza la condizione per portare frutto (Lc 8,15) e, nella prova escatologica, incoraggia alla perseveranza per la salvezza della propria anima (Lc 21,19). *Hypomone* è la fermezza paziente del cristiano in mezzo alle prove a cui la sua fede è sottoposta. Essa nelle Scritture non è mai solo atteggiamento passivo del sopportare virilmente, senza lamentarsi, ma anche, come in Giacomo, fiducia serena, ancorché combattuta nell'intervento di Dio ancora non visto, per il quale bisogna prolungare a piccoli passi l'attesa (Ab 2,3-4).

1,4: Nella pazienza si compie il cammino della perfezione (l'aggettivo *teleioi* non indica forse tanto la meta della perfezione già raggiunta, ma la direzione verso la quale si è in cammino) e della completezza matura (*olokleroi* indica l'integrità del proprio essere) che non manca di nulla (*en medeni leipomenoi*). *Giacomo* si esprime in modo simile a *Matteo*, per il quale la via della fede provata, espressa nelle beatitudini (Mt 5,1-12), ha come meta la stessa perfezione del Padre celeste, alla quale siamo chiamati (Mt 5,48).

- c) **1,5:** Nella fede provata l'uomo avverte il proprio mancamento ed è invitato a chiedere a Dio la Sapienza. Della Sapienza divina *Giacomo* parla a più riprese, in un raffronto con la contrapposta sapienza mondana. Nel passo di 3,13-18 le due sapienze vengono descritte: la sapienza mondana ha tutte le caratteristiche dell'io ipertrofico e ripiegato su di sé, che vive nel vanto fanatico di se stesso e nella contrapposizione litigiosa agli altri, sino a mentire contro la verità, comportandosi in modo

demoniaco. La Sapienza divina è, al contrario un dono di amore dall'alto, che libera dalla tirannia del proprio io e dispone, nella mitezza docile dell'ascolto, a portare frutti di misericordia e di pace (anche a tale proposito *Giacomo* sembra richiamare le beatitudini matteane). In 1,5 *Giacomo*, senza elaborare una complessa teologia, fa un piccolo ritratto di Dio intenso ed essenziale. Egli è anzitutto *colui che dona (didontos)*. L'avverbio *aplos*, che indica il suo modo di donare, può significare *semplicità schietta e aperta*, oppure indicare *l'assenza di doppiezza, di secondi fini o di preferenza di persone* (come Giacomo chiede sia fatto in assemblea nei confronti del povero (2,1ss). Egli è inoltre colui che *non recrimina*, oppure *non rimprovera*, ma agisce volentieri, con una umiltà senza durezza, che non fa pesare, né mette in imbarazzo chi riceve (*me oneidizontos*), con una generosità senza pari, che non conosce alcun pentimento. Il dono dello stolto costringe invece ad abbassare gli occhi (Sir 18,18), perché egli dà poco, rinfacciando molto (Sir 20,14-15).

1,6-8: Alla semplicità di Dio si oppone l'incertezza vacillante dell'uomo che rivela la doppiezza del suo mutevole atteggiamento. L'uomo è invitato a chiedere a Dio la Sapienza con fede (*en pistei*) e senza calcolo tentennante o oscillazione di giudizio (*me diakrinomenos*). La richiesta di sapienza non può legarsi ad alcun calcolo o oscillazione, come nel desiderare di ottenerla e nel contempo temere, come conseguenza del dono ricevuto, la necessità di dover cambiare vita. Fin quando rimane in tale atteggiamento, l'uomo ha una doppia anima (*dipsichos*), e un'interiorità disordinata (*akatastatos*), un cuore diviso che gli impedisce di darsi tutto a Dio (Dt 6,4-5; Mt 22,34-40). Egli manca di integrità (Sal 101,2; 119,1; Sir 1,25) e rimane asservito a due padroni (Mt 6,24), come l'onda del mare agitata dal vento.

- d) **1,9-11:** Nell'ultima pericope si mettono a confronto il povero e il ricco, l'unica coppia di opposti designante una reale condizione sociologica, che non dovrebbe alcuna rilevanza nel contesto ecclesiale. Più volte nella Lettera è richiamato tale binomio (2,1-9; 2,14-15; 5,1-8) Secondo lo schema di rovesciamento sperimentato nella pasqua di Israele (Es 15,1-18) e vissuto dai poveri di Yhwh (1Sam 2,1-10), più volte indicato da Gesù (*gli ultimi primi e i primi ultimi*: Mt 19,30-20,16) e declinato nel Magnificat (Lc 1,46-55), il povero deve gioire del suo innalzamento e il ricco della sua umiliazione, nella quale può finalmente trovare grazia. Il termine indicante il povero (*tapeinos*) denota una condizione bassa, senza peso sociale, inevitabilmente sottomessa agli altri, non tanto di umiltà quanto piuttosto di umiliazione. Il povero diventa per *Giacomo* l'icona del vero credente: nella sua vita provata, tribolata e senza mezzi egli si aspetta tutto da Dio, vive autenticamente quella perseveranza nella fede e quell'attesa paziente di cui l'apostolo ha parlato all'inizio della *Lettera*. Il ricco al contrario, per la fiducia che ripone in se stesso e nei suoi mezzi, non si avvede dell'inconsistenza della sua vita, pari al fiore e all'erba del campo destinati ad appassire, secondo la nota immagine presente in Isaia (Is 40,6-7) e ripresa dal salmista (Sal 102,2).

II. Il peccato nel cuore dell'uomo e la parola di verità che rigenera (1,12-18)

1) Il testo

¹²*Beato l'uomo che resiste alla tentazione perché, dopo averla superata, riceverà la corona della vita, che il Signore ha promesso a quelli che lo amano.*

¹³*Nessuno, quando è tentato, dica: "Sono tentato da Dio"; perché Dio non può essere tentato al male ed egli non tenta nessuno.* ¹⁴*Ciascuno piuttosto è tentato dalle proprie passioni, che lo attraggono e lo seducono; ¹⁵poi le passioni concepiscono e generano il peccato, e il peccato, una volta commesso, produce la morte.*

¹⁶*Non ingannatevi, fratelli miei carissimi; ¹⁷ogni buon regalo e ogni dono perfetto vengono dall'alto e discendono dal Padre, creatore della luce: presso di lui non c'è variazione né ombra di cambiamento.*

¹⁸*Per sua volontà egli ci ha generati per mezzo della parola di verità, per essere una primizia delle sue creature.*

2) Struttura del passo

La pericope apre la seconda parte della lettera, che rappresenta uno sviluppo descrittivo rispetto alla prima. Si ritrovano pertanto in essa due temi già toccati nella prima parte, ripresi a modo di approfondimento. L'accenno alla fede provata (1,2-4) diventa qui riflessione sul meccanismo della tentazione; il richiamo alla sapienza da chiedere con fede e senza esitazioni (1,5-8) si fa qui riflessione sul dono dall'alto identificato con la Parola di verità, capace di autentica rigenerazione. La si può considerare composta di due parti:

- a) La dinamica della tentazione e la sua estraneità al Dio (1,12-15).
- b) Il dono della parola di Dio, capace di generare il credente (1,16-18).

3) Note esegetiche e commento

- a) **1,12:** Il brano si apre con un macarismo (*makarios aner*) dalla struttura paradossale, come le beatitudini evangeliche. Beato è l'uomo che sopporta (ritorna il verbo *hypomenein*: rimanere sotto, sopportare, pazientare nella prova) la tentazione (ancora *peirasmós*), perché una volta provato (ancora *dokimón*, che indica il giudizio di una verifica superata) riceverà la corona della gloria (*ton stephanon tes doxes*) promessa da Dio a quanti lo amano. L'idea espressa è quella di una sorta di prestazione quasi sportiva, come una gara dalla quale, usciti vincitori, si riceve la corona, secondo un'immagine cara allo stesso Paolo (1Cor 9,24-27: correre nello stadio come atleti temperanti in tutto, dei quali uno solo sarà incoronato), ripresa da Pietro (1Pt 5,4: ai capi della comunità è promessa la corona che non appassisce) e dall'Apocalisse di Giovanni (Ap 2,10: la corona della vita è in premio a chi è fedele sino alla morte). Se nella metafora l'accento è posto sulla gara, sul peso della prova e sulla prestazione dell'atleta, al termine della frase Giacomo introduce un elemento di sorpresa: la corona della gloria è promessa da Dio in premio non a coloro che si sforzano nella lotta, ma «a coloro che lo amano» (*tois agaposin auton*). *Agapan* è il verso dell'amore gratuito, oblativo e fedele capace di porre l'amato al di sopra di tutto, anche di se stessi e di ogni proprio interesse. È la prima indicazione dello *shema' Israel*: «Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutte le forze» (Dt 6,4-5; Mt 22,34-40).

1,13-15: Riprendendo una riflessione del Siracide (Sir 15,11-17: «Non dire: Mi sono sviato per colpa del Signore, perché Egli non fa ciò che detesta»), *Giacomo* ribadisce che la tentazione non viene da Dio, che detesta il male e non spinge nessuno al male. Essa viene piuttosto dal cuore dell'uomo, da cui si producono pensieri desiderati e azioni cattive, che contaminano l'uomo (Mt 15,15-20). Si descrive poi la genesi del peccato a partire dal cuore: la concupiscenza (*epithymia*), desiderio smodato e possessivo, che pretende l'afferrare immediato dell'oggetto del proprio godimento, trascina (*exelkomenos*) e seduce (*deleazomenos*), portando a concepire (*syllabousa*) il peccato già nell'intimo del cuore, sino a partorirlo (*tiktei amartian*). Una volta portato a compimento (*apotelestheisa*), il peccato procura la morte (*apokyei thanaton*). La seduzione da parte della concupiscenza è descritta al pari del fascino perverso della donna sfacciata, della maritata in veste di prostituta che compare nei *Proverbi* (Pr 7,6-27): essa si fa strada con dolce lusinga, sino a far cadere in trappola. Analoga descrizione quasi psicologica del generarsi del peccato dal desiderio la si trova nei *Salmi*: «Ecco, l'empio produce ingiustizia, concepisce malizia, partorisce menzogna» (Sal 7,15). Il processo verso il peccato, sotto il pungolo lusinghiero della tentazione è descritto in Gen 3: la donna fa spazio nel suo cuore alla parola del tentatore che fa concepire al suo cuore il desiderio, sino alla consumazione dell'atto trasgressivo, che tende a propagarsi, procurando divisione e morte. *Giacomo* descrive in modo paradossale un processo generativo interno al cuore, pari a quello che accade nel grembo di una donna, il quale, tuttavia, anziché produrre vita genera morte. Non si tratta qui con buona probabilità della morte in senso escatologico, quale pena eterna dei dannati; si tratta piuttosto di una situazione esistenziale e spirituale ormai incapace di produrre frutti di opere buone. Più avanti, nella terza parte, l'apostolo riprende la riflessione sui desideri smodati del soggetto che procurano guerre e divisioni, diventando peccati sociali, generatori di una cultura di morte (4,1-2).

- b) **1,16-17:** Il secondo passo, descrive un movimento contrapposto al primo: l'uomo, cogliendo la sua fragilità apre il suo cuore verso l'alto, implorando il dono buono e perfetto (*pasa dosis agathe kai*

pan dorema teleion) della Sapienza, che proviene dal Padre della luce. Questi è descritto ancora nei suoi tratti essenziali di chi non ha alterazione (*parallaghe*), né ombra di mutazione (*tropes aposkiasma*), tratti che rafforzano l'idea già sopra espressa di una generosità tutta luminosa, senza ombre né pentimento.

1,18: Il dono del Padre si manifesta come Parola discendente, Parola di verità, capace di illuminare la profondità del cuore, facendone emergere i risvolti più oscuri, cosicché nell'intimo dell'uomo si faccia piena discriminazione tra desiderio e desiderio. La spada della Parola è infatti capace di penetrare sino al punto di divisione dell'anima e dello spirito (Eb 4,12). Essa riapre l'uomo alla sua dimensione spirituale più autentica, facendogli cogliere il suo limite nella luce della trascendenza e ridimensionando così l'ansiosa e presuntuosa progettualità dell'anima, che brama il possesso del futuro per non affidarsi neppure al presente. La parola di verità (*logos aletheias*) che raggiunge il cuore lo feconda, rigenerando l'uomo come primizia (*aparthen tina*, termine che nel linguaggio cultuale designa l'offerta al Signore delle primizie, con la quale si consacrava a Lui l'intero raccolto) della creazione (*ton autou ktismaton*). *Giacomo* si esprime qui in modo analogo a *Pietro* (1Pt 1,22-2,3). La forza generatrice della Parola di Dio è descritta efficacemente anche nella parabola evangelica del *Seminatore* (Mt 13,1ss): tale energia vitale si dispiega tuttavia soltanto in presenza dell'apertura di fede del cuore. La metafora del seme e del terreno mostra con grande efficacia come non soltanto il cuore dell'uomo sia fatto per la Parola di Dio, non trovando in nessun'altra cosa la propria pace gioiosa e serena, ma come la stessa Parola di Dio sia fatta per il cuore dell'uomo, non potendo trovare in nessun altro luogo la sua capacità di espressione luminosa e generatrice. Come la potenza demoniaca, con il suo parlare fuorviante (Gen 3), non ha pace finché non trova abitazione nel cuore dell'uomo, così la Parola divina desidera ancor più intensamente trovare accoglienza nel cuore dei credenti (Lc 2,19.51; 11,28). Grazie ad essa l'uomo sfugge l'inganno seduttore della tentazione demoniaca, che agisce sulla concupiscenza (Mt 4,1-11; 1Gv 2,12-17).

III. L'ascolto della Parola che salva (1,19-26)

1) Il testo

¹⁹*Lo sapete, fratelli miei carissimi: ognuno sia pronto ad ascoltare, lento a parlare e lento all'ira.* ²⁰*Infatti l'ira dell'uomo non compie ciò che è giusto davanti a Dio.* ²¹*Perciò liberatevi da ogni impurità e da ogni eccesso di malizia, accogliete con docilità la Parola che è stata piantata in voi e può portarvi alla salvezza.* ²²*Siate di quelli che mettono in pratica la Parola, e non ascoltatori soltanto, illudendo voi stessi;* ²³*perché, se uno ascolta la Parola e non la mette in pratica, costui somiglia a un uomo che guarda il proprio volto allo specchio:* ²⁴*appena si è guardato, se ne va, e subito dimentica come era.* ²⁵*Chi invece fissa lo sguardo sulla legge perfetta, la legge della libertà, e le resta fedele, non come un ascoltatore smemorato ma come uno che la mette in pratica, questi troverà la sua felicità nel praticarla.* ²⁶*Se qualcuno ritiene di essere religioso, ma non frena la lingua e inganna così il suo cuore, la sua religione è vana.*

2) Struttura del passo

In riferimento alla struttura generale della *Lettera* sopra riportata, il brano si colloca al centro della seconda parte, quella relativa allo sviluppo descrittivo dei temi enunciati nella prima parte. Prosegue in esso la riflessione sulla Sapienza, da chiedere ed attendere come dono dall'alto, da Colui che dà generosamente e senza pentimento. Sviluppando il tema della Sapienza divina *Giacomo* introduce un richiamo all'ascolto attento della Parola, vero luogo in cui la Sapienza si comunica a colui che ha l'animo retto e il cuore aperto e disponibile ad un ascolto attento, non superficiale, né distratto. Il passo è articolato in tre momenti:

- a) Purificare il cuore per accogliere la Parola di salvezza (1,19-21).

- b) Ascoltare attentamente la Parola per poterla praticare (1,22-25).
- c) Frenare la propria lingua per una religione autentica (1,26).

3) Note esegetiche e commento

- a) **1,19-20:** Il ritratto dell'uomo sapiente comincia con l'indicazione di una disposizione essenziale: ognuno sia pronto, veloce ad ascoltare (*tachys eis to akouein*) e lento a parlare (*bradys eis to lalesai*). La tensione all'ascolto deve superare quella all'espressione verbale, consentendo all'uomo di evitare ogni impulsività e reattività (*bradys eis orghen*), ogni atteggiamento che non provenga da una parola ascoltata e trasformata in una risposta ponderata. Si ribadisce che l'ira e l'impulsività sono sempre fonte di ingiustizia davanti a Dio. Tali indicazioni riassumono il meglio della letteratura sapienziale, il cui cuore riguarda proprio la pedagogia dell'ascolto come condizione per l'accesso alla Sapienza (Sir 20,5-8; 32,7; Pr 10,19; 13,3; 14,29; 29,20) e la pacatezza come disposizione necessaria all'ascolto attento (Pr 14,17.29; 15,18; Qo 7,9). Gesù nel vangelo chiede non soltanto di ascoltare, ma di fare attenzione a come si ascolta (Mt 13,1ss; Lc 8,16-18). Chiede inoltre di misurare le parole, nelle quali spesso si esprime il male presente nel cuore (Mt 15,10-20), anche nella preghiera, che non consiste in moltiplicazione esteriore di parole (Mt 6,5-8). Chi non fa questo non compie la giustizia di Dio, che consiste nella sobria trasparenza verbale dal cuore rinnovato e reso intergo e semplice (Sal 15,2-3).

1,21: Il testo assume un linguaggio battesimale, simile a quello di 1Pt 2,1, per inserire l'invito ad ascoltare piuttosto che a parlare nell'orizzonte più ampio della conversione cristiana, ricapitolata nell'evento battesimale. Come nella mimesi del gesto battesimale della spogliazione, si tratta di deporre ogni impurità e ogni restante malizia (*apothemenoi pasan rhyparian kai perisseian kakian*), di lasciarsi alle spalle tutto il passato per aprirsi alla vita nuova generata dall'ascolto della Parola. La disposizione all'ascolto e il bisogno intenso della Parola derivano proprio dalla vita nuova che sta nascendo nel credente, perché questa cresca ricevendo l'alimento appropriato (1Pt 2,1-2). Espressioni analoghe sul gettare via o deporre il passato di peccato anche in Rm 13,12 e in Ef 4,22-26, in cui si completa il riferimento alla dinamica battesimale con un accenno all'ira come in Giacomo. Tutto questo per poter realmente accogliere dare ospitalità (*dexasthe*) alla Parola piantata (*ton emphyton logon*) nel proprio cuore. Sull'energia vitale della Parola accolta nella fede, oltre ai riferimenti evangelici già indicati, si veda anche 1Ts 2,13.

- b) **1,22:** Con sorpresa Giacomo passa bruscamente dai *verba audiendi* ai *verba faciendi*. Dopo l'insistenza sull'ascolto egli sembra relativizzare il valore dell'ascolto richiamando necessità e all'urgenza di una prassi conseguente. Occorre diventare «facitori della Parola» (*poietai logou*) e non esserne semplici ascoltatori (*me monon akroatai*), pena l'autoingannarsi (*paraloghizomenoi* indica un pensare e un ragionare contorti, che distorcono la stessa realtà, con la convinzione intima di essere nel giusto). Se nel greco classico il "facitore di parole" è il poeta o lo scrittore, qui si tratta piuttosto di chi esprime il proprio ascolto in opere concrete che ne siano il frutto. La pratica della Parola è conseguente al patto di alleanza, con cui ci dispone a vivere quanto si è ascoltato, nell'intenzione di fare obbedenzialmente addirittura ancor prima di aver ascoltato e di sapere quanto verrà richiesto (Es 24,3; Dt 30,8; Gs 24,24). Vengono ancora una volta alla mente le metafore mattee dell'albero e dei frutti, in correlazione con il cuore e le parole (Mt 7,15-20; 12,33-37), e della casa sulla sabbia o sulla roccia, riguardo al rapporto tra il semplice ascoltare, superficiale e distratto, e il fare secondo la volontà di Dio (Mt 7,24-27).

1,23-24: Giacomo utilizza a questo punto la parabola dello specchio. L'ascolto superficiale della Parola, che non si incarna in opere, è paragonabile ad un semplice sguardo del proprio volto in uno specchio, dimenticando subito dopo l'immagine vista. L'uomo fissa il proprio volto (*katanoounti to prosopon*) è un'espressione indicante quasi il tentativo di afferrare mentalmente solo una sembianza esterna, ciò che non può essere relazione fattiva di conoscenza). Vedere l'immagine esterna e sfuggire significa rinunciare alla pazienza di accettare una trasformazione.

1,25: In contrapposizione si indica invece in che cosa consista l'autentico ascolto, nella sua sequenza dinamica ed operativa. Occorre anzitutto piegarsi (*parakypsas*) sulla Parola della Legge perfetta, piegarsi non perché è legge, nella sua coercitiva obbligatorietà, ma perché è appello perfettamente libero e liberante (*nomos teleioun ton tes eleutherias*). Oltre a piegarsi, sulla parola (il verbo sembra

esprimere plasticamente la postura fisica di una lettura attenta ed intenta alla comprensione) è necessario rimanervi (*parameinas*), restare cioè in modo prolungato e paziente con l'occhio sulla pagina, con l'attenzione fissa alla parola stessa, che deve essere osservata, cioè guardata intensamente con gli occhi, come dice la stessa Legge antica (Dt 6,8-9): è l'atteggiamento contrario a quello dello sguardo frettoloso nello specchio. All'atteggiamento attento di chi consente alla Parola di incarnarsi, e rimanere così nella vita coi suoi frutti di trasformazione operativa, si oppone quello della smemoratezza, dello sbadato, smemorato, negligente è facile a dimenticare, perdendo il contatto con la Parola stessa (*epilesmones*) ed impedendole così di operare, come nel primo terreno della parabola del *Seminatore* (Mt 13,4.19). Rispetto al ritratto dello smemorato in Sir 11,27, per *Giacomo* è senza memoria non solo chi ascolta e dimentica la Parola, ma anche chi, pur ricordando non la pratica, non le consente di trasformarsi in opera.

- c) **1,26:** Dopo aver indicato le caratteristiche di una corretta dinamica dell'ascolto l'apostolo di sofferma molto brevemente su un atteggiamento esattamente contrario all'ascolto, quello della lingua che proferisce parole in modo sfrenato ed incontrollato. Egli riprenderà in modo più sviluppato il tema della lingua nella terza parte della *Lettera* (3,1-12). In questo breve passaggio si limita a denunciare una religiosità (*treskeia*) fatta di molte parole, ma senza quella consistenza di frutti operosi che viene soltanto dall'ascolto della Parola-Sapienza (Mt 6,7-8; 7,21-23). Senza mezzi termini e in maniera assai categorica *Giacomo* afferma che un culto o un'osservanza religiosa che non tiene a freno la lingua (*chalinagogon glossan* dal termine *chalinios* che significa briglia) è vuota ed inconsistente (*mataios*) ed inganna il cuore stesso dell'uomo (*apaton kardian*), che si trova come in balia delle stesse parole da lui proferite, che finiscono per dissolvere la stessa interiorità, mancante del suo fondamento e delle sue radici.

IV. Il povero, luogo di rivelazione (1,27-2,13)

1) Il testo

^{1,27}Religione pura e senza macchia davanti a Dio Padre è questa: visitare gli orfani e le vedove nelle sofferenze e non lasciarsi contaminare da questo mondo.

^{2,1}Fratelli miei, la vostra fede nel Signore nostro Gesù Cristo, Signore della gloria, sia immune da favoritismi personali. ²Supponiamo che, in una delle vostre riunioni, entri qualcuno con un anello d'oro al dito, vestito lussuosamente, ed entri anche un povero con un vestito logoro. ³Se guardate colui che è vestito lussuosamente e gli dite: "Tu siediti qui, comodamente", e al povero dite: "Tu mettiti là, in piedi", oppure: "Siediti qui ai piedi del mio sgabello", ⁴non fate forse discriminazioni e non siete giudici dai giudizi perversi?

⁵Ascoltate, fratelli miei carissimi: Dio non ha forse scelto i poveri agli occhi del mondo, che sono ricchi nella fede ed eredi del Regno, promesso a quelli che lo amano? ⁶Voi invece avete disonorato il povero! Non sono forse i ricchi che vi opprimono e vi trascinano davanti ai tribunali? ⁷Non sono loro che bestemmiano il bel nome che è stato invocato sopra di voi? ⁸Certo, se adempite quella che, secondo la Scrittura, è la legge regale: Amerai il prossimo tuo come te stesso, fate bene. ⁹Ma se fate favoritismi personali, commettete un peccato e siete accusati dalla Legge come trasgressori. ¹⁰Poiché chiunque osservi tutta la Legge, ma la trasgredisca anche in un punto solo, diventa colpevole di tutto; ¹¹infatti colui che ha detto: Non commettere adulterio, ha detto anche: Non uccidere. Ora se tu non commetti adulterio, ma uccidi, ti rendi trasgressore della Legge. ¹²Parlate e agite come persone che devono essere giudicate secondo una legge di libertà, perché ¹³il giudizio sarà senza misericordia contro chi non avrà avuto misericordia. La misericordia ha sempre la meglio sul giudizio.

2) Struttura del passo

Il termine religione (*treskeia*) fa da gancio con il brano precedente, introducendo in questa pericope, terzo e conclusivo momento di questa seconda parte della *Lettera*, dedicato, come si è visto dallo schema riportato

nell'introduzione, a ciò che rappresenta una forma di anti-ascolto o di anti-sapienza: in questo caso si tratta della discriminazione del povero nelle assemblee, del peccato grave dell'*acceptio personarum*. L'uguaglianza ottenuta per la fede in Cristo Signore non può essere contraddetta da alcuna differenza di persone, né da alcun tipo di favoritismo.

Il passo lo si può suddividere in tre momenti di diseguale lunghezza:

- a) La misericordia verso gli orfani e le vedove (1,27).
- b) Non discriminare il povero rispetto al ricco (2,1-11).
- c) La misericordia come autentica osservanza della Legge (2,12-13).

3) Note esegetiche e commento

a) **1,27**: Assumendo il vocabolario culturale Giacomo introduce brevissimamente i tratti della religione (*treskeia*) autentica. Essa è purificata (*kathara*) e incontaminata (*amiantos*). Chi la osserva è preservato da ogni macchia (*aspilos*). Essa consiste nel visitare orfani e vedove (*episkeptesthai orphanous kai cheras*). Nella sua estrema concretezza Giacomo utilizza la terminologia culturale non per indicare l'esteriorità (Mt 15,1-20; 23,25-26) dei sacrifici e delle offerte, ma per porre al centro la legge della misericordia, secondo l'espressione del profeta Osea (Os 6,6), così cara a Matteo: «Misericordia io voglio, non sacrificio» (Mt 9,13; 12,7). Tutta la rivelazione veterotestamentaria indica Dio come «padre degli orfani e difensore delle vedove» (Sal 68,6; 146,9), a partire dal fondamento dell'alleanza (Es 22,21), ripreso dai Sapienti (Sir 4,10): chi intende onorarlo Dio con un culto autentico deve prendersi cura di queste categorie fragili.

b) **2,1**: Si nomina a questo punto per la seconda ed ultima volta nella Lettera, il nome di Gesù. È la fede in Gesù Cristo come Signore della gloria a vietare ogni discriminazione di persone (*prosopolempsiats*, indicante la scelta che si fa di uno rispetto ad un altro solo per il suo aspetto esterno). Davanti alla gloria di Gesù non si deve temere alcun uomo, ancorché ricco e potente. In considerazione della sua opera in noi abbiamo tutti uguale dignità.

2,2-4: Si introduce poi un breve esempio in forma narrativa: entra in adunanza (*synagoghe*) un ricco ben vestito, insieme con un povero dall'abito sdrucito: il primo è accolto con onore, mentre il secondo è trattato senza dignità, facendolo scivolare ancora più in basso nella pubblica considerazione di quanto già manifestava il suo aspetto. La denuncia dell'apostolo è senza mezzi termini: ciò indica una mentalità perversa, addirittura malvagia (*dialoghismos ponerous*) che rende giudici iniqui dei fratelli.

2,5-6a: I poveri sono scelti da Dio e resi da Lui ricchi nella fede: ecco ancora emergere il paradosso evangelico delle *Beatitudini* e del *Magnificat*, che costituisce il nucleo della riflessione kerygmatica di Paolo ai Corinzi: la Sapienza-potenza di Dio e povera, debole e stolta agli occhi dei ricchi signori di questo mondo (1Cor 1-2). Dio ha scelto deliberatamente i considerati poveri dal mondo (*exelexato tous ptochous to kosmo*, lo stesso termine della prima beatitudine matteana), per farli ricchi nella fede ed eredi del regno (*plousious en pistei kai kleronomous tes basileias*), eredità promessa sulla base esclusiva dell'amore (*epengheilato tois agaposin auton*). Il più grave pericolo per le chiese Giacomo lo riconosce nella logica mondana, che discrimina sulla base della ricchezza e del potere, che in esse si insinua. Assumere la mentalità del mondo significa chiudersi alla Sapienza divina, significa non conoscere affatto Dio, che si rivela ai piccoli (Mt 11,25). Solo i poveri conoscono, cioè *amano* veramente Dio. Tre sono dunque, ricapitolando le azioni di Dio destinate ai poveri: Egli lo sceglie (*exelexato*), li fa destinatari di una promessa (*epengheilato*) di eredità, li arricchisce infine con la sua chiamata alla fede (*plousious*). Il credente non può sottrarsi alla logica divina.

2,6b-7: Solo un rapido passaggio sulla prepotenza dei ricchi e i loro soprusi in tribunale nei confronti dei più deboli. Dal tono usato si comprende come le comunità a cui Giacomo si rivolge siano costituite da poveri: il "voi" a cui egli si rivolge indica infatti coloro che subiscono la prepotenza dei ricchi. I ricchi spadroneggiano (*katadynasteuousin*) e trascinano in tribunale (*elkousin hymas eis kriteria*), pretendendo di togliere al povero anche quello che non ha. Giacomo sembra fare eco a tanta predicazione profetica di denuncia (Ger 7,6; 22,3; Ez 18,12; 22,7.29; Ab 1,4, ecc). Se nell'AT la prepotenza sul povero è rottura dell'alleanza, per Giacomo essa equivale alla bestemmia del nome di Gesù, invocato sui credenti (*blasphemousin ton kalon onoma to epiklethen eph'hymas*).

2,8-11: Giacomo richiama il cuore della Legge, quella che egli chiama Legge regale: il precetto dell'amore del prossimo, come riportato in Lv 19,18. La discriminazione di persone è contraria proprio a questo precetto fondamentale. Il ragionamento che segue è a fortiori: se qualcuno, osservando tutta la Legge, trasgredisce anche un solo precetto, diventa colpevole di tutto, a maggior ragione per la trasgressione di un precetto così importante. Si avverte qui ancora una volta la vicinanza tra *Giacomo* e *Matteo* (Mt 5,17-20). Il precetto regale è ripetutamente richiamato in tutto il NT (Mt 22,39; Rm 13,9; Gal 5,14). Il richiamo alla serie dei comandamenti indica il carattere indivisibile della Legge: questa chiede di essere accettata integralmente, in ogni suo elemento anche minimo, altrimenti si finisce per rifiutarla e trasgredirla e blocco (Mt 5,17-19).

- c) **2,12-13:** In chiusura ricapitola quanto detto dall'inizio della pericope, con il richiamo alla misericordia, atteggiamento conforme all'essere stesso di Dio verso i deboli, i poveri, gli orfani e le vedove. La misericordia (*eleos*) non è un semplice sentimento, ma un operare fattivo a prendersi cura delle miserie umane. Motiva l'atteggiamento di Gesù verso i poveri e i peccatori (Mt 9,9,13). Essa riassume tutta la Legge, condensa lo spirito dell'intera alleanza e rappresenta il criterio ultimo del giudizio escatologico di Dio, che ha al centro l'accoglienza di Cristo nel povero (Mt 25,31-46).

V. La fede e le opere (2,14-26)

1) Il testo

¹⁴A che serve, fratelli miei, se uno dice di avere fede, ma non ha le opere? Quella fede può forse salvarlo?

¹⁵Se un fratello o una sorella sono senza vestiti e sprovvisti del cibo quotidiano ¹⁶e uno di voi dice loro: "Andatevene in pace, riscaldatevi e saziatevi", ma non date loro il necessario per il corpo, a che cosa serve?

¹⁷Così anche la fede: se non è seguita dalle opere, in se stessa è morta. ¹⁸Al contrario uno potrebbe dire: "Tu hai la fede e io ho le opere; mostrami la tua fede senza le opere, e io con le mie opere ti mostrerò la mia fede". ¹⁹Tu credi che c'è un Dio solo? Fai bene; anche i demòni lo credono e tremano! ²⁰Insensato, vuoi capire che la fede senza le opere non ha valore? ²¹Abramo, nostro padre, non fu forse giustificato per le sue opere, quando offrì Isacco, suo figlio, sull'altare? ²²Vedi: la fede agiva insieme alle opere di lui, e per le opere la fede divenne perfetta.

²³E si compì la Scrittura che dice: Abramo credette a Dio e gli fu accreditato come giustizia, ed egli fu chiamato amico di Dio. ²⁴Vedete: l'uomo è giustificato per le opere e non soltanto per la fede. ²⁵Così anche Raab, la prostituta, non fu forse giustificata per le opere, perché aveva dato ospitalità agli esploratori e li aveva fatti ripartire per un'altra strada? ²⁶Infatti come il corpo senza lo spirito è morto, così anche la fede senza le opere è morta.

2) Struttura del passo

Il passo apre la terza parte della Lettera che, come le altre due tocca nel suo primo segmento il tema della fede. Qui l'approfondimento teologico si rivela decisivo non solo per l'intera Lettera, ma per tutto il pensiero cristiano. Lo sviluppo della pericope è fortemente unitario. La si può tuttavia articolare, per chiarezza espositiva, in quattro passaggi:

- La fede senza le opere è morta (2,14-17).
- Le opere mostrano la fede in atto (2,18-20).
- Gli esempi di Abramo e di Raab (2,21-25).
- Fede e opere come corpo e spirito (2,26).

3) Note esegetiche e commento

- a) **2,14-17:** La semplice professione della fede (*ean pistin leghe tis echein*), senza un operare conseguente (*erga de me eche*) non giova a salvare l'uomo (*me dynatai e pistis sosai auton?*). Le

opere a cui si allude sono le concrete azioni con cui ci si prende corporalmente cura del prossimo bisognoso (vestito, nutrimento, riscaldamento). Al fratello che manca di queste cose occorre prestare il necessario per il corpo (*ta epitedeia tou somatos*). La fede proposta da *Giacomo* è rivolta alla concretezza della carne, come nel giudizio finale di *Matteo* (Mt 25,31-46): l'invito è dall'inizio ad essere facitori della Parola (*poietai logou*), altrimenti la fede che si proclama è morta (*nekra*, espressione che indica il cadavere).

- b) **2,18-20**: Le opere del credente indica una fede viva, in atto. Le opere sono come i frutti, che mostrano la vera natura dell'albero e la sua buona coltivazione. Si potrebbe affermare che la più corretta apologetica di una fede autentica sono le azioni nelle quali essa si esprime (torna più volte in verbo *deiknynai, mostrare*, all'interno di una sorta di piccola disputa dialogica fatta di interrogative retoriche). Anche i demoni hanno la fede, dice *Giacomo*. Si tratta tuttavia di una fede-conoscenza solo esteriore di Dio, non della fede teologale, che «opera per mezzo della carità» (Gal 5,6) e che promana dalla vitalità interiore della grazia: i demoni hanno infatti rifiutato l'amore che Dio voleva riversare in loro e che è principio di ogni autentico credere e operare (Rm 5,5). I demoni non conoscono Dio teologalmente, in una relazione di amore accolta che rivela i segreti del suo cuore e che muove a vivere l'amore come Lui; essi lo conoscono solo esternamente, per l'onnipotenza che li vince e non per l'amore che porta Dio stesso a donarsi svuotandosi. Il *Vangelo di Marco* dà testimonianza costante della falsa conoscenza dei demoni (Mc 1,21-28, ecc). I demoni di *Giacomo* somigliano ai falsi profeti di *Matteo*, che hanno un parlare vuoto, senza efficacia (Mt 7,15-23). Credono di essere dalla parte di Dio, ma sono da Lui sconosciuti, perché Egli riconosce solo i frutti autentici della fede operosa (Mt 7,22-23; 25,37-40). L'uomo che non comprende l'inconsistenza della fede senza opere (*he pistis choris ton ergon arghe*) ha la testa vuota (*anthrope kene*), afferma senza mezzi termini *Giacomo*.
- c) **2,21-25**: La riflessione si appoggia su elementi scritturistici, considerando due esempi di collaborazione tra fede e opere: la vicenda di Abramo e quella di Raab. In riferimento ad Abramo, *Giacomo* considera l'episodio dell'offerta di Isacco sul monte, come esempio di fede che genera opere (Gen 22,1-18), poi, facendo come un passo indietro, risale alla visione notturna in cui il padre dei credenti, ancor prima di vedere qualunque segno da parte del Signore, ebbe fede in Dio e ciò gli fu accreditato come giustizia (Gen 15,6). Commentando il tutto si afferma che in Abramo la fede collaborava insieme con le opere (*he pistis synerghei tois ergois*): la sua fede lo spinse a mettere nelle mani di Dio anche il figlio tanto atteso, consegnando al Signore ogni suo progetto ed aspettativa di futuro, per non avere sicurezza che in Lui e nella sua promessa. Nelle opere la sua fede divenne compiuta (*eteleiothe*). Grazie a questa sua fede gratuita Abramo non può essere considerato né semplice servo, né compagno interessato che si regola con dei calcoli, ma è chiamato amico di Dio (*philos Theou eklethe*). Poi l'affermazione conclusiva: «L'uomo è giustificato dunque per le opere e non per la sola fede» (*ex ergon dikaioutai anthropos kai ouk ek pisteos monon*). Dopo il padre di Israele, è la prostituta straniera Raab a diventare esempio di fede operosa nell'ospitalità data, a suo rischio, ai figli di Israele in esplorazione alla terra promessa. Anche lei fu giustificata per le opere che attestavano la sua fede. Il punto di vista di Paolo è differente, ma complementare rispetto a quello di *Giacomo*, come già si è indicato nell'introduzione. Se si può notare quasi un contrasto tra Rm 3,28 e Gc 2,24, il passo di Gal 5,6 non lascia dubbio sulla convergenza tra le due prospettive: «la fede opera mediante la carità». La riflessione di Paolo è condizionata dal contesto della polemica giudaica che esigeva la netta presa di posizione sulla fede come elemento giustificante: tutto procede dalla fede, grazie alla quale Dio stesso può dispiegare la sua efficacia operativa. A *Giacomo*, ormai più distante dalla polemica giudaica, è possibile una riflessione più pacata, simile a quella di *Matteo*.
- d) **2,26**: La frase conclusiva riprende il tema della fede morta senza le opere rifacendosi alla metafora del corpo senza lo spirito. L'esito della riflessione è piuttosto sorprendente: nel paragone utilizzato alla fine infatti la fede è paragonata ad un corpo, di cui le opere rappresentano lo spirito vivificatore o l'anima. Ci si sarebbe attesi, all'inverso, che le opere tenessero il posto del corpo e la fede dello spirito. In effetti le opere si avvicinano a qualcosa di corporeo che la fede rende vive animandole dall'interno. D'altra parte rimane vero, ed è questa la prospettiva finale di *Giacomo*, che senza il soffio vitale che la rende operativa, la fede si trasforma in vuota struttura di adesione ad un'istituzione, che rimane però inerte, come un corpo senz'anima.

VI. La sapienza dall'alto contro il vano parlare (3,1-18)

1) Il testo

¹Fratelli miei, non siate in molti a fare da maestri, sapendo che riceveremo un giudizio più severo: ²tutti infatti pecciamo in molte cose. Se uno non pecca nel parlare, costui è un uomo perfetto, capace di tenere a freno anche tutto il corpo. ³Se mettiamo il morso in bocca ai cavalli perché ci obbediscano, possiamo dirigere anche tutto il loro corpo. ⁴Ecco, anche le navi, benché siano così grandi e spinte da venti gagliardi, con un piccolissimo timone vengono guidate là dove vuole il pilota. ⁵Così anche la lingua: è un membro piccolo ma può vantarsi di grandi cose. Ecco: un piccolo fuoco può incendiare una grande foresta!

⁶Anche la lingua è un fuoco, il mondo del male! La lingua è inserita nelle nostre membra, contagia tutto il corpo e incendia tutta la nostra vita, traendo la sua fiamma dalla Geenna. ⁷Infatti ogni sorta di bestie e di uccelli, di rettili e di esseri marini sono domati e sono stati domati dall'uomo, ⁸ma la lingua nessuno la può domare: è un male ribelle, è piena di veleno mortale. ⁹Con essa benediciamo il Signore e Padre e con essa malediciamo gli uomini fatti a somiglianza di Dio. ¹⁰Dalla stessa bocca escono benedizione e maledizione. Non dev'essere così, fratelli miei! ¹¹La sorgente può forse far sgorgare dallo stesso getto acqua dolce e amara? ¹²Può forse, miei fratelli, un albero di fichi produrre olive o una vite produrre fichi? Così una sorgente salata non può produrre acqua dolce.

¹³Chi tra voi è saggio e intelligente? Con la buona condotta mostri che le sue opere sono ispirate a mitezza e sapienza. ¹⁴Ma se avete nel vostro cuore gelosia amara e spirito di contesa, non vantatevi e non dite menzogne contro la verità. ¹⁵Non è questa la sapienza che viene dall'alto: è terrestre, materiale, diabolica; ¹⁶perché dove c'è gelosia e spirito di contesa, c'è disordine e ogni sorta di cattive azioni. ¹⁷Invece la sapienza che viene dall'alto anzitutto è pura, poi pacifica, mite, arrendevole, piena di misericordia e di buoni frutti, imparziale e sincera. ¹⁸Per coloro che fanno opera di pace viene seminato nella pace un frutto di giustizia.

2) Struttura del passo

Collocato nel secondo segmento della terza parte il passo contiene ancora uno sviluppo di approfondimento sul tema della Sapienza. Alla fine si indicano gli attributi delle due sapienze, quella divina e quella carnale (2,13-18), mentre la prima parte del brano censura ogni atteggiamento di rifiuto dell'ascolto povero della parola di Dio, mediante il quale si riceve Sapienza, da parte di chi, invece oppone una sua contro-parola, come onnipotenza della lingua che divide ed uccide.

Il passo ha una struttura sostanzialmente bipartita:

- a) La parola senza l'ascolto: l'onnipotenza distruttrice della lingua (3,1-12).
- b) Le due opposte sapienze (3,13-18).

3) Note esegetiche e commento

- a) **3,1-5:** Rimane sorprendente, nell'economia di uno scritto così breve, l'ampio spazio dedicato alla descrizione fenomenologica del peccato della lingua. Dopo l'accenno di 1,26 sulla necessità di frenare la lingua per non avere una religione vana il fenomeno è qui preso in ampia considerazione. Anzitutto, come già ammonisce *Matteo* (23,8-10) non farsi maestri in molti (*me polloi didaskaloi ghinesthe*) per non subire un giudizio più severo. Si dovrà infatti rendere conto di ogni parola (Mt 12,36). Due paragoni dicono come la lingua deve essere dominata e tenuta a freno: quello del morso per i cavalli (con potere di frenare e di dirigere) e quello del timone per la nave (con potere soprattutto di guidare). Piccolo membro la lingua, ma può fare grande danno, come il fiammifero nel bosco.

3,6-8: Alcune affermazioni forti, di carattere esclamativo, denunciano il potere distruttore della lingua: essa è fuoco che incendia e concentrazione di tutta la negatività del male. È strumento demoniaco che trae il suo potere distruttore dalla Geenna (dal regno del male). A differenza di ciò

che ha fatto con gli animali, l'uomo non può domarla. Giacomo descrive la lingua come collegamento diretto con il potere demoniaco di cui l'uomo stesso rimane vittima: è veleno mortale, come la bocca dell'antico serpente. Con la parola staccata dall'ascolto si può uccidere e distruggere, a partire dalla contaminazione del proprio corpo, cioè di tutte le azioni della persona.

3,9-12: Si descrive il potere ambiguo della lingua, protagonista della contraddizione di chi è scisso tra l'attitudine a benedire Dio e quella a maledire gli uomini.

- b) **3,13-16:** Si mettono confronto le due sapienze, mondana e divina: l'una centripeta intorno all'io che si separa da tutto il resto e divide tutto il resto, assumendolo come utilizzabile; l'altra centrifuga, nella dimenticanza di sé perché dall'io più profondo, nell'incoscienza della fede, fioriscano le opere buone. In ordine alla prima si elencano *gelosia amara (zelon pikron)* di chi non accetta il bene degli altri riconoscendolo come proprio (At 11,22-24), litigiosità faziosa (*eritheian en te kardia*) di chi trama (intrigo politico, faziosità) nel proprio cuore, vanto per affermare se stessi (*katakauchasthe*) e menzogna per nascondere nel contempo la propria verità più profonda (*pseudesthe kata tes aletheias*). La sapienza terrena esprime operazioni sostanzialmente diaboliche, come si dice esplicitamente.

3,17-18: Si descrive poi la Sapienza dall'alto, le cui caratteristiche sono di umile, mite e sincera trasparenza, nelle quali l'io trasfigurato lascia trasparire il mistero altro che lo anima. I suoi attributi vengono elencati come nell'inno alla carità di 1Cor 13: indulgente e tollerante (*epieikes*), docile e obbediente (*eupeithes*), non discriminante (*adiakritos*), priva di ogni simulazione (*anypokritos*). Chi cerca sinceramente tale Sapienza, mettendosi sulla via della mitezza e della pace, non dovrà fare alcuna opera: un frutto di pace verrà seminato per lui; un altro farà al posto suo.

VII. La radice delle divisioni e il ritorno a Dio (4,1-12)

1) Il testo

¹Da dove vengono le guerre e le liti che sono in mezzo a voi? Non vengono forse dalle vostre passioni che fanno guerra nelle vostre membra? ²Siete pieni di desideri e non riuscite a possedere; uccidete, siete invidiosi e non riuscite a ottenere; combattete e fate guerra! Non avete perché non chiedete; ³chiedete e non ottenete perché chiedete male, per soddisfare cioè le vostre passioni. ⁴Gente infedele! Non sapete che l'amore per il mondo è nemico di Dio?

Chi dunque vuole essere amico del mondo si rende nemico di Dio.

⁵O forse pensate che invano la Scrittura dichiara: "Fino alla gelosia ci ama lo Spirito, che egli ha fatto abitare in noi"?

⁶Anzi, ci concede la grazia più grande; per questo dice:

Dio resiste ai superbi,
agli umili invece dà la sua grazia.

⁷Sottomettetevi dunque a Dio; resistete al diavolo, ed egli fuggirà lontano da voi. ⁸Avvicinatevi a Dio ed egli si avvicinerà a voi. Peccatori, purificate le vostre mani; uomini dall'animo indeciso, santificate i vostri cuori. ⁹Riconoscete la vostra miseria, fate lutto e piangete; le vostre risa si cambino in lutto e la vostra allegria in tristezza. ¹⁰Umiliatevi davanti al Signore ed egli vi esalterà.

¹¹Non dite male gli uni degli altri, fratelli. Chi dice male del fratello, o giudica il suo fratello, parla contro la Legge e giudica la Legge. E se tu giudichi la Legge, non sei uno che osserva la Legge, ma uno che la giudica. ¹²Uno solo è legislatore e giudice, Colui che può salvare e mandare in rovina; ma chi sei tu, che giudichi il tuo prossimo?

2) Struttura del passo

Insieme con quello precedente, questo brano si colloca nel secondo segmento della terza parte, dedicata alla riflessione sulla Sapienza. Senza di essa non vi sono che divisioni, provocate dal vano parlare (3,1-12) e dallo smodato desiderare che oppone il proprio io a quello degli altri (4,1-12).

Ecco una possibile suddivisione tripartita:

- a) La radice delle divisioni (4,1-3)
- b) Amicizia di Dio e inimicizia del mondo (4,4-6)
- c) Purificazione ed umiliazione per tornare a Dio (4,7-12).

3) Note esegetiche e commento

- a) **4-1-3:** La radice originaria delle lotte e divisioni tra gli uomini è l'interiorità di ciascuno in cui le passioni si combattono nella carne e nelle membra. Si descrive una lotta vana per il possesso dell'immediato da fruire oggi, senza riuscire a possedere o, quantomeno a trovare quell'appagamento che placerebbe tale meccanismo. Si veda in proposito Mt 15,10-20, in cui si descrive il cuore come ricettacolo di passioni e teatro di conflitti. La sapienza del decalogo chiude i comandamenti con l'attenzione al desiderio: lì risiede il principio di ogni trasgressione (Es 20,17). Gesù stesso riprende questa idea, quando invita a passare dalla considerazione dell'atto materiale di infrazione al discernimento del desiderio del cuore da cui tutto procede (Mt 5,21ss).
- b) **4,4-6:** L'amore (*philia*) del mondo si contrappone come inimicizia (*echthra*) a quello di Dio: è come un adulterio che spezza il legame dell'alleanza. Nessuno può servire a due padroni (Mt 6,24). Dio ama l'uomo fino alla gelosia con il suo Spirito dimorante in noi (*pros phthonon epipothei to pneuma ho katokisen en hemin*). Tale affermazione sembra raggiungere il massimo di intensità di un amore vivo, intenso, passionale da parte del Dio geloso (Es 20,5; 34,14; Dt 4,24; 5,9; 6,15); tuttavia si aggiunge che ci è concessa una grazia ancora più grande; non si specifica però in che cosa consista questa grazia. Essa è tuttavia proporzionata all'umiltà di chi l'attende e l'accoglie, contro ogni superbia a cui Dio resiste (Ez 21,31; Sir 7,11; Sal 75,8; 116,6; Lc 1, 46-55).
- c) **4,7-12:** Si descrivono qui gli atti del ritorno a Dio: sottomissione a Lui, opposizione al Diavolo (1Pt 5,6-9). Questi, orgoglioso fugge a chi gli resiste, non tollerando la sconfitta, mentre Dio si avvicina a tutti coloro che tentano di incontrarlo. Il cuore e le mani chiedono di essere purificati (Sal 24,4), come nell'autentico culto (Es 30,19-21) facendosi poveri davanti a Dio, in attesa di Lui, con la rinuncia ad ogni nostra sufficienza nel progettare e nell'operare. Evitare infine, la *Lettera* vi ritorna ancora una volta, lo sparlare gli uni degli altri e l'ergersi giudici del prossimo (Mt 7,1-5). Giacomo, contro gli indecisi (*dipsichoi*) invita ad una conversione che non si può rimandare.

VIII. Ricchezze e futuro: le speranze del ricco (4,13-5,6)

1) Il testo

¹³E ora a voi, che dite: "Oggi o domani andremo nella tal città e vi passeremo un anno e faremo affari e guadagni", ¹⁴mentre non sapete quale sarà domani la vostra vita! Siete come vapore che appare per un istante e poi scompare. ¹⁵Dovreste dire invece: "Se il Signore vorrà, vivremo e faremo questo o quello". ¹⁶Ora invece vi vantate nella vostra arroganza; ogni vanto di questo genere è iniquo. ¹⁷Chi dunque sa fare il bene e non lo fa, commette peccato.

¹E ora a voi, ricchi: piangete e gridate per le sciagure che cadranno su di voi! ²Le vostre ricchezze sono marce, ³i vostri vestiti sono mangiati dalle tarme. Il vostro oro e il vostro argento sono consumati dalla ruggine, la loro ruggine si alzerà ad accusarvi e divorerà le vostre carni come un fuoco. Avete accumulato tesori per gli ultimi giorni! ⁴Ecco, il salario dei lavoratori che hanno mietuto sulle vostre terre, e che voi non avete pagato, grida, e le proteste dei mietitori sono giunte agli orecchi del Signore onnipotente.

⁵Sulla terra avete vissuto in mezzo a piaceri e delizie, e vi siete ingrassati per il giorno della strage. ⁶Avete condannato e ucciso il giusto ed egli non vi ha opposto resistenza.

2) Struttura del passo

Il brano conclude la terza parte della *Lettera*, come terzo segmento nel quale, come in ciascuna delle altre parti si considerano gli atteggiamenti opposti alla ricerca della vera Sapienza e all'ascolto-attesa paziente di Dio. Le ricchezze danno all'uomo quella cieca sufficienza per cui si chiude ad ogni ascolto della Parola e finisce per non attendere più nulla da Dio. Possiamo dividerlo in due parti:

- a) La ricchezza e il futuro (4,13-17).
- b) L'inconsistenza delle ricchezze e la loro disonestà (5,1-6).

3) Note esegetiche e commento

- a) **4,13-17**: L'apostolo si rivolge in prima persona, con un monito deciso, a quanti si sentono sicuri del loro domani a motivo dei beni di cui dispongono: si tratta di commercianti che vanno da una città all'altra (*poreusometha eis tende ten polin*) per soggiornarvi anche a lungo (*poiesomen ekei eniauton*) per coltivare i loro affari di compravendita e guadagno (*emporeusometha kai kerdesomen*). Essi non possono sapere nulla del domani: la loro fiducia è illusoria, perché la vita è nube di vapore (*atmis*) che, come si manifesta (*pros oligon phainomene*), subito scompare (*aphanizomene*). Viene alla mente la disincantata considerazione del *Qohelet*: «vanità di vanità» (*hebel*, cioè soffio) è tutto ciò che l'uomo vive. Essi dovrebbero sottoporre i loro poveri progetti, paragonati a fumo e vapore atmosferico, alla volontà di Dio, secondo l'abitudine di Paolo (1Cor 4,19; At 18,21), conforme all'invito di Gesù a vivere alla giornata (Mt 6,25-34). Ancora una volta Giacomo è vicino ai Sapienti di Israele: «Non ti vantare del domani, perché non sai neppure ciò che genera l'oggi» dice Proverbi (Pr 27,1), mentre il *Siracide* (Sir 11,18-20) ironizza sulla falsa sicurezza del ricco con una parabola ripresa e sviluppata nel *Vangelo di Luca* (Lc 12,13-21). Viene stigmatizzata in tale atteggiamento la vanteria vuota, la vanagloria (*kauchasthe*, lo stesso verbo usato all'inverso in 1,9, per invitare il povero a gloriarsi della sua povertà, come Paolo si gloriava solo della croce del suo Signore) di chi procede con arroganza (*en tais alazoneiais hymon*). Si dovrebbe piuttosto compiere il bene che è possibile fare nel giorno dopo giorno per non cadere nel peccato.
- b) **5,1-6**: Dopo aver preso di mira il commerciante, trafficante di ricchezza, *Giacomo* appunta la sua attenzione sul ricco, che tende invece ad accumulare per se, senza mettere in movimento la ricchezza di cui dispone. Questa ricchezza è destinata ad imputridire, come dice Gesù, invitando ad accumulare tesori nel cielo (Mt 6,19-21). Viene poi rivelato che la ricchezza accumulata ha un prezzo, quello dei poveri lavoratori sfruttati: il benessere del ricco nasconde il sopruso e riceve la condanna dell'animale ingrassato per essere ucciso. Si fa eco a tutta la critica profetica nei confronti dell'ingiustizia sociale (Am 6). Il *Vangelo di Luca* riprende più esplicitamente il tema (tutto il cap. 16), in particolare con la parabola del ricco e di Lazzaro (Lc 16,19-31).

Nell'introduzione si possono trovare ulteriori riflessioni sul tema.

IX. Un'esistenza di pazienza e di misericordia (5,7-20)

1) Il testo

⁷Siate dunque costanti, fratelli, fino alla venuta del Signore. Guardate l'agricoltore: egli aspetta con costanza il prezioso frutto della terra finché abbia ricevuto le prime e le ultime piogge. ⁸Siate costanti anche voi, rinfrancate i vostri cuori, perché la venuta del Signore è vicina. ⁹Non lamentatevi, fratelli, gli uni degli altri, per non essere giudicati; ecco, il giudice è alle porte. ¹⁰Fratelli, prendete a modello di sopportazione e di costanza i profeti che hanno parlato nel nome del Signore. ¹¹Ecco, noi chiamiamo beati quelli che sono stati pazienti. Avete udito parlare della pazienza di Giobbe e conoscete la sorte finale che gli riserbò il Signore, perché il Signore è ricco di misericordia e di compassione.

¹²Soprattutto, fratelli miei, non giurate né per il cielo, né per la terra e non fate alcun altro giuramento. Ma il vostro "sì" sia sì, e il vostro "no" no, per non incorrere nella condanna.

¹³Chi tra voi è nel dolore, preghi; chi è nella gioia, canti inni di lode. ¹⁴Chi è malato, chiami presso di sé i presbiteri della Chiesa ed essi preghino su di lui, ungendolo con olio nel nome del Signore. ¹⁵E la preghiera fatta con fede salverà il malato: il Signore lo solleverà e, se ha commesso peccati, gli saranno perdonati.

¹⁶Confessate perciò i vostri peccati gli uni agli altri e pregate gli uni per gli altri per essere guariti. Molto potente è la preghiera fervorosa del giusto. ¹⁷Elia era un uomo come noi: pregò intensamente che non piovesse, e non piovve sulla terra per tre anni e sei mesi. ¹⁸Poi pregò di nuovo e il cielo diede la pioggia e la terra produsse il suo frutto.

¹⁹Fratelli miei, se uno di voi si allontana dalla verità e un altro ve lo riconduce, ²⁰costui sappia che chi riconduce un peccatore dalla sua via di errore lo salverà dalla morte e coprirà una moltitudine di peccati.

2) Struttura del passo

Nell'Epilogo tornano tutti i temi toccati nella *Lettera*. La conclusione si articola in due principali momenti:

- a) La pazienza del contadino e l'attesa del Signore (5,7-11)
- b) Pazienza, preghiera e misericordia nelle differenti situazioni della vita (5,12-20)

Il secondo momento contiene a sua volta una molteplicità di riferimenti alla vita con le situazioni di gioia, dolore, malattia, peccato, con un richiamo forte alla solidarietà tra fratelli, per guarire dalla malattia, per superare il peccato, per ottenere salvezza.

3) Note esegetiche e commento

- a) **5,7-11**: Si invita alla costanza paziente come larghezza d'animo sino alla venuta del Signore (*makrothymesate oun adelphoi eos tes parousias tou kyriou*), con una fiducia priva di mormorazioni nell'intervento di Dio. Tra la preghiera e la mormorazione talvolta il confine è sottile: la differenza è a volte solo nel fatto che la preghiera è sempre rivolta a Dio, mentre la mormorazione non si rivolge più a Lui in modo diretto. Il contadino sa che le sue fatiche non producono necessariamente il frutto: esse sono riposte nelle mani di Dio (Mc 4,26-29). La prova prolungata può indurre a lamentarsi gli uni degli altri, aggravando il disagio. Si riprende ancora dunque, in conclusione della *Lettera*, il tema della lingua, del parlare vano, sino a mormorare verso Dio o a lamentarsi gli uni degli altri. Tale atteggiamento già stigmatizzato nel corso della *Lettera* si oppone all'ascolto quale attesa paziente di una parola di salvezza. A proposito viene indicato come modello di pazienza Giobbe, un esempio di fiducia orante, che il Signore, ricco di viscere misericordiose (*polysplanchnos*) e di compassione (*oiktirmon*) ha poi ricompensato con il suo intervento.
- b) **5,12-13**: Toccando le differenti situazioni della vita, ci si esprime anzitutto contro il giuramento, come coscienza dell'impossibilità a disporre di se stessi, umiltà riguardo alla vita che non appartiene al soggetto. *Giacomo* si esprime ancora una volta come *Matteo* (Mt 5,33-37). Si invita piuttosto alla parola della preghiera, nella gioia e nel dolore.
5,14-15: Come Gesù si è fatto carico direttamente dei malati e ha affidato ai discepoli inviati la loro cura, anche con il gesto dell'unzione (Mc 6,13), così l'intera comunità è chiamata a prendersi cura dei malati, ripetendo nella persona dei presbiteri il gesti di Gesù e degli apostoli. Il malato è affidato a tutta la comunità che con la sua preghiera carica di fede lo salva e ottiene per lui la remissione dei peccati (si veda il paralitico evangelico portato da quattro persone (Mt 9,1-8)).
5,16-20: L'ultima pericope tocca forse il tema più decisivo: la relazione con il peccato e la via per esserne liberati. La confessione sincera è già un atto liberatorio (Sal 32; 51), con l'efficacia straordinaria della preghiera vicendevole. Si cita ad esempio un ultimo personaggio biblico, Elia, la cui preghiera ottenne la pioggia dopo una prolungata siccità (1Re 17-18). Nella frase conclusiva emerge tutto lo spirito della solidarietà tra fratelli di fede, capaci non solo di correzione fraterna, ma di attesa paziente verso il fratello che sbaglia. C'è qui tutto lo spirito della comunità matteana, struttura di piccoli e fragili chiamati alla reciproca vigilanza (contrariamente a Caino in Gen 4,9), fatta proprio per l'esercizio della misericordia (Mt 18).