

E LA PAROLA SI FA VITA

di CARLO MARIA MARTINI

La sensibilità postconciliare ci porta tutti, pastori e fedeli, a riaccostare la Sacra Scrittura. Non solo per l'abbondanza dell'uso liturgico offerto dalla Chiesa ma anche per quella lettura corale e personale della Parola che va oltre la semplice riflessione, divenendo nutrimento del cuore. La tradizione cristiana, per esprimere questo atteggiamento spirituale di fronte al testo sacro, ha coniato un'espressione forte, pregnante: *lectio divina*. Il nostro introdurci nel mondo della Scrittura ha senso se si arriva a questa dimensione, altrimenti rimane arida conoscenza, erudizione, studio infruttuoso per il nostro «sentire» cristiano. Naturalmente la conoscenza, sia pur elementare, è necessaria. A questo fine, ogni mezzo, ogni sussidio, come questa sintesi di guida biblica, storica, letteraria, geografica, teologica, è oltremodo utile per passare dalla conoscenza al vissuto. La Sacra Scrittura deve, infatti, diventare fonte di vita per l'uomo d'oggi come lo è stata per le generazioni passate, in particolare per i primi cristiani. «La scrittura è la lettera che il Padre Eterno ci ha inviato», scriveva don Giacomo Alberione negli anni venti. «Non andiamo al tribunale di Dio senza aver letto tutta la lettera del Padre Celeste, perché ci dirà: non hai avuto né rispetto né amore per quello che ti ho scritto!». Queste forti parole di un profeta del nostro tempo ci sono di sprone per intendere prima «materialmente» e poi «spiritualmente» la parola di Dio. Come pastore vorrei invitare al passo successivo alla lettura e alla prima conoscenza, cioè «gustare» il suono della voce del Padre - come dice l'Alberione - e tradurlo in ricco nutrimento per la mente e per il cuore, affinché diventi vita, terreno fertile che produce «ora il novanta, ora il sessanta, ora il trenta». Ecco perché, più che riflessioni di carattere generale sul libro sacro, preferisco spiegare al lettore che cosa si intende con questa concisa espressione: *lectio divina*. Per questo occorre rileggere la costituzione del concilio Vaticano II *Dei Verbum* al capitolo VI, n. 25. In questo passo troviamo cinque diverse menzioni di questa attività dello Spirito. «È necessario che *tutti i chierici* - affermano i padri conciliari - principalmente i sacerdoti e quanti, come i diaconi o i catechisti, attendono legittimamente al ministero della Parola, conservino un contatto continuo con le Scritture (*in Scripturis haerere*)». L'espressione latina *in Scripturis haerere* significa «starci dentro, abitare nelle Scritture». Per ottenere tale scopo, viene raccomandata l'assidua *lectio sacra*, una lettura costante, perseverante. E insieme un *exquisitum studium*, cioè uno studio particolarmente coltivato, penetrante. La seconda menzione riguarda *tutti i fedeli*: «Parimenti il santo concilio esorta tutti i fedeli ad apprendere "la sublime scienza di Gesù Cristo" con la frequente lettura delle divine Scritture». L'espressione «assidua *lectio sacra*» viene ora ripresa come «frequente lettura delle divine Scritture», ed è raccomandata perché, mediante essa, si giunge ad apprendere «la sublime scienza di Gesù Cristo». La terza menzione: «Si accostino volentieri al *sacro testo*, sia per mezzo della sacra liturgia ricca di parole divine, sia mediante la pia lettura, sia per mezzo delle iniziative adatte a tale scopo e di altri sussidi». La quarta menzione, importantissima, è quella che spiega perché parliamo di *lectio divina*: «Si ricordino però che la lettura della Sacra Scrittura dev'essere accompagnata dalla *preghiera*, affinché possa svolgersi il colloquio tra Dio e l'uomo; poiché "quando preghiamo, parliamo con Lui; Lui ascoltiamo quando leggiamo gli oracoli divini"».

La quinta menzione riguarda i *sussidi*: «I vescovi devono aiutare i fedeli all'uso retto dei libri divini, in modo particolare del Nuovo Testamento e soprattutto dei vangeli, con traduzioni dei sacri testi che devono essere corredate di note necessarie e veramente sufficienti, affinché i figli della Chiesa familiarizzino con sicurezza e utilità con le sacre Scritture e si imbevano del loro spirito».

Mettendo insieme le cinque menzioni, possiamo tentare una descrizione complessiva di ciò che il Vaticano II intende: una lettura assidua, non occasionale, della Bibbia; un accesso *diretto* al testo; uno stare dentro la Scrittura; un conversare familiare con le pagine bibliche; un imbevvero dello spirito della Scrittura; il tutto *accompagnato* dalla preghiera in modo che la *lectio* si trasformi in un colloquio tra Dio e l'uomo, diventi un ascoltare Dio per rispondergli. L'espressione sintetica *lectio divina*, che è giunta a noi dall'antica tradizione monastica, comprende tutte le caratteristiche indicate dalla *Dei Verbum*: non è semplicemente una lettura, ma una *lectio*, una lezione, fatta con familiarità orante, che ci fa entrare nello spirito dei sacri testi e ci permette di entrare in essi come in casa nostra. Questa lezione orante, questa familiarità assidua è *necessaria* non solo a chiunque svolge un servizio della Parola, ma è raccomandata con forza e insistenza a tutti i fedeli. Le parole della *Dei Verbum* sono forti e anche nuove rispetto a quanto si viveva in epoche precedenti. Infatti, nella Chiesa cattolica la Scrittura veniva letta in latino e poi spiegata ai fedeli che si limitavano quindi ad ascoltare. Tra l'altro erano poche le persone che sapevano leggere e che potevano perciò accostare direttamente i testi sacri. I vescovi oggi, tenendo conto della nuova situazione culturale dell'umanità, hanno sentito il bisogno di esortare *tutti i fedeli*, senza eccezione, ad accostare la Bibbia, stimolandoli all'esercizio della *lectio divina*.

Ricordo che non appena giunsi a Milano come vescovo, compresi che per familiarizzare i cristiani col mistero di Dio rivelato storicamente in Gesù Cristo attraverso il cammino della storia della salvezza, non bastavano semplicemente provvedimenti settoriali, bensì occorreva elaborare programmi pastorali diocesani che si ispirassero a questa dinamica fondamentale. Programmi che partissero dallo «stupore» contemplativo, cioè dal sottolineare quegli atteggiamenti contemplativi che sono previsti alla lettura del testo sacro: riverenza, ascolto, silenzio, adorazione di fronte al mistero divino. Dallo «stupore» contemplativo bisognava sviluppare un

progetto di comunità fondato sulla Parola quale riferimento primario, promuovendo iniziative concrete capaci di mettere la *lectio divina*, a poco a poco, alla portata di tutti. È un ideale da cui siamo ancora molto lontani e sul quale vorrei tanto confrontarmi con i miei fratelli vescovi e con tante Chiese del mondo. Auspico il giorno in cui si possa celebrare un sinodo universale semplicemente su questa domanda: come abbiamo applicato la costituzione conciliare *Dei Verbum*, là dove parla della Scrittura da mettere nel cuore e nella mente di tutti i cristiani attraverso la *lectio divina*?

Una simile lettura della Scrittura, raccomandata a tutti i cristiani, non può essere né occasionale né frammentaria e nemmeno discontinua. È tendenzialmente una *lectio continua e globale*, che tiene cioè conto di tutti i libri sacri e del contesto generale della Bibbia. Il concilio afferma che l'accostamento alla Bibbia può avvenire sia per mezzo della *liturgia*, ricca di parole divine, sia mediante la *pia lettura*. La sacra liturgia ci offre oggi, appunto, una *lectio continua* della Scrittura, mediante il biennio delle letture feriali e il triennio di quelle festive.

Un altro accenno al bisogno di una *lettura globale* lo troviamo al n. 12 della *Dei Verbum*: «Per ricavare con esattezza il contenuto dei sacri testi, si deve badare al contenuto e all'unità di tutta la Scrittura». Bisogna dunque tendenzialmente conoscerla tutta. E ancora, al n. 16, viene ricordato che i libri dell'Antico Testamento, «integralmente assunti nella

predicazione evangelica, acquistano e manifestano il loro completo significato nel Nuovo Testamento e, a loro volta, lo illuminano e lo spiegano». Mi piace qui citare un esperto: «*Lectio divina* non è qualunque lettura della Bibbia che si svolga secondo il metodo e i canoni propri di quella che usano chiamare "esegesi scientifica". E nemmeno qualunque modo di accostare Bibbia e preghiera. *Lectio divina* non è nemmeno qualunque *excursus* dall'uno all'altro Testamento, o qualunque attualizzazione tentata a partire dalla parola di Dio. *Lectio divina* è la lettura continua di tutte le Scritture, in cui ogni libro e ogni sua sezione viene successivamente letta, studiata e meditata, compresa e gustata, mediante il ricorso al contesto di tutta la rivelazione biblica, Antico e Nuovo Testamento».

Questo è ciò che la Chiesa chiede a tutti i cristiani. Rispettando l'intero testo biblico, la *lectio divina* pone l'uomo in stato di ascolto umile della Parola. Potremmo allora dire che la *lectio divina* è l'unico approccio serio alla Bibbia, perché ci conduce nel mondo di Dio come in un tutto coerente. Essa produce in noi una solida inculturazione. Prima di parlare di inculturazione nelle culture umane, il cristiano deve inculturarsi in quel mondo di Dio che gli è rivelato attraverso il cammino che ci viene proposto nelle Scritture. Solo in seguito le altre inculturazioni potranno essere non tentativi velleitari, ma semi fecondi gettati nelle culture umane.

Purtroppo questa visuale non è molto comune. Se, dal Vaticano II fino a oggi, la Chiesa ha compiuto ogni sforzo per accostare i fedeli alla Scrittura, tuttavia si è fatto pochissimo per aiutare a introdurli in una *lectio continua e globale*, in spirito di preghiera. Forse proprio per questo non tutte le letture bibliche, tentate in questi venticinque anni, sono state felici; talvolta hanno provocato dei cortocircuiti, si sono arenate, hanno addirittura stancato la gente. Se non arriviamo a esigere questa *lectio continua e globale*, almeno tendenzialmente, rischiamo di limitarci ad alcuni brani estrapolati dal contesto, o addirittura di appropriarci indebitamente e settariamente della Scrittura.

È possibile fare della *lectio* una realtà popolare, traducibile nella vita della comunità, nel vissuto del popolo di Dio? Non ho una risposta a questo interrogativo. Quando rileggo i capitoli della *Dei Verbum* mi sento messo in questione e capisco che abbiamo un lungo cammino da percorrere. D'altra parte avverto che se oggi un cristiano adulto non ha familiarità col mondo di Dio, non riuscirà a resistere in questa nostra situazione di frammentazione culturale e di Babele di linguaggi.

Da parte mia posso solo comunicare alcuni tentativi, alcune esperienze. Li espongo con semplicità anche per mostrare che non esiste un cammino prefissato, ma è necessario scrutare continuamente i segni dei tempi per capire, nel contesto in cui si vive, in quale maniera lo Spirito ci guida a compiere delle decisioni serie di fede.

La Scuola della Parola: questa iniziativa è nata senza alcuna pretesa. Alcuni giovani, anni fa, mi hanno chiesto di insegnare loro a pregare con la Bibbia e, dopo una mia breve istruzione, hanno sentito l'esigenza di esempi pratici di *lectio*. Così ho incominciato a proporre, nel 1980, la *Scuola della Parola* in Duomo, e dalle poche centinaia di giovani presenti la prima sera siamo rapidamente passati a diverse migliaia, fino a che l'appuntamento mensile divenne familiare a moltissimi giovani e ragazze. A un certo punto il loro numero superava la capienza del Duomo. Ricordo con quanto impegno, con quanto silenzio quei giovani ascoltavano e meditavano la Parola. Io insistevo che la vera *lectio* incomincia quando, terminata la spiegazione del brano, si passa al silenzio meditativo, senza canti e senza musica. Era commovente constatare il profondo silenzio adorante di tanti giovani riuniti insieme. Dopo cinque anni in Duomo, poiché il numero dei partecipanti continuava a crescere, abbiamo designato venticinque grandi chiese della diocesi, collegandoci via radio. Io tenevo la *lectio* attraverso l'emittente diocesana e i giovani, nei diversi punti di ascolto, si radunavano per

ascoltare e pregare. I frutti sono stati consolanti: circa tredicimila giovani hanno seguito la *Scuola*. Successivamente, nel desiderio di un ulteriore allargamento dell'esperienza, abbiamo esteso la *Scuola della Parola* all'intero territorio diocesano. Perfezionando gradualmente il metodo, abbiamo aggiunto, ai classici momenti di *lectio-meditatio-oratio-contemplatio*, quello dell'*actio*, cioè di un'azione simbolica che dà concretezza all'agire derivante dall'ascolto della Parola.

Esercizi serali biblici: tra le tante possibili iniziative, questa mi è sembrata utile particolarmente per gli adulti. Gli Esercizi si tengono per sei sere consecutive proponendo la *lectio* di un brano. Io li ho proposti in Duomo, più volte: un anno leggendo per un'intera settimana il brano della moltiplicazione dei pani (Gv 6); un altro anno leggendo la pagina della lavanda dei piedi (Gv 13); un altro anno leggendo l'episodio del miracolo di Cana (Gv 2). Sono centinaia ormai le parrocchie che hanno fatto e ripetono l'esperienza degli *Esercizi serali*. La gente, anche la più semplice, si reca in chiesa con la Bibbia, prende gusto ad accostare i testi sacri, a passare momenti di preghiera e di silenzio. L'importante è di non approfittare del tempo degli Esercizi per una predica o un'omelia in più.

Termino citando alcune parole scritte da Giovanni Paolo II in una lettera inviata al presidente della Federazione mondiale cattolica per l'apostolato biblico. Esse esprimono molto bene il senso di quanto ho tentato di dire: «Dando la Bibbia a uomini e donne, voi date Cristo stesso, che riempie coloro che hanno fame e sete della parola di Dio, sazia coloro che hanno fame e sete di libertà, di giustizia... Le mura dell'odio e dell'egoismo, che ancora dividono uomini e donne e li fanno ostili e indifferenti alle necessità dei loro fratelli e sorelle, cadranno come le mura di Gerico, al suono della parola della grazia e della misericordia di Dio». Allargando lo sguardo, il papa aggiungeva: «La Bibbia è anche un tesoro che in larga parte è venerato in comune con il popolo ebraico, a cui la Chiesa è unita da uno speciale vincolo spirituale fin dai suoi inizi. E finalmente questo Libro santo, a cui in un certo modo si riferiscono anche i popoli dell'Islam, può ispirare ogni dialogo interreligioso tra popoli che credono in Dio e, in questo modo, contribuisce a creare, attraverso una preghiera universale e accettabile a Dio, la pace dei cuori per tutti».

ABBREVIAZIONI DEI LIBRI BIBLICI

Ab Abacuc
 Abd Abdia
 Ag Aggeo
 Am Amos
 Ap Apocalisse
 At Atti degli Apostoli
 Bar Baruc
 Col Colossesi
 1Cor Corinti (I Lettera)
 2Cor Corinti (II Lettera)
 1Cr Cronache (I Libro)
 2Cr Cronache (II Libro)
 Ct Cantico dei Cantici
 Dn Daniele
 Dt Deuteronomio
 Eb Ebrei
 Ef Efesini
 Es Esodo
 Esd Esdra
 Est Ester
 Ez Ezechiele
 Fil Filippesi
 Fm Filemone
 Gal Galati
 Gb Giobbe
 Gc Giacomo
 Gd Giuda
 Gdc Giudici
 Gdt Giuditta
 Ger Geremia
 Gio Giona
 Gì Gioele
 Gn Genesi
 Gs Giosuè
 Gv Giovanni (Vangelo)

iGv Giovanni (I Lettera)
 2Gv Giovanni (II Lettera)
 3Gv Giovanni (III Lettera)
 Is Isaia
 Lam Lamentazioni
 Lc Luca
 Lv Levitico
 iMac Maccabei (I Libro)
 2Mac Maccabei (II Libro)
 Mc Marco
 Mic Michea
 Ml Malachia
 Mt Matteo
 Na Naum
 Ne Neemia
 Nm Numeri
 Os Osea
 Pr Proverbi
 i Pt Pietro (I Lettera)
 2Pt Pietro (II Lettera)
 Qo Qohèlet
 i Re Re (I Libro)
 2Re Re (II Libro)
 Rm Romani
 Rt Rut
 Sai Salmi
 I Sam Samuele (I Libro)
 2Sam Samuele (II Libro)
 Sap Sapienza
 Sir Siracide
 Sof Sofonia
 Tb Tobia
 iTm Timoteo (I Lettera)
 2Tm Timoteo (II Lettera)
 iTs Tessalonicesi (I Lettera)
 2Ts Tessalonicesi (II Lettera)
 Tt Tito
 Zc Zaccaria

PARTE I **GUIDA ALLA LETTURA DELL'ANTICO TESTAMENTO** **PROFILO INTRODUTTIVO ALLA PRIMA ALLEANZA**

LA PRIMA ALLEANZA È UN RAPPORTO D'AMORE

di GIANFRANCO RAVASI

«Come chi, messosi in mare su di una barchetta, viene preso da immensa angoscia nell'affidare un piccolo legno all'immensità delle onde, così anche noi soffriamo mentre osiamo inoltrarci in un così vasto mare di misteri». Origene, il celebre maestro della scuola alessandrina del III secolo, sta per entrare con la fragile imbarcazione della sua esegesi e della sua meditazione nell'oceano vasto e misterioso della *Genesi* e, quindi, dell'Antico Testamento. È un'avventura che si ripete anche per noi ogni volta che tentiamo di percorrere l'intero testo biblico che raccoglie un arco storico di quasi due millenni e un arco letterario di un millennio.

Alla base di quest'avventura c'è una Parola che risuona nella notte del nulla: «Mentre un quieto silenzio avvolgeva tutte le cose e la notte era a metà del suo corso, la tua parola onnipotente dal cielo, dai troni regali... si lanciò in mezzo alla terra» (Sap 18,14-15). La prima pagina della Bibbia, infatti, si apre col canto della Parola efficace e creatrice: «Dio... ordinò: "Vi sia luce". E vi fu luce» (Gn 1,3). E un profeta anonimo, il cosiddetto Secondo Isaia, approfondirà questo tema attraverso un simbolismo caro all'orizzonte palestinese sempre assetato, assoluto e aspro: «Come la pioggia e la neve scendono dal cielo e non vi ritornano più, senza aver irrigato la terra, fecondata e fatta germogliare, in modo da fornire il seme al seminatore e il pane a chi mangia, così sarà della mia parola che esce dalla mia bocca: non ritornerà a me senza effetto, senza aver realizzato quanto volevo e compiuto ciò per cui l'ho inviata» (Is 55,10-11).

Come Origene, anche il cristiano di oggi è invitato a questa esplorazione del messaggio di Dio, è invitato da Cristo stesso che è il perfetto «esegeta» (cioè interprete) del Padre, come dice il prologo del vangelo di Giovanni (1,18). Infatti, ai discepoli che, tristi, camminano nel groviglio spesso mesticabile delle strade della storia, egli, «cominciando da Mosè e da tutti i profeti, spiegò loro quanto lo riguardava in tutte le Scritture» (Lc 24,27). Certo, per il cristiano Cristo è colui che «ricapitola» la Bibbia e la sua economia di salvezza, secondo la nota immagine di Ef 1,10: il punto di partenza della metafora paolina è il «capitolo», cioè l'asta attorno a cui veniva avvolto il rotolo di pergamena che costituiva appunto il «volume». Come attorno a quell'asse converge e ruota l'intero messaggio del volume, così il Cristo è il centro di unità, di intelligibilità e di sintesi di questo volume dai molti capitoli che è la Bibbia.

Nasce così la «lettura cristiana» dell'intera Sacra Scrittura, esaltata dalla liturgia e dalla teologia classica.

Tuttavia, proprio perché la Bibbia è un dialogo tra Dio e l'uomo, proprio perché è, per usare una famosa immagine di Gregorio Magno, «la lettera indirizzata a te dal Re del cielo, il Signore degli uomini e degli angeli», è indispensabile cogliere non solo la battuta finale, la frase decisiva ma anche tutto lo snodarsi del discorso e dello scritto. Perciò la lettura autonoma, fedele e appassionata dell'Antico Testamento, deve avere la stessa dignità e qualità di quella evangelica: non per nulla nella liturgia anche l'Antico Testamento è proclamato come «parola di Dio» dallo stesso ambone usato per annunziare il Nuovo. È per questo che ora si preferisce adottare l'espressione *Prima Alleanza* invece di «Antica Alleanza», proprio per togliere alle Sacre Scritture ebraiche bibliche ogni sospetto di «inutilità», quasi fossero «vecchio» materiale da relegare negli archivi storici e non anch'esse parola di Dio. Tenteremo ora, sia pure attraverso un'ovvia semplificazione, di cogliere la trama su cui si distende questo primo, fondamentale dialogo tra Dio e l'uomo.

Jhwh, il liberatore

Duemila anni prima di Cristo, nel lembo orientale di quella che è stata definita la «Mezzaluna Fertile», in Mesopotamia, un poeta anonimo componeva un inno a Enlil, dio dei Sumeri: «Enlil, le tue molte perfezioni fanno restare attoniti: la loro natura segreta è come matassa arruffata che nessuno sa dipanare, è arruffio di fili di cui non si vede il bandolo». «Allah è l'inaccessibile», ripeterà, secoli dopo, la professione di fede musulmana: tra Dio e l'uomo si stende un baratro invalicabile, sfera divina e sfera umana sono separate da una distanza insormontabile per cui il peccato più grande per un credente di questa religione è l'«associare» a Dio una qualità, un'azione, una fisionomia in qualche modo umana.

Molto differente è la proposta biblica. Diversamente dall'Islam che celebra innanzitutto lo splendore di un Dio supremo e trascendente, di un «Distante», come dice uno dei cosiddetti «99 bellissimi nomi» di Allah usati litanicamente dal fedele musulmano, la religione biblica vede nella storia il centro in cui si incrociano le due coordinate di Dio e dell'uomo. È legittimo perciò lo stupore del libro del *Deuteronomio*: «Qual è quella grande nazione che abbia gli dèi così vicini, come Jhwh nostro Dio è vicino a noi quando lo invochiamo?» (4,7).

Attorno al 1200 a.C. nella valle verdeggianti di Sichem, ai piedi dei monti Garizim ed Ebai, Israele, appena uscito dal «crogiuolo di ferro» (Dt 4,20) della schiavitù d'Egitto, si trova all'alba di una nuova epoca di libertà nella terra della promessa divina, la Palestina. Davanti al Dio liberatore Israele professa la sua fede in un «credo» che, lungi dall'essere un elenco di qualifiche astratte e misteriose di Jhwh, è appunto «memoriale» e celebrazione degli interventi di Dio sperimentabili nella storia umana. Un esemplare di questo «credo», ambientato a Sichem, il centro in cui le dodici tribù ritrovavano la loro unità nazionale, è conservato in una pagina piuttosto recente a livello redazionale, il cap. 24 del libro di *Giosuè*. In essa, quasi in miniatura, è tracciata l'intera trama del Pentateuco, i primi cinque grandi libri della Bibbia, la *Torah*, i cui rotoli sono ancor oggi posti al centro delle sinagoghe.

I primi tredici versetti di questo capitolo enunciano con linearità gli articoli di fede composti da altrettanti interventi di Dio nella storia e scanditi dall'Io personale di Dio: la storia per la Bibbia non è un movimento cieco di destini imponderabili, né una nomenclatura esteriore di date e di eventi neutri; essa è condotta dalla volontà e dalla libertà di un Dio-persona. Un Dio che è, certo, «totalmente Altro» da noi nella sua intoccabile trascendenza, ma che è soprattutto *Emmanuel*, cioè colui che sceglie di *essere con* l'uomo percorrendo le sue stesse strade, inserendosi nel tracciato fragile e sofferto del tempo.

La Rivelazione biblica non è quindi un florilegio di verità astratte e atemporali o di teoremi teologici perfetti, ma è la celebrazione della scoperta del volto immutabile di Dio attraverso il dinamismo della sua presenza accanto all'uomo (2Sam 7) e nel cosmo (1Re 8).

Alleanza, il dialogo tra Dio e l'uomo

Le tappe fondamentali del «credo» di Israele, rintracciabile anche in un frammento molto arcalco della liturgia delle primizie primaverili in Dt 26,5-90 nella libera variante culticopoetica della monumentale litania del Sal 136, sono tre: la vocazione alla fede dei patriarchi, la libertà nell'esodo, la salvezza e la felicità nella terra promessa dopo il pellegrinaggio nel deserto. Sotto l'involucro contingente delle vicende, delle politiche e

dell'agitarsi umano, sotto le pagine della Bibbia spesso striate di sangue e di pianto, c'è uno spessore più profondo, è la Parola incarnata di un Dio che, intervenendo nello scenario del mondo, svela lentamente il suo volto misterioso e ignoto.

È una rivelazione che è anche appello a una risposta. La religione biblica vuole infatti trasformarsi in dialogo: al gesto di Dio che costruisce la trama della storia della salvezza succede la risposta gioiosa, libera e responsabile dell'uomo. Essa è espressa nel testo citato di Gs 24 col verbo *servire* che risuona per ben 14 volte (il numero simbolico della perfezione e della pienezza). «Servire» è aderire al vero Dio abbandonando gli idoli morti, è seguire solo il suo cammino, è accettare energicamente solo la sua proposta, è amarlo «con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la forza» (Dt 6,5), è credere in lui, ponendo la nostra sicurezza su di lui che è la roccia (Sal 18,3; Mt 7,24-25).

Il dialogo che si stabilisce tra Dio e l'uomo è definito nella Bibbia col termine ebraico *berit*, «alleanza» o, meglio, «impegno» di Dio, «giuramento», essendo primaria l'iniziativa amorosa e gratuita di Dio. Forse, per costruire in modo comprensibile questa misteriosa relazione di grazia e di fede, la Bibbia ha usato alcuni modelli della diplomazia orientale, cioè i cosiddetti «trattati vassallatici», stipulati tra un Gran Re e un principe di rango inferiore. Dio considera l'uomo una potenza con cui intrecciare un rapporto di collaborazione per attuare un progetto nell'universo.

È in questa luce che si interpretano tutti i momenti essenziali della storia d'Israele. Al Sinai, Dio offre il suo gesto di liberazione: «Io sono Jhwh, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, da una casa di schiavitù» (Es 20,2); l'uomo, se vuole avere Dio come suo compagno di viaggio, dovrà rispondere col Decalogo che è impegno esistenziale nella dimensione verticale (Es 20,3-11: i diritti di Dio) e in quella orizzontale (Es 20,12-17: il prossimo).

Anche il patriarca Abramo aveva vissuto la stessa esperienza, descritta dalle varie tradizioni che hanno costruito i racconti patriarcali della *Genesi*. Al Signore che nella promessasi era vincolato al dono della terra e della discendenza (Gn 15,4.8-21; 17,4-8) Abramo aveva risposto con l'offerta della sua fede pura (Gn 15,6; 22) e della circoncisione (Gn 17,9-14), sigillo impresso nella carne di ogni ebreo come segno vivo dell'alleanza.

Successivamente il profetismo cercherà di esprimere con maggiore profondità questo legame che unisce Dio e l'uomo. Al rapporto fra due forze che si coalizzano nel reciproco rispetto della loro grandezza si sostituirà la tenerissima relazione d'amore tra i due fidanzati che si cercano nella gioia e nell'intimità. L'amore umano diventa, così, il paradigma dell'amore di Dio per l'uomo e della risposta umana a Dio. Lo splendido carne di *Osea 2*, l'affascinante panorama di colori, di profumi, di canti, di emozioni estatiche del *Cantico dei Cantici*, il capolavoro simbolico del canto della vigna amata di *Isaia (5,1-7)*, le pagine tardive di *Isaia 54 e 62* potrebbero costituire un'ideale antologia per la definizione di questa nuova impostazione.

Ma, nella gioiosa atmosfera dell'amore, un'ombra spesso si introduce e sembra infrangere l'incanto: il tradimento che la sposa, colma di doni, compie dimenticando suo marito per inseguire l'illusione di altri amori. È la scelta idolatrica di Israele che è caratterizzata dalla Bibbia appunto come adulterio e prostituzione anche perché spesso si manifestava nei culti della fertilità cananei che sacralizzavano la sessualità umana (Os 2,4-15; Ez 16). Dio, però, rimane in attesa accanto al focolare ormai vuoto; sa che un giorno i passi della donna amata nuovamente risuoneranno ed egli la collocherà al suo posto.

Le tavole vive del cuore

Fiorisce, così, un nuovo modo per esprimere il rapporto tra Dio e l'uomo. È la cosiddetta *nuova alleanza*, cantata da Ger 31,31: «Ecco: verranno giorni... in cui stipulerò con la casa di Israele e con la casa di Giuda un patto nuovo». La novità sorprendente è posta in due componenti che nel lessico biblico sono decisive, «cuore» e «Spirito». Il primo termine non è sinonimo di sentimento ma piuttosto di coscienza, è la radicalità dell'uomo colto nella sua realtà intellettuale, volitiva, passionale, affettiva ed effettiva. Il secondo, invece, denota la realtà di Dio in quanto può comunicarsi all'uomo e trasformarlo, senza per questo perdere la sua trascendenza. La grazia trasformatrice di Dio (lo Spirito) penetra nell'uomo peccatore («il cuore di pietra») e lo rende creatura nuova, spontaneamente consacrata all'alleanza con Dio.

Il processo di interiorizzazione del rapporto Dio-uomo raggiunge ora il suo vertice. Alle tavole di pietra che regolavano le relazioni tra Jhwh e Israele al Sinai subentrano le tavole vive del cuore degli uomini che ora «non si ammaestreranno più l'un l'altro a vicenda, dicendo: "Riconoscete Jhwh!", perché tutti mi riconosceranno dal più piccolo fino al più grande» (Ger 31,34). Lo stesso messaggio risuonerà anche in *Ezechiele*: «Vi aspergerò di acque pure e sarete purificati..., vi darò un cuore nuovo, e metterò dentro di voi uno spirito nuovo. Toglierei il cuore di pietra dal vostro corpo e vi metterò un cuore di carne. Metterò il mio spirito dentro di voi, farò sì che osserviate i miei decreti e seguitate le mie norme» Ez 36,25-27). Lo stesso messaggio sarà recuperato anche dal Cristo che, alludendo al testo di Geremia, dirà sul calice del suo sangue sacrificale le famose parole: «Questo calice è la *nuova alleanza* nel mio sangue che è sparso per voi» (Lc

22,20; cfr. 1Cor 11,25).

Abbiamo scoperto nel legame tra Dio e l'uomo una delle categorie fondamentali della teologia della Prima Alleanza. Questo incontro è celebrato in pienezza nelle figure bibliche dei «servi» del Signore tra i quali il re Davide occupa una posizione privilegiata. Essa è precisata in una pagina significativa di 2Sam 7, che raccoglie il celebre e conosciuto oracolo del profeta Natan indirizzato appunto al grande re. Il desiderio di Davide di possedere un tempio nella capitale appena costituita, Gerusalemme, così da avere come concittadino del proprio regno anche Dio, il profeta contrappone la scelta inattesa di Dio. Il Signore più che essere inquadrato nello spazio sacro di un tempio, edificato in concorrenza con i monumentali santuari pagani delle altre nazioni, ama essere presente nella realtà che più aderisce all'uomo, cioè nella storia espressa dalla linea dinastica davidica. Alla casa materiale che Davide vuole progettare per il suo Dio si sostituisce, allora, la casa fatta di pietre vive e di persone:

«Certamente Jhwh ti farà una casa» (2Sam 7,11). L'oracolo gioca, infatti, sulla duplice accezione del vocabolo ebraico *bayit* che significa sia «casa» materiale che «casato» composto da individui. Al tempio, che pure sarà un segno della presenza di Dio nello spazio, il Signore preferisce il tempo in cui anche l'uomo abita con lui.

Si apre così un orizzonte di luce e di speranza. E progressivamente le figure, spesso incolori e peccatrici, dei sovrani davidici lasciano intravedere un'altra figura, più limpida e perfetta.

Al *messia* (vocabolo ebraico che significa «consacrato») concreto si sostituisce l'attesa di un *Messia* in cui la presenza di Dio sia piena, in cui la giustizia sia norma di vita totale e in cui lo Spirito di Dio sia effuso in ricchezza infinita. «Un rampollo uscirà dal tronco di Iesse e un virgulto spunterà dalle sue radici. Riposerà sopra di lui lo spirito di Jhwh, spirito di sapienza e di discernimento, spirito di consiglio e di forza, spirito di conoscenza e di timore di Jhwh» (Is 11,1-2; vedi anche i Sal 2 e 110).

Nella prospettiva cristiana questo Messia, considerato nell'Antico Testamento figlio adottivo di Dio («io gli sarò padre ed egli mi sarà figlio», 2Sam 7,14), ha un nome, è Gesù il Cristo (cioè il Messia), «figlio di Davide, figlio di Dio» in senso pieno e reale. In lui cielo e terra, storia ed eternità, divinità e umanità si congiungono in un'armonia perfetta e definitiva.

La profezia tra fede e vita

Nella linea della *Torah* anche il profeta biblico vuole affrontare il problema dei rapporti tra Dio e la storia umana. Anzi, egli è quasi un punto d'incontro tra Dio e l'umanità. Dev'essere perciò rivolto verso Dio nell'ascolto quotidiano e nella fedeltà alla sua Parola. Una felice definizione del profeta è quella offerta da Is 50,4-5 sotto il simbolismo dell'*orecchio*: «Jhwh risveglia il mio orecchio, perché io ascolti come fanno i discepoli. Il Signore Jhwh mi aprì l'orecchio, e io non sono stato ribelle, non mi sono tirato indietro». Ma, contemporaneamente, il profeta dev'essere *bocca*, cioè testimone davanti agli uomini della Parola che egli ha ricevuto, dev'essere il portavoce di Dio. La sua parola dev'essere come quella di Elia, «un profeta come il fuoco, la cui parola ardeva come una fiamma» (Sir 48,1). Il termine greco *profeta* riassume acutamente questa bivalenza del profetismo, «orecchio» e «bocca» di Dio. La radice linguistica che indica il «parlare» (*phemi*) è, infatti, preceduta dalla preposizione greca *pro-* che suggerisce la dichiarazione «in luogo di» un altro, Dio, e che indica pure la proclamazione «davanti alla» comunità.

Proprio perché trasmette un messaggio vivo di Dio, il profeta è per eccellenza uomo del presente, coinvolto nelle vicende della sua storia, della sua politica, della sua società e non proiettato in un mitico futuro che egli predirebbe quasi da indovino. Il vero profeta è la coscienza critica del suo tempo (si pensi, ad esempio, al genere letterario tipicamente profetico degli «oracoli delle nazioni»: Is 13-23; Ger 46-51; Ez 25-32). Per questa sua estrema attenzione alla lezione del presente e al disegno di Dio nella storia il profeta sa intuire la logica di fondo con cui il Signore sta conducendo alla pienezza il suo piano salvifico e quindi sa intravederne gli sviluppi futuri.

Ogni profeta, al di là delle tematiche comuni, ha una sua fisionomia teologica personale. Sarebbe facile tentare di escogitare delle brevi sintesi per ogni volume e raccogliere in una definizione il carattere fondamentale del pensiero di ogni singolo profeta. Amos è il profeta della giustizia; Osea il testimone dell'amore di Dio, meditato attraverso la sua tragica vicenda familiare; Isaia è il profondo interprete dei temi classici della teologia di Israele (Sion, elezione, «resto d'Israele», messianismo, giustizia, storia e fede ecc.); Geremia, spettatore e giudice del crollo della nazione ebraica sotto le armate babilonesi, fa sperare nella «nuova alleanza»; Ezechiele col suo apparato barocco di simboli e di visioni è il restauratore della speranza ormai infranta degli ebrei esuli a Babilonia; il Secondo Isaia (Is 40-55) e Aggeo sono i profeti della ricostruzione del focolare nazionale ebraico. Ma questi profili riassuntivi non possono mai sostituire la lunga e amorosa assuefazione alle parole vive dei singoli profeti, al loro messaggio specifico e ancor oggi provocatore.

Come abbiamo notato, esistono alcune direttrici che accomunano il messaggio dei profeti e ne offrono quasi un segnale di autenticità. Tra queste è fondamentale la tesi concernente il *nesso tra culto e vita*, tra fede ed esistenza. Si tratta quasi di un *kerygma*, cioè di un annuncio costante ed essenziale del messaggio di fondo della profezia. Il Signore vuole «l'amore, non i sacrifici, la conoscenza di Dio, non gli olocausti» (Os 6,6). Il culto non dev'essere un alibi per sottrarsi agli impegni di fedeltà interiore e sociale; esso non basta (Is 1,11-15) quando manca la giustizia col prossimo (Is 1,16-17). Dio rifiuta la compensazione di esercizi cultuali (vittime, incenso, offerte, feste ecc.) quando manca un'attitudine religiosa vitale. Samuele aveva già ricordato a Saul: «Forse Jhwh si compiace degli olocausti e dei sacrifici come dell'obbedienza alla voce di Jhwh? Ecco, l'obbedienza è migliore del sacrificio, la docilità migliore del grasso dei montoni!» (ISam 15,22; cfr. Mic 6,6-8; Ger 6,20; 7,21-23; Sal 50). E Amos ribadirà:

«Odio, respingo le vostre festività, non odorero il profumo delle vostre adunanze solenni. Anche se mi offrirete olocausti e oblazioni, non le gradirò; a sacrifici pacifici di grasse vivande non volgerò il mio sguardo... Ma zampilli come acqua il giudizio e la giustizia come fonte perenne» (Am 5,21-24). Non si tratta certo di una negazione assoluta del culto liturgico, è invece lo sforzo di restituire alla liturgia la sua funzione di nervatura dell'intera esistenza.

Il culto e la preghiera di Israele, nervatura dell'intera esistenza

In questa prospettiva si muove anche l'intero sistema culturale d'Israele. Infatti, se nella visione biblica la beneficenza e la comunione fraterna sono i sacrifici di cui Dio si compiace (cfr. Eb 13,16), è naturale che anche il complesso del calendario liturgico settimanale e annuale proposto dalla Bibbia si muova in questa direzione. Legate in Oriente al ritmo stagionale della natura, le solennità vengono invece in Israele strappate al meccanismo ciclico ed esteriore dei ritmi della campagna e dei pascoli e inseriti nella linea della storia come «memoriali» degli interventi di salvezza di Dio per l'uomo.

Così la *Pasqua*, festa primaverile della transumanza pastorale alla ricerca di nuovi pascoli, ha come cornice l'evento esodico (Es 12-13) e si trasforma in una celebrazione del dono storico della libertà. Tutto l'antico rituale nomadico (abbigliamento da viaggio, cibi di fortuna, rito esorcistico del sangue, sacrificio di auspicio per la fertilità) si muta nel memoriale vivo e riattualizzato della liberazione e della salvezza nell'attesa della piena redenzione.

Anche la seconda solennità primaverile, quella della mietitura e delle primizie, la *Pentecoste*, nell'epoca giudaica postesilica si trasforma in festa dell'alleanza tra Dio e Israele (2Cr 15,10ss). La solennità autunnale delle *Tende* o *Capanne*, gioiosa festa agricola della vendemmia (Gdc 9,27; 21,19-23), acquista una fisionomia storica in Dt 16,13-17 e Lv 23,33-43. Infatti le tende piantate nelle vigne si trasformano in un'evocazione ideale delle tende del soggiorno di Israele nel deserto. La festa diventa, allora, un appello a partecipare all'esperienza storica dei padri pellegrini, a recuperare i valori del deserto, tempo del fidanzamento e dell'intimità con Dio (Os 2,15), a rinnovare gli impegni di giustizia e di diritto (Is 5,1-7), a riconquistare l'unione con Dio nella tenda perfetta del tempio, segno della comunione eterna e messianica con Dio (Zc 14).

Quando Israele escogiterà in modo autonomo una festa propria, quella del *Kippur* o dell'*Espiazione*, la vincolerà subito all'esistenza, cioè alla teologia del peccato e del perdono e all'impegno di conversione (Lv 16).

La trasformazione da rito ciclico in segno vivo e umano è un dato visibilissimo anche alla base del *sabato*, la solennità settimanale. Il rischio di una sacralizzazione esteriore e quasi magica del giorno santo si è presentato spesso anche a Israele, rischio aiutato dall'osservanza materiale del tabù del riposo dai lavori «secolari» (vedi IMac 2,31-41; 2Mac 15,2-4 e le 39 proibizioni del trattato rabbinico sul sabato). Ma l'anima del sabato è ben diversa nell'intenzione del Decalogo che ce lo propone. Nella versione del Decalogo dell'*Esodo* (20,8-11) il settimo giorno è la celebrazione dell'armonia della creazione e della possibilità offerta all'uomo, attraverso la liturgia sabbatica, di entrare nel sabato eterno di Dio, cioè nella piena e definitiva comunione con lui. Nella variante del Decalogo nel *Deuteronomio* (5,12-15), invece, l'evocazione della schiavitù egiziana da cui Israele è stato liberato diventa un appello a far sì che il sabato sia la festa della libertà e della giustizia.

Anche il *Salterio*, espressione massima della preghiera biblica, «compendio e somma di tutto l'Antico Testamento» come lo definiva Roberto Bellarmino, non è un'isola sacra di mistica. Anzi, si spalanca sull'esistenza umana, sui lutti e sulle feste, sulla politica e sugli affetti intimi: il brusio delle strade e delle città si attenua ma non si spegne quasi fossimo in un eremo silenzioso in cui tutto è sacro. Almeno un terzo dei salmi è, infatti, sotto il segno del dolore e del lamento:

si tratta delle *suppliche* che costellano tutta la collezione del Salterio e che spesso hanno il tono di un processo a porte aperte celebrato davanti a Dio e persino contro Dio («Perché, Signore?», «Fino a quando, Signore, te ne starai a guar

dare?»: cfr. Sal 6,4; 13,2-3; 35,17; 42,10; 43,2; 90,13). Ma, alla fine, una lama di luce appare all'orizzonte e

ritorna la gioia.

La preghiera, allora, si trasforma in *inno*, in *salmo difiducia*, in *ringraziamento*. L'atteggiamento ideale di questo orante che canta lo splendore della creazione e della presenza di Dio in mezzo a noi, che loda Dio per il solo fatto che egli esista, è luminosamente raffigurato dal simbolo del «bimbo svezzato in braccio a sua madre» (Sal 131,2), mentre il fedele del Sal 16 esclama: «Ho detto a Jhwh: "Il mio Signore sei tu, al di sopra dite non ho alcun bene"» (v. 2). La speranza e la gioia pervadono anche la lettura della storia offerta dai salmi *regali-messianici* (Sal 2; 72; 89; 110). Secondo la prassi orientale il sovrano nel giorno della sua incoronazione veniva dichiarato «figlio di Dio». Anche questi salmi lo ripetono ma riducono la qualità di questa filiazione, come s'è visto, a pura adozione in attesa che appaia la figura perfetta e integra del Messia, colui che darà senso a questa storia amara e contorta, colui che attuerà in pienezza il progetto di giustizia e di pace voluto da Dio per l'uomo e per il cosmo.

La sapienza di Israele per la comprensione dell'esistenza

Il noto mistico ebreo-americano A. J. Heschel proponeva una simbologia suggestiva per esprimere il profondo nesso che intercorre tra la parola di Dio e la vita quotidiana. La foglia, esaminata in trasparenza alla luce solare, rivela una nervatura che alimenta e sostiene il tessuto connettivo di cui è composta: così è la fede che si innerva nella terra e nella storia senza esaurirla o annullarla ma sostenendola e alimentandola. La parola di Dio si fa terra, gusto, corpo, sangue. Ora, nella Bibbia esiste un settore letterario che va sotto il nome di *letteratura sapienziale*. Anzi, accanto al famoso Pentateuco storico la tradizione ha accostato quello che potremmo chiamare «il Pentateuco sapienziale», composto da altri trentanti libri sacri: *Proverbi*, *Giobbe*, *Qohèlet*, *Sapienza*, *Siracide*. I *Salmi* e il *Cantico dei Cantici*, pur nelle innegabili somiglianze, mantengono una funzione e autonomia proprie.

Con la sapienza si penetra in un mondo nuovo, vicino alle culture dei popoli circostanti a Israele che, diversamente dalla visione ebraica più «storica», avevano una visione teologica di tipo cosmico. Venendo a contatto con queste civiltà, Israele si era trovato impigliato in questo contrasto tra cosmo e storia. L'apertura economico-culturale dell'epoca salomonica, l'esperienza traumatica dell'esilio babilonese, l'allargamento dell'orizzonte operato dalla Diaspora (libro della *Sapienza*) sono tutti fenomeni che spostano l'interesse della cultura ebraica verso nuove proposte. Nasce così la sapienza biblica che è un nuovo tentativo di cogliere la storicità dell'uomo e del fedele ma sotto un'altra angolatura, quella dell'esistenza.

La sapienza, allora, si pone come un approccio filosofico e teologico all'esperienza quotidiana e al mondo in cui è in gioco non più il solo ebreo ma l'Adamo di tutti i tempi e di tutte le terre. La storia del passato salvifico non è estinta, ma è ripresa secondo un'ottica nuova: Dio non si rende presente solo nei grandi interventi salvifici, è operante anche nella quotidianità temporale di Israele, in quella di ogni popolo e nell'intero cosmo. La nuova proposta è, allora, particolarmente suggestiva. Potremmo formularla con la preghiera del teologo ortodosso P. Evdokimov: «Non permettere che la tua Parola sia nella mia vita come un santuario che una grata separa dalla casa e dalla strada».

L'universalità della situazione umana è, così, al centro della ricerca sapienziale e, in particolare, l'interesse è rivolto verso il problema delle *relazioni*. La prima e duplice pagina sapienziale con cui si apre la stessa Bibbia (Gn 1 e 2-3) si muove appunto lungo questo schema ideologico: la trama dei rapporti Dio-uomo (creazione e dialogo con Dio), uomo-uomo (la coppia, il prossimo), uomo-mondo (animali, materia, lavoro, scienza) costituisce l'oggetto della ricerca sapienziale stessa. Una sequenza di armonie è proposta nel progetto divino (On 2), una sequenza di squilibri e di disarmonie è purtroppo realizzata nel progetto alternativo costruito dal peccato dell'uomo (On 3).

La visione sapienziale, però, comporta innanzitutto un innegabile ottimismo che è ben esemplificato dalla sapienza tradizionale dei *Proverbi* e dalla sua teoria della retribuzione. Essa sostiene che i binomi peccato-castigo e giustizia-premio sono automaticamente verificabili nella storia, per cui il bene è spontaneamente fonte di felicità, prosperità e benedizione e il male è, invece, radice di dolore, miseria e maledizione. Questa specie di tecnologia morale non riesce, però, a resistere alle obiezioni e alle accuse che sorgono contro di essa dalla realtà stessa, dalle sue contraddizioni, dal grido lacerante del povero e dell'innocente sofferente.

Nasce allora nella Bibbia (e prima nello stesso mondo della Mezzaluna Fertile) una sapienza che tenta di sondare con più coraggio e autonomia il mistero delle relazioni Dio-uomo, mettendo in crisi l'ottimismo retribuzionistico. È il caso di quel capolavoro in assoluto della letteratura biblica che è il libro di *Giobbe*: esso documenta la reazione contro ogni tentativo di soluzione semplicistica e testimonia uno scopo più alto della ricerca sapienziale, quello della scoperta del vero volto di Dio e del suo mistero contro tutte le contraffazioni e le idolatrie delle ideologie assolutizzate (42,1-6).

In questa linea, ma con esito ben diverso, si colloca un'altra voce dissidente della sapienza, *Qohèlet*. L'asserto fondamentale del pensiero di quest'autore originalissimo è paradossale: attività, sforzi, esperienze umane non sono che *hebel*, «vanità», vapore che si dilegua, vuoto, assurdità, nulla (1,2; 12,8). Come l'uomo

moderno, Qohèlet si sente spesso rinchiuso in un circolo esasperato ed enigmatico di azioni, generazioni, rivoluzioni cosmiche e storiche il cui senso è indecifrabile (1,4-14; 3,1-10). L'incarnazione della parola di Dio raggiunge qui uno degli «abissi» maggiori: Dio lancia il suo messaggio anche attraverso il suo silenzio e la crisi dell'uomo.

La testimonianza della sapienza biblica documenta ancora una volta la qualità specifica della teologia anticotestamentana ma documenta anche la libertà della ricerca, il gusto del sapere, l'investigazione sul fenomeno «uomo» e sul mistero «Dio». È una celebrazione integrale della *conoscenza* umana e religiosa. La letteratura sapienziale, che pure conosce la mistica del dialogo con Dio, è soprattutto un appello al credente perché recuperi e viva in pienezza i valori fondamentali della sua umanità e li viva nel tessuto dei giorni che costituiscono la storia della salvezza.

Abbiamo cercato di individuare le strutture fondamentali che fanno da ossatura alla Prima Alleanza. Ci sarà, però, un passo ulteriore da compiere, quello di iniziare l'amorosa lettura di quei 46 «libri santi» che rendono presente in parole la parola di Dio. Sarà un itinerario forse faticoso, certamente impegnativo ma esaltante per lo spirito. Lo scrittore medievale Ruperto di Deutz parlava di una lotta corpo a corpo col libro sacro, simile a quella che Giacobbe dovette sostenere in una notte oscura lungo le rive spumeggianti del fiume Jabbok (Gn 32,23-33), eppure è una «dolce lotta, più gioiosa di ogni pace».

DIO E L'UOMO: UNA STORIA DI SALVEZZA di PRIMO GIRONI

Chi si accosta per la prima volta ai libri *dell'Antico Testamento* rimane colpito da alcune tematiche ricorrenti con tanta frequenza: l'elezione, l'alleanza, la benedizione, la promessa di una discendenza, il dono di una terra e il suo possesso. Il lettore che ha già acquisito una certa familiarità con la Bibbia sa invece riconoscere l'importanza che esse hanno nella comprensione della storia biblica. Egli sa che questa storia non va letta come una semplice successione di fatti, ma va letta e interpretata alla luce di queste tematiche.

Il progetto di Dio per l'uomo

È soprattutto il libro della *Genesi* a offrire la chiave di interpretazione della storia biblica. Al centro di questo libro va collocata la promessa di Dio ad Abramo: «Farò di te una grande nazione... Alla tua discendenza io darò questa terra» (Gn 12,2.7). Da allora la storia biblica si snoda attraverso questo trinomio: un Dio, un popolo, una terra. Le vicende del popolo «uscito da Abramo» sono alla base dei fatti narrati in tutti i libri della Bibbia. Questi, infatti, seguono passo passo l'esperienza di Israele, che ha ricevuto in dono una terra in cui avrà stabilità o da cui rischierà di essere sradicato non per il prevalere delle varie potenze orientali (come interpretiamo noi oggi la storia), ma per la sua fedeltà o infedeltà a Dio e ai suoi doni.

Come si vede, la storia di questo popolo non può prescindere dal suo cammino di fede. In ogni pagina della Bibbia, Dio e uomo si incontrano in un contesto squisitamente «familiare»: Dio è «il Dio dei Padri», è il Dio «del dono della terra» e l'uomo è «l'opera delle mani di Dio», è il suo figlio primogenito, il suo eletto, il suo alleato.

La storia di cui parla la Bibbia non è solo registrazione dei fatti accaduti. Ogni fatto descritto nella Bibbia rivela *anche* l'intrecciarsi del dialogo tra Dio e il suo popolo, tra la storia di ogni giorno di questo popolo e la sua esperienza di Dio. Questo Dio che «con le sue mani ha creato l'uomo dalla terra», «lo ha collocato nel giardino (= paradiso terrestre)» e «lo ha unito alla sua donna» (Gn 1-2), è lo stesso Dio che «con mano forte e braccio teso» ha liberato Israele dall'Egitto (libro *dell'Esodo*), lo ha introdotto nel nuovo «giardino» che è la terra promessa, lo ha unito a sé come suo popolo, suo eletto, suo primogenito, suo alleato (*Levitico, Numeri, Deuteronomio, Libri profetici*). Nelle vicende del primo uomo (*Genesi* 1 - 11) e di tutto il popolo biblico (*tutti gli altri libri della Bibbia*) si intrecciano peccato e salvezza, caduta e perdono, castigo e liberazione, bene e male, Dio e uomo. La vittoria è sempre del bene sul male ed è conseguita da Dio e dall'uomo insieme. Immagine di questa vittoria è *l'esodo dall'Egitto*, che anticipa e prefigura ogni altra vittoria di Dio e dell'uomo sul male.

L'aver saputo cogliere la continuità di questo agire di Dio è ciò che costituisce «la storia della salvezza». Gli avvenimenti nella Bibbia non capitano per l'intrecciarsi di occasioni fortuite, ma perché guidati dallo stesso Dio che crea, libera, dona la terra, elegge il suo popolo, si fa suo alleato, è sempre con lui. Nella Bibbia il progetto di Dio ha origine nella creazione dell'uomo e della donna e va man mano estendendosi al popolo biblico attraverso l'elezione, l'alleanza, la liberazione dall'Egitto e il dono della terra promessa. È vero che gli studiosi affermano che la prima professione di fede dell'uomo biblico non è in Dio creatore (come nella nostra professione di fede cristiana), ma in *Dio liberatore* dalla schiavitù egiziana e *alleato* di Israele nella conquista della terra promessa (cfr. Dt 26,5-11; Gs 24). La professione di fede in Dio *creatore* verrà esplicitata più tardi, a contatto con la cultura greca, che mostrava un profondo interesse filosofico e religioso verso il problema delle origini dell'uomo e del mondo.

Tuttavia alla luce della storia della salvezza, come è raccontata nella Bibbia che ci ha consegnato la tradizione e che oggi è nelle nostre mani, la creazione è presentata come il primo dei gesti che il Dio biblico compie a favore dell'uomo. La collocazione del racconto della creazione nella prima pagina della Bibbia diventa, perciò, la chiave di lettura di tutta la storia della salvezza. L'uomo (*Adamo*, nella Bibbia, significa appunto «l'uomo», quello di ieri, di oggi e di sempre), «opera delle mani di Dio» (cfr. Gn 2,7; Sai 8,4-6), fatto «a norma della sua immagine» (Gn 1,27), è creato per un progetto di felicità. *Genesi* 3 presenta però il grande ostacolo che il progetto di Dio incontra nella sua realizzazione:

il *peccato dell'uomo*. Nella sua etimologia ebraica «peccare» significa «fallire la meta», «non riuscire in un progetto». Le «mani» dell'uomo che si protendono verso «l'albero della conoscenza del bene e del male» non sono da collocare nel linguaggio delle fiabe, ma in quello del simbolo: esprimono cioè il rifiuto dell'uomo di fronte al progetto di Dio. Si crea così una frattura tra Dio e l'uomo, che Dio stesso si impegna a ricomporre, consegnando il suo progetto originario sull'uomo a Noè (l'episodio del diluvio universale), ad Abramo, a Mosè, a Davide e al Messia (Gn 3,15). La storia della salvezza, infatti, è scandita dalle *scelte* di Dio: Dio sceglie (o elegge) Noè (Gn 6-7), Abramo (Gn 12), Mosè (Es 3), i giudici, Samuele, Davide, i profeti, Gesù stesso («l'Eletto»). Con queste persone Dio prende per mano il suo popolo, lo corregge, lo educa e lo colloca nuovamente nel suo originario progetto di felicità. Con queste persone Dio dimostra che la sua opera di educatore è basata più sulla pazienza e sulla fiducia che non sul castigo meritato dai peccati dell'uomo. Ogni «elezione» nella Bibbia, infatti, è all'origine di una nuova creazione, di una nuova tappa della storia della salvezza, compromessa dall'uomo, ma da Dio mai rinnegata.

Accanto all'elezione anche *l'alleanza* è uno dei modi con cui Dio si manifesta al suo popolo. Essa è descritta ora con il *linguaggio che si ispira al mondo militare* («Dio è alleato di Israele nella conquista della terra promessa» e «combatte per lui»), ora con il *linguaggio dei segni* (l'alleanza con Noè nel segno dell'arcobaleno, Gn 9,8-17), ora con il *linguaggio del culto* (l'alleanza con Abramo e il sacrificio di animali, Gn 15). All'alleanza la tradizione biblica ha collegato il segno della *circoncisione* (Gn 17,9-14) e l'osservanza della legge (cfr. Es 19-20), mentre alla «nuova» alleanza iniziata da Gesù è collegata la *conversione del cuore* (Mc 7,20-23). All'origine del suo progetto e nel suo svolgersi nella storia della salvezza, Dio, infatti, si era proposto di raggiungere il cuore dell'uomo, inteso come il luogo delle decisioni e delle scelte più impegnative, e in Gesù lo ha raggiunto. È stato un cammino lento e graduale, come dimostra la storia del popolo biblico, ma la gradualità è un tratto squisito della pedagogia di Dio.

Abramo e i patriarchi

Nei capitoli 12-50 del libro della *Genesi* il popolo biblico ama ritrovare le sue radici di *popolo di Dio*. In quelle narrazioni così vive (pensiamo a Gn 18 e 22) e in quei personaggi dalle esperienze così forti (pensiamo ad Abramo, Isacco, Giacobbe e Giuseppe), il popolo biblico ha visto anticipata la sua storia di *popolo amato* da Dio e di *popolo particolare* in mezzo a tutti gli altri. L'esperienza della schiavitù in Egitto e dell'esilio in Babilonia è già anticipata nel drammatico racconto di Gn 22, conosciuto come «il sacrificio di Isacco» o «la prova di Abramo». Perché Dio ha donato Isacco ad Abramo, impossibilitato ad avere figli, e ora glielo chiede in sacrificio? E perché lo stesso Dio, il Dio dell'elezione, dell'alleanza, del dono della terra e delle promesse al suo popolo, permetterà la consegna di Israele all'Egitto, ai babilonesi e... ai forni crematori?

Ciò spiega perché l'uomo della Bibbia non si senta estraneo alle vicende narrate in questi capitoli sui patriarchi. Egli sa che non esiste una fede «astratta», ma una fede che man mano va definendosi e concretizzandosi in personaggi, avvenimenti, situazioni, tradizioni, parole, racconti, fatti e gesti della vita quotidiana. Egli sa anche che nella viva esperienza personale di questi personaggi è anticipata quella che poi sarebbe diventata l'esperienza di tutti: la schiavitù, l'esilio, la liberazione, il dono della terra e il dono del Messia. Come allora non privilegiare questi racconti e questi personaggi? Come non ricorrere a questi capitoli della *Torah* nei momenti più tragici e difficili, quando sembra che tutto sia finito e che non si svolga più la storia della salvezza, ma la storia guidata dal peccato dell'uomo? Questo è il significato di «ricordare» e «guardare», due verbi che percorrono tutta la Bibbia. «Ricordati di Abramo, di Isacco e di Giacobbe» è un'invocazione a Dio con la quale la Bibbia non intende il semplice «richiamare alla memoria», ma con cui chiede a Dio di intervenire con quelle stesse parole, con quegli stessi gesti, con quella stessa sollecitudine con cui era intervenuto nella storia e nella vita dei patriarchi. «Guardare» non ha il significato delle nostre lingue moderne, ma, riferito al Dio dei padri, è il verbo che invoca un rapporto con lui come lo ebbero i patriarchi: un rapporto vivo, amichevole, confidenziale e sereno. È il verbo che meglio di tutti riproduce lo sguardo di Dio, uno sguardo luminoso e splendente, come negli episodi di vita quotidiana narrati in Gn 12-50.

I racconti dei patriarchi non sono perciò infantili o superati, neppure sono narrazioni che «disturbano» la fede. Sono invece la testimonianza che la vita quotidiana può essere vissuta nella dimensione della fede e che il Dio della Bibbia non ha paura di immergersi nelle vicende dell'uomo che ha creato. Sono racconti che rasserenano l'uomo di ogni epoca, insegnandogli che il progetto di Dio e la storia della salvezza non

camminano su corsie preferenziali o su percorsi privilegiati, ma vanno realizzandosi nel percorso ordinario tracciato dal peccato e dalla grazia (pensiamo all'episodio di Sodoma e Gomorra, Gn 19), dal bene e dal male (come nell'episodio di Giuseppe venduto dai fratelli, Gn 37), dall'inganno e dalla menzogna (pensiamo all'episodio di Caino e Abele, Gn 4, e a quello di Esaù e Giacobbe, Gn 27), dalle mani pure di Dio e dalle mani macchiate dell'uomo.

Nei capitoli 12-50 della *Genesi* è descritta anche la vicenda di Abramo. Ma il lettore attento della Bibbia sa che la figura di questo grande personaggio è proiettata in ogni pagina della storia del popolo di Dio, che si ritiene sua discendenza.

L'ambiente storico e geografico di Abramo è da collocare in quel tracciato ideale che unisce il Golfo Persico all'Egitto. È un tracciato che, iniziando dalle vallate del Tigri e dell'Eufrate, evita le zone deserte e si spinge fino alla vallata fertilissima del Nilo, in Egitto. Gli studiosi chiamano questo tracciato con il nome di *Mezzaluna fertile*, sia per la forma che esso ha, sia per la fertilità del suo terreno. Anche Abramo conosce l'itinerario del tracciato della Mezzaluna fertile. Il suo dan, verso il 1850 a.C., emigra da Ur e arriva a Harran. In questo avvenimento, così comune ai nomadi di Sumer, sempre alla ricerca di nuovi pascoli, interviene il Dio della Bibbia e lo trasforma in una tappa della storia della salvezza.

Questo intervento è decisivo: Abramo non è più solamente il capo di un dan, ma dà inizio al nuovo popolo di Dio. La sua storia non è più solamente scandita dall'intrecciarsi delle stagioni o dalle nuove nascite del gregge o dalla ricerca di nuovi pascoli, ma d'ora in poi si intreccia con il progetto di Dio e con la storia della salvezza. Lui, pagano e idolatra come tutti gli abitanti di Sumer che «servivano ad altri dèi» (Gs 24,2), viene così a conoscere il vero Dio, che le prime formulazioni di fede della Bibbia ameranno chiamare «il Dio dei padri» e «il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe».

Mosè e l'esodo

Il tracciato della Mezzaluna fertile, come abbiamo visto, ha il suo punto di arrivo in Egitto. Questo vasto Paese, che gli antichi chiamavano «dono del Nilo», deve la sua fertilità proprio alla presenza del grande fiume che lo attraversa. Anche gli ebrei spesso percorrevano il tragitto che dalla Palestina (allora chiamata Canaan) li conduceva in Egitto, soprattutto nei periodi di siccità e carestia. I capitoli 37-50 del libro della *Genesi*, conosciuti come «la storia di Giuseppe», sembrano proprio un «ponte» gettato tra le vicende dei patriarchi e i fatti dell'esodo.

Il lettore moderno può correre il rischio di interpretare l'esodo (= l'uscita del popolo biblico dall'Egitto) o come una delle tante migrazioni lungo il tragitto della Mezzaluna fertile o come una delle tante sollevazioni contro le grandi potenze orientali, che tendevano a espandersi e ad assoggettare i territori più piccoli e indifesi. A questo lettore può sembrare che solo così sia possibile fare una lettura «storica» dell'esodo, liberandolo da ogni elemento «epico» e «leggendario» di cui lo avrebbe caricato la lettura biblica e l'interpretazione religiosa di Israele.

Il vero protagonista dell'esodo è invece Jhwh. Il suo nome, come appare in Es 3,14, significa «Io sono colui che sono», cioè colui che «sta dalla parte di Israele». Questo «parteggiare» per Israele fa sì che il libro dell'*Esodo* diventi il libro delle grandi opere di Dio e non l'epopea di Israele, il libro della pasqua, il libro dei doni di Dio (l'acqua, la manna, la vittoria contro i nemici), il libro delle dieci parole («i dieci comandamenti»), il libro dell'alleanza. Così, fenomeni che si verificavano solamente in Egitto (arrossamento delle acque del Nilo dovuto al fango rosso del suo alveo, l'invasione di rane, l'oscuramento del cielo per l'avanzare delle tempeste di vento e di sabbia) o fuori di esso (invasione di cavallette e altri fenomeni meteorologici e atmosferici), vengono «interpretati» dalla Bibbia in chiave «religiosa». Essi vengono fatti accadere *tutti* in Egitto e vengono presentati come un intervento punitivo di Jhwh («le dieci piaghe», Es 7-12), perché devono essere la visualizzazione del suo «parteggiare» per Israele, del suo interessamento per questo popolo, da lui amato, ma perseguitato dal faraone.

Il lettore moderno deve sapersi sintonizzare con l'autore biblico più che distinguere tra una lettura «storica» dell'esodo e una lettura «biblica». Neppure deve fare i salti mortali per far «concordare» a tutti i costi la versione storica dei fatti con quanto la Bibbia racconta. La Bibbia, infatti, è interessata alla storia della salvezza e perciò «interpreta» ogni evento alla luce dell'agire di Dio e del suo amore verso l'uomo creato in Adamo e verso il popolo scelto in Abramo. Non può tacere questa sua caratteristica, neppure può presupporla, ma la deve esplicitare in ogni evento e in ogni tappa della storia del popolo di Dio, come fa nel libro dell'*Esodo*.

Accanto a Jhwh il libro dell'*Esodo* colloca la figura di Mosè. Il suo nome è interpretato come «colui che è stato salvato dalle acque», in riferimento al decreto del faraone che proibiva di tenere in vita i figli maschi nati dagli ebrei. In realtà Mosè è un nome egiziano, conosciuto nella forma abbreviata di Tutmosi, «il dio Tot è nato». La sua storia è intrecciata con la storia del suo popolo. Quando in Egitto «sorse un nuovo re che non aveva conosciuto Giuseppe» (Es 1,8), gli ebrei cominciarono a subire l'oppressione degli egiziani, fino a di-

ventare loro schiavi. Mosè allora rinuncia al privilegio di vivere alla corte del faraone e decide di condividere la condizione del suo popolo. Il suo primo esodo è quello che lo vede «uscire» dalla corte del faraone per «entrare» tra i suoi fratelli (cfr. Es 2,11), udire il loro grido di oppressi e prendersi cura di loro.

In Mosè, che sceglie di condividere la condizione di oppressione dei suoi fratelli e decide di fare qualcosa per loro, c'è Jhwh stesso che «esce» dal suo silenzio, si «ricorda di Abramo, di Isacco, di Giacobbe» e si mette «dalla parte» di Israele: «Ho visto l'oppressione del mio popolo che è in Egitto, ho udito il suo grido di fronte ai suoi oppressori... Voglio scendere a liberarlo» (Es 3,7-8). Le «mani» di Mosè che compiono i prodigi conosciuti come «le dieci piaghe» (Es 7-12), che si stendono sul Mar delle Canne per far passare illeso Israele (Es 14,27-31) o che si stendono sulla roccia per far scaturire l'acqua (Es 17,1-7) o che si innalzano in preghiera per ottenere la vittoria sui nemici (Es 17,8-12) si intrecciano con le «mani» del Dio creatore e con la «destra» e «il braccio forte» del Dio liberatore dell'esodo. In questo stupendo intrecciarsi tra l'opera di Mosè e l'opera di Dio, tra le mani dell'uomo e le mani di Dio, la Bibbia vede lo svolgersi della storia della salvezza.

Tutto viene interpretato alla luce di questa storia. La *Pasqua*, da semplice festa dei nomadi, diventa la festa della liberazione e della salvezza (Es 12-13). *L'esodo* diventa il modello degli interventi di Dio, tanto che il ritorno dall'esilio di Babilonia e la stessa risurrezione di Gesù riceveranno il medesimo nome (*secondo* e *terzo esodo*). *L'alleanza* tra Dio e il suo popolo avvenuta sul Sinai (Es 19) trasforma questo monte nel «monte di Dio», e il popolo sbandato, uscito dall'Egitto, diventa «l'alleato di Dio», «il popolo che Dio ama». Mosè stesso è talmente inserito in questa storia che con il suo nome la tradizione biblica chiamerà la stessa parola di Dio:

«Mosè e i Profeti».

Il cammino nel deserto

Accanto alla tradizione che colloca l'elezione di Israele a «popolo di Dio» nel momento della liberazione dall'Egitto, nella Bibbia troviamo anche un'altra tradizione, meno conosciuta, che vede la costituzione di Israele come «popolo di Dio» *nel deserto*. Ecco come è presentata in Dt 32,10-12:

«[Dio] lo trova nella terra del deserto, nel disordine urlante delle solitudini; lo circonda, lo alleva, lo custodisce come la pupilla dei suoi occhi... Il Signore è solo a condurlo, non c'è con lui dio straniero». Il deserto diventa, quindi, il luogo di una nuova creazione di Israele, di una sua nuova nascita. La sua sabbia, dal caratteristico colore rosso, ricorda a Israele la stessa *adamàh* da cui Dio ha creato il primo uomo. *Adamàh* è una parola ebraica che forse deriva da *dam* («rosso», «sangue»): il suo significato originario è quello di «sabbia» e più precisamente quella sabbia *rossiccia* e *polverosa* del deserto che Israele ora sta attraversando. Nel deserto che lo separa dalla terra della promessa verso cui è incamminato, Israele è solo, ha fame, ha sete, è disorientato e indifeso.

In questa situazione di totale solitudine e di assenza di ogni voce e volto umano, Israele ritorna all'esperienza primordiale della creazione, là dove Dio con tutta la perizia e con tutta l'abilità delle sue «mani» e delle sue «dita» (Gn 2,7 e Sal 8) creava ogni cosa, e con tutto l'amore paterno tra quelle stesse «mani» e tra quelle stesse «dita» avvolgeva e rigirava l'opera più bella della sua creazione: l'uomo. Come può ora lasciarlo in balia del deserto? Creazione e deserto esprimono quindi la continuità dell'agire di Dio nella storia della salvezza. Per questo il *deserto* è diventato una parola chiave per comprendere la storia dell'uomo della Bibbia.

Lo stesso Dio creatore e liberatore di Israele è anche il Dio che lo «trova» nel deserto, che lo «educa» lungo quel cammino, che lo guida alla terra promessa, che «ne ha cura», «lo alleva», «lo protegge». È il Dio che veramente mai smentisce Israele come figlio e per lui si fa padre, educatore, guida, liberatore, amico. Nella storia della salvezza il deserto è perciò *il tempo* e *il luogo* della scoperta di ciò che è Dio e di ciò che egli sa fare per il suo popolo, là dove tutto è impossibile. Questo popolo, sempre oppresso e sempre sul punto di scomparire, è invece sempre benedetto da Dio.

I libri biblici che parlano del cammino di Israele nel deserto sono: *Esodo*, *Levitico*, *Numeri* e *Deuteronomio*. Accanto a essi si possono collocare alcuni *Salmi* (23; 44; 80; 81; 91; 105; 106) e alcuni testi profetici (brani di *Osea*, *Isaia*, *Geremia*, *Ezechiele*). In questi libri è presentata anche l'altra faccia del deserto, cioè gli atteggiamenti negativi di Israele nei confronti dell'interessamento del suo Dio. In questo senso il deserto è conosciuto nella tradizione biblica anche come *il tempo della prova* e *il luogo della tentazione*. La chiave di lettura di questa interpretazione del deserto è in Dt 8,2:

«Ricorda il cammino che ti ha fatto compiere il Signore tuo Dio in questi quarant'anni nel deserto, per umiliarti, per provarti, per conoscere ciò ch'è nel tuo cuore, se tu avessi osservato i suoi precetti o no».

«Trovato» nel deserto dal suo Dio, difeso e protetto dai pericoli, liberato dalla fame, dalla sete, dai nemici e dalle malattie (come documenta la lettura dei libri biblici del deserto), Israele risponde a Dio con la «mormorazione», cioè contestandogli tutto quello che ha fatto per lui e rifiutandolo, come l'adolescente che contesta e rifiuta casa e famiglia, genitori ed educatori. «Mormorare» è il verbo che esprime l'altra faccia del

deserto. È il verbo che domina i drammatici episodi di Massa e Meriba (due località che significano proprio «ribellione» e «contestazione», come spiegano Es 17,1-7 e Nm 20,1-13). Come pure è il verbo che anticipa l'episodio dell'adorazione del vitello d'oro (Es 32) a dispetto dell'agire di Dio nel deserto, dove «non c'era con lui dio straniero» (Dt 32,12). «Mormorare» non va perciò interpretato come nelle nostre lingue moderne («parlare male», «criticare benevolmente»). È invece il verbo che la tradizione biblica (e poi anche quella evangelica) usa per indicare l'opposizione dell'uomo a Dio e al suo interessamento per lui; un'opposizione aspra e forte, con la quale l'uomo pretende di insegnare a Dio come deve comportarsi con lui e come dovrebbe guidare gli avvenimenti della storia («Perché non siamo morti per mano del Signore nel paese d'Egitto, quando stavamo presso la pentola di carne, mangiavamo a sazietà? Perché ci avete fatto uscire in questo deserto per far morire di fame tutta questa moltitudine?»), (Es 16,3).

L'altra faccia del deserto è presentata anche attraverso l'espressione che definisce Israele «dalla dura cervice», «duro di cuore». La «durezza di cuore» è chiamata con un termine che noi ancora oggi usiamo nella medicina, la *sklérosis*. La sclerosi è la chiusura delle arterie e delle vene, per cui il sangue fa fatica a fluire nel corpo e l'uomo sente che la sua vita è in pericolo. Così Israele nel deserto ha ceduto alla tentazione di opporsi a Dio, si è chiuso alla sua Parola e al suo interessamento. Chiuso in se stesso, Israele non sente più il fluire della parola di Dio e il ritmare del suo «bastone» di pastore, che lo precede nel cammino verso la terra promessa (Sal 23, «Il Signore è il mio pastore») e «ha camminato per quarant'anni» senza meta e senza traguardo.

L'altra faccia del deserto ha, tuttavia, un suo significato nella storia della salvezza. Là nel deserto, con le sue tempeste di vento e di sabbia, con il pericolo degli animali feroci e degli improvvisi attacchi dei nemici e dei predoni, Israele avverte che non può sopravvivere senza un «appoggio», un «sostegno», un «riparo». Allora, in questa esperienza di deserto che ormai lo ha «denudato» da tutto ciò che non è essenziale e lo ha «educato» a comprendere che l'uomo non vive di solo pane, Israele esprime in modo commovente la totale fiducia nel «Dio dei padri» ritrovato: nel suo Dio che lo ha creato e lo ha liberato e che, solo, ora può lenirgli la gola riarsa dalle tempeste di vento e di sabbia; che, solo, lo può salvare dagli assalti e dagli agguati dei nemici; che lo salva dalle malattie e dalla morte, sempre frequenti nel deserto e che, solo, può farlo camminare senza inciampare sulle dune sabbiose e sulle pietre sporgenti. A questo Dio «ritrovato», Israele protende le sue mani e le sue braccia come alla ricerca dell'ultimo appoggio e gli rivolge la più intensa formulazione della fede biblica: «Ti esalto, o Signore, mia forza, Signore, mia roccia, mia fortezza, mio scampo; mio Dio, mia rupe di rifugio; mio scudo, potenza di mia salvezza... » (Sal 18,2-3; cfr. Sal 91,2).

Dalla conquista della Terra promessa all'esilio

Entrato nella Terra della promessa, Israele inizia quel processo di unificazione e di conquista del territorio che lo avvia a diventare un popolo organizzato come lo sono i popoli vicini guidati dai loro re. Nell'affrontare questa tappa della storia della salvezza, il lettore deve seguire passo passo le vicende narrate dai libri di *Giosuè*, *Giudici*, *1-2Samuele*, *1-2Re*. In questi libri, infatti, va man mano delineandosi l'origine della monarchia in Israele e come questa istituzione si colloca nella storia della salvezza.

Giosuè è il libro dell'ingresso nella Terra promessa e della conquista. Sotto Giosuè il popolo di Israele si organizza nelle 12 tribù, che saranno alla base del grande regno di Davide.

Il libro dei *Giudici* è tutto costruito attorno alla figura di questi valorosi personaggi, «i giudici», che sono nello stesso tempo capi militari e religiosi del popolo biblico, anticipando così la figura del re e l'istituzione della monarchia.

1-2Samuele sono i libri che contengono la richiesta di tutto il popolo a questo grande protagonista della storia biblica: «Dacci un re!» (ISam 8,6). Immediata è la risposta di Dio, che sceglie Saul come primo re e Davide come re ideale di tutto Israele: «Ho trovato Davide, mio servo, l'ho consacrato con il mio sacro olio» (Sal 89,21).

1-2Re descrivono la vita del popolo biblico sotto i re che di volta in volta si succedono nel governo. Sono anche i libri nei quali è documentata la divisione del regno unito di Davide in due regni distinti: il *regno di Giuda*, al sud della Palestina; il *regno di Israele*, al nord (cfr. 1Re 12). Il crollo dei due regni segnerà anche la fine della monarchia, che non sarà più ricostituita.

Questi libri biblici sono anche i libri più percorsi da guerre, armi, battaglie, violenze. Addirittura lo scorrere del tempo e delle stagioni è scandito dal «vocabolario militare»: «Al cominciar dell'anno, nel tempo che i re fanno spedizioni» (2Sam 11,1), è l'espressione che indica la stagione primaverile! Il lettore deve accostarsi a questi libri cogliendo bene la differenza che c'è nell'agire dei loro due protagonisti, il popolo biblico e Dio. La storia e le vicende di questo popolo sono narrate nella Bibbia nel modo con cui tutta l'antichità ha scritto la propria storia: guerre, conquiste, duelli, occupazioni, distruzioni, deportazioni. Questo spiega perché anche la Bibbia accolga un simile modo di narrare la storia del popolo ebraico: questo popolo è inserito nel suo tempo e nella sua cultura e perciò ne utilizza il linguaggio e le immagini. La conquista della Terra promessa (libro di *Giosuè*),

le battaglie contro i Filistei (libro dei *Giudici*) e le guerre di Giuda e di Israele contro i popoli vicini (*1-2Re*) non si esimono dal violento «vocabolario militare» (o della guerra) che caratterizza la storia dei popoli antichi, egiziani, assiri, babilonesi, persiani, greci, romani...

Dio stesso è descritto con le caratteristiche di questo vocabolario: Dio è «re», è «guerriero», è «forte in battaglia» e «combatte» per Israele. Ma accanto alla storia che scrive Israele c'è anche la storia come la sa scrivere e guidare Dio. Ecco perché il vero protagonista della storia di Israele è Jhwh. Nella sua immagine di «re» e di «guerriero» Jhwh esprime il suo «parteggiare» per Israele, lo «stare con lui» anche nella Terra della promessa, proprio come significa il suo nome rivelato a Mosè: «Io sono Jhwh», colui cioè che «starà sempre dalla parte di Israele» (cfr. Es 3,14). Tutto questo è descritto nella Bibbia attraverso il concetto della «guerra santa». Le battaglie di Israele e le sue guerre, le spedizioni e le campagne militari dei suoi re vengono attribuite a Jhwh, Dio degli eserciti. Non si tratta certo di una guerra materiale che Dio combatte, ma si tratta di cogliere il significato che tutto ciò ha nel piano di Dio e nella storia della salvezza. In questa storia, infatti, non ci si ferma ai soli nemici «storici» di Israele (filistei, egiziani, assiri, babilonesi...) che vengono combattuti e sui quali viene riportata la vittoria militare. In questa storia è importante soprattutto cogliere la vera identità del «nemico» di Israele e dell'uomo di ogni tempo, per il quale è scritta la storia della salvezza.

Il vero nemico di Israele è infatti *il peccato*. È il peccato ciò che si oppone all'elezione, all'alleanza, al possesso della terra e alla sovranità di Dio sul suo popolo. La Bibbia non invoca perciò la vendetta o l'intervento punitivo di Dio sui nemici concreti del suo popolo, ma sul nemico di sempre che è *il peccato*. Ci vuole quindi una grande attenzione nel leggere i libri della Bibbia e nel sapere discernere in essi ciò che è contingente e appartiene alla vicenda storica del popolo ebraico (conquista della terra, guerre con i popoli vicini, campagne militari dei suoi re) e ciò che invece ha valore per sempre e appartiene alla storia della salvezza: la lotta di Dio contro il male e il peccato e la sua regalità sovrana su tutto ciò che è nel mondo.

Come si vede, alla luce della storia della salvezza non si può fare una lettura semplicemente «letteraria» (o peggio «fondamentalista») della Bibbia o «scandalizzarsi» quando si scorrono i libri di *Giosuè*, *Giudici*, *1-2Samuele*, *1-2Re*, nei quali prevale la presentazione della regalità di Jhwh attraverso il «vocabolario e le immagini della guerra» e attraverso le campagne militari dei re di Israele e di Giuda. Occorre, invece, collocare al primo posto la regalità di Jhwh, che i re di Giuda, e di Israele ora esprimono positivamente, ora negativamente (come dimostrano i due libri delle *Cronache*). Tutta la Bibbia è percorsa dall'acclamazione alla regalità di Jhwh, perché essa è considerata non tanto come il dominio su un luogo o su un popolo, ma piuttosto come la riconciliazione interiore dell'uomo, come la ricomposizione del progetto di Dio fallito col peccato e come la ricomposizione del suo popolo nell'obbedienza e nell'ascolto della sua Parola che salva.

Collocati in questo ambito di riconciliazione e di pace, grazie alla regalità di Dio sul male e sul peccato, Israele e la sua terra, l'uomo e la sua famiglia hanno la vera pace e la vera gioia, anticipatrici dello *shalòm* (la pienezza della pace messianica) che porterà il Messia Gesù. Il re biblico infatti è chiamato «messia» o «cristo»: due termini, uno ebraico e uno greco, che significano «unto», «consacrato». Nella sua persona, nelle sue azioni e nelle sue parole il popolo biblico poteva vedere anticipate la vita e l'opera del Messia futuro. Per questo tutta la tradizione biblica ha privilegiato il re Davide come «figura» del Messia e il suo regno come anticipatore del regno messianico. In Davide «scelto» da Dio, «unto» da Samuele e «intronizzato» in Gerusalemme, ogni pagina della Bibbia ha visto il re ideale, che anticipa e promette il regno del Messia Gesù.

Nel 722 a.C. il regno di Israele (o del nord) cade sotto i colpi dell'esercito assiro e i suoi abitanti sono deportati. Nel 587 a.C. cade anche il regno di Giuda: la sua capitale Gerusalemme e il tempio vengono distrutti e gli abitanti sono condotti in esilio a Babilonia. È, questo, il periodo in cui nel vicino Oriente predominano due grandi potenze, gli assiri e i babilonesi, che si battono per conquistare i popoli e i territori vicini, più piccoli e indifesi. La tappa dell'esilio potrebbe essere interpretata «storicamente» in questo modo, ma la Bibbia le dà un'interpretazione più profonda, che incide fortemente nella concezione della storia, della fede e della preghiera di Israele e nei suoi atteggiamenti nei confronti di Dio. Nella Bibbia, infatti, l'esilio, a cui i babilonesi costringono il popolo ebraico, non è letto come conseguenza della loro forza politica e militare (come lo interpreterebbe la storia moderna), ma come una punizione che Dio manda al suo popolo per le molte infedeltà.

Tutta la storia biblica riceve, così, una particolare pista di lettura: da una parte essa va letta come *storia della fedeltà di Dio*, dall'altra va letta come *storia dell'infedeltà dell'uomo*. Questa pista di lettura è individuata dagli studiosi soprattutto nella «corrente deuteronomista», dal nome del libro del *Deuteronomio*, il libro che più di tutti a essa si ispira e che influenza diversi altri libri della Bibbia. Questa corrente nasce e si sviluppa proprio nel periodo dell'esilio (dal 587 al 538 a.C.) e si interroga sul perché Israele è stato sradicato dalla sua terra e deportato a Babilonia.

I suoi esponenti allora ripercorrono tutta la storia del popolo amato da Dio e ne scoprono le molte infedeltà e le molte scelte contrarie all'alleanza. È a queste che essi guardano come alla causa principale dell'attuale

situazione di esilio e del «silenzio» di Dio «che ha ritirato la sua mano e la sua destra», ha lasciato cadere Israele nelle mani dei nemici e ha cambiato la benedizione in maledizione.

Per l'uomo della Bibbia la *benedizione* si esprime soprattutto nel dono della terra che Dio ha promesso ad Abramo e ai suoi discendenti: «Alla tua discendenza io darò questa terra» (Gn 12,7). Senza la terra Israele non si sente popolo, né si sente amato, benedetto e protetto dal suo Dio. Questo spiega perché, a partire dal primo libro della Bibbia, tutta la storia di Israele è una storia radicata nella sua terra, attorno ai suoi greggi, ai suoi raccolti; è una storia che si svolge e si intreccia con quella dei suoi capifamiglia, dei suoi re, dei suoi giudici, dei suoi profeti. Questo ancoramento alla terra e alle istituzioni che la conservano spiega anche la preghiera e il rapporto di Israele con il suo Dio. Nella sua preghiera (e qui non possiamo non scorrere il libro dei *Salmi*) Israele chiede a Dio di essere custodito nella sua terra come il contadino si prende cura della vigna, come il pastore si prende a cuore tutto il gregge, come il seminatore cura il terreno che gli produrrà il raccolto per le decime e per la gioia del vivere. Questa insistenza di Israele sulla «corposità» e sulla «materialità» della benedizione non deve scandalizzare il lettore che oggi si accosta alla Bibbia. Deve invece condurlo a comprendere il profondo significato che ha la terra di Canaan data in dono al popolo biblico. Questa terra, infatti, è segnata da una forte «teologia»: essa è la Terra della promessa e della benedizione; da lì dovrà nascere il Messia e da lì dovrà avere origine la nuova storia di Israele. Senza la terra Israele sa che non sarà più «popolo» e non avrà più alcun motivo di speranza per andare incontro al Messia.

Tutto ciò spiega il dramma di Israele quando verrà sradicato da questa terra con l'esilio a Babilonia: sarà il crollo di ogni speranza, sarà il tramutarsi della benedizione in maledizione. *Maledizione* nella Bibbia è, perciò, essere sradicati dalla terra, intesa come terra della promessa; non avere più parte alla benedizione dei padri; non avere più la consapevolezza di essere il popolo amato e scelto da Dio. In Israele, che cammina lentamente sotto il giogo a cui lo hanno costretto i vincitori, si ripete il dramma della cacciata di Adamo dal paradiso terrestre e della sua maledizione (cfr. Gn 3,23).

L'opera dei profeti e il ritorno dall'esilio

La storia della salvezza, però, è sempre guidata da Dio. In essa prevalgono la sua bontà e la sua fedeltà, non il peccato e l'infedeltà dell'uomo. Come Dio si era preso cura di Adamo e di Eva dopo la cacciata dal paradiso di Eden e come si era preso a cuore la situazione di schiavitù in Egitto, così si prenderà di nuovo cura del suo popolo in esilio. Israele in esilio è spaventato dal silenzio di Dio, silenzio che nella Bibbia esprime tutta la tragicità della situazione dell'uomo abbandonato in balia di se stesso e delle conseguenze del suo peccato («Se tu con me ti fai muto, io... vengo annoverato fra quelli che scendono nella fossa», Sal 28,1).

Ma i profeti, che avevano visto profilarsi all'orizzonte della storia del loro popolo l'esilio, rassicurano Israele: il Dio della creazione e dell'esodo rifarà le meraviglie di cui solo le sue «mani» e la sua «destra» sono capaci; ridarà la terra come dono e benedizione; riunirà il suo popolo nelle sue città ricostruite; ridarà vita, pace, alleanza, discendenza. La lettura dei profeti *Isaia*, *Geremia* ed *Ezechiele* ci guida a cogliere il significato più profondo dell'esilio, che non è solo storico, ma anche «teologico» e «profetico».

Il ritorno da Babilonia avviene nel 538 a.C. In quell'anno i persiani, guidati dal re Ciro, concentrano le loro forze puntando al cuore dell'impero babilonese. Babilonia, la capitale, cade senza colpo ferire. Da quel momento sono i persiani a guidare il Medio Oriente e il primo gesto che compiono è la concessione della libertà e del rimpatrio agli esuli ebrei (anche se poi, come documenta il libro di *Ester*, essi pure infieriranno contro Israele). Come l'esilio (durato dal 587 al 538 a.C.) era stato letto - alla luce della storia della salvezza - non come il risultato del predominio babilonese, ma come un intervento punitivo di Dio verso l'infedele Israele, così ora il ritorno viene letto come un intervento di salvezza del Dio biblico «che sta dalla parte del suo popolo». Questo spiega perché nella Bibbia la caduta dell'impero babilonese sia presentata come una punizione di Dio contro questo popolo che tiene prigioniero Israele, piuttosto che come il risultato della debolezza e dell'inferiorità del suo esercito. Questa idea è alla base del sogno del re Baldassar (Dn 5), dove «la mano di Dio» segna sulla parete la sorte del re e la fine del suo dominio. Questo spiega perché il re persiano Ciro sia presentato nella Bibbia come «messia», «servo del Signore», «pastore», «eletto» (Is 41; 44,28; 45,1). Nella Bibbia, cioè, la storia dell'uomo è sempre guidata da Dio, che sa trasformarla in *storia di salvezza*, anche là dove ciò potrebbe sembrare impossibile e inspiegabile.

Lo schema narrativo della liberazione del popolo biblico da Babilonia modella la stessa liberazione dall'Egitto. L'esodo dall'Egitto è conosciuto nella tradizione biblica come il primo esodo; il ritorno da Babilonia è conosciuto come secondo esodo. All'orizzonte di questi due avvenimenti già è possibile intravedere l'esodo definitivo (il terzo esodo), quello della Pasqua di Gesù, che fa «uscire» l'uomo dalla schiavitù del peccato e lo fa «entrare» nella libertà di «figlio di Dio».

Il ritorno da Babilonia viene perciò presentato come un intervento di Dio così prodigioso da far dimenticare addirittura quanto avvenne nel primo esodo dall'Egitto («Non ricordatevi più delle cose passate, non riflettete più alle cose antiche. Ecco, io faccio una cosa nuova: . . . aprirò nel deserto una strada», Is 43,18-19). Nella

storia della salvezza, infatti, Dio non si ripete meccanicamente. Ogni situazione del suo popolo viene affrontata sempre in modo nuovo, così che risalti l'attenzione particolare che Dio ha per il suo popolo in «quel» momento, in «quella» sofferenza, in «quella» necessità. L'ostacolo per ritornare da Babilonia a Gerusalemme è il *deserto*. A parte le fertili vallate del Nilo e del Tigri-Eufrate (Mezzaluna fertile), tutto l'Oriente è come stretto nella morsa di un arido deserto, di una steppa senza vita e senza vegetazione. Da Babilonia, dove Israele è stato deportato in esilio, a Gerusalemme, dove Israele ormai dispera di poter di nuovo tornare (cfr. Sal 137), il deserto di Siria e il deserto di Giuda sono il vero ostacolo insormontabile, uno spazio senza orizzonti. Nella sua riflessione il popolo in esilio comprende il simbolismo di questo spazio senza orizzonti che lo separa dalla sua città, dal suo tempio e dal suo Dio. L'ostacolo insormontabile del deserto è l'immagine di quanto l'uomo ha provocato con le sue infedeltà a Dio e con il suo peccato. È l'immagine di un uomo e di un mondo che hanno distrutto quanto di «buono e di bello» Dio aveva fatto nella creazione. È l'immagine di tutto ciò che non congiunge più l'uomo con Dio.

Alla luce di questa riflessione Israele tende le sue mani e le sue braccia al Dio della creazione e chiede il suo intervento. Come nel primo esodo Dio «si è armato» della sua forza cosmica e ha aperto un varco al suo popolo, che è passato illeso sull'alveo asciutto del Mar delle Canne, così ora interviene per il secondo esodo: «Aprirò nel deserto una strada» (Is 43,19). Le tozze colline del deserto di Siria e di Giuda, percosse dal violento vento d'oriente, e i loro profondi avvallamenti attraversati da infidi torrenti, aridi in estate e impetuosi nella stagione delle piogge, non fermano le «mani» di Dio. Come il Mar delle Canne è stato trasformato in un tranquillo passaggio per Israele, così nel secondo esodo il deserto di Siria e di Giuda viene trasformato in una strada agevole e spaziosa per il popolo che Dio vuole ancora tenere «per mano» e stringersi al «cuore».

La manifestazione dell'interessamento di Dio per il suo popolo in esilio è resa dal profeta Isaia con una suggestiva espressione sernitica («Parlate al cuore di Gerusalemme...», Is 40,2) che nella Bibbia appartiene al vocabolario sponsale (uno dei linguaggi con cui Dio si rivela all'uomo, come documentano il *Cantico dei Cantici* e il profeta *Osea*). Se nel primo esodo dall'Egitto Dio «ha udito il grido del suo popolo» (cfr. Es 3,7), ora, facendo ritornare Israele dall'esilio, egli si china con tutta la tenerezza del «cuore» sul suo popolo. «Parlare al cuore» indica perciò che il Dio della creazione e dei padri di nuovo sente il desiderio di racchiudere tra le sue «mani» e le sue «dita» Israele e di nuovo vuole intrecciare con lui quel rapporto di tenerezza, di cui solo il «cuore» di Dio e il «cuore» dell'uomo sono capaci («Parlate al cuore di Gerusalemme e annunziatele che la sua schiavitù è finita», Is 40,2).

Come nel primo esodo Israele non può restare schiavo del faraone perché è «il primogenito» di Dio, così nel secondo esodo non può rimanere in esilio, perché egli «appartiene a Dio». Questa appartenenza è descritta con una tenerezza che solo il Dio della Bibbia sa esprimere. È la tenerezza del *momento della creazione* («Ti ho descritta sulle mie palme», Is 49,16). È la tenerezza di un Dio che si scopre *madre* («Forse che la donna si dimentica del suo lattante, cessa dall'aver compassione del figlio delle sue viscere? Anche se esse si dimenticassero, io non ti dimenticherò», Is 49,15). È la tenerezza che sa andare fino *all'intimità più profonda* («Come un giovane sposa una vergine, ti sposerà il tuo costruttore; come gioisce lo sposo della sua sposa, così il tuo Dio gioirà di te», Is 62,5). Ma è anche la tenerezza della *risposta di Israele* che, ripensando a quanto Dio ha compiuto nel secondo esodo, gli consegna tutto se stesso, fino a «scrivere sulla mano: io sono del Signore» (cfr. Is 44,5). Israele e Dio non possono perciò essere divisi dall'esilio. Le «mani» di Dio e le «mani» del suo popolo si sono ritrovate. Il «cuore» di Dio e il «cuore» del suo popolo si sono nuovamente incontrati. Questo popolo ora ha un nome che l'esilio aveva cancellato. Questo Dio ora ha un volto e un cuore che Israele può di nuovo contemplare nella sua città e nel suo tempio ricostruiti.

La ricostruzione di Gerusalemme

Esdra e *Neemia* sono i due protagonisti della rinascita del popolo biblico e della ricostruzione di Gerusalemme dopo l'esilio di Babilonia. A essi la tradizione biblica attribuisce i due libri che ci sono giunti con il loro nome e nei quali è documentata la ripresa religiosa, sociale, politica e civile del popolo ebraico. Alla luce di questi libri, però, il ruolo di *vero protagonista* nell'opera di ricostruzione è attribuito alla parola di Dio.

Per il popolo biblico, infatti, la ricostruzione non può limitarsi al solo ambito dell'edilizia, del sociale, del politico e dell'amministrazione. È la parola di Dio a esprimere il *vero* ambito e il *vero* programma della ricostruzione. Si tratta infatti di andare alla radice della situazione catastrofica in cui si è venuto a trovare Israele con l'esilio. *Neemia* 9,4-37 la individua nella *disobbedienza* del popolo biblico a Dio e nel suo *peccato* (è un testo, questo, tutto da leggere e da interpretare come testo-chiave per comprendere la storia dell'uomo, guidata e giudicata dalla parola di Dio).

Ricostruzione è perciò ritorno e obbedienza a Dio e al suo progetto, è dare di nuovo fiducia alla sua Parola, alle sue promesse, alla sua alleanza e alla sua benedizione. Alla luce della parola di Dio i libri di *Esdra* e *Neemia* proclamano il primato della *ricostruzione interiore dell'uomo*, distrutto dal peccato, e poi si interessano anche della ricostruzione materiale della città di Gerusalemme, del suo tempio, delle sue mura e

delle sue case distrutte dagli eserciti invasori.

Il ritorno degli ebrei e il permesso di ricostruire le loro città, come abbiamo visto, erano stati favoriti dalla vittoria del re persiano Ciro sui babilonesi. La benevolenza di Ciro non trova però riscontro nei suoi successori e neppure trova solidarietà nelle popolazioni della Palestina (cfr. Esd 3-6). L'opera del sacerdote Esdra e del governatore Neemia consiste nel ridare coraggio alla comunità dei rimpatriati, esortando-li alla fiducia in Dio e alla fiducia nella loro opera di ricostruzione, che sarebbe riuscita nonostante l'opposizione incontrata. Tutto ciò è reso visivamente nel libro di *Neemia* con la seguente frase: «[I rimpatriati] con una mano si occupavano dei lavori e con l'altra impugnavano l'arma» (Ne 4,11).

È una frase che non va tuttavia letta nella sola materialità del suo contenuto, ma alla luce del simbolismo che le attribuisce la storia della salvezza. In questa storia è centrale la città di Gerusalemme intesa non solo come città «geografica», ma soprattutto come «luogo» della salvezza. Gerusalemme è la città del tempio, è la città di Dio, è il luogo nel quale Dio offre la salvezza al suo popolo. È la città che «Dio ha disegnato sulle palme delle sue mani» e le cui mura «sono sempre davanti a lui» (cfr. Is 49,16). Questa città non può perciò rimanere distrutta, pena l'impoverimento di tutta la *spiritualità biblica* (espressa nei Salmi 120-134 e in Is 56-66) e della stessa *spiritualità cristiana*. Anche nel Nuovo Testamento, Gerusalemme non è solamente la città «geografica» che conosciamo, ma «luogo» della Pasqua e della salvezza definitiva offerta da Gesù (cfr. soprattutto il *vangelo di Luca* e *l'Apocalisse*). La sua ricostruzione, come è descritta nei libri di *Esdra* e *Neemia*, dà nuovo impulso a questa spiritualità.

Infatti, alla luce di questa spiritualità, la ricostruzione di Gerusalemme, delle sue mura, del suo tempio e delle sue case è immagine della ricostruzione dell'uomo, che ha distrutto «l'immagine e la somiglianza di Dio» con il peccato. Guida a questa interpretazione è tutta la sezione del libro di *Isaia* racchiusa nei capitoli 56-66. Questa sezione è conosciuta come *Terzo Isaia*, perché va collocata nel periodo della ricostruzione (mentre il *Primo Isaia*, capitoli 1-39, è da collocare nel periodo che precede l'esilio e il *Secondo Isaia*, capitoli 40-55, nel periodo dell'esilio). I capitoli 56-66 sono uno splendido canto di ringraziamento a Dio perché ha fatto ritornare il suo popolo dall'esilio. Al centro di questi capitoli è la città di Gerusalemme, cantata nella sua duplice dimensione di *città ricostruita* e di *immagine del popolo biblico ricostruito dal peccato*.

La distruzione di Gerusalemme e la deportazione dei suoi abitanti sono interpretate nella Bibbia come conseguenza del «silenzio» di Dio, piuttosto che conseguenza del prevalere della potenza babilonese. Questo «silenzio» non è dovuto a una scelta di Dio, che ama sempre il suo popolo e l'uomo da lui creato, ma alla decisione del popolo biblico di rivolgersi ad altri dèi e ad altri alleati per avere protezione e difesa. Non più riconosciuto e invocato come «alleato», il Dio biblico «ritira la sua mano e tiene in seno la destra» (cfr. Sal 74,11) e lascia che il popolo si inoltri in una strada senza più ritorno, la strada dell'esilio.

Israele ha così sperimentato la situazione più tragica che la Bibbia conosca, quella del «silenzio di Dio» («Se tu con me ti fai muto, io... vengo annoverato fra quelli che scendono nella fossa», che è la fossa dell'esilio, cfr. Sal 28,1). Con il ritorno dall'esilio e con la ricostruzione di Gerusalemme, questa situazione è capovolta: Dio «parla» di nuovo al suo popolo, alla sua città riedificata («Per amore di Sion non tacerò, per amore di Gerusalemme non starò tranquillo», Is 62,1). La parola di Dio nella Bibbia è sempre creatrice e costruttrice. Il silenzio invece è desolazione, deserto, vuoto, abisso (Gn 1,2). Nella sua realtà di città ricostruita, Gerusalemme è come di nuovo creata, è come tornata a essere l'interlocutrice di Dio, come lo erano il primo uomo e la prima donna, quando «il Signore passeggiava (con loro) nel giardino alla brezza del giorno» (Gn 3,8). Ad essa Dio parla come nei «sei giorni» in cui, con la sua parola, ha dato inizio alla prima creazione («Dio disse... e subito avvenne», Gn 1, 1-2,4a). Gerusalemme ricostruita è perciò il simbolo dell'uomo al quale Dio ha restituito lo splendore delle origini, quello della sua immagine e somiglianza.

La Bibbia ama esprimere questo splendore attraverso le immagini del *linguaggio sponsale*. Nella simbologia di questo linguaggio Gerusalemme è la sposa che Dio circonda con la «corona» e il «diadema di regina», con cui in Oriente gli sposi esprimono lo stupore del loro incontro e la gioia di appartenersi («Sarai una splendida corona nella mano del Signore, una tiara regale nella palma del tuo Dio», Is 62,3). A Gerusalemme viene dato il nome che, dal profondo della sua tenerezza, ogni sposo sa dare alla sua sposa («Sarai chiamata "amore mio"», cfr. Is 62,4). Ad essa, infine, viene rivolto il più intimo e affettuoso della bocca di Dio sa comunicare all'uomo, là dove prima con il silenzio aveva regnato la devastazione: «Non ti si dirà più Abbandonata!, poiché sarai chiamata Il mio piacere è in essa e la tua terra Sposata» (Is 62,4). Aveva ragione il credente israelita che così pregava in esilio: «Se mi dimenticassi dite, Gerusalemme, s'mandisca la mia destra» (Sal 137,5). Infatti, come si può «dimenticare» o «abitare lontano» dal «luogo della salvezza», dal «luogo» nel quale le «mani» del Dio della creazione e la «destra» del Dio dell'esodo si intrecciano nella fedeltà sponsale con le mani e la destra del suo popolo?

Uscito dalle mani di Dio creatore, l'uomo deve a lui ritornare. Questo è il senso del racconto dell'Antico Testamento e il significato di una storia compresa come «storia della salvezza». La storia dell'uomo va letta di

pari passo con la storia del popolo biblico. Questo popolo, che non ha corrisposto ai doni di Dio e che è stato sradicato dalla sua terra, è l'immagine dell'uomo di ogni tempo che non accetta il progetto di Dio. Il ritorno nella terra dei padri e la ricostruzione di Gerusalemme sono l'immagine dell'uomo che ha acquistato la somiglianza con Dio e si apre al suo progetto di felicità. Ricondotto alla sua identità di «immagine e somiglianza con Dio», l'uomo della Bibbia può ora andare incontro a Gesù, «immagine perfetta del Dio invisibile», che il peccato mai riuscirà a distruggere (cfr. Col 1,15). Sarà questa la conclusione del racconto dell'Antico Testamento.

DIMENSIONE INCARNATA DELLA PRIMA ALLEANZA

LA STORIA DEL POPOLO ELETTO: DA UR DEI CALDEI ALLA DOMINAZIONE ROMANA di ALBERTO SOGGIN

Sulla preistoria di Israele e di Giuda abbiamo tradizioni che in pratica non si possono verificare storicamente. Ed è quel che accade per quasi tutti i popoli: i racconti sui primi tempi, trasmessi a lungo oralmente da una generazione all'altra, sono stati poi consegnati alla scrittura dopo molti secoli e risultano quindi il prodotto di riflessioni e considerazioni posteriori. Il più delle volte è impossibile capire se e fino a che punto abbiamo a che fare con tradizioni veramente antiche, cioè risalenti davvero ai tempi di cui parlano, o se invece si tratti (ed eventualmente fino a che punto) di racconti romanzati.

La Bibbia ebraica presenta inoltre una complicazione specifica: parla di un popolo tutto speciale, il «popolo di Dio»; e per di più intende rievocare l'«opera di Dio» nella sua storia. Su questo punto è chiaro che l'indagine storiografica ha ben poco da dire, anche se essa per gli agiografi è quello che veramente importa.

Per lunga consuetudine si suole dividere la storia di Israele e di Giuda in tre periodi principali. Il primo è quello delle tradizioni intorno alle origini; il secondo è quello che contiene le tradizioni dell'epoca monarchica e termina verso il 722-720 a.C. per il regno d'Israele (il Nord) e nel 587 o 586 per il regno di Giuda (il Sud). Per il Nord la data è quella della caduta di Samaria, la capitale, con l'annessione del regno all'impero assiro e la deportazione di una parte degli abitanti, rimpiazzati con coloni tratti da altre province. Per il Sud la data si riferisce alla seconda caduta di Gerusalemme dopo il lungo assedio babilonese, seguita essa pure dalla deportazione di nuclei qualificati di suoi abitanti; ma questi, a differenza di quanto era accaduto nel Nord, non furono sostituiti con altre popolazioni. Il terzo periodo, infine, vede il popolo di Dio, ormai limitato alla sola Giudea, assoggettato ai grandi imperi d'Oriente e d'Occidente: la Persia, i Macedoni, i Diadochi successori di Alessandro Magno e in ultimo Roma. Con le due rivolte antiromane (67-74 e 132-134 d.C.) finisce l'esistenza autonoma del popolo nella sua terra.

Le tradizioni dei patriarchi

Iniziamo dunque con le tradizioni relative alla preistoria di questo popolo. O, meglio, di questi due popoli (Israele al Nord e Giuda al Sud) poiché vi sono importanti elementi per affermare che si tratta di due entità etniche e politiche sempre distinte, quantunque simili per molti aspetti, e per un breve tempo unite. Sembra che ambedue i popoli si siano richiamati agli stessi antenati: i patriarchi, la generazione dell'esodo e quella dell'insediamento in Canaan. Inoltre celebravano gli stessi avvenimenti, nei quali Dio si era loro rivelato. E da tutto ciò prendeva corpo un concetto: il popolo in quanto tale e i suoi diritti sulla Terra Santa erano il prodotto di vaticini divini fatti nella preistoria ai patriarchi (come la promessa della numerosa discendenza e quella della terra) e normativi per tutte le età future. Sui patriarchi non ci sono che i testi trasmessi dalla Bibbia ebraica (alcuni testi extrabiblici, tardivi e molto incompleti, sono ancora più leggendari). Nella Bibbia, dunque, i patriarchi vengono descritti come migranti, più che come (semi)nomadi, anche se spesso si legge che erano nomadi. Non vi è dubbio che essi appartengano alla categoria dei migranti, i quali partono da un luogo per andare a *stabilirsi* in un altro. La famiglia di Abramo parte da Ur dei Caldei, situata quasi certamente nel sud-est della Mesopotamia, raggiungendo Harran, nell'odierna Siria settentrionale (allora Mesopotamia nord-ovest). Poi si dirige verso una terra indicata dal Signore e che si rivela essere Canaan; e qui si ferma, tranne una breve escursione in Egitto. Giacobbe ritorna nella patria di Abramo, per rientrare più tardi in Canaan.

C'è poi il caso di Giuseppe figlio di Giacobbe, che può considerarsi straordinario: rapito e condotto in Egitto, vi farà una notevole carriera e vi morirà, senza aver rivisto Canaan.

È ormai ben noto che queste narrazioni non si possono verificare in sede storica. In esse non si citano mai avvenimenti o personaggi contemporanei; anonimo è il faraone di *Genesi* 12,10-20 (viaggio e permanenza di Abramo in Egitto). L'unico testo che presenti Abramo coinvolto negli avvenimenti dell'antico vicino Oriente, con le guerre tra i vari re (Gn 14), presenta più problemi di quanti ne risolva; inoltre va facendosi strada la tesi

che si tratti di un testo tardivo, composto in epoca al più presto persiana, per scopi che ancora ci sfuggono. È stata a volte proposta la collocazione di Abramo, Isacco e Giacobbe alla fine della prima metà del II millennio a.C.; ma nessun elemento permette di considerarla più che ipotetica. E parimenti sfugge all'analisi storica la vicenda di Giuseppe: manca il nome del faraone di cui fu ministro; ed è impossibile identificare un ministro egiziano di origine straniera riferibile a Giuseppe. Tutto il racconto è stato indicato

- e crediamo con ragione - come una leggenda ellenistica e così il mistero dell'interpretazione dei sogni. Pensare all'inizio del II millennio è dunque problematico. Anche nel racconto *dell'Esodo* manca il nome del faraone, sicché qualsiasi congettura sulle date è impossibile. Nessun testo egiziano riferisce qualcosa dell'avvenimento, anche se non mancano racconti su pochi schiavi fuggitivi inseguiti oltre frontiera. L'identificazione del faraone *dell'Esodo* in Ramses II è dunque estremamente dubbia. Il testo biblico parla poi di quarant'anni di marcia attraverso il deserto, ma si sa bene che quel numero è convenzionale, per indicare genericamente un lungo periodo. Circa l'itinerario dell'esodo, è identificabile la sua prima parte che conduce al «Mar Rosso» (ma l'espressione andrebbe in realtà tradotta con «Canneto» o «Giuncala»). Quella successiva, invece, resta del tutto oscura, mentre appare fuori di ogni ragionevole considerazione il numero di coloro che lasciarono l'Egitto: 600 mila uomini, più le donne e i bambini.

L'insediamento in Canaan e la monarchia davidico-salomonica

L'insediamento in Canaan è presentato come una conquista, ma l'indagine storica rileva qualcosa di assai diverso. Anzitutto, non vi fu mai un'unione di dodici tribù, poiché queste, in forma praticamente certa, si costituirono nella regione, e non fuori di essa. Inoltre, sul piano archeologico non c'è traccia di insediamento; anzi, non vi è neppure traccia di un insediamento di gruppi allogeni. Ciò ha condotto gli studiosi a vedere nelle tradizioni sull'insediamento non già una ricostruzione storica, bensì il tentativo dei reduci dalla deportazione babilonese di legittimare le loro pretese sulla terra dei padri. Il fenomeno dell'insediamento dev'essere ricondotto dunque a fatti avvenuti all'interno di Canaan, probabilmente in seguito alla fuga di elementi contadini dall'oppressione delle città-stato, tale essendo la forma politica predominante all'epoca. Come data s'indica generalmente l'ultimo quarto del II millennio a.C.

Non molto diversa è la situazione nell'epoca dei *Giudici*. Nel testo biblico appaiono parti sicuramente antiche come il canto di Debora (Gdc 5). Forse è antica anche la notizia sulle incursioni dei Madianiti (Gdc 6, 1ss). Per il resto non vi è traccia storica né archeologica degli avvenimenti descritti.

Con l'istituzione della monarchia compaiono i primi documenti storicamente valutabili: liste di province e dei loro governatori, resoconti di operazioni militari, notizie su trattati. Secondo il testo biblico, la monarchia sorse dopo decenni, forse secoli, di governo decentrato e democratico, con ampie autonomie per i singoli gruppi. Oggi, agli storici, il racconto di un periodo senza re appare come un aspetto della ricostruzione idealizzata del passato, in cui il Signore avrebbe esercitato la propria sovranità sul popolo in forma diretta; e sarebbe stato il peccato del popolo (così leggiamo nel primo libro di *Samuele*) a provocare l'istituzione di una monarchia, come presso gli altri popoli. Secondo molti autori di oggi, la monarchia esisteva dal momento dell'insediamento in Canaan, anche se probabilmente con forme diverse in Giuda (Sud) e in Israele (Nord). La vera novità fu invece che un certo Davide, descritto dai testi come eroico condottiero sotto re Saul, riuscì a unificare i due gruppi, dando origine all'impero; un impero che durò per alcuni decenni, fino alla morte di suo figlio Salomone.

Anche sull'impero davidico-salomonico possediamo solo i dati della Bibbia ebraica: nessun testo orientale antico ne parla. Secondo la Bibbia, l'impero era molto esteso: dal «Gran Fiume» (l'Eufrate) fino al «Fiume d'Egitto», che non è però il Nilo, bensì l'odierno *wadi el-Aris*. Avrebbe perciò incluso, oltre a Israele e Giuda, anche i territori dei Filistei e Moab in Transgiordania, avendo poi come vassalli i regni di Ammon e di Edom, e come alleata la città-stato di Tiro. Con la documentazione odierna una verifica di questi dati è impossibile; autori passati e presenti pensano a esagerazioni tendenti a idealizzare un passato glorioso, in un presente grigio e senza speranza. I confini descritti coincidono infatti con quelli della satrapia (o governatorato) «Transeufrate» all'epoca persiana, quando la Giudea era occupata.

Anche sulla forma statale del nuovo impero si è discusso e la tesi più ragionevole è quella che parla di unione personale: Israele e Giuda, cioè, si amministravano in forma indipendente, avendo in comune solo il sovrano. In ogni caso, però, si trattava di un'amministrazione complessa, per la pluralità delle genti sottomesse o vassalle. Secondo notevoli indizi, poi, le imposte avrebbero gravato essenzialmente sul regno d'Israele, specie al tempo di Salomone. Nel capitolo 4 del primo libro dei *Re* c'è un elenco di distretti (con i loro governatori), ciascuno dei quali doveva approvvigionare la reggia e il culto di stato per un mese all'anno. E l'elenco concerne soltanto il territorio d'Israele, il Nord. Senza dubbio l'impero aveva gran bisogno di denaro, tra le imprese militari di Davide e le costruzioni di Salomone, a cominciare dal tempio e dalla reggia, innalzati rispettivamente in sette e in tredici anni, come leggiamo nel primo libro dei *Re* (6,37-38; 7,1).

Di Salomone si narra poi una serie di imprese commerciali (1Re 9-10) in società con i Fenici di Tiro.

Imprese apparentemente proficue, ma in realtà passive, tant'è che Hiram, re di Tiro, suo socio in quelle spedizioni, si fece cedere da Salomone una parte del suo territorio («venti città nella regione di Galilea», 1Re 9,11). Insomma, la politica economica dell'impero con Davide e Salomone era tutt'altro che accorta. Per rimediare non restava che l'aggravio fiscale, più la precettazione di una parte degli abitanti per il lavoro forzato. Ma un testo (iRe 5) dice che quelle misure gravavano unicamente su Israele; lo storico ebreo Giuseppe Flavio sembra confermarlo nelle sue *Antichità giudaiche* (8,58). Altri testi dicono che solo i Cananei vinti dovettero lavorare: così è scritto in *2Cronache* 2,16-17, in *1Re* 9,15-22 e ancora in *2Cronache* 8,7-10. Ma questi brani non sono da intendere come notizie storicamente attendibili, bensì come un'altra glorificazione del passato.

Il regno di Giuda e il regno di Israele

Tasse schiaccianti e lavoro forzato: ecco le cause delle rivolte nel Nord, in Transgiordania e in Siria negli ultimi anni di Salomone (1Re 11), cause, poi, del crollo dopo la morte del re. Allora alcune popolazioni sottomesse riacquistarono l'indipendenza. Il regno di Israele, da parte sua, prima di accettare il re designato Roboamo, figlio di Salomone, volle trattare con lui, esigendo un impegno a ridurre la tassazione. Al rifiuto di Roboamo, si proclamò indipendente, scegliendo come proprio re Geroboamo, già capo di una rivolta contro Salomone.

Anche su questo evento ci sono informazioni discordi. Geroboamo sarebbe già stato presente alle trattative con Roboamo, secondo *1Re* 12, Iss e secondo le *Antichità giudaiche* di Giuseppe Flavio (8,212). Ma la cosa appare inverosimile. Invece il codice «A» (Alessandrino) della traduzione greca dei *Settanta* dice che Geroboamo fu chiamato solo a trattative fallite (1Re 12,20). Il che appare almeno ragionevole.

Dunque, l'impero si è dissolto, dando luogo a due stati di mediocre importanza. Primeggiava Israele, con le pianure del Nord e le floride città-stato. Il regno di Giuda, al Sud, era fatto di altipiani e di steppe. Gli restava però la capitale Gerusalemme e quello che doveva poi diventare il culto tradizionale d'Israele nel tempio, dopo l'esilio. Circa il Nord, si dice che Geroboamo vi introdusse un culto simboleggiato da due tori (chiamati spregiativamente «vitelli») ricoperti d'oro. Probabilmente piedestalli dello stesso invisibile Dio d'Israele adorato anche a Gerusalemme.

Nei primi anni dopo la divisione è collocata dalle fonti bibliche l'invasione dei due regni da parte del faraone Sisak, per gli egiziani Sosenk I. È la prima volta che la Bibbia fa il nome di un sovrano d'Egitto (iRe 14,25-28 e 2Cr 12,2-4.9). L'andamento dei fatti non è molto chiaro: le fonti dicono soltanto che Roboamo salvò il Sud pagando un forte tributo, mentre il Nord sopportò tutto il peso dell'invasione. Da allora la storia dei due regni si svolse in forma parallela. Abbiamo per la prima volta una cronologia con le date del regno di un sovrano d'Israele calcolate in funzione di quelle del contemporaneo re di Giuda, e viceversa, ad esempio, da *2Cronache* 13,1: «Nell'anno diciottesimo del re Geroboamo, Abia divenne re di Giuda...». Non sempre però conosciamo la cronologia assoluta e per di più i testi appaiono qua e là guasti. In ogni caso è merito degli studiosi essere riusciti a ricostruire questa cronologia con approssimazioni di pochi anni; solo nell'epoca che precede immediatamente l'esilio cominciano ad apparire date più o meno certe.

Nei primi anni si combatté fra i due regni per questioni di frontiere, ma sembra che la pace abbia poi regnato, anche se il Sud rimase sempre più sotto il dominio del più potente Nord (1Re 15 e 16).

Mentre nel regno di Giuda permaneva sul trono la dinastia di Davide, nel Nord i re si susseguirono al di fuori di una linea dinastica fino al secondo quarto del IX secolo a.C. e all'avvento al trono del re Omri. Questi governò per sette anni, fondando la capitale del regno, Samaria; e sviluppò ancora i rapporti con i Fenici facendo anche sposare suo figlio Acab con Gezabele, figlia di Et-Bàal, re di Tiro (come dice giustamente Giuseppe Flavio 8,324, mentre 1Re 16,31 lo presenta come «re dei Sidonii»). Il nome Gezabele in ebraico significa «senza gloria» ed è probabilmente fittizio. Acab, successore di suo padre Omri, nella Bibbia è ricordato solo in negativo, come antagonista dei profeti Elia ed Eliseo per motivi che ignoriamo, ma che sembrano connessi a un fatto preciso: Elia proclamava il monoteismo assoluto, escludendo ogni altra divinità e mettendosi contro la maggioranza del popolo: in Israele, infatti, solo settemila persone avevano rifiutato di adorare Baal (1Re 19,18). Anche Acab si mise contro Elia, ma ne uscì sconfitto. E la Bibbia lo giudica severamente insieme a suo padre Omri. Ma gli Assiri, al contrario, li stimavano entrambi. E anzi continuarono a chiamare la casa regnante d'Israele «casa di Omri», per molto tempo dopo la sua caduta.

Così, ecco in campo gli Assiri, col loro potente esercito, protesi a sottomettere il mondo. I popoli circostanti venivano soggiogati accortamente in fasi successive. Dapprima si imponevano loro pesanti tributi. Poi, alla prima ribellione, si sostituiva il loro sovrano con un elemento filo-assiro. Infine si passava all'annessione, deportando la classe dirigente, sostituita con stranieri. Re Acab si sforzò con energia di resistere a questa strapotenza, sicché un giudizio puramente teologico su di lui non gli rende piena giustizia.

La casa di Omri venne eliminata con la rivolta del generale Ieu, che secondo i testi era d'accordo con Elia

ed Eliseo. Fu una strage: i congiurati uccisero il re Ioram (secondo successore di Acab) e con lui anche il re di Giuda, Acazia, che per caso era suo ospite: morirono inoltre Gezabele e molti membri della casa reale. Sotto i successori di Ieu, Israele ebbe momenti di prosperità, specie con Geroboamo II, che conquistò nuovi territori insieme a Uzzia/Azaria re di Giuda, e durante il suo regno operarono i profeti Amos e Osea. Nell'anno in cui morì il re Azaria di Giuda (742 o 736 a.C.) il profeta Isaia ebbe la sua visione: «...vidi il Signore seduto su un trono alto ed elevato e i suoi lembi riempivano il tempio» (Is 6,1).

Si è visto che il re Acazia di Giuda fu assassinato in Israele durante la rivolta di Ieu. A Gerusalemme divenne allora reggente sua moglie Atalia, che per regnare da sola sterminò tutti gli eredi al trono.

Ma uno le sfuggì, Ioas figlio di Acazia, salvato e nascosto da una zia. Sei anni dopo, come narrano *2Re* il e *2Cronache* 22-23, Atalia fu uccisa e il fanciullo salì al trono. Il carattere artificioso della scena, col noto motivo del bimbo nascosto (usato spesso per legittimare l'ascesa al trono di usurpatori), ha suggerito ad alcuni autori un'ipotesi: che a quel tempo si sia in realtà interrotta la linea dinastica davidica.

MI'epoca di Tiglat-Pileser III d'Assiria (746-727 a.C.) sembra che i regni di Israele e di Damasco muovessero guerra a re Acaz di Giuda, per farlo aderire a una coalizione antiassira. Acaz, invece, chiese aiuto proprio a Tiglat-Pileser, pagandogli un tributo, rendendogli omaggio in Damasco e addirittura collocando nel tempio la copia di un altare che aveva visto appunto nella città siriana. Parlano di quei fatti *2Re* 16 e *Isaia* all'inizio del capitolo 7. Ma quella guerra contro Acaz probabilmente non fu mai combattuta e i testi vogliono sottolineare soprattutto la sottomissione del re di Giuda all'Assiria.

La conquista di Samaria, la distruzione di Gerusalemme e l'esilio

Sul trono di Samaria passarono alcuni altri re, finché si giunse a Osea (solo omonimo del profeta); questi fu l'ultimo re d'Israele: fidando nell'aiuto egiziano, si era ribellato al re assiro Salman-assar V (726-721 a.C.) e questi attaccò il suo regno, assediando e poi occupando la capitale Samaria. Due anni dopo, morto Salman-assar e salendo al trono Sargon II, in Israele ci fu un tentativo di ribellione anti-assira che finì tragicamente: Samaria rioccupata e l'intero territorio d'Israele incorporato nell'impero di Sargon. Era la fine del regno del Nord: una parte degli abitanti fu deportata e sostituita con allogeni. Secondo il racconto biblico (*2Re* 17) la popolazione rimasta era praticamente paganizzata. Ma si tratta di un brano polemico antisamaritano, scritto molti secoli dopo.

Crollato così il regno d'Israele, continuò a esistere per quasi un secolo e mezzo il piccolo regno di Giuda, in mezzo ai conflitti tra i potenti vicini e le discordie interne. Tra i monarchi dell'epoca segnaliamo Ezechia (ultimo quarto dell'VIII sec. a.C.) al quale i testi attribuiscono una riforma religiosa, difficile peraltro da inquadrare storicamente, e alcune campagne contro i Filistei all'interno del regno. Ma soprattutto i testi (*2Re* 18-19; *2Cr* 29-32 e anche *Is* 36-39) raccontano la campagna del re assiro Sennacherib nel 701 a.C. contro Giuda e l'assedio di Gerusalemme che cessò all'improvviso con la ritirata assira: alcuni brani biblici, per lo più di origine posteriore, parlano di miracolo.

Ma sembra che Sennacherib abbia abbandonato l'assedio per il riscatto pagato da Ezechia e per la notizia di una rivolta in Assiria. Come governante, Ezechia fu un disastro, ma i testi biblici lodano la sua pietà. Così come, inversamente, avevano trascurato le doti politiche di re Acab, sottolineando invece le sue malefatte in campo religioso. Dopo due re noti soltanto per la loro malvagità, Manasse e Amon, ecco in trono Giosia dal 639/638 al 609 a.C. È il re celebrato per la sua riforma religiosa in senso monoteistico: «Prima di lui non vi fu un re che, come lui, si sia rivolto a Jhwh con tutto il suo cuore... secondo tutta la legge di Mosè; neppure dopo di lui ne sorse uno come lui» (così ne parla *2Re* 23,25, che gli dedica i capitoli 22-23, e *2Cr* 34-35). Ma i due testi discordano. Per il libro dei *Re*, Giosia si sarebbe convertito dopo aver letto un testo della *Torah* rinvenuto durante i restauri del tempio. Secondo le *Cronache*, la riforma (preceduta dalla conquista dell'ex regno del Nord) avrebbe poco o nulla a che fare col libro ritrovato. Discordanze a parte, il processo di riforma non poté essere rapido come appare dai testi: richiese decenni, se non secoli. Ma certo Giosia ha il merito di aver fatto del monoteismo la nuova religione ufficiale, elemento che venne perfezionato poi durante l'esilio.

Mediocri i successori di Giosia, dapprima vassalli dell'Egitto: Ioacaz, Ioiakim, Biachin e un reggente, Sedecia (ma nelle fonti sembra regnare un certo disordine). Ioiakim, opponendosi al re Nabucodonosor di Babilonia, provocò l'invasione del regno di Giuda e morì in Gerusalemme assediata. Il suo successore Biachin si arrese subito (597 a.C.) finendo deportato con un gruppo di notabili in Babilonia, dove lo trattarono bene (con questo gruppo fu deportato anche il profeta Ezechiele). Nel regno gli succedette come reggente Sedecia, disorientato tra le correnti che laceravano il Paese; respingendo i consigli di Geremia (come si legge nel suo libro) egli si alleò con l'Egitto contro Babilonia. Allora Nabucodonosor la fece finita, marciando un'altra volta contro Giuda e, conquistata Gerusalemme, ne distrusse il tempio nel 587 o 586 (c'è la differenza di un anno tra *2Re* 25,8 e *Ger* 52,29). A causa poi di una rivolta in cui fu ucciso il governatore lasciato dai Babilonesi, Godolia, la regione venne incorporata nell'impero e ci fu una nuova deportazione, ma stavolta di massa: le terre dei deportati passarono al proletariato urbano e rurale, come diremmo oggi. Era la fine del regno di

Giuda e anche della monarchia. Secondo una tesi recente, quest'ultima sarebbe continuata, sia pure in deporta75
zione, presso la corte babilonese. Ma anche quest'ultima aveva ormai il tempo contato.

Il ritorno dall'esilio, la ricostruzione e l'influsso di Roma

Morto nel 561 Nabucodonosor, l'impero gli sopravvisse per soli 22 anni, e nel 539 fu abbattuto da Ciro II di Persia. In quell'epoca viene datato l'anonimo profeta chiamato *Deuterolsaia* (Is 40-55) che esprime la speranza degli esiliati Giudaïti in una pronta liberazione. I Persiani, a differenza di Assiri e Babilonesi, cercavano sempre la collaborazione dei popoli sottomessi, per evitare dispendiose campagne militari; da essi, dal loro sovrano Ciro, i Giudaïti deportati dai Babilonesi ebbero il permesso di tornare in patria.

Secondo la tradizione biblica (che tuttavia per quest'epoca tende a farsi piuttosto confusa), gli esiliati rimpatriarono a spese dello stato persiano, come leggiamo nel libro di *Esdra* (5,6-6,12 e 1,2-4). Ma il primo testo è di autenticità contro-versa e il secondo è quasi certamente inautentico. Agli esuli vennero restituiti gli arredi sacri asportati dal tempio (Esd 5,13-14 e anche 1,7-11).

Infine, nello stesso libro al capitolo 2 e in quello di *Neemia* al capitolo 7 è segnalato il rimpatrio del primo scaglione. Non fu però un ritorno massiccio, sia per la difficoltà di reimpiantarsi in patria, sia perché chi si era fatto una posizione in Babilonia (come dice anche Giuseppe Flavio) non l'abbandonava volentieri.

Gravi difficoltà economiche affliggevano i primi reduci dall'esilio, osteggiati anche da chi era loro subentrato nel possesso della terra. In mezzo a loro operavano due profeti: Aggeo e l'autore dei primi otto capitoli del libro di *Zaccaria*. Questi lanciarono un progetto nuovo e apparentemente assurdo in mezzo a quella crisi: ricostruire il tempio. Ma ebbero ragione. Quei lavori, oltre a stimolare l'economia, si rivelarono per tutti un potente strumento di aggregazione. Diretti prima da Sesbassar, poi da Zorobabele (discendente di Davide e, secondo una proposta recente, anche l'ultimo re), i lavori vennero completati nel 515 a.C., e Zorobabele sparì dalla scena in circostanze non chiarite.

In quell'epoca travagliata vediamo agire due personaggi nuovi: Esdra e Neemia, di cui parlano i libri intitolati ai loro nomi (e un libro pseudoepigrafico detto *III Esdra*) che non sono però fonti sicure. Ciò che possiamo validamente ricavarne è che un certo Neemia, coppiere alla corte di Artaserse I, fu inviato in Giudea per una crisi di cui ci sfuggono i dettagli. I testi parlano di autorità e popolazioni ostili a Neemia, che introdusse una severa riforma religiosa, con l'osservanza stretta del sabato, il ripudio delle donne straniere e con altri precetti prima trascurati, come dice il libro del profeta *Malachia*: «Dai giorni dei vostri padri vi allontanate dai miei precetti e non li osservate! Ritornate a me e io ritornerò a voi» (3,7). La riforma suscitò forti avversioni e, secondo Giuseppe Flavio, molti oppositori emigrarono verso l'ex regno del Nord, dando vita così a quella che sarebbe diventata poi la comunità dei Samaritani. Esdra, invece, è un personaggio inafferrabile. Si parla di lui come «sacerdote e scriba» con speciale protezione divina. È molto difficile anche stabilire con certezza quando arrivò a Gerusalemme. Alcuni autori, dall'Ottocento in qua, ne hanno persino negato l'esistenza, vedendo in lui una figura puramente letteraria.

Cominciano ora a svilupparsi certe caratteristiche proprie dell'ebraismo nei secoli. Ecco sorgere le prime sinagoghe, presenza capillare come case di preghiera e di studio nei luoghi lontani dal tempio. Scomparso poi Zorobabele, il collegio sacerdotale presieduto da un sommo sacerdote svolse quel poco di mansioni politiche che era possibile sotto un dominio persiano: il tempio era il centro della piccola comunità giudaica e anche della vasta diaspora, esercitando funzioni non solo religiose; operava pure da banca, da cassa di risparmio, da monte di pegni.

Caduto l'impero persiano nel 332 a.C., Giudea e Samaria passarono senza mutamenti sotto l'impero macedone. Poi, diviso questo tra i Diadochi, la Giudea fu dapprima soggetta ai Tolomei Lagidi d'Egitto, poi ai Seleucidi di Siria, i cui primi monarchi erano ben disposti verso l'ebraismo. Dalla fondazione di Alessandria, molti Giudaïti vi si erano insediati, dando luogo a una notevole diaspora di lingua ellenica. Al tempo stesso i Samaritani, eredi dell'antico regno d'Israele, si costituirono in comunità ebraica a sé, che non riconosceva il tempio e il sacerdozio di Gerusalemme; e che dura tuttora con poche migliaia di fedeli. Sorse inoltre la corrente apocalittica, con le figure di due personaggi assunti in cielo

- Elia ed Enoc - che annunciano le loro esperienze celesti, e con l'attesa di una fine del mondo attraverso catastrofi a cui scamperanno solo gli eletti.

La rottura tra l'ebraismo e la dinastia seleucide si produsse al tempo di Antioco IV Epifane (175-164 a.C.). Ne parlano i due libri dei *Maccabei* e le *Antichità* di Giuseppe Flavio; semplificando un po', l'attribuiscono al tentativo regio di ellenizzare a forza la regione, perseguitando l'ebraismo. Si sa che Antioco IV doveva pagare ai Romani un pesante debito di guerra, contratto da suo padre Antioco III; perciò accettava denaro per le nomine dei funzionari e tentava di depredare i templi. Nell'aristocrazia giudaica, poi, specie tra i sacerdoti, c'era una corrente filo-ellenista che sembra aver dato al re assicurazioni risultate poi inconsistenti. È un fatto che Antioco fece profanare il tempio (dedicato poi a Giove Olimpico) vietando il culto ebraico e imponendo

sacrifici agli dèi. Ne nacque una rivolta condotta dall'anziano sacerdote Mattatia, della famiglia degli Asmonei, con i suoi cinque figli tra i quali Giuda detto Maccabeo ("robabilmente: «il martellatore»). Dopo decenni di lotte, i «Maccabei» diedero alla Giudea l'indipendenza e una nuova dinastia, quella dei sovrani Asmonei. Ma costoro degenerarono rapidamente, giungendo addirittura alle lotte intestine. E nel 63 a.C., per eliminarle, si chiamò dalla Siria il romano Pompeo col suo esercito. Da quel momento il Paese si trovò sotto la sovranità effettiva di Roma, anche se a volte esercitata mediante personaggi locali.

Gruppi influenti in Palestina al tempo di Gesù

Nell'ebraismo di allora emergevano gruppi con precisa fisionomia e con influenza molteplice sulla vita collettiva. Tra essi notiamo intanto i *sadducei*, nominati anche nel Nuovo Testamento, i quali nel tempio esercitavano le funzioni ereditarie del sacerdozio, in quanto discendenti di Sadoq, un sacerdote dell'epoca di Davide.

Tradizionalisti in materia di fede, respingevano ogni dottrina insufficientemente attestata dalla Scrittura: per esempio, la risurrezione dei morti, negata in *Isaia* (26,14) e affermata in *Daniele* (12,2-3). Non cito qui il ben noto brano di *2Maccabei* 12,44ss su risurrezione e preghiere per i defunti, perché non appartenente al canone ebraico. Nella prassi, invece, i sadducei erano troppo spesso possibilisti anche con i vari dominatori. Dopo la distruzione del tempio nel 70 d.C. essi perdettero la loro funzione e il sostegno economico.

I *farisei*. Il nome sembra derivare da una radice ebraica che indica «separazione». Separati dalle masse illetterate e quindi incapaci di studiare la Scrittura. Erano noti per l'osservanza zelante della *Torah*, e anche san Paolo ricorda ai Filippesi la propria origine farisea e l'obbedienza ai precetti. Sul piano dottrinale erano invece possibilisti, accettando dottrine come quella della risurrezione, e il popolo apprezzava il loro rigore morale unito all'apertura verso il nuovo. Fu certo grazie a essi che Israele sopravvisse alle due catastrofi del 70 e del 134 d.C. La polemica di Gesù con i farisei nel Nuovo Testamento e l'uso stesso del termine «fariseo» come sinonimo di ipocrita riflettono, dunque, non già giudizi storicamente fondati, bensì polemiche interne tra varie correnti ebraiche.

Gli *esseni*. Se ne sapeva qualcosa per via indiretta da fonti ebraiche e classiche: ma nulla di particolare, fino alla scoperta dei rotoli di Qumràn a partire dal 1947. La setta sorse probabilmente agli inizi del II secolo a.C., e dev'essere scomparsa durante la campagna di Tito contro Masada tra il 70 e il 74 d.C. Avevano credenze dedotte dalla Bibbia, ma sempre con accento rigorista; e da altre fonti presero elementi come il contrasto tra «luce» e «tenebre» e il calendario solare (quello ebraico era lunare). Parafrasavano a volte i testi biblici (per esempio, la benedizione sacerdotale, Nm 6,24-26) in modo da far dire loro ciò che la setta voleva. Un esempio di rigorismo: dichiaravano illecito tirar fuori di sabato un animale caduto in un pozzo o in una fossa (si veda il contrario in Mt 12,11 e in Lc 14,5).

È difficile per chi è cresciuto nella tradizione cristiana liberarsi dal pregiudizio che l'ebraismo di allora fosse un movimento eticamente fossilizzato, con una Legge divenuta fine a se stessa, e in attesa di un movimento che ne sviluppasse le istanze più valide. Questa tesi, spesso presentata in forma polemica nonostante le affermazioni del concilio Vaticano II e poi dell'autorità ecclesiastica, urta contro l'ovvia complessità dell'ebraismo di quei tempi, la disponibilità dei suoi membri al martirio e il suo fascino su molti contemporanei, con non poche conversioni.

Se si prescinde dai gruppi più rigoristi, va detto che la massa dei credenti ebrei non si sentiva affatto oppressa da un cumulo di norme puntigliose e tassative. Al contrario, il credente viveva nella certezza che Dio gli aveva dato dei comandamenti, da osservare nei limiti delle sue possibilità, per concorrere a stabilire sulla terra la signoria di Dio e quindi la giustizia per tutti. In questo senso la *Torah* è anzitutto una vera e propria «buona novella», un vangelo, più che una legge nel senso deteriore del termine. Del resto il nome *Torah*, come sappiamo, significa «insegnamento»; e si riferisce a tutta la Scrittura: si veda soltanto l'uso del termine nei *Salmi* 1, 19 e 119.

Alcuni riflessi delle guerre civili romane condussero Erode sul trono (37-4 a.C.), discendente da Idumei convertiti e imparentato per nozze con gli Asmonei. Uomo politico accorto e buon amministratore, rese prospero il Paese con oculati programmi di lavori pubblici, sui quali primeggia la costruzione del nuovo tempio. Ma era psichicamente labile e vittima di vari complessi che lo spingevano alla crudeltà anche contro i familiari: fece uccidere la moglie e alcuni tra i propri figli, accusandoli di inesistenti complotti. La sua «strage degli innocenti» (Mt 2,16-18) è forse un episodio leggendario, ma sta a dimostrare che lo si riteneva davvero capace di qualunque eccesso.

Il vangelo di *Matteo* fa nascere Gesù a Betlemme durante gli ultimi anni del regno di Erode, verosimilmente verso il 4 a.C.; un'altra tradizione, invece, riportata da *Luca*, pone l'evento all'epoca del censimento ordinato nel 6-7 d.C. da P. Sulpicio Quirino.

Con una decisione coraggiosa, le autorità accademiche del Pontificio Istituto Biblico di Roma hanno accettato la proposta di intitolare il corso di geografia e archeologia biblica *palestinologia*, termine onnicomprensivo, forse un po' antiquato, ma con un passato e un contenuto sicuro. Per conoscere la Bibbia bisogna di necessità essere dei *palestinologi*, cioè conoscitori di quel piccolo lembo di terra che fa da sfondo alle pagine bibliche.

Bisogna conoscerlo nel suo aspetto fisico-climatico, con le sue montagne, le sue valli, le pianure, i corsi d'acqua e le zone desertiche che ne costituiscono la geografia fisica. Bisogna poi conoscerlo nel suo aspetto umano, con le popolazioni che l'abitarono, i regni che vi si succedettero, le città che vi furono costruite, i nomi che furono dati nei diversi periodi a queste realtà studiate dalla geografia storica, di cui fa parte anche la geografia biblica.

Per sua natura, la palestinologia è una scienza interdisciplinare che integra studi di diversa specie: geografici, storici, archeologici ed esegetico-biblici. Solo combinando insieme i risultati di diverse discipline avremo un quadro unitario della regione teatro della storia della salvezza raccontata nei libri biblici.

La geografia della Palestina

Il clima e la storia della regione sono determinati da diversi fattori concomitanti. La posizione sulla costa mediterranea l'accomuna alle altre terre che si affacciano sul bacino del Mediterraneo con la vegetazione e le coltivazioni caratteristiche. «[È] una terra buona, terra di torrenti, fonti e abissi che sgorgano nelle valli e nella montagna, terra di frumento, orzo, viti, fichi e melograni, terra di oliveti e miele... » (Dt 8,7-8). Descrizione che possiamo leggere anche nella *Storia di Sinuhe*, un testo egiziano del XIX secolo a.C.: «Era una bella terra: vi erano fichi e uva, il vino vi era più abbondante dell'acqua. Molto era il suo miele, abbondante il suo olio; ogni specie di frutto era sui suoi alberi. C'era orzo e frumento e bestiame di ogni tipo, senza numero... e latte in tutto ciò che veniva cotto». Malgrado l'entusiasmo poetico dei due autori citati, resta una terra povera dove l'acqua scarseggia. Una povertà di risorse naturali esaltata positivamente dall'autore biblico nel confronto con la terra d'Egitto: «Non... come la terra d'Egitto... dove seminavi la tua semente e che innaffiavi con il piede come un giardino da erbaggi; ...una terra di montagne e di valli, e con la pioggia del cielo si disseta di acqua; una terra di cui Jhwh tuo Dio ha cura: continuamente sono su di essa gli occhi di Jhwh tuo Dio dall'inizio dell'anno fino al suo termine» (Dt 11,10-12).

La sua posizione al crocevia tra Asia, Africa e Europa, tra il Mediterraneo e il Mar Rosso, ne sviluppò i contatti commerciali e culturali con Paesi lontani e diversi, subendo negativamente il predominio dei grandi imperi che ben presto, già dal III millennio a.C., si formarono nella valle del Nilo, nelle ricche pianure tra il Tigri e l'Eufrate o nella Siria settentrionale (la Mezzaluna fertile).

Inoltre, la predominanza del deserto sulla poca terra coltivata comporta una doppia caratterizzazione culturale e una osmosi tra le popolazioni agricole sedentarie che costruiscono le città e i villaggi e coltivano i campi, e i beduini dediti alla pastorizia che abitano il deserto e le terre periferiche.

Con la sua identità ingigantita dai testi biblici, essa resta solo una piccola parte di una unità geografica più grande, estesa a tutto il territorio siro-palestinese, un'area importante del mondo, chiusa tra le montagne dell'Amano a nord di Antiochia, la valle dell'Eufrate a est, il deserto arabico e il Mar Rosso a sud, unita all'Egitto con la penisola sinaitica. Una fascia di terra morfologicamente movimentata che, prima di affacciarsi sul Mediterraneo a occidente, è interrotta in longitudine dalla fossa siro-palestinese che ne è la caratteristica fisica più importante e che in qualche modo determina l'aspetto della regione divisibile in quattro fasce in direzione nord-sud: la costa, la montagna, la depressione, l'altopiano orientale.

Sulla costa palestinese, che facciamo iniziare dalla foce del fiume Litani, troviamo i porti di Tiro e di Acco divisi dal promontorio di Ras en-Naqura, confine politico tra Libano e Israele. A sud del capo del monte Carmelo la costa si allarga progressivamente a estese pianure, la Sharon, fino alla foce del fiume Yarkon, all'altezza del porto di Jaffa, e la pianura filistea fino a Gaza. Sulla costa troviamo nell'antichità i porti di Dor, di Jaffa, di Ashkelon e di Gaza. Erode il Grande però per costruire il porto di Cesarea sulla spiaggia di Torre di Stratone dovette rubarlo al mare con ardite e costosissime opere di ingegneria. A sud di Gaza si estende il tratto desertico della costa sinaitica con le città di confine di el-Arish e di Rafah: pochi chilometri che costituivano un'avventura temuta anche per gli eserciti più organizzati. Il re assiro Esarhaddon (681-669 a.C.) così racconta la conquista dell'Egitto: «Nella decima campagna marciai contro Kushu e Musuru... Marciai dalla città di Afek che si trova nella regione di Samerina fino alla città di Rapihu nella regione contigua al torrente d'Egitto. Ma lì non c'era mica un fiume! E doveti scavare pozzi per dare da bere ai soldati e portare l'acqua con i cammelli».

La regione è caratterizzata da due catene parallele di montagne in continuazione della montagna del Libano e dell'Antilibano, divise dal tratto settentrionale della fossa siroafricana. Il massiccio galilaico a nord è diviso dai

geografi in Alta e Bassa Galilea dall'altezza delle montagne che raggiungono i 1.000 metri a nord e l'altezza media di 500 metri a sud nelle colline di Nazaret. La catena montuosa occidentale è interrotta dalla pianura di Esdrelon, la grande pianura di Megiddo, e prosegue poi nella montagna centrale di Sa-maria e di Giudea, che raggiungono rispettivamente i 1.000 metri a sud e a nord, con una sella al centro all'altezza di Gerusalemme, corridoio naturale di passaggio tra la costa e la valle del Giordano. Dal punto di vista geografico, Gerusalemme è la capitale naturale della regione montagnosa situata in alto sullo spartiacque al centro della montagna, tra il deserto e il mare e all'incrocio di strade importanti. La montagna degrada a est nel deserto di Giuda e a sud nell'area arida e stepposa del Negev. La regione collinosa, che separa la montagna centrale dalla pianura costiera, nella Bibbia prende il nome di Shefela.

Geologicamente la depressione (Ghor in arabo) è il settore settentrionale della fossa siro-africana che dalla Turchia prosegue per circa 6.500 km nell'interno dell'Africa. La fossa raggiunge la massima profondità sotto il livello del Mediterraneo nel fondale del Mar Morto (-800 metri). La pianura di Esdrelon e la valle di Bet Shean sono in diretta connessione geologica con la fossa originata da un fenomeno di sprofondamento della crosta terrestre. In territorio palestinese la depressione è caratterizzata dal corso del fiume Giordano (la valle del Giordano, come è comunemente chiamata). Tre sorgenti perenni, che sgorgano ai piedi del monte Ermon, ne assicurano un flusso continuo: Ain Hesbani in territorio libanese, Ain Baniyas e Ain Dan sulle pendici di teli Dan.

Dopo aver attraversato il bacino alluvionale di Hule, dove sorgeva la città di Hazor, ed essersi aperto la strada nel banco di basalto del Golan, il fiume precipita verso il lago di Tiberiade con un salto di 270 metri su una distanza di appena 14 km.

Sulle sponde del piccolo lago di 165 kmq di superficie, chiuso tra l'altopiano basaltico del Golan a est e le colline della Bassa Galilea a ovest, si svilupparono in ogni epoca città e villaggi. Il fiume Giordano, uscito dal lago, riprende la sua corsa tra le collinette marnose dello *zar* (in arabo *kikkar*, *hayarden* in ebraico). Gli ampi e continui meandri allungano considerevolmente il corso del fiume che, dai 205 km reali, a partire dalla sorgente dell'Hesbani, percorre 300 km prima di giungere al Mar Morto.

A sud del lago riceve le acque del suo maggiore affluente, il fiume Yarmuk, che scorre tra il Golan e l'altopiano transgiordanico, e le acque dello Iabboq. Nella valle del Giordano sorsero due città importanti: Bet Shean sulla riva destra e Pella sulla riva sinistra. A nord del Mar Morto la valle si allarga fino a raggiungere la sua massima estensione di 32 km all'altezza dell'oasi di Gerico.

Il Mar Morto, chiamato anche mare dell'Arabah, di 80 km di lunghezza nord-sud per 18 km di larghezza, è oggi diviso in due bacini distinti dall'ex penisola marnosa di Lisan, con l'oasi di Engeddi sulla sponda occidentale.

Con il nome di Arabah, sinonimo di luogo arido, è conosciuta la parte meridionale della fossa siro-giordana tra il Mar Morto e il Mar Rosso, nota nell'antichità per le miniere di rame di Feinan e di Timma. Sulla sponda sud-orientale del mare, all'uscita del wadi Hasa, sorgeva la località di Zoara. «Muovetevi, partite», ordina Mosè giunto sulla sponda orientale del fiume nelle steppe di Moab di fronte a Gerico. «Andate verso la montagna degli Amorrei e presso tutti i loro vicini, nell'Araba, sulla montagna, nella Sefela, nel Negheb e sulla costa del mare, terra dei Cananei, e al Libano, fino al grande fiume, l'Eufrate» (Dt 1,7).

L'altopiano transgiordanico, che si configura geologicamente come la continuazione della zona montagnosa che lo fronteggia in area palestinese, si caratterizza per i larghi e profondi wadi (kanyon) che lo tagliano in direzione est-ovest, ponendo le premesse naturali per la frammentazione politica che è una costante di tutta la regione siro-palestinese. Nella tradizione biblica l'espressione geografica terra di Canaan acquista un valore teologico. Essa è la Terra della Promessa.

Abramo «partì come gli aveva detto Jhwh» e si incamminò verso la terra di Canaan, dove ancora una volta Dio gli apparve per dirgli: «Alla tua discendenza io darò questa terra» (Gn 12,7). Una doppia serie di testi danno i confini di questa terra.

Nella prima serie i confini del Canaan si estendono a tutta la Siria-Palestina, dal Nilo all'Eufrate e dal deserto al mare, coerentemente con quanto viene promesso ad Abramo: «Alla tua razza io do questo paese, dal torrente d'Egitto fino al fiume grande, il fiume Eufrate» (Gn 15,18). Promessa ripetuta a Mosè: «Fisserò i tuoi confini dal mare del giunco (= Mar Rosso) fino al mare dei Filistei (il Mediterraneo) e dal deserto al fiume» (Es 23,31). A Giosuè, nel momento di ricevere la missione di continuatore dell'opera di Mosè, viene confermato: «La vostra frontiera sarà dal deserto e dal Libano fino al grande fiume, il fiume Eufrate - tutta la terra degli Hittiti - e fino al grande Mare (= Mar Mediterraneo), a occidente» (Gs 1,4). Confini che vengono riproposti per descrivere l'estensione del regno davidico-salomonico al massimo della sua estensione, equiparato alla satrapia persiana dell'Oltrefiume (Abar Nahara), che si estendeva dall'Eufrate al fiume d'Egitto e dal deserto ai Mediterraneo: «Salomone dominava tutti i paesi, dal Fiume fino al paese dei Filistei e al confine d'Egitto... Egli infatti dominava tutti i paesi oltre il Fiume (Abar Nahara), da Tifsach fino a Gaza, tutti i re oltre il Fiume» (1Re

5,1.4).

La seconda serie di testi delimita e restringe il Canaan dal torrente d'Egitto (il wadi el-Arish, il nahal Musur delle fonti assire, confine naturale tra la Palestina e l'Egitto) a Lebo Hamat (a nord del monte Hermon), dal fiume Giordano al Mare Mediterraneo. La descrizione dettagliata dei confini del Canaan così ristretto la leggiamo in un documento geografico del libro dei Numeri (Nm 34) ripetuto con alcune varianti nel libro di Ezechiele (Ez 47,13-21). Nell'ottica unitaria del racconto della progressiva occupazione del Canaan leggiamo tre successive divisioni della terra conquistata. Una prima divisione riguarda le tribù di Gad, di Ruben e di metà della tribù di Manasse alle quali fu dato il territorio «al di là del Giordano, a oriente», che non fa parte di diritto della terra di Canaan (Nm 32; Dt 3,12-17; Gs 13,8-32; Nm 32,32; 35,14; Gs 22,25). Nella seconda divisione, che ebbe luogo a Galgala, si ricorda il territorio diviso tra i figli di Giuda e i figli di Giuseppe (Gs 14-17). Una terza divisione si tenne a Silo, dove anche le rimanenti tribù ebbero il loro territorio (Beniamino, Simeone, Zabulon, Issacar, Asher, Neftali, Dan: Gs 18-19). Il territorio diviso corrisponde al territorio del Canaan dei testi geografici precedenti. Che il redattore di questi testi lavori su uno schema prefissato appare chiaro da ciò che segue. Egli ha già scritto che tutto il paese era stato conquistato da Giosuè «secondo quanto il Signore aveva ordinato a Mosè» (Gs 11,15.23-12,1ss). Subito dopo prosegue facendogli dire da Dio: «Tu sei diventato vecchio e avanzato negli anni e il paese... e rimasto ancora in gran parte da conquistare» (Gs 13,1).

I testi che ridimensionano territorialmente il Canaan diviso ma non conquistato dalle tribù sono dati in Gs 13,1-6; Gdc 3,1-5; 1,21-34. Mancavano a sud il territorio dei Filistei, a nord il territorio dei Fenici e il territorio dalle falde del monte Hermon fino a Lebo Hamat, al centro le città cananee, che furono conquistate, recita il testo, quando «Israele fu più forte» (Gdc 1,28). Difatti tutti questi territori risultano conquistati al tempo di Davide: «Davide a Ebron regnò su Giuda... a Gerusalemme regnò su tutto Israele e su Giuda» (cfr. 2Sam 5,1-5; 8; 24,5-8). A indicare il territorio palestinese finalmente unificato troviamo l'espressione geografica «da Dan a Bersabea» (2Sam 3,10; 17,11; 24,15). «Giuda e Israele abitarono al sicuro, ciascuno all'ombra della sua vite e del suo fico, da Dan a Bersabea, durante l'intera vita di Salomone» (1Re 5,5).

Con il termine tardivo di «oltre il fiume», equivalente del Canaan, nella geografia teologica biblica il regno davidicosalomonico viene dunque presentato come la realizzazione storica della promessa fatta ad Abramo, ripetuta ai patriarchi e poi a Mosè: «Di' ai figli di Israele: "Io sono Jhwh, vi farò uscire dalle fatiche d'Egitto..., vi prenderò per me come popolo e sarò per voi Dio..., vi condurrò alla terra per la quale ho alzato la mia mano per darla ad Abramo, Isacco e Giacobbe, e ve la darò in eredità"» (Es 6,6-8). La figura di Davide idealizzato dall'entusiasmo popolare, dalla letteratura di corte, e, sul piano religioso, dai circoli profetici, domina e permea il racconto biblico che tende a lui come a fine, e a lui ritorna, come a termine inevitabile di confronto, nello svolgimento della storia del popolo di Dio. In Davide, l'Unto del Signore, il re secondo il cuore di Dio, confluirono le tradizioni e le speranze delle tribù di Giuda e di Israele che costituiscono il nucleo storico e familiare del suo regno. Il patrimonio tribale comune, sul quale si sviluppò la nuova nazione erede di tradizioni diverse e spesso parallele delle singole tribù, conflui in una visione storico-teologica unitaria che ebbe nell'espressione geografica terra di Canaan - Terra Promessa conquistata da Davide - un supporto ideologico sicuro.

Il contributo dell'archeologia

La ricerca geografica di natura storica presuppone una cartografia che a sua volta è basata sulla possibilità o meno di identificare i siti a cui fanno riferimento le fonti bibliche o extrabibliche. Tale identificazione è possibile soltanto grazie alla conservazione del nome antico attraverso una lunga serie di testimoni e di presenze umane controllate dallo scavo archeologico, o con il ritrovamento del nome antico conservato su «ostraka», cocci di vasi utilizzati per scrivere, epigrafi monumentali, e, in epoche più recenti, nell'iscrizione di un mosaico. Così, accanto ai nomi biblici conservati dai beduini e dalle popolazioni della regione come Aroer, Madaba, Betlemme, Amman ecc., dobbiamo agli archeologi il nome di Gezer, di Gabaon, di Lakish, di Dan e recentemente di Mefaat da noi letto come Castron Mefaa nell'iscrizione del mosaico di una chiesa della località conosciuta dai beduini come Umm er-Rasas nella steppa di Giordania. Per giudicare rettamente del valore storico degli atlanti biblici stampati con troppa frequenza in questi ultimi anni, ricordiamo che soltanto la metà dei circa 500 nomi di località conservati nei libri dell'Antico Testamento sono stati finora identificati con più o meno probabilità.

In questa indagine si inserisce la ricerca archeologica moderna. Per il mondo extrabiblico orientale, nel quale il racconto biblico si muove, il contributo dell'archeologia è stato determinante per conoscere i popoli che vi abitarono, la loro storia, la loro religione e civiltà, da cui abbiamo per riflesso una migliore conoscenza del messaggio biblico. Per il mondo biblico, il contributo riguarda principalmente la cultura materiale di Israele e di Giuda, restando le pagine bibliche insostituibile veicolo del messaggio religioso-culturale.

La ricerca archeologica ha difficoltà a riconoscere la presenza in territorio palestinese dello Stato davidico-

salomonico, che secondo la Bibbia fu egemone nella regione per almeno mezzo secolo. Gli scavi evidenziano invece sempre di più, per un periodo più recente che certamente comincia nel X sec. a.C., la presenza di identità nazionali con caratteristiche culturali proprie.

La ricerca ha identificato con una certa sicurezza la presenza dei Filistei nella pianura costiera meridionale, anche se resta in discussione il periodo del loro arrivo: subito dopo la vittoria di Ramses III contro i Popoli del Mare o in una successiva ondata? Lo scavo di Teli Qasileh sulla sponda settentrionale del fiume Yarkon ha ridato un complesso templare filisteo con i vasi liturgici. Materiale ceramico «filisteo» proviene dallo scavo di Ashdod, come dallo scavo in corso di Teli Miqne, identificata con una certa sicurezza con la città di Ekron. Dalla necropoli di Deir el-Balah a sud di Gaza provengono diversi esemplari di sarcofagi antropomorfi normalmente messi in relazione con la presenza di mercenari di origine greca al servizio degli egiziani e ancora utilizzati dai Filistei.

Per quanto riguarda la presenza in territorio palestinese delle tribù confluite nei regni di Israele e di Giuda, gli archeologi tendono a riconoscerne le prime tracce materiali negli insediamenti del XII-XI sec. scoperti sulla montagna di Galilea, di Giudea e nella steppa del Negev. Culturalmente si tratta di nuove fondazioni di gruppi in via di sedentarizzazione fuori dall'influenza delle città cananee in regioni meno avvantaggiate. Si presentano come piccoli villaggi non fortificati con abitazioni che diventeranno di utilizzo comune nei secoli successivi, la cosiddetta «casa a pilastri», cioè con il tetto sorretto da pilastri e normalmente una cisterna nel cortile. Insediamenti che la ceramica data nel particolare contesto culturale del XII-XI secolo a.C. dopo il disgregamento della cultura urbana dei secoli precedenti. Tipici scavi di questo periodo sono quelli di Ai, di Shilo e di Khirbet Raddana sulla montagna a nord di Gerusalemme; di Beersheba, di Arad e di teli Masos nel Negev, che testimoniano una progressiva colonizzazione di una regione disabitata e disagiata, ma in un contesto di relativa pace e tranquillità in cui ha poco spazio l'epopea della conquista armata come è raccontata nel libro di Giosuè.

Per il periodo monarchico dei due regni divisi, la documentazione diventa più ricca e meno discutibile. Tipico è il caso di Hazor in Galilea, dove sull'acropoli della città cananea, dopo un lungo periodo di abbandono, viene costruita una cittadella reale provvista di una porta monumentale a quattro camere e di un muro di difesa a casamatta, cioè costituito di due muri paralleli con abitazione usata probabilmente dalla truppa, che è datata dagli archeologi al X secolo a.C., a cui risalgono anche quelle, dello stesso tipo, scoperte a Megiddo, a Gezer, a Beersheba e a Lakish.

Per l'assetto difensivo urbano, uno dei migliori esempi è costituito dalla cittadella di Teli en-Nasbeh, identificata con Mizpa sul confine tra Israele e Giuda. Conosciuta è anche la pianta generale della cittadella di Samaria, la capitale di Israele fatta costruire dal re Omri. Il piano di città meglio noto è quello della cittadella di Beersheba a pianta circolare con le abitazioni affiancate al muro e una strada che gira tutt'intorno, da cui partono i vicoli radiali verso il centro. Il carattere pubblico di una simile planimetria è sottolineato dalla presenza, all'interno delle mura vicino alla porta della città, dei magazzini dove venivano depositati generi alimentari provenienti dalle tassazioni in speciali contenitori, che portavano il sigillo reale con il nome della località e saltuariamente del funzionario reale. Numerosi sigilli privati rimandano ai «servi del re», la burocrazia al servizio del regno.

All'interno delle città più importanti dei due regni furono scavati i *sinnor*, testimoni di un periodo di insicurezza politica sia a nord che a sud. Queste tipiche installazioni idrauliche, che troviamo a Gerusalemme, a Gabaon, a Megiddo, a Hazor, furono scavate nel sottosuolo roccioso per raggiungere la vena d'acqua o la fonte dall'interno della città in caso di assedio.

Sul confine meridionale del regno, che secondo gli scritti biblici corrispondeva al confine meridionale di Canaan, vennero costruite delle fortezze reali rotonde o rettangolari con contrafforti, ritrovate a Qadesh Barnea, a Quntillat 'Ajrud e nel deserto di Giuda e del Negev. Nella fortezza di Arad la sorpresa maggiore è data dalla scoperta di un tempio con un cortile con *bamah* (altare a forma di piattaforma per i sacrifici) e la cella sopraelevata con due altarini e una stele ancora al loro posto originale. Altarini di tipo simile in pietra con quattro corni sugli angoli erano già stati trovati a Megiddo e a Lakish. Il più grande proviene dallo scavo della cittadella di Beersheba, costruito con blocchi lavorati. Insieme alle numerose statuette di terracotta di donne con i seni nudi trovate in tutti gli scavi della regione, il tempio di Arad, gli altarini e i vasi sacri, trovati in un ambiente templare di Lakish, dimostrano l'esistenza nelle città di Giuda di una religiosità popolare lontana dall'unità accentratrice del tempio di Gerusalemme e dalla purezza teologica del pensiero sacerdotale del postesilio.

Sul piano culturale grande rilievo hanno le scoperte di materiale epigrafico. Si tratta per lo più, oltre ai sigilli, di «ostraka» più o meno lunghi, come quelli di Samaria, di Lakish e di Arad, e di qualche frammento di epigrafe su pietra. L'iscrizione reale più lunga è quella trovata incisa sulla roccia del tunnel fatto scavare dal re Ezechia nella collina del Sion per far scorrere l'acqua della sorgente del Gihon all'interno della città, in preparazione

dell'assedio di Sennacherib (2Re 20,20). Nulla finora che possa confrontarsi con la stele di Mesha, l'iscrizione reale ritrovata nel 1868 nel villaggio di Dhiban in territorio moabita (1Re 3,4ss). Come nulla è stato finora trovato che possa reggere il confronto con gli esempi di statuaria reale ritrovati in territorio ammonita.

Gli scavi a est e a ovest del Giordano sempre più ci mettono davanti a una realtà regionale provinciale, che ridimensiona in termini più modesti la realtà dell'epopea biblica che fa di Gerusalemme la capitale di questo mondo. Su questa cultura troneggiano le pagine bibliche che restano ancora il documento storico culturale e religioso più importante per Israele, per Giuda e per i paesi circostanti.

In un ottimismo fiducioso e aperto al futuro sempre impreveduto della ricerca archeologica, dobbiamo ricordare la recente scoperta di due laminelle d'argento del VII secolo a.C. trovate in una tomba di Gerusalemme con inciso il testo di Nm 6,24-26: «Jhwh ti benedica e custodisca, Jhwh faccia risplendere il suo volto su dite e ti faccia grazia, Jhwh elevi il suo volto su di te e ti conceda pace», dove ricerca archeologica e pagina biblica si ritrovano e completano.

LA COMPOSIZIONE DELLA BIBBIA: UNA RACCOLTA DI MILLENNI DI MEMORIE di ROMEO CAVEDO

La Bibbia non è solo un insieme di libri, ma ogni libro è un insieme di brani, ricchi ognuno di una propria storia. L'Antico Testamento si è formato nel corso di sette, otto secoli, più o meno la stessa durata della letteratura in lingua italiana, dal *Novellino* ai giorni nostri. Nella Bibbia però i testi non sono disposti uno dopo l'altro, in ordine cronologico o tematico, come faremmo noi in un'antologia.

Ogni libro nella Sacra Scrittura ha una struttura compatta, che copre, pur lasciandola trasparire, la diversa natura ed età delle parti che lo compongono. Ciò è frutto di un cosciente lavoro di redazione che ha operato collegamenti, fusioni, modifiche di brani più antichi, per ottenere degli insiemi organici. La Bibbia assomiglia a una cattedrale rifatta in epoca barocca da un grande architetto su un impianto precedente, che lascia intravedere frammenti paleocristiani, strutture romaniche, elementi gotici. Per questo, la Bibbia può essere studiata valorizzando la sua struttura finale, ma anche isolando i frammenti più antichi e cercando di immaginare la funzione che avevano in un impianto precedente. In un edificio il ricupero dell'antico esigerebbe la demolizione o la rimozione delle aggiunte posteriori; nella Bibbia, invece, è possibile isolare provvisoriamente le sezioni più antiche e tentarne un restauro che le completi delle parti perdute e poi, dopo essersi immedesimati nelle situazioni più arcaiche, riporre tutto di nuovo entro l'insieme definitivo e gustarne il senso complessivo, che spesso deriva proprio dal fatto di essere composto di preziose reliquie di epoche precedenti.

Lo studio biblico procede perciò sempre in due direzioni tra loro complementari: un cammino a ritroso, teso al ricupero delle fasi più antiche, e una risalita attraverso il tempo fino alla fase conclusiva della redazione finale. Il ricupero delle forme e delle situazioni originarie non è solo un esercizio erudito. È vero che talvolta i risultati più importanti sono di ordine storico e culturale, ma non di rado hanno un valore teologico. Non si deve infatti dimenticare che la rivelazione di Dio è avvenuta nella storia e *mediante* la storia, cosicché la storia delle progressive formulazioni dell'espressione umana della fede ci fa conoscere la traiettoria e la meta dell'intenzione salvifica di Dio. Ecco perché ripercorrere la Bibbia avanti e indietro nel tempo, isolare l'antico e collocarlo nella sua epoca e quindi confrontarlo con le fasi successive fino a quella della redazione finale, rispecchia il cammino della divina rivelazione.

Il processo redazionale dei libri biblici

La redazione finale della Bibbia, quella che l'ha resa così come la conosciamo, si è compiuta in epoca esilica e postesilica, anche se qualche avvio importante si può far risalire agli ultimi tempi dell'epoca monarchica. Approssimativamente si può dire che il periodo decisivo che fa diventare la Bibbia così com'è oggi va dalla metà del secolo VI alla fine del IV o agli inizi del II secolo prima di Cristo. Al termine di questo periodo i libri si possono già considerare non solo finiti, ma sostanzialmente canonici, cioè sono normativi per la fede e non si possono più cambiare. Ognuno è stato redatto in modo da avere una sua logica interna e un suo messaggio; le singole parti che lo compongono, anche se molto più antiche, ricevono un senso e una funzione dall'insieme in cui sono incorporate.

Quest'opera di redazione va considerata la produzione di una vera e propria *letteratura*. Non si tratta soltanto di mettere per iscritto dei testi al solo scopo di conservarli come in un archivio, ma di costruire veri e propri libri, destinati a durare nel tempo. Forma e contenuto non sono più funzionali a esigenze del momento, ma intendono costituire un patrimonio di interpretazioni e di cultura, slegato da urgenze immediate e contingenti. I libri sono ancora finalizzati a nutrire la fede e la vita del popolo di Dio, questo è indubbio, ma non sono più soltanto voci determinate da situazioni immediate del presente. Le parti che li compongono ebbero un tempo

la loro ragion d'essere primariamente nel contesto sociale delle esperienze vissute; ora, senza perdere la memoria di quelle situazioni vitali, acquistano un posto e una funzione nell'opera letteraria in cui sono inserite, e l'impatto sul vissuto viene mediato dall'intenzionale progetto compositivo unitario del libro.

Ci possiamo spiegare con un esempio. Quando Isaia, nell'anno 734, rivolgeva ad Acaz l'oracolo sulla nascita dell'Emmanuele, le sue parole rispondevano all'esigenza di suggerire al re comportamenti adeguati a quel particolare momento storico. Quando quegli oracoli prendono posto entro la complessa e ampia struttura del libro di *Isaia*, che raccoglie testi distribuiti in oltre due secoli di storia, diventano un tassello nel messaggio globale di un libro, non più circoscritto alle condizioni concrete di un'epoca e di un ambiente (quello degli ebrei di Giuda nell'VIII secolo) ma aperto a un futuro indeterminato.

Oggi lo studio esegetico si orienta sempre più, come si dirà più avanti, a ricercare il senso globale che i libri biblici hanno acquistato per merito dell'intenzionale e accurata revisione compositiva degli ultimi redattori esilici e postesilici. Non conosciamo i loro nomi e neppure con esattezza finalità e metodi del loro lavoro, tuttavia possiamo sapere con sufficiente sicurezza come avvenne la sistemazione definitiva delle tre parti della Bibbia ebraica: la *Torah*, i *Profeti* e gli *Scritti*.

Il Pentateuco, o *Torah*, ha ricevuto l'ultima sistemazione per opera di redattori che appartenevano alla classe sociale dei sacerdoti del Tempio di Gerusalemme. Il loro lavoro però si svolse prevalentemente in territorio babilonese, là dove erano stati esiliati tra il 597 e il 586 a.C. e dove molti di loro erano rimasti, forse proprio per terminare quest'opera, anche dopo che l'impero persiano aveva permesso il ritorno in Giudea. È molto probabile che già a metà del secolo IV il Pentateuco avesse assunto la forma che ha oggi per opera di questa scuola *Sacerdotale*. Una tradizione ebraica, non confermabile criticamente, attribuisce a Esdra la conclusione di questo lavoro e la diffusione ufficiale della *Torah*.

Tuttavia alcune parti del Pentateuco, ad esempio le norme sulla Pasqua nel racconto dell'*Esodo*, mostrano le tracce di un'altra mano e di un'altra scuola, che potrebbe aver cominciato i suoi interventi redazionali prima di quella *Sacerdotale*. È un gruppo che si ispira alle idee del *Deuteronomio* e che per questo viene denominato, con termine collettivo, *Deuteronomista*.

Entrambi i gruppi operarono con intenti teologici: il collegamento e la revisione dei testi avviene sulla scorta di una visione della storia fondata sulla fede nella promessa di Dio, sull'efficacia della sua benedizione, sul valore della Legge, sull'importanza decisiva della fedeltà del popolo all'unico Dio dei padri.

La scuola *Deuteronomistica*, secondo alcuni studiosi, aveva già cominciato a lavorare verso la fine del periodo monarchico, al tempo del regno di Giosia sul finire del secolo VII, per poi riprendere e rimaneggiare il lavoro durante l'esilio. Solo molto recentemente si è valorizzato il suo intervento sul Pentateuco, ma già dagli anni '50 del nostro secolo si era dimostrato che andava attribuita ai *Deuteronomisti* la redazione dei libri che noi chiamiamo *storici* e gli Ebrei *Profeti antenon*, quelli cioè che vanno da *Giosuè* al secondo libro dei *Re*.

Quello dei *Deuteronomisti* fu essenzialmente un lavoro di edazione: essi operarono cioè su materiali preesistenti, orali e scritti, incorporando in quei libri sia tradizioni isolate sia cicli narrativi già strutturati, servendosi di antichi resoconti di conquista e di liste d'archivio per *Giosuè*, di epiche saghe di eroi locali per *Giudici*, di tradizioni su Samuele, sull'Arca e su Saul e di due grandi cicli su Davide per comporre i libri di *Samuele*; infine utilizzarono resoconti di gesta di profeti insieme a notizie ufficiali di annali di corte per i libri dei *Re*. Di proprio vi misero, oltre a un generale piano di sistemazione del materiale, idee teologiche, ispirate al *Deuteronomio*, la più importante delle quali è la concezione del valore condizionato della promessa: l'idea, cioè, secondo cui il gratuito dono divino della terra era fin dall'inizio condizionato alla fedeltà del popolo all'unico Dio Jhwh. I *Deuteronomisti* ristrutturarono tutta la storia proprio per mettere in evidenza che il popolo e i suoi capi avevano tradito sempre più gravemente l'impegno di fedeltà al Dio unico. Di conseguenza il *Deuteronomista* può dimostrare che la caduta del regno e la perdita di tutto è conseguenza della colpa del popolo, sordo alla predicazione dei profeti, e non incrina la fedeltà di Dio; può così fondare una speranza di ripresa, a condizione che il popolo riconosca il suo peccato e si converta...

È più difficile dire chi e quando lavorò alla formazione definitiva dei libri dei *Profeti posteriori* e degli altri *Scritti*. La collezione dei *Profeti* terminò probabilmente intorno al III secolo e anche in essa sembra predominante la revisione redazionale dei *Deuteronomisti* e limitata a ritocchi marginali quella della tradizione *Sacerdotale*, senza escludere però il determinante apporto di altri circoli tradizionalmente legati agli ambienti dei profeti.

La sistemazione di questi libri diede loro due caratteristiche impronte. La prima è la tensione tra giudizio divino di condanna e promesse di salvezza; la seconda, che esplicita la dimensione temporale insita nella prima, crea una tensione tra la perenne inadeguatezza della risposta storica alla volontà divina da parte del popolo e la conseguente attesa di una salvezza ultima e definitiva o, come si usa dire con termine più tecnico, escatologica, che non si attuerà senza una trasformazione radicale della storia. L'alternanza tra la condanna della storia presente e la promessa di salvezza finale costituisce ora la trama che unifica i libri profetici. Per gli *Scritti* la forma definitiva tardò ancor di più a fissarsi, come dimostra il fatto che la Bibbia greca aggiunge a

questa sezione libri che non entrano a far parte di quella ebraica.

Per i libri di genere *sapienziale* è ovvio che i redattori finali vengano dal mondo dei sapienti; per altri, come le *Cronache* con *Esdra* e *Neemia*, si deve invece pensare a circoli sacerdotali più recenti rispetto a quelli che lavorarono sul Pentateuco. L'idea guida che la redazione impresse alla letteratura sapienziale può essere, semplificando molto, la tensione tra l'impegno della mente umana di conquistare con le sue forze la saggezza e la necessità di implorarla da Dio come dono.

In quasi tutti gli *Scritti* l'impronta redazionale riflette la tipica spiritualità del giudaismo postesilico, attento al valore della Legge, del culto, della penitenza, della dignitosa diversificazione dal mondo dei pagani.

Tre sono dunque i gruppi o le correnti culturali responsabili, in un lungo periodo di tempo, della redazione finale dei libri biblici: i redattori *deuteronomistici*, *sacerdotali* e *sapienziali*. Probabilmente erano stati preceduti dall'opera di un altro gruppo, che produsse, secondo molti, un vero e proprio documento letterario, ma, secondo altri studiosi più recenti, soltanto una specie di abbozzo o di orientamento: si tratta della ben nota tradizione *jahvista*. Per molto tempo la redazione jahvista del Pentateuco, che molti estendevano fino a parti dei libri di *Samuele*, fu considerata sicuramente databile addirittura al tempo di Salomone o poco dopo, cioè al secolo X o IX a.C. Oggi si è molto meno sicuri sia della data sia dell'estensione di questo progetto redazionale: probabilmente quello *jahvista* è un gruppo accostabile al mondo dei sapienti che ha iniziato ad arricchire di motivi teologici cicli anche ampi di narrazioni nel corso dell'epoca monarchica (difficile dire da quando) senza giungere ancora a quella produzione di *letteratura* in senso proprio che si avrà solo, come abbiamo visto, in epoca esilica.

I generi letterari dei libri biblici

I compositori finali dei libri biblici hanno compiuto un lavoro immenso, ma paradossalmente si potrebbe dire che non hanno inventato nulla di veramente nuovo. Hanno messo di loro - ed è stato un apporto decisivo - quanto poteva custodire e potenziare una trama di sensi teologici già presenti in embrione in tradizioni più antiche. Certamente, in epoca monarchica, erano già nate delle raccolte, dei cicli di narrazioni, delle collezioni di oracoli, di proverbi, di preghiere, nelle quali c'era un senso che scaturiva dall'insieme e si aggiungeva a quello, denso e polivalente, che ogni singola sezione più antica portava in sé, nella sua più breve ma già ben compaginata struttura linguistica preletterana.

Prima dei libri, nati nel postesilio, ci sono stati cicli e raccolte. A costo di semplificare troppo, potremmo dire che, come l'esilio è l'epoca dei libri, così il periodo monarchico è quello dei cicli, senza escludere che alcuni possano essere ancora più antichi. Uno o più cicli di narrazioni sull'esodo dall'Egitto, sulle prove del deserto, sulle peripezie dell'Arca e altri ancora potrebbero essersi formati prima del periodo monarchico, ma il consolidamento di questi complessi narrativi, il raggruppamento in cicli sempre più ampi, il collegamento di uno all'altro e soprattutto i primi abbozzi di interpretazioni teologiche dei fatti, filtrate attraverso il modo stesso di raccontarli, sono da considerarsi un fenomeno tipico dell'epoca monarchica.

Non va però dimenticato che quella della monarchia è anche l'epoca in cui nascono continuamente testi nuovi, dietro la sollecitazione delle diverse situazioni della vita. Molte volte, come si è detto, gli studiosi riescono a estrarre questi testi dalla trama dei libri in cui sono inseriti e ne riscoprono il senso primitivo ricollegandoli al momento storico e all'ambiente vitale in cui sono nati.

È affascinante indagare su quel che c'era prima che venissero alla luce i cicli, le raccolte e poi i libri, quando ancora poesie, canti, narrazioni circolavano, orali o già scritti (i due filoni di trasmissione coesistono paralleli in tutta l'epoca biblica, compresa quella del Nuovo Testamento), come parole immediatamente rispondenti a esigenze della vita vissuta, quando cioè un canto era veramente cantato e non solo riportato in un libro e un oracolo veramente rivolto a chi era coinvolto nei fatti e non solo riferito in un resoconto rievocativo.

Ancor più emozionante è ritrovare dei testi sicuramente risalenti ai primordi della storia degli Israeliti, al periodo premonarchico, quello che va dal XIII al X secolo a.C. Non è però un'impresa facile e i risultati sono spesso controversi. Alcuni testi che un tempo si consideravano antichissimi, come il canto di Mosè di Es 15 o la chiamata di Abramo di Gn 12, oggi sono considerati nel complesso molto più recenti di una volta. Forse, se si eccettua qualche brevissimo verso poetico, il carme che, almeno in alcune parti, può aspirare al primato di testo biblico più antico è il canto di Debora in Gdc 5, anche se è posteriore ai fatti cui si riferisce.

In questo cammino a ritroso si cerca di ricollegare le diverse sezioni, ora incorporate nei libri biblici, alle situazioni vitali in cui esse erano ancora parole vive, realmente in uso tra la gente di allora. È lo studio che si denomina delle *forme* o dei *generi letterari*.

Il caso più tipico è quello delle leggi. Ora le troviamo raccolte nel Pentateuco, entro codici che fondono insieme norme antichissime ad altre più recenti, mentre un tempo erano state diritto vigente, casistica reale, sentenze giudiziarie memorizzate per servire da modello per casi analoghi. Molti dati di storia o di cronaca che leggiamo nei libri dei *Re* o delle *Cronache* vengono da liste, annali, documenti catastali, alcuni dei quali erano destinati non tanto a servire da fonte d'informazione per futuri storici, ma per garantire allora diritti di

possezzo o di pascolo su determinati terreni, rispetto di confini, privilegi, esoneri, tassazioni e mille altre necessità della convivenza civile in epoca monarchica o premonarchica.

Molti *Salmi* erano recitati in circostanze ben precise, come un pellegrinaggio, la salita al trono del re, una campagna militare, una malattia: solo quando nacque il libro divennero testi da leggere o recitare anche al di fuori del contesto concreto per cui erano nati.

I discorsi dei *Profeti*, quasi sempre di minaccia, si riferivano a situazioni reali del loro tempo: denunciavano colpe in nome di Dio e, con un caratteristico «perciò» di passaggio, minacciavano il corrispondente castigo. I modi di esprimersi dei profeti sono dei mirabili adattamenti alla loro missione di modi di parlare presenti nel loro contesto sociale. Dalla prassi dei messaggeri del sovrano, che proclamavano editti in suo nome, ricavarono quel modo di presentare la volontà di Dio, con il tipico attacco «così dice il Signore», che si classifica come formula del messaggero.

Altre volte hanno ripreso i modi di esprimersi dei sacerdoti quando commentavano la legge o pronunciavano per i fedeli giudizi vincolanti con il cosiddetto oracolo sacerdotale. Si sono rifatti molte volte al linguaggio allora in uso nei processi per esprimere l'attitudine giudicante di Dio, immaginando talora veri dibattiti giudiziari tra Dio e il popolo. Hanno utilizzato il genere dei lamenti funebri o quello pieno di gioiose aspettative dei canti nuziali, per esprimere di volta in volta la minaccia e la promessa di Dio. I loro ascoltatori udivano parole simili a quelle che scandivano gli eventi della vita quotidiana di allora, ma attribuite a Dio, e potevano così sentirlo in immediato contatto con la loro vita reale come sovrano e giudice.

Anche i racconti, prima di entrare a far parte di cicli, come quelli di Abramo e di Giacobbe, o di complessi narrativi, come le due celebri storie della successione di Davide a Saul e di Salomone a Davide, che ora occupano gran parte del primo e secondo libro di *Samuele*, circolarono spesso in forma isolata, per rispondere a esigenze più limitate e circoscritte a certi ambiti vitali.

Molte storie dei patriarchi, ad esempio, sono spesso denominate *saghe*, perché, nella loro forma primitiva, avevano carattere familiare e localizzato. Il loro scopo era quello di spiegare usi e costumi di gruppi o tribù, consuetudini matrimoniali o economiche, o di motivare le ragioni di relazioni amichevoli od ostili con altri dan.

A questo proposito si fa sempre l'esempio della storia di Abele e Caino, che ora è densa di significati teologici sul peccato e la misericordia divina per il peccatore, ma forse fu, prima di entrare in un ciclo più ampio e teologizzato, una storia che spiegava il perché del nomadismo della tribù dei Cainiti e delle loro relazioni amichevoli con gli Ebrei. Il brano di Gn 19,30-38, che racconta come le figlie di Lot ubriacarono il loro padre per avere da lui un figlio e perpetuare la sua discendenza, serviva un tempo a spiegare le origini di Moabiti e Ammoniti e la loro orgogliosa separazione da altri popoli. Ora, all'interno della più ampia storia di Abramo, acquista più profondi significati e mostra a quanto caro prezzo sia stato possibile salvaguardare la discendenza al di fuori della piena partecipazione alla benedizione divina.

Questi due esempi dimostrano l'interesse del cammino a ritroso verso le fasi più antiche, ma anche l'utilità della risalita in senso inverso al senso maturo e definitivo della redazione finale del testo.

Quando si isola o si ricostruisce la forma più arcaica di un testo, si vede dove è nato e si può rientrare in contatto con il vissuto, ancora grezzo e immaturo ma affascinante, dell'antica realtà storica; risalendo a poco a poco verso la redazione finale si tocca con mano la crescita e l'approfondimento progressivo della cultura e della fede dei nostri padri, che arricchirono di sensi sempre più profondi le esperienze di partenza. La Bibbia è un mirabile fenomeno di continuo accrescimento di senso, che ci dà la percezione della dimensione storica della rivelazione.

L'ebraico: la lingua della Bibbia

L'ebraico fa parte di una numerosa famiglia di lingue che, dalla fine del sec. XVIII, sono chiamate lingue *semitiche*. Semitiche erano le lingue parlate in Mesopotamia come il babilonese e l'assiro, ma è una lingua semitica anche l'arabo antico e quello di oggi, che ha con l'ebraico notevoli somiglianze.

Gli studiosi classificano le diverse lingue semitiche raggruppandole in tre aree geografiche: orientale, nord-occidentale e meridionale. La prima si identifica con la Mesopotamia, mentre la terza comprende Arabia ed Etiopia. L'ebraico fa parte della seconda, cioè dell'area nord-occidentale che va dalla costa mediterranea fino all'Eufrate. Nel corso del primo millennio a.C. una delle lingue semitiche nord-occidentali, l'aramaico, diventerà a poco a poco la lingua internazionale di tutto l'antico Vicino Oriente e sarà usata come lingua ufficiale nell'impero persiano.

All'interno dell'area nord-occidentale esistevano molte lingue o dialetti semitici, come, per fare un esempio, l'ugaritico, cioè la lingua adoperata nella città di Ugarit, in Siria, oppure la lingua di Ebla, di cui archeologi italiani hanno recentemente scoperto e decifrato testi risalenti fino alla metà del terzo millennio.

L'ebraico fa parte di un sottogruppo dell'area semitica nord-occidentale, il *cananeo*, in cui vengono comprese lingue e dialetti parlati nella terra di Canaan e nelle regioni limitrofe. Fanno parte del semitico cananeo il fenicio (si distingue con il nome di punico il fenicio delle colonie come quello di Cartagine), il

moabito, l'ammonitico (dei quali abbiamo testimonianza in poche iscrizioni) e, appunto, l'ebraico. Soprattutto nella lingua parlata esistevano ulteriori differenze tra l'ebraico della Giudea e quello delle regioni settentrionali, ma ci manca la possibilità di decidere se si trattasse di dialetti veramente distinti. L'affinità esistente tra queste diverse parlate rendeva possibile alle persone più istruite di capire e anche di parlare con facilità varie lingue del medesimo gruppo, mentre la gente meno colta conosceva bene soltanto il proprio dialetto.

Di questa situazione, che non è dissimile da quanto si verifica oggi nell'ambito di lingue e dialetti neolatini, vi è un interessante testimonianza biblica in 2Re 18,26-28.11 gran coppiere del re d'Assiria cerca di abbattere il morale della popolazione di Gerusalemme assediata, che lo ascolta dall'alto delle mura, pronunciando minacce nell'ebraico della Giudea e il maggiordomo del re di Giuda lo prega invano così: «Parla ai tuoi servi in aramaico, perché noi lo comprendiamo, ma non parlarci in ebraico (letteralmente: in giudeo), capito dal popolo che si trova sulle mura». E una prova che l'aramaico, originariamente parlato nella Siria settentrionale, stava già diventando (siamo nel 701 a.C.) la lingua delle relazioni internazionali, era noto alle classi più elevate ma non compreso dalla gente comune. Due secoli e mezzo dopo, al tempo di Neemia, sarà l'opposto: gli Ebrei reduci dall'esilio o figli di madri non ebree «parlavano la lingua di Asdod oppure la lingua di questo o quel popolo, ed erano incapaci di parlare la lingua giudaica» (Ne 13,24).

L'ebraico è una lingua molto diversa dalle nostre. Si scrive da destra a sinistra e ha un suo alfabeto di 23 lettere, che deriva, come il nostro, dagli antichi segni della scrittura fenicia. Verso il 200 a.C. si diffuse una forma molto accurata di scrivere le lettere che poi si standardizzò nella cosiddetta scrittura «quadrata», che dura praticamente inalterata fino a oggi, anche se nel neoebraico dello Stato d'Israele si è diffusa una più rapida scrittura corsiva. Le lettere sono tutte consonanti, le vocali infatti non è necessario scriverle: l'ebreo che legge, comprendendo il senso, le introduce al posto giusto. È però possibile aggiungere sotto o sopra le consonanti dei segni formati da combinazioni di linee e punti che indicano le vocali. Nella Bibbia ebraica, per evitare indebite modifiche del testo, le vocali vengono scritte con questo metodo.

Le parole ebraiche si formano a partire da una radice solitamente costituita da tre consonanti. Mediante l'inserimento di vocali, l'eventuale raddoppiamento di una consonante, l'aggiunta di prefissi o suffissi, rispettivamente prima e dopo, si formano tutti i vocaboli derivabili dalla radice nonché le varie forme del nome e del verbo. Conoscendo il senso fondamentale della radice si può facilmente rendersi conto del senso delle forme da essa derivate. Molte frasi semplici si possono formare senza bisogno del verbo: il semplice accostamento «Io Signore» basta per dire «Io sono il Signore». Con le modifiche di una sola radice verbale si può esprimere l'azione in forma normale, riflessiva, intensiva, causativa. Per dire, ad esempio, «offendere» si può usare la forma causati-va del verbo «essere addolorato» che significa rendere addolorato.

I tempi del verbo sono due e, più che il tempo, indicano la natura dell'azione o dello stato, cioè il verificarsi momentaneo oppure la permanenza dell'effetto. Questo spiega perché si possono trovare traduzioni ugualmente corrette in cui un verbo ebraico viene reso con tempi diversi: un presente, un passato o magari un futuro.

Non si deve però pensare che l'ebraico sia una lingua imprecisa o approssimativa: semplicemente è diversa dalle nostre e la traduzione deve cercare spesso un'equivalenza complessiva dell'intero periodo e non può accontentarsi di trasferire in lingue occidentali una parola dopo l'altra. E questo vale peraltro anche per l'arabo che ha lessico, grammatica e sintassi analoghe a quelle dell'ebraico.

L'ebraico è una lingua molto concreta: per dire «me stesso» l'ebreo può dire *naphshì*, letteralmente la mia gola, il mio respiro e, quindi, il mio io. La parola citata, *nephesh*, è un esempio tipico, perché dal senso base di gola arriva fino a un livello di senso che giustamente, in molte traduzioni, è stato reso con «vita» e perfino con «anima». Gs 8,20 scrive che «non vi erano per loro *mani* per fuggire da una parte o dall'altra», e quel *mani* sta per l'astratto «possibilità». Tutte le parti del corpo hanno questa doppia valenza, per cui possono indicare il sentimento o l'attitudine personale di cui sono il simbolo fisico: le mani, il cuore, i reni, i piedi, il respiro.

Corto, lungo, alto, stretto il respiro (*ruach* in ebraico) indica agitazione, generosità, alterigia, apprensione. Il cuore di pietra contrapposto al cuore di carne del famoso testo di Ez 36,26 è una metafora, anche per noi chiarissima, per indicare una coscienza sorda e morta e uno spirito vivo e intelligente. Senza aggiungere altri esempi, basterà rileggere le descrizioni della bellezza maschile e femminile nel *Cantico dei Cantici* per rendersi conto del genio tipico della lingua ebraica nel dare senso metaforico a tutti gli aspetti della condizione umana.

È tipico della lingua ebraica, specialmente della poesia, il parallelismo, cioè la ripetizione variata di un precedente enunciato, in modo da far procedere il discorso ritmicamente, come un succedersi di onde, dando così all'esposizione un andamento meditativo, particolarmente adatto alla riflessione sapienziale, alla preghiera, ma anche alla perentorietà sia della promessa sia della minaccia. Il parallelismo può essere una vera ripetizione con sinonimi, l'aggiunta della negazione dell'opposto, il completamento in un secondo verso

del precedente o, infine, una specie di crescendo che può anche dilungarsi per più versetti.

Il carattere concreto della lingua ebraica è una delle ragioni per cui nella Bibbia predominano le immagini e i simboli anche quando si parla di Dio e delle sue relazioni con il mondo. In gran parte i simboli biblici provengono direttamente dall'esperienza del vissuto quotidiano, qualche volta possono essere prestati letterari che riprendono espressioni usate in testi già in uso presso popolazioni linguisticamente imparentate come i Cananei. Per dire la fedeltà di Dio si usa l'immagine della roccia; per indicare una salvezza sicura quella della sorgente o della terra irrigata. Ma due sono i simboli più importanti, anch'essi presi dalla vita reale: quello del rapporto coniugale e quello del rapporto di alleanza, entrambi usati per indicare la relazione tra Dio e il popolo. Il primo viene dall'esperienza primordiale dell'amore, della famiglia, del valore della fedeltà di coppia. Nel mondo cananeo era usato in senso fisicistico-sessuale e, più che un simbolo, era l'attribuzione alla divinità di vere e proprie potenzialità di ordine analogo a quello sessuale. Nella Bibbia invece rimane sempre un'immagine, che rispetta l'assoluta diversità di Dio da ogni creatura, e privilegia la dimensione dell'interpersonalità. Il simbolo dell'alleanza viene dall'esperienza sociale e politica della dipendenza feudale da un grande re e mette in risalto i valori della mutua fiducia, della lealtà, dell'impegno.

Una caratteristica comune della simbologia biblica in campo religioso è di essere, diremmo oggi, a misura d'uomo. La Bibbia rifugge da immagini stupefacenti di Dio, smisurate e terrificanti: per dire la sua grandezza non ricorre all'esagerazione, ma alla profondità delle componenti più significative dell'interpersonalità: la fedeltà, l'amore, il buon governo, l'attenzione severa e preveggente del giudice. La Bibbia, anche se non rifugge dai simboli del fuoco, del tuono, del terremoto, che usa peraltro solo come scenografie di contorno, valorizza soprattutto le esperienze umane per creare immagini di Dio. Pensa alla prontezza della mano che soccorre o dell'occhio che vede per intervenire, al cuore che decide o alle viscere che si commuovono, all'amore degli sposi, alla lealtà del re e dei suoi servitori. In questo senso, tranne in alcuni rari casi, rifugge dal mito che ingrandisce a dismisura e rimane nell'area del simbolo e dell'immagine.

Il culmine di questa dimensione simbolica si ha quando la Bibbia privilegia la parola come la più alta e vera immagine della volontà divina di relazione con gli uomini. Il simbolo più frequente è quello di Dio che parla e con esso la Bibbia sottintende che Dio è aperto alla sincera e impegnativa comunicazione del suo interiore progetto: la sua grandezza sta nella volontà di essere per l'uomo la somma libertà che apre con la promessa, impegnativamente enunciata in parole, la possibilità per l'uomo di una responsabile risposta di leale amore.

Le antiche traduzioni della Bibbia

A cominciare dal V secolo l'ebraico subisce sempre più l'influenza dell'aramaico e diviene una lingua letteraria che si usa solo per lo scritto. La gente, che parla aramaico, non lo capisce più, si comincia così nel culto sinagogale a tradurre in aramaico le letture bibliche e nasce il *Targum*, cioè la versione (talvolta amplificata con spiegazioni) del testo biblico. All'inizio era proibito scrivere queste traduzioni, ma, dopo una lunga tradizione orale, cominciarono a essere scritte.

Il ritrovamento di due frammenti a Qumran (di Lv 16 e Gb 17-42) dimostra che *targummim* scritti esistevano già nell'epoca del Nuovo Testamento. Altri sono giunti fino a noi in redazioni del II, III e anche del IV e V secolo dell'era cristiana. Il più celebre è quello detto *Onkelos*, che è il targum ufficiale della Torah, probabilmente di origine palestinese e approvato dall'Accademia rabbinica babilonese. È una traduzione quasi letterale e potrebbe essere opera del giudeo Aquila risalente agli anni 117-138 dell'era volgare.

Con la distruzione di Gerusalemme si ampliò moltissimo la dispersione degli ebrei in molte regioni del mondo antico:

è quella che si chiama la *diaspora* ebraica. Gli ebrei della diaspora parlano, come tutti dopo Alessandro Magno, il greco e molti di loro non comprendono l'ebraico. Sorge così l'esigenza di tradurre in greco la Bibbia ebraica. Nel corso del III secolo nasce in Egitto una versione, detta dei Settanta traduttori o semplicemente la *Settanta* (che si indica con il numero in lettere romane LXX), che è giunta fino a noi in più di una forma. È di grande importanza per varie ragioni, non ultima quella di essere stata la forma della Bibbia comunemente usata dagli autori del Nuovo Testamento. Non solo contiene, nella sezione degli *Scritti*, libri che non sono compresi nella forma ufficiale della Bibbia ebraica, ma in molte parti differisce dal corrispondente testo ebraico perché traduce in modo libero oppure perché si serve di un testo differente.

Talvolta le interpretazioni della Bibbia greca si discostano dall'ebraico per il loro senso teologico e sono più vicine a quella che sarà la lettura cristiana dell'Antico Testamento.

DIMENSIONE INTERPRETATIVA DELLA PRIMA ALLEANZA

CANONE E ISPIRAZIONE: LA BIBBIA REGOLA DELLA FEDE

Di FRANCO ARDUSSO

La Chiesa cattolica riconosce nella Bibbia la presenza di 73 libri, dei quali 46 appartengono all'Antico Testamento e 27 al Nuovo Testamento. L'elenco dei libri ispirati è chiamato, almeno a partire dal IV secolo d.C., col nome di *canone*, una parola che nei primi secoli cristiani significava norma, regola della fede e della verità, senza un esplicito riferimento alle Scritture. A partire dal sinodo di Laodicea (360), i libri della Bibbia vengono detti *canonici* perché la Chiesa li riconosce come normativi per la fede e per la vita dei credenti sulla base del loro contenuto oggettivo.

Il canone giudaico e il canone cristiano

Il canone in uso presso gli Ebrei non contempla i sette scritti di Tobia, Giuditta, 1 e 2 Maccabei, Sapienza, Siracide, Baruch, e omette alcune sezioni, scritte in greco, dei libri di Daniele (13-14) e di Ester (14,4-16,24). Per gli Ebrei, il canone contiene 22024 scritti, cifra risultante da un raggruppamento degli scritti diverso da quello in uso presso i cristiani. Si ottiene il numero 22 annoverando Rut tra i Giudici e unendo le Lamentazioni con Geremia.

Le Chiese protestanti seguono il canone ebraico per l'Antico Testamento, mentre per il Nuovo Testamento concordano con i cattolici dopo alcune esitazioni al tempo della Riforma riguardo alle lettere di Giacomo, di Giuda, agli Ebrei e l'Apocalisse. Con una terminologia risalente a Sisto da Siena (+ 1569) i cattolici distinguono fra scritti *canonici* e *deuterocanonici*, indicando con quest'ultimo termine i libri non accolti da Ebrei e protestanti, mentre i protestanti a loro volta chiamano questi stessi libri col nome di *apocrifi*.

Le vicende del canone ebraico sono complesse. Verso il 130 a.C. il traduttore in greco del Siracide ci informa dell'esistenza di tre gruppi di libri costituenti la gloria e il tesoro di Israele:

la legge, i profeti e gli altri scritti. Il primo e il secondo gruppo costituiscono delle entità abbastanza chiaramente definite, mentre l'estensione del terzo gruppo è assai più fluida. Per spiegare tale incertezza di delimitazione si è fatto ricorso all'ipotesi dell'esistenza di un doppio canone presso gli Ebrei, il *canone alessandrino*, quello della versione greca dei LXX, più ampio, con due libri composti originariamente in greco (Sapienza e 2Maccabei), e il *canone palestinese*, più corto, senza i deuterocanonici. Questa ipotesi pare però difficilmente sostenibile dal momento che, a quanto sembra, anche i giudei alessandrini non possedevano un elenco fisso di libri.

In Palestina si riscontrano ancora, nel I secolo d.C., delle incertezze sull'estensione del terzo gruppo di scritti menzionati nel prologo del Siracide. Neppure è accettabile senza riserve l'idea di un canone palestinese chiuso definitivamente dai rabbini a Jamnia verso la fine del I secolo, comprendente i 22-24 libri segnalati da Giuseppe Flavio e il IV di Esdra. In tale circostanza i rabbini riconobbero che alcuni libri «sporcarono le mani», cioè erano «sacri», e che pertanto, dopo il loro uso, bisognava purificarsi. Sappiamo però che, anche dopo Jamnia, continuò nel giudaismo la discussione sulla canonicità dei libri del Qohèlet e del Cantico dei Cantici. Così pure il libro del Siracide, che non è riconosciuto dal canone giudaico, fu letto e trascritto anche dopo Jamnia.

Il canone giudaico venne fissato solo verso la fine del II secolo. È probabile che tale limitazione ai libri più antichi, scritti in ebraico e aramaico, sia avvenuta anche per differenziarsi dai cristiani i quali, citando prevalentemente dai LXX, optavano praticamente per il canone ampio, quello appunto dei LXX.

Anche per i cristiani la fissazione del canone dei libri dell'Antico Testamento è alquanto complessa. Gli autori del Nuovo Testamento ebbero come fonte principale la versione dei LXX: su 350 citazioni dall'Antico Testamento, 300 circa sono dai LXX. Ciò è un chiaro indizio della propensione della Chiesa del I secolo per il canone lungo. Tuttavia, il fatto che nel Nuovo Testamento e nei padri apostolici si trovino citazioni anche dai libri apocrifi, quali i «Salmi di Salomone» o l'«Assunzione di Mosè», sta a significare che per i cristiani il canone dell'Antico Testamento non era stato ancora definitivamente fissato. Per molto tempo ancora, dopo il II secolo, ci saranno nel mondo cristiano autori favorevoli al canone ristretto dei libri dell'Antico Testamento, come Atanasio, Cirillo di Gerusalemme, Gerolamo. Quest'ultimo è il caso più evidente del tributo pagato alla «verità ebraica» del canone da parte dei cristiani, e con Gerolamo saranno d'accordo Ugo da San Vittore e il cardinale Caietano (sec. XVI).

Il magistero prenderà posizione sul canone nel concilio di Firenze (1441), dando l'elenco dei libri biblici secondo il canone lungo; nel concilio di Trento (1546) che definirà, dopo qualche discussione, il canone di Firenze; nel concilio Vaticano I (1870) che rimanda a Trento, e nel Vaticano II. L'ultimo concilio riconosce che gli scritti dell'Antico Testamento sono vera parola di Dio avente per noi valore perenne: afferma però che, benché gli scritti dell'Antico Testamento «contengano anche cose imperfette e temporanee» (*Dei Verbum*, n. 15), essi «trovano il loro completo significato nel Nuovo Testamento» (*Dei Verbum*, n. 16).

Anche la storia della formazione del canone neotestamentario registra incertezze. Se è vero che la 2Pietro (3,16) attesta l'idea di una collezione di libri sacri mettendo alla pari le lettere di Pietro con «le altre scritture», bisognerà atten

dere il II secolo per veder affiorare l'idea di Nuovo Testamento con i suoi scritti canonici. Così, ad esempio, verso la metà del II secolo, Giustino attesta che i cristiani, radunati nel giorno del sole (= domenica), leggevano le «memorie degli apostoli» (= vangeli) e gli scritti dei profeti. Probabilmente in reazione alla posizione di Marcione che non accettava l'Antico Testamento, ritenuto opera di un Dio malvagio, e operava una selezione all'interno dello stesso Nuovo Testamento conservando soltanto il vangelo di Luca e 10 lettere di Paolo, si consolidò, nella Chiesa del II secolo, l'idea che gli scritti cristiani del tempo apostolico formavano un complesso unitario da collocare accanto all'Antico Testamento.

La lista più antica di tali scritti ci è conservata dal *Canone di Muratori*, che attesta l'uso romano alla fine del II secolo, e non menziona la lettera agli Ebrei, quella di Giacomo e le due lettere di Pietro. Delle tre lettere di Giovanni sono riconosciute solo le prime due. In accordo con la tradizione della Chiesa occidentale è ricordata l'Apocalisse.

Solo con gli elenchi della fine del IV secolo, da parte di Atanasio e di Agostino, si ha l'attestazione di quel canone completo che sarà proposto dai concili di Firenze e di Trento. In Oriente è singolare il caso della Chiesa siriana, che nel IV secolo usa un canone dal quale sono assenti le 7 Lettere cattoliche e l'Apocalisse. Anche ai nostri giorni le Chiese nestoriane costituiscono un caso unico, non riconoscendo come ispirate e canoniche la 2 di Pietro, la 2 e la 3 di Giovanni, quella di Giacomo e l'Apocalisse.

Le incertezze che si registrano nei primi cinque secoli hanno cause molteplici, fra le quali merita ricordare: il fatto che alcuni scritti del Nuovo Testamento erano in origine destinati a comunità locali travagliate da particolari problemi; le difficoltà di comunicazione fra le comunità; i dubbi sull'origine apostolica di alcuni scritti (Apocalisse, Ebrei, 2 Pietro); il caso di abusi da parte di correnti eterodosse (ad esempio, l'uso millenaristico dell'Apocalisse presso i montanisti); le incertezze sulla conformità col pensiero apostolico di alcuni scritti (ad esempio, la lettera di Giacomo, per la quale «la fede senza le opere è morta», pare essere in contrasto col pensiero di Paolo; la lettera di Giuda che cita il libro apocrifo di Enoch).

I criteri di definizione del canone

In base a che cosa la Chiesa pervenne a definire il canone dei libri sacri? Una prima risposta, bisognosa di ulteriore riflessione, è data dall'ultimo concilio, secondo il quale è «la stessa tradizione che fa conoscere alla Chiesa l'intero canone dei libri sacri» (*Dei Verbum*, n. 8). La tradizione però ha bisogno a sua volta di criteri per accertarsi di quale tradizione si tratti: ad esempio, se sia in gioco la tradizione apostolica, oppure semplicemente una qualche tradizione ecclesiastica.

È la questione dei «criteri di canonicità» che fu oggetto di dispute soprattutto a partire dal secolo XVI con Erasmo e coi protestanti. Erasmo rispolverò i dubbi dei primi secoli sull'origine apostolica di Ebrei, Giacomo, Giuda e Apocalisse, e di alcune pericopi evangeliche, quali Marco 16,9-20; Luca 22,43s; Giovanni 7,57-8,11. Queste sezioni furono all'attenzione del concilio di Trento che, dopo aver esibito l'elenco definitivo dell'Antico e del Nuovo Testamento, dichiarò:

«Se qualcuno poi non accetterà consapevolmente come libri sacri e canonici questi libri, interi con tutte le loro parti, così come si è soliti leggerli nella Chiesa cattolica e si trovano nella edizione antica della Volgata latina, e disprezzerà consapevolmente le predette tradizioni, sia anatema» (DS, n. 1501).

Lutero riteneva secondari, in rapporto alla testimonianza resa a Cristo, gli stessi scritti rifiutati da Erasmo e li collocava alla fine della sua traduzione in tedesco della Bibbia. Mosso da un radicale evangelismo, Lutero riteneva che il criterio determinante per riconoscere uno scritto canonico fosse il suo *urgere Christum* (= proporre energicamente, far valere Cristo), il suo portare e comunicare Cristo (*was Christum treibt*). Scriveva Lutero: «Ciò che non insegna Cristo, non è apostolico, anche se lo insegnassero addirittura Pietro o Paolo. Viceversa, ciò che predica Cristo è apostolico, anche qualora lo facciano Giuda, Anna, Pilato o Erode». Insomma, per Lutero era determinante il criterio cristologico che gli faceva esclamare: «Qualora gli avversari facciano valere la Scrittura contro Cristo, noi facciamo valere Cristo (*urgemus Christum*)... contro la Scrittura». Ciò non è altro che un'espressione della dottrina luterana sulla giustificazione per mezzo della fede, che diventerà per lui criterio selettivo degli scritti biblici. La giustificazione per mezzo della fede afferma, in ultima analisi, che la salvezza dell'uomo è operata dal Cristo in cui si crede, e non dalle opere dell'uomo.

In genere, nel mondo protestante, si accentuerà l'importanza dei criteri interni coi quali lo Spirito Santo si renderebbe garante del carattere divino delle Scritture nel cuore dei credenti. Giustamente si ritiene che il nodo del problema sia la Chiesa, e concretamente la sua mediazione, subordinata a quella unica di Cristo, di cui però, secondo i cattolici, la Chiesa partecipa. In ogni caso pare non si possa non riconoscere che la fissazione del canone è un atto della Chiesa o, meglio, della tradizione operante nella Chiesa. Il concilio di Trento adduce per la definizione del canone due argomenti:

l'uso di leggere determinati libri nella Chiesa e la loro presenza nella Volgata latina. In realtà, come qualcuno ha fatto osservare, questi due argomenti equivalgono a dire che si riconoscono come canonici quei libri che la tradizione della Chiesa ha letto e dai quali questa tradizione si riconosce generata.

Per la verità, la tradizione dei primi secoli dovette articolare i propri criteri di canonicità. Essi si possono ricondurre ai tre seguenti. *L'autontà apostolica*, in quanto libri scritti dagli apostoli o dai loro diretti collaboratori: questo primo criterio rivelerà le sue aporie allorché ci si troverà in presenza di scritti la cui paternità apostolica era discussa, come nel caso di Ebrei e di Apocalisse. *L'ortodossia degli scritti*, in quanto conformi alla «regola della fede», cioè alla fede trasmessa dagli apostoli e professata nelle Chiese apostoliche. *La cattolicità degli scritti*, in quanto riconosciuti da tutte o dalla maggior parte delle Chiese. Un autore contemporaneo ha scritto con ragione: «Questi tre criteri sono... la conferma del fatto che la definizione del canone sia un atto di obbedienza alla Parola annunciata; il "caso limite" di tale obbedienza, in quanto si passa dalla considerazione dei singoli contenuti al contenente, da quanto è annunciato a chi annunzia. Alla radice di questi criteri, come condizione che spiega anche l'assunzione dell'Antico Testamento nei confini del Libro della comunità cristiana e il limite stesso del Nuovo Testamento al momento della generazione apostolica, vi è il riconoscimento di quegli scritti che avevano generato la propria confessione di fede in Gesù Signore e Messia. L'autorità riconosciuta a questi scritti è dunque la piena obbedienza a quanto essi hanno proclamato».

Riformuliamo ancora una volta la domanda: donde attinse la Chiesa la certezza sui libri canonici? Non risulta che alla Chiesa sia stata concessa una rivelazione particolare al riguardo. Quindi la risposta può essere soltanto: la Chiesa, volendo esprimere fedelmente il messaggio di Cristo, riconobbe sempre più chiaramente l'insuperabile importanza di quei 27 scritti che le provenivano dall'età apostolica. Ha scritto K. Barth che «proprio questi stessi scritti hanno fatto sì che, in virtù del fatto che *erano* canonici, fossero in seguito anche *riconosciuti e proclamati* come canonici».

Nel riconoscimento del canone da parte della Chiesa abbiamo un caso particolare di quanto sostengono alcune correnti dell'ermeneutica contemporanea, e in particolare H. G. Gadamer, sul nesso inscindibile fra interpretazione e tradizione. La comprensione adeguata di un testo, nel caso specifico, della Bibbia, è possibile solo all'interno della tradizione che esso ha messo in moto e in cui si sono visti i suoi effetti. Certo, sono possibili letture parziali anche da parte di chi si accosta al libro con interessi puramente storici ed eruditi. Tuttavia «la verità del libro... si dispiega a chi si pone nell'alveo della tradizione da esso creata... Il libro genera la tradizione in tutte le sue manifestazioni; la tradizione è la condizione di possibilità per la comprensione del libro» 3. Si istituisce così un processo nel quale interagiscono parola, scrittura, tradizione: «La parola proclamata diventa scrittura, il testo scritto genera un popolo che lo interpreta e che a sua volta produce una nuova parola che ridiventa scrittura, in una concatenazione continua».

Possiamo allora cercare di capire l'affermazione della *Dei Verbum*, n. 8, secondo la quale «è la stessa tradizione che fa conoscere alla Chiesa l'intero canone dei libri sacri». Questa affermazione non va interpretata semplicisticamente come avrebbe fatto qualche manuale di teologia dei tempi passati ragionando più o meno così: l'ultimo apostolo, prima di morire, rivelò quale fosse il canone della Scrittura. Questa tradizione orale, andata smarrita per qualche tempo, riaffiorò nuovamente nel secolo IV. Tale modo di ragionare, peraltro senza alcun appoggio documentaristico, ritiene che la Scrittura e la tradizione siano due fonti, materialmente distinte, della rivelazione, per cui alcune verità rivelate, e in primo luogo il canone dei libri ispirati, sarebbero veicolate unicamente dalla tradizione orale. La *Dei Verbum* presenta invece la tradizione e la Scrittura come «strettamente tra loro congiunte e comunicanti» (n. 9).

La prospettiva ermeneutica sopra menzionata ci consente di interpretare i fatti non nel senso che la verità del canone biblico sia contenuta esclusivamente nella tradizione e in nessun modo, neppure indiretto, nella Scrittura stessa. Ciò diventa tanto più plausibile se si pone mente al fatto che nel processo di riconoscimento del canone è implicata l'azione dello Spirito Santo, colui che, al dire di Gesù, guiderà la Chiesa alla verità tutta intera (cfr. Gv 16,13), e che pertanto opera sia in tutta la Chiesa come soggetto trascendente della tradizione, sia nelle istituzioni volute dagli apostoli in vista della corretta trasmissione della parola apostolica. Lo stesso Spirito che ha guidato gli autori della Bibbia nello scrivere (= ispirazione) guida la Chiesa nel corso della storia affinché sia il luogo della fedele memoria del Cristo predicato dagli apostoli.

Guidata dallo Spirito, la Chiesa ha riconosciuto nei libri del canone l'opera dello stesso Spirito e vi si è sottomessa. In questa azione di riconoscimento è lecito far intervenire anche quei carismi di insegnamento e di guida di cui la Chiesa è provveduta. Proprio su quest'ultimo punto si registra una profonda divergenza dottrinale fra cattolici e protestanti, rivelatrice del fatto che in ultima analisi il contenzioso non è il problema del canone, bensì quello della Chiesa. Lo ha fatto osservare in una lucidissima pagina lo studioso cattolico della Bibbia, Pierre Grelot, scrivendo: «L'insufficienza dei criteri oggettivi induce a vedere nel discernimento [dei libri canonici] il frutto dell'azione dello Spirito Santo. La teologia protestante ha ragione di affermarlo con forza. Resta da sapere quale sia il *soggetto* a cui perviene questa testimonianza dello Spirito Santo. Su questo punto la sua dogmatica ha una nozione della Chiesa troppo insufficiente perché il suo giudizio sia accettabile.

Non è infatti ai singoli credenti che lo Spirito Santo infonde una persuasione relativa al canone. Non l'ha neppure data alla Chiesa (o meglio alle Chiese) di un determinato secolo, più esattamente del II secolo, perché esse possano restare sottomesse a una tradizione apostolica or-mai tagliata fuori dalla tradizione vivente. Lo Spirito Santo, che ispirò gli apostoli e gli autori sacri, continua ad agire nella Chiesa con gli stessi carismi funzionali di cui il Nuovo Testamento già parla esplicitamente, e in particolare con quelli che si ricollegano alle funzioni di insegnamento e di autorità».

Conclude Grelot, dopo aver segnalato le ragioni alle quali si appellano i protestanti nell'escludere dal canone i deutero canonici: «...Il canone ristretto dei riformatori protestanti... è un canone mutilo e questa mutilazione denuncia il pericolo di una teologia della Chiesa in cui la Scrittura non si trova più al suo giusto posto, nel suo rapporto reale con le altre strutture stabilite dagli apostoli»⁶ In epoca recente il problema del canone si è ripresentato nel mondo protestante come problema del «canone nel canone», sul quale ci soffermeremo più avanti.

L'ispirazione dei libri biblici

Il tema del canone rimanda necessariamente a quello dell'ispirazione. L'ispirazione della Scrittura, per essere correttamente intesa, va collocata all'interno di quella costellazione simbolica che indica la Bibbia come «parola di Dio», e parla di Dio come autore delle Scritture e dell'uomo come strumento del quale Iddio si serve per produrre un'opera che supera le capacità creaturali dell'uomo. Ispirazione, parola di Dio, l'uomo-strumento: ecco i tre simboli principali per indicare il peculiarissimo rapporto con Dio degli scritti biblici. Il termine «ispirazione» segnala il fondamento in base al quale le Scritture sono canoniche e normative: esse godono di autorità divina avendo un rapporto assolutamente privilegiato con lo Spirito di Dio. In riferimento alle Scritture dell'Antico Testamento si cita solitamente un passo neotestamentario particolarmente eloquente: «Ogni Scrittura» dice 2Tm 3,16-17 «infatti è ispirata da Dio e utile a insegnare, a riprendere, a correggere, a educare nella giustizia, affinché l'uomo di Dio sia ben formato, perfettamente attrezzato per ogni opera buona». Un altro passo ci indirizza verso una comprensione ispirata dell'intero corpo biblico, Antico e Nuovo Testamento. Scrive infatti Pietro che nelle lettere del «fratello Paolo» «ci sono dei punti difficili da capire, che persone incompetenti e leggere stravolgono, al pari delle altre parti della Scrittura» (2Pt 3,16). Questo passo va letto in stretto collegamento con un altro della stessa lettera che afferma:

«A nessuna profezia della Scrittura compete un'interpretazione soggettiva. La profezia infatti non ci fu portata allora per iniziativa umana, ma degli uomini parlarono da parte di Dio, sospinti dallo Spirito Santo» (2Pt 1,20s).

Lo Spirito che è all'origine delle Scritture profetiche è lo stesso Spirito che nella comunità cristiana è memoria di Gesù, anzi è lo stesso Spirito che ha una relazione singolarissima con quel Gesù che fu concepito per opera dello Spirito, venne unto di Spirito ed è il datore dello Spirito. L'importanza decisiva dello Spirito Santo nella storia della salvezza, e in particolare nella vicenda di Gesù (di cui è memoria vivente: cfr. Gv 14,26; 15,26s; di cui tiene desta l'attesa nel tempo della Chiesa: cfr. Rm 8,11.23; Ap 22,17; che ci rende capaci di riconoscerlo come «Signore»: cfr. 1Cor 12,3), rende comprensibile il significato dell'ispirazione delle Scritture. «Non è dunque casuale né approssimativo il fatto che la speranza sostenuta dalle Scritture, avendo per contenuto Cristo, abbia lui, lo Spirito, per promotore, e che proprio il documento canonico al quale deve riferirsi in un modo o nell'altro ogni testimonianza resa a Gesù sia frutto di un suo singolarissimo intervento»

Potremmo dire allora, per evidenziare la stretta correlazione fra ispirazione e canonicità, che «la dottrina dell'ispirazione riguarda la Bibbia in sé, quella della canonicità la Bibbia in rapporto a noi». Con ogni probabilità, almeno per gli scritti del Nuovo Testamento, il dato primario fu l'autorità degli scritti e il loro uso nella Chiesa, cioè la loro normatività per la fede (= canonicità). Su questo dato si innestò la riflessione sull'origine divina di tali scritti, cioè sulla loro

Diversi simboli, e non tutti egualmente felici, sono stati usati nel corso della storia per indicare il carattere divino o sacro del Libro, e di conseguenza il rapporto fra Dio e l'autore umano.

Ad esempio, il simbolo della «dettatura» che venne poi abbandonato perché rischiava di assegnare all'autore umano una funzione puramente passiva ed esecutrice, il che non si ritrovava nell'originario significato di *dictare* (= rafforzativo del verbo dire: dire intensamente). Si usò pure il simbolo di Dio-autore, originariamente inteso a significare, contro l'eresia di Marcione, che lo stesso Dio è all'origine delle due alleanze, e poi passato nel secolo scorso a connotare l'autore letterario, e precisamente Dio come autore principale, e l'uomo come autore secondario del Libro. Ancora, si è utilizzato il simbolo dello *strumento* che la teologia scolastica piegherà a indicare Dio come causa efficiente principale che si serve dell'uomo come causa efficiente strumentale per produrre un effetto che porta i segni di entrambi. È stato inoltre utilizzato il simbolo della parola che trova preziose analogie con Cristo, parola di Dio fattasi carne. Utilizzando quest'ultimo simbolo, la *Dei Verbum* scriverà: «Le parole di Dio, infatti, espresse con lingue umane, si sono fatte simili al parlare dell'uomo, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze della natura umana, si

fece simile all'uomo» (n. 13).

Tutti i simboli impiegati dalla tradizione per caratterizzare il valore sacro o ispirato del Libro rimandano a un evento originario, rispetto al quale il Libro ha un carattere derivato. Questo evento è la rivelazione divina, da intendere come la comunicazione che Dio fa di sé agli uomini, e che in Gesù e nello Spirito trova compimento e definitività. La Scrittura non va pertanto confusa con la rivelazione, non va identificata *tout court* con la parola di Dio in senso vero e proprio. Parola di Dio infatti è innanzitutto Gesù Cristo. È lui la rivelazione. La Scrittura ne è la testimonianza. E siccome ogni autentica testimonianza a Cristo è resa a lui nello Spirito, di conseguenza le Scritture sono scritte per opera dello Spirito.

La teologia contemporanea, nella sua volontà di non confondere la Scrittura con la rivelazione, ravvisa nella Bibbia soprattutto l'espressione della fede testimoniale del popolo ebraico e della comunità cristiana primitiva che riflettono sulla rivelazione. Certo, come ricorda la *Dei Verbum*, n. 24, la Sacra Scrittura, in quanto contiene la parola di Dio, è essa stessa parola di Dio, ispirata affinché possa attestare con sicurezza la verità che salva. Se la rivelazione «è il Verbo nel modo dell'azione... in quanto Dio è colto nell'atto di comunicare se stesso», la Parola della Scrittura è parola nel modo «della contemplazione della propria azione, del registrare interpretandola» lo.

L'interpretazione della rivelazione offertaci dalle Scritture non è però affidata unicamente né principalmente alle forze naturali dell'uomo, alla sua intelligenza, sensibilità e fantasia, ma all'azione dello Spirito. Proprio ciò intende esprimere il concetto di «ispirazione» quale l'ha precisato il magistero della Chiesa al concilio Vaticano I (1870) dichiarando, a proposito dei libri dell'Antico e del Nuovo Testamento, che «la Chiesa li considera sacri e canonici non perché, composti per sola opera umana, siano poi stati approvati dalla propria autorità; e neppure solamente perché contengano la rivelazione senza errore; bensì perché, composti per ispirazione dello Spirito Santo, hanno Dio per autore e come tali sono stati consegnati alla Chiesa» (DS, 3006). Questo insegnamento viene ripreso dal Vaticano II che alla tradizionale espressione di «Dio autore» dei libri sacri aggiunge quella secondo la quale la «Sacra Scrittura è parola di Dio in quanto scritta per ispirazione dello Spirito di Dio» (*Dei Verbum*, n. 9), e sottolinea, sulla scorta dell'insegnamento dei papi del nostro secolo, che anche gli scrittori umani sono «veri autori» (*Dei Verbum*, nn. 11 e 13).

Gli studi recenti sulla Bibbia hanno mostrato che essa è il risultato di una storia complessa, che non è agevole ricostruire. Occorrerà pertanto non partire da una concezione astratta di ispirazione che prescinda dalle complesse vicende storiche dei testi. In ogni caso però il primato va accordato al documento scritto finale: «Esso è ispirato, e coloro che

lo generarono furono ispirati nella misura in cui contribuirono alla sua costituzione. Il primato, a essere precisi, vuol essere riconosciuto alla Bibbia nella sua fisionomia definitiva, cioè all'intera compagine del canone composta di Antico Testamento e di Nuovo Testamento». In questa prospettiva va intesa la proposta di qualche studioso secondo il quale l'ultimo autore ispirato dell'Antico Testamento sarebbe stata la Chiesa apostolica che lo assunse nel proprio annuncio del mistero di Cristo quale profezia di Gesù (così, ad esempio, N. Lohfink).

Una trattazione a parte meriterebbe il problema dell'ispirazione della versione greca dei LXX dalla quale attingono principalmente gli autori del Nuovo Testamento. Nella Scrittura la rivelazione si configura per noi come testo scritto, espresso e storicizzato nell'accoglienza della fede. Come già s'è fatto notare, ciò ha profonde analogie con l'incarnazione del Verbo, tanto che una certa tradizione patristica e medievale potrà parlare della Sacra Scrittura come «corpo perfetto del Verbo». Si tratterà allora per la Chiesa di scoprire la Parola nelle parole della Scrittura, contemplando e additando la rivelazione sino alla piena manifestazione al ritorno del Signore. Canone e ispirazione ci rimandano dunque alla proclamazione e alla lettura del testo biblico, soprattutto nella liturgia. «La Sacra Scrittura è... documento storico letterario, prodotto da un evento di rivelazione che vuole riprodursi nell'atto stesso di ogni sua proclamazione e lettura». In questo si mostra la fecondità del testo ispirato.

La questione del «canone nel canone»

Il tema del canone che abbiamo affrontato all'inizio e quello dell'ispirazione ci obbligano ad accennare a un argomento,

che non data da oggi, ma che nel nostro secolo è stato prospettato con accenti molto vigorosi nell'ambito della teologia protestante, dove è dibattuto come il problema del «canone nel canone». Già abbiamo fatto osservare che Lutero, in nome della purezza del vangelo, cioè della capacità delle Scritture di comunicare Cristo, attribuiva un ruolo secondario alle lettere di Giacomo, Giuda, Ebrei e all'Apocalisse. Nel nostro secolo il teologo protestante liberale A. Harnack coniò l'espressione «Protocattolicesimo» (*Frühkatholismus*) da lui riferita ad alcuni scritti cristiani del II secolo che presenterebbero tratti caratteristici del cattolicesimo nella concezione del ministero ordinato, del dogma e dei sacramenti.

Per lo studioso tedesco la «degenerazione cattolica» comincerebbe nel II secolo, allorché il cristianesimo

si alleò con l'ellenismo e la Chiesa, dovendo lottare contro lo gnosticismo, diede una forma piuttosto rigida alla sua dottrina, al culto, alla concezione del ministero e alla disciplina. Per altri studiosi, in particolare per R. Bultmann, il «protocattolicesimo» comincerebbe già all'interno del Nuovo Testamento, specialmente con le lettere a Timoteo e a Tito. Per Bultmann il Nuovo Testamento rifletterebbe una molteplicità di concezioni difficilmente armonizzabili fra loro, per cui l'unità interna del canone biblico diventa problematica.

Altri studiosi protestanti, in genere discepoli di Bultmann, individuarono altri elementi protocattolici nel Nuovo Testamento, quali l'attenuarsi della tensione escatologica negli scritti di Luca, l'esclusione di ogni interpretazione privata delle Scritture, chiaramente enunciata dalla seconda lettera di Pietro (1,20), un certo adattamento della morale al mondo, specialmente per quanto concerne il rapporto con le autorità politiche ecc. Ciò porterà a dire che il canone biblico non può più essere considerato come il fondamento dell'unità della Chiesa. Esso, al contrario, fonderebbe la diversità delle Chiese cristiane. Qualcuno, come E. Käsemann e H. Conzelmann, sentirà il bisogno di individuare il centro del Nuovo Testamento onde stabilire una gerarchia all'interno dei libri biblici ovvero un canone all'interno del canone.

Tale principio è per i teologi luterani la giustificazione del peccatore mediante la fede, ma esso rischia facilmente di diventare un principio selettivo che al limite potrebbe condurre a espungere alcuni libri dal canone comunemente recepito. Non sono mancate le reazioni a simili proposte nello stesso mondo protestante. Ad esempio, O. Cullmann ha fatto osservare che il problema non è nuovo, ma che ogni scelta all'interno del canone è necessariamente soggettiva e arbitraria. Egli pertanto propone di vedere come elemento unificante di tutta la Bibbia la storia della salvezza, la quale non sarebbe affatto un prodotto del protocattolicesimo, bensì l'essenza stessa della rivelazione.

Più radicale è stata la posizione di H. Schlier, discepolo di Bultmann, che si è fatto cattolico motivando così la sua scelta: «Gradatamente mi sono convinto che la Chiesa che il Nuovo Testamento ha dinanzi agli occhi è la Chiesa cattolica romana. È stata dunque... una via autenticamente protestante quella per cui sono giunto alla Chiesa... Ciò che mi ha indirizzato alla Chiesa è stato il Nuovo Testamento quale si presentava, se veniva analizzato storicamente senza preconcetti».

A nessuno può sfuggire la posta in gioco di tutto ciò. La Chiesa cattolica in particolare si sente interpellata da una precisa questione: se essa, nel difendere la definizione di Trento sull'integrità del canone, non abbia troppo lungamente insistito sull'identica autorità di tutti gli scritti biblici. Certamente, l'affermazione dell'identica canonicità di tutti i libri è valida nella misura in cui, come fece la teologia dopo Trento, si assume un concetto formale di canonicità: tutti gli scritti della Bibbia hanno per la Chiesa valore canonico e autorità. Nella misura, invece, in cui si presta attenzione alla portata contenutistica e non solo formale della Bibbia, allora va affrontato il problema dell'identico valore degli scritti canonici.

Di fatto, nella predicazione e nella liturgia, la Chiesa si riferisce di preferenza a determinati testi biblici, come riconosce espressamente la *Dei Verbum* scrivendo: «A nessuno sfugge che, tra tutte le Scritture, anche del Nuovo Testamento, i vangeli meritatamente eccellono» (n. 18). Si tratta allora della canonicità materiale, la quale però non va affrontata come problema del «canone nel canone» perché allora si rischia di mettere in moto un principio selettivo materiale riaprendo, in forme nuove, il vecchio problema di Marcione, e di esporsi a ogni possibile soggettivismo. Bisognerà piuttosto riconoscere che talora noi non siamo oggi in grado di giudicare la validità e l'adeguatezza di scritti che si rivolgevano a cristiani in situazioni molto diverse dalla nostra.

«Se pertanto volessimo espungere dal canone un determinato libro o almeno singoli passi biblici, correremmo sempre il pericolo di respingere una testimonianza biblica in seguito alla nostra propria limitata comprensione, invece di lasciar dischiudere e accogliere questa dalla parola ancora a noi estranea».

L'accoglimento di tutti i libri biblici con tutte le loro parti, conformemente alla definizione tridentina, «non contraddice comunque l'esigenza di interpretare la Scrittura partendo dal suo centro ermeneutico... Il fatto che la Chiesa rimanga fedele a *tutto* il canone non significa che ogni singola proposizione o passo biblico, preso isolatamente e per sé, esprima *in egual misura* la parola di Dio» Il problema del canone rimanda certamente a quello della canonicità, e quest'ultima a quello ermeneutico. Solo un lavoro interpretativo, compiuto dagli esegeti, in comunione con tutta la Chiesa che legge le Scritture potrà far sì che la canonicità formale manifesti la sua interna dinamica, dando voce alla verità che Dio volle comunicare agli uomini in vista della loro salvezza in Cristo.

«ESEGESI INTEGRALE» PER LA COMPrensIONE DEI TESTI SACRI

di ANTONIO BONORA

I due termini, esegesi e interpretazione, potrebbero essere intesi come equivalenti, poiché l'esegesi è il commento o la spiegazione, quindi l'interpretazione, di un testo biblico. Secondo questa accezione comune,

egesi o interpretazione o ermeneutica sono sinonimi. Nell'uso recente però si è soliti distinguere i significati dei due vocaboli. L'interpretazione o ermeneutica è la teoria specifica che riguarda la comprensione dei testi, oppure lo studio del senso dei testi a partire da problematiche attuali (ad esempio, si parla di «ermeneutica femminista»); l'esegesi invece è l'attuazione o la pratica concreta dell'interpretazione mediante strumenti e metodi adeguati. In queste pagine noi useremo sia esegesi sia interpretazione o ermeneutica nel loro senso più generale e ampio, comprendendo sia la teoria sul testo sia i metodi di approccio.

Compito dell'interprete è di comprendere e mettere in luce il senso del testo che legge e non solo ripetere e registrare ciò che il testo «dice». Infatti è necessario distinguere accuratamente due livelli: quel che viene «detto» e ciò che «si intende dire» o affermare. Si può, per esempio, dire qualcosa per scherzo o ironicamente o con qualche particolare modo di esprimersi o con una certa ambiguità voluta. Interpretare significa dunque afferrare il significato inteso dall'autore ed espresso effettivamente nel testo scritto. A volte il testo scritto può caricarsi di significati anche non compresi in tutta la loro profondità dall'autore, che potrebbe averne avuta solo una percezione intuitiva. In altre parole, l'interprete cerca la «verità» di fatto trasmessa e verbalizzata mediante la scrittura. Nel caso della Bibbia, il credente riconosce in quella verità la rivelazione divina cui aderisce con la fede.

La *magna charta* dell'esegesi cattolica contemporanea è la costituzione dogmatica *Dei Verbum* del concilio Vaticano II del 1965. Essa enuncia i principi fondamentali di una corretta esegesi biblica dal punto di vista della Chiesa cattolica, chiudendo definitivamente un'epoca in cui l'approccio critico alla Bibbia non è stato sempre pacificamente ammesso. La lettura critica, cioè razionalmente rigorosa e documentata, è ritenuta necessaria dal Vaticano II per l'integrale comprensione della Bibbia come parola di Dio.

Comprendere un testo significa «farlo parlare», ossia renderlo capace di rispondere; ma a tale scopo occorre saper porre al testo le domande giuste, cioè farlo reagire attraverso i modelli culturali propri al testo e all'interprete. L'attenzione ai modelli culturali propri al testo orienta l'esegesi verso il metodo storico; l'orizzonte attuale dell'interprete quale defluente del testo è ciò che fa diventare la lettura un compito che, come si è detto sopra, alcuni chiamano «ermeneutica». Noi preferiamo l'espressione «esegesi integrale», designando così la lettura che coniuga insieme «ciò che il testo significava» e «ciò che il testo significa oggi».

Affermando che l'interpretazione di un testo è un'arte, non intendiamo affatto suggerire che l'esegesi sia un atto arbitrario, soggettivo e privo di regole. Infatti il testo scritto, anche nel caso della Bibbia, impone l'osservanza rigorosa di criteri obiettivi senza i quali esso non svela il suo segreto significato. Ma, come si vedrà più avanti, i metodi di lettura sono molteplici e differenti, e l'applicazione cumulativa, sebbene rigorosa e puntigliosa, su un testo di tutti i metodi di cui dispone quel «multiforme mostro» - come è stata scherzosamente definita - che è l'esegesi scientifica non risolve automaticamente il problema dell'interpretazione. Essa rimane un'arte irriducibile a una mera applicazione di regole; quest'ultima è necessaria, ma non sufficiente.

Leggere e capire un testo è più che la meccanica attivazione di uno o più metodi. Infatti non è difficile leggere la Bibbia, ma saper leggere; non è difficile leggere semplicemente, ma l'arte del leggere. L'arte dipende dalla genialità, ma il metodo dall'uso della ragione. Un metodo è una via d'accesso al testo, perciò sintetizziamo i percorsi seguiti dall'esegesi biblica contemporanea in due direzioni, che chiamiamo «via diacronica» e «via sincronica».

La «via diacronica» dell'esegesi biblica

Chiamiamo «via diacronica» il metodo di interpretazione che considera il testo nella sua dimensione storica, ossia ne spiega l'origine e il processo di formazione. È il metodo che si è imposto in epoca moderna, soprattutto da circa due secoli, propiziato dall'affermarsi dell'interesse per la storia quale via obbligata per la comprensione della realtà, compresa quella di un testo scritto. Nasce infatti dalla tesi secondo cui si conosce una realtà ripercorrendo le tappe della sua genesi ed evoluzione, ma anche dal desiderio di evitare ogni soggettivismo interpretativo raggiungendo l'obiettività storica. Tale metodo, sviluppatosi in varie fasi e rifinito da numerosi studi, va sotto il nome di metodo storico-critico. Si articola sostanzialmente in quattro momenti fondamentali:

Critica testuale - È il primo compito dell'interprete. Consiste nello stabilire un testo affidabile in base a un confronto critico tra le varie testimonianze dei manoscritti antichi, non essendo per noi disponibile il testo originale dei libri biblici. Prima della scoperta dei famosi rotoli di Qumran (1947), i manoscritti ebraici dell'Antico Testamento ritenuti più antichi risalivano al IX secolo d.C. Nelle grotte di Qumran furono ritrovati dei rotoli del I-II secolo a.C., contenenti parte della Bibbia ebraica secondo un testo sostanzialmente identico a quello già noto. Fu la conferma dell'attendibilità della trasmissione fedele della Bibbia. Oggi il lettore della Bibbia può disporre di ottime edizioni, con apparato critico, dei testi originali, ebraico per l'Antico Testamento e greco per il Nuovo Testamento. Talora anche le edizioni in lingue moderne contengono preziose informazioni sulle scelte testuali fatte dai traduttori e sui problemi posti dai diversi tipi di testo (ad esempio, di

Siracide si ha il testo greco in più forme e circa i due terzi del testo ebraico). Spesso la critica testuale riesce a far conoscere la storia complessa della trasmissione del testo biblico e quindi a documentarsi sull'attendibilità dei libri biblici.

Critica filologica - Questa fase richiede una precisa conoscenza sia delle lingue antiche presenti nella Bibbia (ebraico, aramaico, greco), alla luce delle altre lingue del vicino Oriente, sia della cultura e della storia del popolo ebraico, ma anche una corretta comprensione del testo. È il lavoro che termina nella «traduzione». Ma la versione di un testo è sia il punto di partenza dell'esegesi sia il punto di arrivo: all'inizio è un'ipotesi, alla fine è un risultato verificato. Basterebbe confrontare tra loro alcune traduzioni moderne per accorgersi di quanto a volte differiscano, anche su punti non secondari. Diamo un piccolo esempio basato su traduzioni italiane del Salmo 110,3: «A te il principato nel giorno della tua potenza / tra santi splendori; / dal seno dell'aurora, / come rugiada, io ti ho generato» (*Bibbia-Cei*). «Il tuo popolo si offre a te volenteroso, / nel giorno della tua potenza in sacri paramenti. / Dal grembo dell'aurora è per te / la rugiada della tua gioventù» (*Nardoni*). «Il tuo popolo s'impegna volontariamente / nel giorno della tua parata militare / negli splendori della santità divina. / Dal grembo dell'aurora a te viene la rugiada della gioventù» (*Ravasi*). «Il tuo popolo si offre a combattere / nel giorno in cui appare la tua forza. / Come rugiada sui monti santi / i giovani vengono a te fin dall'aurora» (*Parola del Signore*). «Il tuo popolo sta pronto nel giorno del tuo valore, / in sacri splendori, dal grembo dell'aurora / per te è il fiore della tua gioventù» (*La Bibbia - Nuovissima versione dai testi originali*).

Critica letteraria - Questa fase comprende metodi diversi con i quali il testo viene analizzato nella dimensione storico-letteraria. Si articola in tre momenti. «Storia delle forme letterarie» (in tedesco: *Formgeschichte*). Cerca di individuare le forme o generi letterari e di collocarli nel loro «ambiente vitale» (in tedesco: *Sitz im Leben*). Un contributo da pioniere geniale è stato quello di H. Gunkel agli inizi del nostro secolo, soprattutto per la classificazione dei generi dei salmi. «Storia della tradizione» (in tedesco: *Traditionsgeschichte*). Indaga il cammino di «ricordi» o di una determinata unità letteraria dallo stadio orale o dalla sua origine fino all'inserimento nell'opera scritta. Un gran lavoro è stato fatto per individuare le varie tradizioni del Pentateuco ahvista, elohista, deuteronomica e sacerdotale). «Storia della redazione» (in tedesco: *Redaktionsgeschichte*). Intende mostrare come il redattore finale del testo ha organizzato l'esposizione, la scelta e la strutturazione del materiale raccolto e se si debba ammettere l'esistenza di eventuali strati redazionali successivi. Ad esempio, c'è consenso tra gli studiosi nel riconoscere che la scuola cosiddetta sacerdotale è responsabile dell'edizione finale del Pentateuco.

Critica storica - Oltre a collocare ogni libro biblico nel suo contesto storico di origine, almeno ipoteticamente in certi casi, si propone di valutare l'attendibilità storica di quanto viene narrato. Ormai gli studi biblici hanno dimostrato che pur radicandosi nella storia reale d'Israele e pur offrendo molte informazioni storicamente attendibili, la Bibbia è interessata soprattutto a testimoniare un'esperienza di fede. La critica storica è impegnata a scoprire ciò che è storicamente verificabile e documentato in modo attendibile. Ci si interroga dunque a quale realtà storica facciano riferimento i testi biblici, tenendo conto della particolare storiografia praticata dagli autori sacri. L'inchiesta storica dovrà avvalersi della critica letteraria dei testi, delle testimonianze esterne alla Bibbia, dell'archeologia e di tutte le scienze da questa suscitate (epigrafia, numismatica ecc.).

La «via sincronica» dell'esegesi biblica

Con «via sincronica» intendiamo tutti i metodi che tentano di spiegare il testo non tanto a partire dalla sua origine e formazione, ma nella sua forma attuale. Il testo scritto considerato è quello finale, quale noi lo leggiamo; esso è visto come un «tessuto» (in latino: *textus*), cioè una totalità unitaria e significativa, dove il tutto si chiarisce nella sua relazione con le parti e viceversa.

Analisi strutturale o semiotica - Semiologia o semiotica sono vocaboli usati da F. de Saussure nel «Corso di linguistica generale» tenuto a Ginevra negli anni 1906-11. Si indica così la teoria dei «segni» linguistici e no, compresi i segni e i simboli religioso-culturali. Secondo questa teoria, la lingua non è studiata tanto dal punto di vista filologico ed etimologico, cioè ricercando la sua origine e le sue relazioni con altre lingue, ma in quanto costituisce un sistema strutturato di segni.

Il procedimento con cui si cerca di scoprire le articolazioni interne della lingua, e quindi la «struttura» di un testo, si chiama «analisi strutturale». Non si tratta di studiare la genesi di un testo né di precisare i suoi rapporti con i fatti esterni al testo di cui si parla. L'analisi strutturale intende evidenziare le strutture interne al testo, considerato come un tessuto in cui tutti i fili sono tra loro connessi e interdipendenti in un certo ordine. Il «senso» del testo risulta dalla particolare correlazione e differenza esistenti tra gli elementi che lo compongono.

L'applicazione di questo metodo alla Bibbia è recente; viene usato non come l'unico strumento di lettura,

ma insieme con gli altri metodi critici. Aiuta a superare il pericolo di soggettivismo e ad attenersi rigorosamente al testo, ma rischia a sua volta di essere attento esclusivamente ai segni linguistici e non al contenuto.

L'analisi strutturale ha raggiunto livelli di sofisticazione e tecnicismo esasperati, usando spesso un vocabolario sibillino. Perciò è impossibile darne qui una più dettagliata presentazione in poche righe. Per aiutare il nostro lettore ad averne un'idea un po' più precisa, lo invitiamo a leggere un brano biblico, ad esempio Gn 11,1-9 (racconto della torre di Babele), come un insieme di elementi che si riferiscono a differenti codici linguistici. L'inventario dei codici usati e la loro organizzazione rivelano la struttura del brano. Decodificare è l'atto con cui si identificano, si spiegano e si decifrano i segni linguistici o codici di una struttura. Ad esempio, nel racconto della torre di Babele si trovano il codice topografico (terra, pianura di Sennaar, cielo, Babele), il codice temporale (inizio, ora, fine della costruzione), il codice onomastico dei personaggi (uomini, Signore, un popolo), il codice delle azioni (emigrare, disperdere, costruire, confondere, discendere) ecc.

Nell'analisi strutturale sono importanti le opposizioni tra i termini: ad esempio, terra-ciolo, costruire-cessare di costruire, stabilirsi-essere dispersi, un solo popolo-dispersi, una sola lingua-confusione delle lingue. Una volta inventariati tutti gli elementi, si deve scoprire quali relazioni li collegano gli uni agli altri: gli uomini vogliono costruire una sola città e un solo tempio a torre che tocchi il cielo, mentre Dio scende dal cielo e produce la varietà e molteplicità dei popoli e delle lingue. Da una parte c'è una volontà di unità che coincide con l'uniformità, dall'altra un'azione che fa nascere la varietà e la diversità.

Analisi narrativa - Nel panorama variopinto dei metodi esegetici nuovi, affacciatisi da circa due decenni, l'approccio narrativo alla Bibbia si propone di comprendere la specificità del testo biblico come racconto, al fine di coglierne meglio il significato. In realtà, l'espressione «approccio narrativo» comprende differenti tipi di lettura. L'approccio narrativo biblico applica al testo sacro le categorie della narratologia o studio della narrazione². Si tratta di compiere un'analisi sincronica del testo, considerato nella sua unità e coerenza interna e, più precisamente, secondo gli elementi e le tecniche del racconto. Conoscere le forme e le tecniche di un racconto implica almeno, tra l'altro, l'enucleazione di due livelli caratteristici ed essenziali di ogni narrazione: le istanze della storia narrata; il tempo, lo spazio, gli attori, l'intreccio del racconto; le istanze del narratore-personaggio che fa parte del racconto stesso (ad esempio, Luca che negli *Atti degli Apostoli* narra usando il «noi») o del narratore-autore che interviene per fare considerazioni o valutazioni sulla situazione o sui personaggi del racconto. I rapporti tra questi due livelli costituiscono il tessuto del racconto che occorre saper riconoscere con chiarezza per comprendere il senso teologico del testo non dall'esterno, ma rintracciando la logica interna della narrazione.

Esegesi canonica - Si chiama «canone» l'insieme dei libri biblici considerati dalla Chiesa come ispirati da Dio e quindi normativi per la fede. Gli storici sanno che il canone biblico si è formato attraverso un lungo e complesso processo; non è per caso che questi libri e non altri formano la Bibbia che noi leggiamo. Parlare di canone equivale a riconoscere che la Bibbia è un libro unitario messo insieme dal popolo credente di Israele e dalla Chiesa cristiana (secondo due forme diverse): la Bibbia infatti non è un'antologia di testi antichi accostati da noi per ragioni linguistiche, per affinità di contenuto.

Essa è nata come un libro unitario, conservato e tramandato dalle comunità religiose ebraica e cristiana. È vero (come si è detto) che ebrei e cattolici hanno un canone biblico diverso, ma tutti riconoscono l'unità canonica della Bibbia. Sia gli ebrei sia i cattolici ammettono che il processo di formazione del canone o del libro chiamato Bibbia non dipende soltanto da fattori storici, ideologici, sociali ecc., ma è guidato e voluto da Dio in vista della costituzione di uno scritto normativo della fede. Di conseguenza, l'unità della Bibbia è voluta da Dio.

Ne deriva che il credente non legge soltanto «dei libri» ma «la Bibbia», sicché si può affermare che il senso biblico dei testi è il senso canonico, cioè il senso che ciascun testo rivela nel contesto canonico globale. Senza trascurare o sottovalutare la necessità di un esame storico-critico delle varie fasi di composizione del testo, l'esegesi canonica pone particolare attenzione alla forma finale del testo sacro nel contesto globale del canone. Due autori di lingua inglese hanno aperto questa nuova via di interpretazione ancora agli inizi: J. A. Sanders e B. S. Childs. Il metodo è promettente, ma necessita di più precisa elaborazione.

Una teologia biblica che si rifà a questo metodo si può leggere anche in italiano: è l'opera di B. S. Childs 4, che cerca di mostrare come la formazione del canone biblico non solo implicò l'ordinamento di libri distinti, ma stabilì correlazioni reciproche profonde fra le varie parti, per esempio, fra il Pentateuco e i libri sapienziali, fra i salmi e le profezie.

Esegesi biblica e cultura moderna L'avvento e lo sviluppo delle cosiddette scienze umane, specialmente la sociologia e la psicologia, come anche nuove condizioni di vita e rivoluzioni culturali (per esempio, il femmi-

nismo) hanno imposto un riesame della precomprensione con cui si legge la Bibbia. È inevitabile infatti che la lettura della Bibbia rifletta, almeno in parte, la cultura, i problemi, le preoccupazioni dei lettori. Il tipo di «lettura» che consideriamo intende far «reagire» la Bibbia di fronte ai problemi e alla cultura dell'uomo di oggi.

Esegesi psicanalitica - Tra le scienze umane che hanno avuto maggiore sviluppo e successo nel nostro secolo c'è la psicologia, e più particolarmente la psicanalisi o psicologia del profondo. La psicanalisi è un metodo sperimentale che cerca di esplorare la dimensione profonda, il subcosciente, della psiche umana attraverso varie tecniche, tra cui il dialogo «interpretativo», per così dire, di ciò che il paziente racconta all'analista. I due maestri più famosi sono Freud e C. G. Jung. L'applicazione alla Bibbia è molto recente e non ha trovato ancora una metodologia sicura.

Ci sono tante opinioni quanti sono gli psicanalisti e le loro scuole. Già Freud, nel libro *L'interpretazione dei sogni*, rinvia alla Bibbia, anzi afferma di analizzare i sogni dei suoi pazienti «come un testo sacro»; Freud scrisse pure *Mosè e il monoteismo* come saggio di esegesi psicanalitica. Anche Jung scrisse una *Risposta a Giobbe* 5, pubblicata a Zurigo nel 1952. Molto noto in Italia è il tentativo di lettura psicanalitica dei vangeli di F. Dolto - S. Séverin 6. Vasta eco hanno attualmente, soprattutto in Germania, le opere di E. Drewermann che propone un'interpretazione basata sulla psicologia del profondo di C. G. Jung. In questa prospettiva, la Bibbia è letta come il libro in cui si specchiano le varie tappe della maturazione umana, e quindi serve al lettore come specchio di se stesso. Qui ci limitiamo a citare un'affermazione interessante di Drewermann, tratta da un volume di conversazioni e interviste radiofoniche tradotto in italiano: «La prima cosa che si dovrebbe fare è che uno legga la Bibbia come se i testi che essa contiene fossero stati sognati da lui la notte scorsa. Non intendo dire che nella Bibbia tutto è sogno, al contrario. Ma perché si possa cominciare a capirla, dico: considerate un testo della Bibbia come se esso vi parlasse in maniera del tutto personale e condensasse e raccontasse gli eventi della vostra vita indirizzandoli simbolicamente a voi».

Questo tipo di lettura biblica intende rimarcare la rilevanza dei sentimenti e la forza illuminante, e perciò sanante, della parola biblica. Non si può rinunciare a priori a questo metodo di lettura, sebbene così com'è praticato manifesti spesso il pericolo che ci si limiti a proiettare nel testo biblico schemi e idee psicanalitiche già elaborate e che la salvezza venga intesa come un processo di autoliberazione e non come opera di Dio. In un'opera in tre grossi tomi su *Genesi* 3, Drewermann afferma che, considerato di fronte a Dio, il peccato è l'essere disperati e il rovinare la propria esistenza nell'infinità della paura. Questo minuscolo esempio fa intravedere l'utilità di questo tipo di lettura, che mette in risalto un aspetto spesso trascurato del peccato, cioè la sua dimensione di angoscia disperata e di paura. Per l'esegesi psicanalitica, secondo Drewermann, la Bibbia è il dispositivo che propizia la nostra autoscoperta e aiuta a superare l'angoscia. Il pericolo imminente è che si dimentichi di leggere nella Bibbia l'autorivelazione di Dio, la sua gratuita offerta di liberazione dal peccato, che è la causa dell'angoscia. Insomma, se non viene sopravvalutata e non esorbita dai suoi confini, l'esegesi psicanalitica può essere un approccio indubbiamente complementare all'esegesi tradizionale e molto arricchente.

Esegesi materialista - Viene chiamata così l'applicazione della teoria marxista della società e dello sviluppo all'interpretazione della Bibbia. È un approccio alla Bibbia basato su un particolare modo di intendere i rapporti tra le «sovrastrutture» (nel caso: i contenuti teologici) e le «infrastrutture» di ordine economico-politico, con l'intento di mettere in luce soprattutto l'ideologia rivoluzionaria capace di mutare la società.

Sono evidenti i limiti di un'interpretazione basata esclusivamente sulla precomprensione del materialismo storico; oggi infatti è un metodo che ha esaurito le sue possibilità ed è stato quasi completamente abbandonato, una volta constatata la fine dell'ideologia marxista. Nell'ambito dell'Antico Testamento, famoso è rimasto il poderoso studio di N. K. Gottwald sulle origini di Israele 9, che cercava di spiegare la nascita del popolo di Israele attraverso il modello dell'opposizione città-campagna, agricoltori-classi urbane cananee, cioè mediante lo schema della lotta di classe.

Esegesi femminista - È un approccio alla Bibbia che si inserisce nel quadro del movimento e della teologia femminista contemporanei. Non si intende solo lo studio della presenza e del ruolo o immagine della donna nella Bibbia, ma la lettura della Sacra Scrittura a partire dalla particolare precomprensione specifica dell'essere-donna in una società patriarcale, oppressiva e razzista.

Così si spiega Elisabeth Schüssler Fiorenza: «Ciò che ci porta a vedere i testi biblici come una risorsa nella lotta per la liberazione dall'oppressione patriarcale, oltre che come modelli per la trasformazione della Chiesa patriarcale, non è un qualche canone speciale di testi che possano pretendere un' autorità divina; è piuttosto l'esperienza delle donne stesse, nelle loro lotte di liberazione». La stessa Fiorenza indica cinque tappe di un'interpretazione biblica femminista: un atteggiamento di sospetto, piuttosto che di accettazione dell'autorità biblica (l'ermeneutica del sospetto fa scoprire quegli elementi e quelle funzioni antipatriarcali dei testi biblici che sono oscurati e resi invisibili da un linguaggio e da concetti androcentrici); vagliare particolari

testi biblici e accertare fino a che punto il loro contenuto e la loro funzione perpetui-no e legittimino la struttura patriarcale; la teologia e l'esegesi femminista devono denunciare quei testi e quelle tradizioni che legittimano e perpetuano le strutture e le ideologie patriarcali oppressive; recupero di tutte le tradizioni e di tutti i testi biblici, anche di quelli androcentrici, per denunciare e far memoria di tutte le sofferenze, lotte e vittorie, delle sorelle che hanno vissuto nel passato biblico, con la forza sovversiva di un passato ricordato; ridire le storie bibliche da una prospettiva femminista; riformulare le visioni e le ingiunzioni bibliche dalla prospettiva di un discepolato di uguali.

Questo tipo di esegesi mette in risalto soprattutto l'elemento femminile nell'immagine di Dio caratteristica di Israele e di Gesù, nelle comunità missionarie della Chiesa primitiva e nell'antico Israele. Tuttavia rischia a sua volta di essere un approccio unilaterale, fortemente apologetico, non sempre ben integrato con gli altri metodi. Essendo ancora agli inizi, è un approccio aperto, in via di costruzione, non privo di possibilità di aprire orizzonti nuovi e di modificare non pochi punti di vista.

Esegesi fondamentalista o letteralista - Questo tipo di lettura assolutizza e sacralizza la «lettera» della Bibbia, rifiutando ogni forma di approccio critico, presupponendo che il testo ispirato abbia un'autorità e un'evidenza indiscutibile e ovvia per se stesso.

È, in fondo, il rifiuto di ogni tentativo di interpretazione, nell'illusione che il testo scritto sia chiaro e comprensibile a chiunque. Esso si fonda su tre assiomi fondamentali: la Bibbia è propriamente e direttamente parola di Dio: egli ha per così dire dettato ogni parola della Bibbia, mentre l'autore umano è stato soltanto lo scriba materiale; la rivelazione divina si identifica con il testo scritto, in quanto è comunicazione di parole/concetti; la fede è separata e contrapposta alla ragione.

Il concilio Vaticano II, nella costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione, ha negato recisamente questi principi, e quindi ha respinto totalmente questa lettura della Bibbia. Infatti, secondo la fede cattolica, «Dio nella Sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini e alla maniera umana» (*Dei Verbum*, n. 12), e perciò la Bibbia non è la n'v' elazione o autocomunicazione di Dio, ma la testimonianza ispirata della rivelazione. D'altra parte, la fede è un'adesione ragionevole a Dio che si rivela, e conseguentemente fede e ragione non sono separabili: la «critica» non è contro la fede.

Più probabilmente forse dovremmo parlare di interpretazione ingenua e acritica della Bibbia, che attecchisce soprattutto in gruppi settari e integristi (ad esempio, tra gli altri, i Testimoni di Geova), non raramente minacciati dal rischio del fanatismo.

Rifiutare di ammettere la storicità della Bibbia significa assolutizzare un modo storicamente datato e contingente di esprimersi, facendone una parola eterna, perfettamente pura, ma sottratta alla critica; tendenzialmente vuol dire identificare il libro sacro con Dio stesso.

Un testo scritto antico presenta aspetti e problemi vari e molteplici; se poi è un testo religioso considerato come normativo da una comunità credente, esso assume dimensioni nuove per chi lo legge oggi. Di qui deriva la molteplicità dei metodi, che riceve continuamente stimoli anche dalle moderne scienze linguistiche, storiche e umane.

Alla fine della nostra carrellata panoramica sui principali metodi oggi praticati e discussi, ci piace concludere con alcune osservazioni di un ottimo esegeta, Wilhelm Emil Egger, attualmente vescovo di Bolzano-Bressanone: «Per descrivere la funzione dei diversi metodi può risultare molto utile un paragone. La scoperta di un paesaggio, con la sua caratteristica e le sue bellezze, può avvenire percorrendolo in lungo e in largo. Ciascun percorso rivela qualche aspetto particolare della zona e chi si limitasse a percorrere una sola via perderebbe molti di questi aspetti. Esistono tuttavia alcuni tracciati privilegiati, che le altre vie non potrebbero mai sostituire e ai quali aggiungono solo particolari di secondaria importanza. Per ogni testo va individuato il percorso più opportuno e il metodo più adeguato. I metodi non sono strumenti da applicare meccanicamente per cogliere il senso del testo, sono solo "indicazioni su come orientarsi e come scoprire le caratteristiche del testo e coglierne il significato nel modo più adeguato». Tutti i metodi vanno provati e sperimentati, discussi e vagliati, senza preconcetti. Ognuno potrebbe far progredire nella conoscenza delle insondabili ricchezze della parola di Dio.

DUE MILLENNI DI LETTURA CRISTIANA DELLA BIBBIA

di PIER LUIGI FERRARI

La nostra interpretazione dell'Antico Testamento intraprende una strada che potremmo chiamare «centrifuga» perché muove dal centro della Scrittura per raggiungere la periferia attraverso due millenni di storia cristiana, fino ai nostri giorni. La Bibbia si presenta infatti come un'opera aperta, affidata alla tradizione dei credenti. Una sua corretta comprensione deve dunque estendersi anche all'interpretazione che l'immenso coro della comunità cristiana ha fatto di questa Parola viva e aperta. È il tema della tradizione.

La Bibbia si comprende solo nella tradizione e la tradizione aiuta a comprendere la Bibbia. Del resto è un fenomeno comune a molte culture, dove le tradizioni religiose hanno i loro libri sacri e anche tradizioni di ordine profano hanno spesso i loro testi fondanti. Solo una cattiva ed equivoca concezione alimentata, negli ultimi quattro secoli, dalla controversia tra cattolici e protestanti, è giunta a opporre tradizione e Scrittura. Il concilio Vaticano II ristabilisce un buon equilibrio parlando di tradizione come «storia del popolo dei credenti», unico luogo dove la Bibbia può essere accolta, riproposta e conservata. Per togliere ogni residuo equivoco, si affretta a precisare che la tradizione della Chiesa considera la Scrittura come «norma che la trascende», «regola suprema della sua fede» (*Dei Verbum*, n. 21).

Parlando più specificamente dell'Antico Testamento, si impone un'altra precisazione. Esso viene accolto dalla tradizione cristiana fin dalle origini della sua storia, e così il libro sacro per eccellenza del giudaismo diventa un libro cristiano. All'origine di questa operazione sta lo stesso Gesù, il modo con il quale egli ha accolto le Scritture di Israele e la loro autorità, affermando l'autorità della propria persona come più originaria della loro e come chiave per comprendere la loro verità ultima. Mentre per il giudaismo questi libri restano *Torah*, legge, i cristiani se ne appropriano e li polarizzano intorno alla persona di Cristo: è in Gesù che le Scritture di Israele vengono ricomprese e, alla luce del suo mistero, trovano compimento. Ci incamminiamo lungo quattro itinerari: la teologia, la liturgia, la spiritualità, il magistero. Ripercorrendo la storia meravigliosa di questa tradizione potremo constatare come lungo l'arco dei secoli la Parola non cessa di essere feconda come pioggia che cade su un terreno riarso (Is 55,10-11), luminosa come lampada che guida i passi nella notte (Salì 19,105), viva, efficace e più tagliente di una spada a doppio taglio (Eb 4,12).

La lettura teologica dell'Antico Testamento

La teologia è il pensare o parlare (*loghia*) di Dio o con Dio. Essa accompagna tutta la tradizione cristiana e incontra necessariamente le Scritture come suo luogo privilegiato. In vari modi incontra anche l'Antico Testamento.

I padri della Chiesa - Nei primi secoli dell'era cristiana la teologia si presenta soprattutto come «gnosi», conoscenza. Il suo oggetto specifico è, in primo luogo, la comprensione delle Scritture, e appare profondamente unita alla vita spirituale, cioè alla reale vita credente del teologo e dei fedeli. Nel II secolo il modo di interpretare l'Antico Testamento è al centro di una vasta discussione: alcuni padri, detti *Apologisti*, sono impegnati a difendere la sua corretta interpretazione su tre fronti: quello pagano, che assimila l'Antico Testamento ai propri «miti»; quello del mondo giudaico, che riconosce all'Antico Testamento un'autorità assoluta e non vuole riconoscere Gesù come messia; quello dello gnosticismo, una sorta di filosofia religiosa, che fa una distinzione troppo rigida tra il Dio dell'Antico Testamento, demiurgo cattivo che ha creato il mondo, e il Dio buono del Nuovo Testamento, e dà ai racconti biblici una spiegazione allegorica.

Di fronte a queste sfide, la fede cristiana deve formulare il vero senso delle Scritture. Sant'Ireneo (+200), vescovo di Lione, è il primo teologo cristiano a prendere in seria considerazione la storia biblica e a proporre una «regola della fede». Il quadro, afferma, entro il quale ogni interpretazione della Bibbia deve muoversi è quello che fa appello alla tradizione viva della Chiesa e si collega agli apostoli e al vescovo di Roma (*Adv. Haer.* 111,3,2). Inoltre l'interpretazione corretta della Bibbia è fatta con il principio della «analogia della fede»: avendo la Scrittura un solo autore, c'è continuità di senso tra Antico e Nuovo Testamento; è lo stesso Verbo che parla nei profeti e si fa carne in Gesù. Sul versante della polemica con il giudaismo si deve invece citare il martire Giustino (+163). Egli ha il merito di aver mostrato con chiarezza, nel suo *Dialogo con Trifone*, la continuità dei due Testamenti. Rivolgendosi agli Ebrei dice solo che il senso pieno della Legge si comprende solamente nel Cristo, ma che quella Legge non è più obbligatoria, avendola Cristo sostituita con la nuova alleanza (*Dial.* 11). Allora è stato tutto inutile? No, l'antica alleanza ha valore di simbolo per illuminare il presente, al cui centro sta il Logos, il Verbo fatto carne.

Fu però Alessandria d'Egitto, uno dei più grandi centri di cultura del mondo ellenistico e dell'impero romano, a produrre la prima grande scuola di esegesi cristiana della Bibbia. Qui aveva lasciato una grande impronta Filone, un colto giudeo contemporaneo di Gesù, il quale aveva spiegato le Scritture facendo largo uso della filosofia greca ed esprimendosi spesso con un'originale allegoria. Fu proprio questa a occupare un posto importante nell'interpretazione cristiana dell'Antico Testamento. Clemente Alessandrino (+216) fu il primo a riprendere l'opera di Filone in senso cristiano, fondando la propria esegesi sull'esistenza di una specie di «gnosi» cristiana: accanto a un senso letterale della Scrittura c'è un senso recondito afferrabile solo da un'élite di credenti che ha raggiunto la vera «conoscenza». Per non cadere in speculazioni di tipo gnostico propone, nella sua opera *Stromata*, una regola imprescindibile: leggere l'Antico Testamento nel contesto dell'intera Scrittura come opera dello stesso Verbo e della tradizione della Chiesa (11,6,29).

Ma l'indiscusso maestro alessandrino è certamente Origene (+253), la cui esegesi della Bibbia influenzerà tutta l'interpretazione dei padri e il Medioevo latino. Suo primo merito è quello d'aver curato una notevole

edizione critica del testo biblico, la famosa *Exapla*, testo in sei colonne che affiancano l'originale ebraico, la trascrizione greca dell'ebraico e diverse traduzioni greche. Nei suoi vari scritti e commentari alla Bibbia affronta i temi della «pienezza» dei libri ispirati, perché «non v'è in loro nulla che non discenda dalla Pienezza» (*Ier.* 2,7) e della loro «efficacia» nel rendere partecipi delle verità di Dio, a differenza delle formule divinatorie del mondo pagano (*Contra Celsum*).

La sua intuizione più geniale è la teoria della «trasfigurazione cristologica dell'Antico Testamento». Il simbolismo della scena della trasfigurazione di Gesù è quello che Origene predilige per mostrare la continuità dei due Testamenti: Mosè ed Elia sul Tabor appaiono splendenti della gloria che irradia da Gesù; se qualche luce essi hanno diffuso nell'Antico Testamento, questi raggi provengono, come quelli dell'alba, già dal sole che sorgerà. Nella Bibbia abita un solo Spirito che è insieme l'autore del testo e il suo vero esegeta (*Ex.* 4,5). Per questo la lettura e la comprensione delle Scritture diventano il vero nutrimento dell'anima, che ha in essa un ingresso «progressivo», caro a Origene. Infatti, accanto a un senso «materiale» che è colto dai più «rudi», che si accontentano della pura narrazione, vi è un senso «psichico», al quale possono accedere i «progrediti» nella vita cristiana, per i quali la Scrittura indica la via della «perfezione». Al di sopra di tutti però vi sono gli «spirituali», ai quali è destinata l'allegoria, la cui sostanza è la stessa Trinità e l'incarnazione del Verbo.

Antiochia, un'altra grande metropoli, al nord della Siria, è un secondo centro importante di riflessione sul cristianesimo e quindi anche sull'Antico Testamento. Qui l'approccio alle Scritture segue metodi un po' diversi da quelli alessandrini. Si pone grande attenzione al senso «letterale», per favorire il quale gli antiocheni premettono ai loro trattati ciò che noi oggi chiameremmo un'introduzione speciale, indicando autore, scopo dello scritto, tempo e luogo di composizione. «La storia», scrive Teodoro di Mopsuestia (+428), «è come il basamento e il sostegno delle investigazioni più elevate».

In polemica con l'allegoria alessandrina e i suoi rischi, la scuola antiochena sviluppa piuttosto una «tipologia»: fatti e personaggi della storia passata - afferma san Giovanni Crisostomo (+407), uno degli antiocheni più rappresentativi - sono «tipi» o «figure» di quelli che dovranno venire; e tuttavia è importante che i significati tipologici siano spiegati dalla Scrittura stessa, altrimenti si cadrebbe nella fantasia. È Gesù che attribuisce a sé la figura di Giona o del Servo; san Paolo presenta Sara e Agar come «tipi» delle due alleanze. Crisostomo dice anche che la Scrittura è una lettera indirizzata da Dio non solo a Israele, ma anche alla Chiesa e a tutta l'umanità, una lettera di tono affettivo che parla il linguaggio del ricevente per indirizzarlo alla visione di Dio.

I padri latini imparano a commentare la Scrittura dai padri greci. Con Ilario, Ambrogio e Agostino l'esegesi allegorica alessandrina raggiunge l'Occidente. Per Ilario (+362) tutto l'Antico Testamento non è che una sola grande figura: Adamo, Caino e Abele, Lamech e Noè, Abramo, Isacco, Giacobbe, Mosè... non devono essere considerati come tante figure diverse, ma come lineamenti e ritocchi di un'unica figura, il cui disegno si precisa sempre meglio dalle origini dell'umanità fino a Cristo (*Tract. Myst.* 2,14). Ambrogio (+397) non accorda alcun interesse al senso storico. Dai padri orientali egli accoglierà soprattutto il gusto per un simbolismo, che egli, nelle sue *Omellerie* sulla Bibbia, porta alle massime espressioni, attribuendo significati simbolici a ogni persona e avvenimento e perfino ad animali, numeri e colori.

Gerolamo (+419) è giustamente considerato il padre dell'esegesi scientifica per il suo contributo di traduzione di tutta la Bibbia in latino, compito che lo tiene impegnato dal 389 al 405. Sottolinea l'importanza della conoscenza delle lingue ebraica e aramaica per comprendere le Scritture e la superiorità del testo originale sulla traduzione greca dei Settanta. Compera dagli ebrei i migliori manoscritti ebraici e li mette a confronto scegliendo - con il metodo della critica testuale - le Scritture che gli sembrano più vicine all'originale. La sua traduzione latina, detta «Bibbia Vulgata», cioè tradotta per il volgo, ha dato alla Chiesa romana una traduzione ufficiale, che è stata fino all'era moderna l'unico testo di preghiera e di studio della Bibbia per tutto l'occidente cristiano. Il concilio di Trento ha dichiarato questa traduzione «autentica per la predicazione e le dispute teologiche» (DS 1503).

Sant'Agostino (+530), subito dopo la sua ordinazione sacerdotale, consapevole del carattere troppo profano della sua cultura, domanda al suo vescovo un po' di tempo per conoscere le divine Scritture (*Epist.* 21,3) e giungerà a una tale conoscenza che pazienti eruditi hanno rintracciato nelle sue opere oltre 13 mila citazioni dell'Antico Testamento e più del doppio del Nuovo. Egli conosce i generi letterari classici e le tecniche interpretative, ma la sua prima preoccupazione, nella spiegazione delle Scritture, è quella di essere pastore più che uomo di scienza, quella di educare il popolo cristiano, di edificare la Chiesa. Nel suo *De doctrina christiana*, dove espone i principi interpretativi della Scrittura, afferma che lo scopo principale dello studio della Bibbia è la carità. Questa va cercata anche nei passi e nelle situazioni dell'Antico Testamento, perché bisogna leggere l'Antico Testamento con occhi cristiani. Allora alla luce di Cristo e della Chiesa, si libera dalla Scrittura quel «sensus plenior», il senso più pieno, che nutre l'anima credente.

Il Medioevo cristiano ha conosciuto una grande attività scritturistica, anche se nei principi interpretativi non

si registrano progressi degni di nota. Un famoso distico in lingua latina, composto dal domenicano Agostino di Dacia (+1282), si limita a codificare i principi interpretativi già utilizzati dai padri antichi, distinguendo quattro sensi, che sono accolti e utilizzati da tutto il Medioevo: «*Littera gesta docet, quid credas allegoria / moralls quid agas, quo tendas anagogia*». Cioè: il senso «letterale» di un testo ti presenta i fatti; il senso «allegorico» ti insegna ciò che devi credere; il significato «morale» ciò che devi fare, mentre il senso «anagogico» ti mostra la direzione verso cui tendere.

Il rapporto del Medioevo con la Bibbia ha due facce. La prima, che rappresenta l'aspetto nuovo, è il sorgere delle *scholae cathedralis*, che diventeranno le *universitates*, dalle cui cattedre si spiega la *sacra pagina*; si compongono *catenae*, scelta di passi patristici che commentano brani della Bibbia. In questi centri scientifici si dà importanza quasi esclusiva al senso letterale, come nella scuola dell'abbazia di San Vittore, fondata a Parigi nel 1110, dove si ravviva l'interesse per la lingua ebraica, fatto importante se si pensa che dai tempi di san Gerolamo la Chiesa d'Occidente non aveva avuto uomini capaci di studiare l'Antico Testamento in lingua originale. Nell'interpretazione prevale il metodo scolastico che, sulla scia di Aristotele, intende la teologia come scienza e quindi anche nelle cose della fede vuole indagare sul gioco delle cause. A questo metodo si rifaranno san Tommaso d'Aquino (+1270), Nicola di Lyra (+1349), Ruggero Bacone (+1292) e altri notevoli personaggi. Ma non darà i frutti sperati. E vero che la Scolastica si riferisce sempre alla Bibbia, ma, se nei padri essa era il testo da spiegare, ora essa è il testo per giustificare e spiegare le *quaestiones* filosofiche.

Su un altro versante, soprattutto nei monasteri, prevale la *lectio divina* che segue sostanzialmente l'interpretazione allegorica e spirituale dei padri, aggiornata da autori come Beda (+735), Rabano (+856), Ruperto (+718). Parallelamente anche la predicazione ai fedeli predilige molto l'interpretazione allegorica, riscontrabile, verso la fine del Medioevo, anche nelle arti figurative e nella letteratura secolare (si pensi a *Roman de la Rose*). Il Medioevo si chiuderà con l'allegoria ancora dominante in scrittori come Meister Eckhart (+1328), Jean Gerson (+1429), Dionigi il Certosino (+1471).

All'inizio dell'età moderna nasce un nuovo tipo di teologia che vuole portare rimedio alla scolastica decadente. Le critiche vengono da ambienti spirituali e riformatori, da eminenti umanisti quali Erasmo da Rotterdam, dai protestanti in aperta rottura con la Chiesa cattolica. Tutti accusano la Scolastica di essere separata dalla Scrittura, dalla vita spirituale e pastorale.

Lutero (+1546) e gli altri grandi riformatori, quali Calvino (+1564), Zwingli (+1531), Melantone (+1560) si appellano al principio *sola Scriptura*: la Scrittura, cioè, rende testimonianza a se stessa; non è la tradizione della Chiesa che autentica la Bibbia, ma è la Bibbia che autentica la Chiesa (Lutero, *WA*, 1,119,23). È lo Spirito che interpreta la Bibbia, ma lo Spirito che esce dalla lettura della Bibbia stessa. L'interpretazione che Lutero dà all'Antico Testamento è cristocentrica: l'Antico Testamento si interpreta con l'«analogia della fede». Abolisce la distinzione troppo rigida tra legge e vangelo: anche l'Antico Testamento può essere «vangelo» quando non «obbliga» ma «indica» come si deve credere; al contrario il Nuovo Testamento può essere «legge» quando «minaccia e comanda». Sotto questo profilo l'Antico Testamento è il libro di Cristo; come legge indica Cristo perché ci fa conoscere le nostre miserie; come «promessa» guarda avanti a Cristo e alla sua Chiesa.

In risposta, il mondo della teologia cattolica, accogliendo le critiche alla Scolastica, volle operare un ritorno alla Scrittura e alla tradizione, soprattutto servendosi del metodo filologico, storico e critico. Purtroppo questo obiettivo è stato viziato da una preoccupazione apologetica, cioè di dimostrazione e difesa dell'ortodossia cattolica, con dimostrazioni forzate che dimenticavano la ricchezza enorme della Scrittura. A fianco di questa istanza polemica, l'esegesi cattolica rinascerà anche come esegesi spirituale, soprattutto sotto la bandiera del giansenismo, con Pascal ad esempio, anche grazie all'influsso sempre vivo dei padri. Ma è doloroso pensare che, in campo cattolico, la riflessione teologica sulla Bibbia non avrà più novità da esprimere fino al nostro secolo e soprattutto fino al concilio Vaticano II.

L'epoca moderna, dominata dall'illuminismo, da un lato mette in crisi i criteri classici dell'interpretazione biblica, dall'altro obbliga a percorrere vie di ricerca più scientifiche. B. Spinoza (+1677), ebreo scomunicato dalla Sinagoga, scrive che anche nell'interpretazione della Sacra Scrittura occorre applicare il metodo d'interpretazione della natura che consiste «nell'ordinare l'indagine, cosicché dall'osservazione di dati sicuri si traggono conclusioni sulle realtà naturali». In altre parole anche nella Bibbia si doveva cercare la religione razionale, escludendo tutto ciò che sembrava in contrasto con la ragione.

Sarà soprattutto il mondo protestante riformato ad assimilare queste istanze dell'illuminismo e ad applicarle allo studio della Scrittura, in prestigiose università, da parte di eminenti studiosi. Nell'ultimo scorcio del '700 si abbandona l'interesse per la «dottrina» della Bibbia e l'attenzione si sposta sulla «storia»; gli autori dell'Antico Testamento vengono studiati nel loro contesto con attenzione alle varie fasi dell'evoluzione religiosa di Israele.

Un secolo più tardi, in clima romantico e liberale, si dirà che non ha più senso parlare di teologia biblica, ma di «religione di Israele», comparata con le altre grandi religioni mondiali e studiata con i metodi delle ricerche storiche positive.

Dopo la prima guerra mondiale c'è una svolta: nasce la teologia dialettica, che recupera l'importanza della teologia e della fede contro il metodo storico-critico. Si pone al centro dell'attenzione la parola di Dio e soprattutto il «kerigma», cioè l'annuncio che suscita la fede; si tende a leggere anche l'Antico Testamento alla luce del «kerigma» di Gesù Cristo. A partire dalla metà degli anni '60 si moltiplicano gli studi sull'Antico Testamento in un grande pluralismo metodologico.

Da parte sua il mondo cattolico non è mai entrato in dialogo con l'illuminismo, se non per confutarlo, preferendo seguire metodi tradizionali rivelatisi anche molto sterili. Emblematico è il caso del modernismo: all'inizio del '900, i tentativi di alcuni esegeti di conciliare la fede con le nuove istanze provenienti dal mondo scientifico furono frenati dal magistero della Chiesa, considerati anche gli effetti negativi che l'impatto con la scienza moderna stava operando nel mondo protestante. Nel frattempo però l'Istituto Biblico di Roma dei gesuiti e la Scuola Biblica di Gerusalemme dei domenicani preparavano una nuova schiera di validi ricercatori, che avrebbero dato i loro frutti in seguito alle aperture del concilio Vaticano II.

La lettura liturgica

Anche la Scrittura trova nella liturgia il proprio «culmine», secondo l'espressione del concilio Vaticano II (*Dei Verbum*, n. 5). Qui la presenza di Cristo tocca il suo vertice nella Parola proclamata. Qui si stabilisce un legame intimo tra la proclamazione della Parola e il raduno dell'assemblea cristiana. Due aspetti sono da considerare: la lettura dell'Antico Testamento nella liturgia e i simboli veterotestamentari più comunemente usati.

Se si studia la storia dei sacramenti e la genesi della prima parte della messa si vede come la liturgia della Parola è sempre stata parte costitutiva della liturgia stessa. L'uso della lettura liturgica dell'Antico Testamento risale alla prima comunità apostolica, che ha le sue radici nella prassi del tempio e delle sinagoghe. All'inizio i primi cristiani continuarono a frequentare il tempio e le sinagoghe (vedi *Atti degli Apostoli*) e anche quando il loro culto si separò definitivamente da quello giudaico, essi continuarono a leggere passi dell'Antico Testamento e a pregare con i Salmi. Naturalmente lo fecero nella luce del Risorto e di quanto egli aveva comandato di celebrare.

Le differenti tradizioni esprimono poi diverse modalità d'uso delle Scritture. San Giustino, che per primo ci dà una descrizione essenziale dell'eucaristia, menziona espressamente, nella prima parte, la lettura dei «ricordi degli Apostoli» e delle «Scritture dei profeti» (1 *Apol.* 67); Tertulliano aggiunge il canto dei Salmi (*Anim.* 9). Dopo un primo periodo nel quale è ammessa una certa libertà, prevale un criterio comune, testimoniato ad Alessandria come nell'Oriente bizantino, nell'Africa proconsolare, a Roma, in Gallia e nella Spagna; si ammettono tre letture: una dall'Antico Testamento, una dalle lettere degli apostoli, una dai Vangeli. Sotto l'influsso del mondo monastico si impose poi il sistema della *lectio continua*, ossia la lettura, nell'arco di un anno, dell'intera Scrittura. Ben presto si avvertì anche l'opportunità di riservare la lettura di certi libri della Scrittura a solennità o tempi liturgici con i quali essi avevano un rapporto tematico: soprattutto la Pasqua e la Pentecoste e, più tardi, il Natale, l'Epifania e la Quaresima. Tutte le letture erano demandate a un lettore; il lettorato è, infatti, il più antico e importante degli ordini minori.

Nel secolo V nascono i primi *lezionari*, perfezionati poi dalla grande riforma liturgica di papa Gregorio Magno (t604), con un lezionario per le lettere apostoliche e un evangelario per i vangeli. Essi propongono una serie di letture scelte, adattate alle celebrazioni, ma anche molto ridotte. In particolare scompare quasi totalmente l'uso dell'Antico Testamento. Solo nei secoli XI-XII nascerà il libro completo per la messa, detto *Messale*, che unisce il lezionario con il libro delle orazioni per il sacerdote. Fu la «clericalizzazione» della messa; il Messale divenne il libro del sacerdote che «diceva tutta la messa», appropriandosi anche delle letture prima riservate ai lettori.

Si dovette attendere il concilio Vaticano II e la successiva riforma liturgica attuata da Paolo VI, perché la parola di Dio ritornasse a essere proclamata abbondantemente nelle celebrazioni. «La mensa della Parola sia preparata ai fedeli con maggiore abbondanza», «vengano loro aperti ampiamente

I tesori della Bibbia», «la parola di Dio sia ascoltata con venerazione analoga a quella tributata al Corpo di Cristo»: sono tutte significative espressioni conciliari. Quanto all'Antico Testamento, si apprezzerà molto il fatto che esso venga restituito con abbondanza e organicità alla proclamazione liturgica, se si pensa che prima del concilio solo in due o tre feste (Epifania, Immacolata...) veniva letto un brano dell'Antico Testamento. Ora, solo nel ciclo triennale delle domeniche, è dato di ascoltare circa 170 letture dell'Antico Testamento, riuscendo a comporre un mosaico sufficientemente completo. La scelta dell'Antico Testamento nella liturgia cristiana è stata fatta in base a un principio: l'unità dei due Testamenti intorno al loro principio supremo, Gesù

Cristo. La lettura dell'Antico Testamento ridona alla fede cristiana la sua dimensione storica; al tempo stesso orienta al suo vertice il vangelo, che ne è, di volta in volta, rimando, continuità, superamento oppure compimento. Può illuminare l'espressione di sant'Agostino: «In Veteri Testamento Novum latet et in Novo Vetus patet»: «Nell'Antico Testamento si cela il Nuovo; nel Nuovo si manifesta l'Antico» (*Quaest. in Ev.* 73).

C'è un altro aspetto per il quale l'Antico Testamento s'incontra in modo fecondo con la liturgia cristiana: sono i numerosi e ricchi simboli liturgici ricorrenti soprattutto nei sacramenti dell'iniziazione cristiana: battesimo, cresima, eucaristia. Essi presentano una tipologia biblica meravigliosa, attestata parallelamente dall'arte paleocristiana e illustrata dai padri della Chiesa.

Nel *battesimo* il simbolo dell'acqua si collega a quell'elemento primordiale nel quale fa la sua prima apparizione la vita, santificata dallo Spirito che si librava sulle acque. È un tema sviluppato da sant'Ambrogio (*De Sacramentis* 1,15), Tertulliano (*De Baptismo*, 2) e molti padri orientali, i quali associano alla simbologia delle acque creatrici anche quelle distruttrici: la distruzione operata dal diluvio e la sommersione nel Mar Rosso degli Egiziani consente di cogliere la relazione tra battesimo e configurazione alla morte di Cristo, già delineata nella seconda lettera di Pietro.

Ancora al battesimo si collega tutta la costellazione di simbologie che appaiono nel racconto del diluvio: la colomba che annuncia la ritrovata pace con Dio (Tertulliano); l'arca, simbolo della Chiesa, che sembra commentare l'aforisma di Cipriano: «Fuori della Chiesa non c'è salvezza» (*De unitate Ecc.* 6,214); Noè, figura di Cristo; il numero dei salvati, otto, che indica l'ottavo giorno, quello della risurrezione di Cristo.

Anche i numerosi simboli dell'intero racconto dell'esodo dall'Egitto sono utilizzati per raffigurare la redenzione-liberazione del battesimo: il suo conferimento nella notte di Pasqua associa l'esodo ebraico e la morte-risurrezione di Gesù; il cammino di quarant'anni nel deserto sono i quaranta giorni della Quaresima necessari al catecumeno per l'ultima trasformazione in credente (Basilio); il faraone rappresenta la tirannia di satana (Tertulliano); la nube che accompagna il popolo nel deserto è lo Spirito Santo (Origene); Mosè che colpisce le acque e vi entra alla testa del popolo è figura di Cristo; il segno di croce fatto sul candidato ricorda il sangue salvatore sugli stipiti delle porte.

L'unzione, fatta in diversi sacramenti, richiama l'unzione sacerdotale descritta in *Levitico* 21 e quella regale del re messianico nel *Salmo* 2. L'unzione del cristiano è partecipazione a quella di Gesù, l'Unto, il *Christòs*, mentre il profumo che è aggiunto all'olio è considerato irradiazione della divinità di Cristo (Tertulliano, Ambrogio).

Nell'*eucaristia* il sacrificio di Cristo è prefigurato da quelli di Abele, di Isacco e soprattutto dell'agnello pasquale. La mensa eucaristica ha i suoi simboli nel pane e nel vino presentati da Melchisedech (Clemente Alessandrino, Cipriano, Ambrogio), mentre la parola che viene proclamata ha la sua prefigurazione nella manna (tradizione alessandrina) e nel banchetto della Sapienza (Cipriano, Gregorio.Nisseno, Ambrogio).

Le *feste*. Non possiamo dimenticare che molte feste della liturgia cristiana sono mutate dalla tradizione ebraica: la Pasqua, la Pentecoste, il sabato. Questo è sostituito dalla domenica cristiana, la quale tuttavia sembra mantenere i significati originari, rivissuti nella luce del Cristo: la consacrazione del riposo inteso come culto a Dio e quella del tempo, collegato con l'eternità dalla risurrezione di Gesù.

Può l'Antico Testamento, Parola con la quale Dio ha parlato all'antico popolo dell'alleanza, orientare ancora la vita del cristiano? Sì, a patto che sia letto nella luce del Figlio, che è la Parola stessa in pienezza, come suggerisce la lettera agli Ebrei (1,1). È questo il cammino percorso da una vastissima tradizione di spiritualità cristiana, che ha espresso frutti di santità. Organizziamo i pochi accenni che ci sono consentiti in due percorsi: l'uno diacronico e l'altro sincronico o tematico.

La lettura spirituale

Ripercorrendo la *storia della vita cristiana* constatiamo un fatto: il nutrimento diretto del cristiano alla Sacra Scrittura, e quindi l'influenza che questa esercita sulla spiritualità, è più abbondante nei primi secoli e si va progressivamente attenuando nel cammino verso l'età moderna. Faremo dunque riferimento soprattutto ai primi secoli.

Nell'età apostolica la *Didaché* ripropone al cristiano il tema delle «due vie», caro alla tradizione deuteronomista, ripresentando un decalogo arricchito di sfumature cristiane, mentre la *Lettera di Barnaba* invita a una rilettura cristiana dell'Antico Testamento, le cui promesse adempiute da Gesù possono fecondare la vita del credente. Origene da parte sua, commentando la Bibbia, si fa maestro di vita cristiana collegando i vari temi e simboli dell'Antico Testamento al tema dell'ascesa dell'anima, per tappe successive, verso il cielo. La lettura della Bibbia ebbe un ruolo decisivo nella conversione di sant'Agostino, come egli ricorda nel libro VII delle *Confessioni*, e diventerà non solo costante motivo di meditazione e di preghiera, ma, in Agostino pastore e vescovo, anche imprescindibile riferimento per la formazione della vita cristiana.

Anche il monachesimo sviluppa una spiritualità che per molti aspetti è debitrice all'Antico Testamento. È un

nuovo tipo di vita spirituale che, dal secolo III, si sviluppa a partire dall'Egitto, dalla Siria e dalla Palestina e, con san Benedetto, in Occidente. Grandi maestri come Basilio (+379), Macario (+390), Benedetto (+547) insegnano a dedicarsi alla lettura quotidiana e alla meditazione (*lectio*) della parola di Dio. I *Salmi* diventano nutrimento della vita quotidiana, mentre la regola ingiunge che la Bibbia occupi e nutra la vita dei monaci per tutta la giornata.

Il basso Medioevo è ancora tutto orientato alla meditazione della Scrittura. San Gregorio Magno (+604) vi cercherà soprattutto il senso mistico, quello colto solo dal contemplativo. La Bibbia è per lui risposta universale all'uomo (*Comm. a Giobbe*), specchio del cristiano (*Comm. a Ezechiele*), divina pedagogia e canto nella notte (*Comm. al Cantico*). Sulla stessa scia contemplativa si porrà san Bernardo per il quale tutto ha senso nella Scrittura, perché l'Antico Testamento è in stretta unione con il Nuovo e prende il suo valore da Cristo. Il senso vero può essere colto solo in una riflessione «fatta con amore»: allora la lettura della «sacra pagina» garantirà i suoi frutti (*Comm. al Cantico*). Dal XIII al XV secolo è interessante notare come, a supplire l'aridità di certe dispute scolastiche, nascono istanze pressanti che richiedono sempre più, a colui che studia e insegna la Bibbia, la santità di vita. Né possiamo dimenticare in questo periodo l'influenza della Sacra Scrittura sulle diverse manifestazioni della vita religiosa: la predicazione, che trova nuovo sviluppo sia per il sorgere di nuovi ordini religiosi come i francescani e i domenicani, sia perché indirizzata al popolo in lingua volgare. Nascono così testi della Bibbia abbreviati, adattati e illustrati per il popolo. I più celebri sono la *Biblia pauperum* e lo *Speculum humanae salvationis*, redatti in Germania e divenuti molto popolari. Essi hanno contribuito molto ad alimentare la spiritualità cristiana popolare, diffondendo una corretta immagine dell'Antico Testamento, già nella stessa disposizione delle raffigurazioni: ogni scena del Nuovo Testamento è inquadrata o accostata a una prefigurazione dell'Antico.

La stessa funzione educativa della spiritualità del popolo cristiano è assolta dall'arte che trova le sue espressioni nelle sculture, negli affreschi, nelle vetrate e nella stessa configurazione architettonica delle cattedrali: qui i grandi cicli tratti dall'Antico Testamento, spesso spiegati come prefigurazioni della Nuova Alleanza, si offrono in tutto il loro splendore alla meditazione e alla contemplazione.

Vogliamo concludere questo viaggio veloce nella storia della spiritualità cristiana con un accenno a san Giovanni della Croce (+1591). Nella grande fioritura di santità dell'epoca moderna scegliamo questo santo perché, pur avendo una spiritualità cristocentrica, utilizza molto il linguaggio simbolico dell'Antico Testamento per esprimere il cammino ascetico dell'anima: il tema delle nozze spirituali, la salita sul monte, il tema della nube che svela e nasconde il Dio inaccessibile sono solo alcuni dei linguaggi espressivi del mistico spagnolo. Per lui il linguaggio della Bibbia è espressione dell'ineffabile. Nella *Salita al monte Carmelo*, in *Fiamma viva d'Omone*, nel *Cantico spirituale* cerca nella Bibbia il Dio d'amore, sapendo che nell'itinerario spirituale Dio interviene solo per amore, anche quando fa soffrire. Anzi, spesso è proprio attraverso una conoscenza oscura e tenebrosa che si entra in comunione con il Dio d'amore (*La Notte oscura*).

Non possiamo poi dimenticare alcuni temi spirituali che, nati con la Prima Alleanza e riletti nella luce del Cristo, hanno esercitato grande fascino sulla mistica cristiana.

All'Antico Testamento si rifà il tema *dell'inaccessibilità dell'essenza divina*: da Gregorio di Nissa (+394), per il quale l'uomo decaduto ha bisogno di ritrovare la propria bellezza nascosta in una ascensione infinita fino all'unione amorosa con Dio, allo pseudo-Dionigi, falsamente considerato discepolo di san Paolo e primo vescovo di Atene, che celebra l'unione con il Dio trascendente nella nudità spirituale e professa che l'estasi ha luogo nella tenebra; a san Gregorio Nazianzeno (+389), il contemplativo animato dal desiderio di Dio, che ascende la montagna, penetra nella nube, entra nel silenzio in cui si esaurisce ogni ammirazione; e infine a san Bernardo di Chiaravalle.

Il tema del *deserto* e *dell'esodo*, l'inserimento di questo itinerario nell'esperienza spirituale spetta inizialmente a Origene, il quale lascerà alla successiva fioritura dell'ascetismo cristiano i primi avvisi di una tematica spirituale intesa a scorgere nell'esodo le tappe attraverso le quali si compie il passaggio dell'uomo dalla terra al cielo. Passando attraverso maestri quali sant'Agostino, san Gerolamo, Cassiano, Giovanni Climaco, il tema del deserto e dell'esodo giungerà fino alla tradizione monastica medievale e alle più mature applicazioni alla vita religiosa in san Pier Damiani, Ugo di San Vittore, san Bernardo.

In questa linea ascetica la terra d'Egitto è la regione della «dissomiglianza», l'uscita è fuga dal mondo e passaggio verso la terra di libertà. Il cammino di quarant'anni nel deserto, con le sue tentazioni, le sue incertezze e rimpianti, ma anche con i suoi slanci, è simbolo del cammino verso la piena libertà spirituale. Ciò che attrae maggiormente gli uomini spirituali è il tema del deserto così come è stato rielaborato dalla visione escatologica dei profeti: luogo ideale per ritrovare l'autentico Dio (*Amos*), dell'innamoramento in docilità, letizia e fedeltà (*Osea*), mondo nuovo (*Isaia*). Insomma, esso appare come condizione ideale per coloro che non hanno quaggiù la loro vera dimora, cercano la solitudine claustrale condizione della maggiore intimità con Dio.

Il tema delle *nozze spirituali e mistiche*. Tutta la mistica cristiana, da Origene a san Bernardo, dall'autore dell'*Imitazione di Cristo* a santa Teresa d'Avila e a san Giovanni della Croce e fino a san Francesco di Sales e a sant'Alfonso Maria de' Liguori, ha spesso descritto il colloquio tra il credente e il suo Signore con il simbolo nuziale, attingendo abbondantemente al *Cantico* e a quella letteratura dell'Antico Testamento in cui l'alleanza con Dio è indicata come avvenimento sponsale tra un «Diletto» e un'«amata», con tutte le movenze di compiacenza, di amore geloso, mentre ogni infedeltà è fornicazione e adulterio. Questo linguaggio sembra attrarre anche perché lo stesso Gesù, assumendo il nome di sposo (Mt 9,15), paragona la sua presenza tra gli uomini a una festa nuziale (Mt 25,1-12).

I Padri e la mistica cristiana creeranno arditi accostamenti poetici tra la costellazione simbolica del *Cantico* e i vari aspetti dell'iniziazione cristiana: il tema della «voce» di Cristo e dell'amata, l'introduzione della sposa nell'intimità dello sposo, il «profumo» - che è Cristo - che sorpassa ogni delizia umana e attira a Dio; la descrizione delle membra della sposa e del suo abbigliamento sono letti in chiave simbolica spirituale. Se nel *Cantico* Dio esprime le sue tenerezze, le predilezioni e le compiacenze per la sua Chiesa, d'altro lato lo stesso poema biblico è anche la risposta delle anime che imparano a ripetere con la fanciulla: «Il mio diletto è per me e io sono per lui» (Ct 2,16).

L'apporto del magistero

Il magistero, che intendiamo come intervento ufficiale della Chiesa, fino al nostro secolo aggiunge ben poco alla ricchezza di studi e di riflessioni vive sull'Antico Testamento che abbiamo esposto in queste pagine. Anzi, leggendo i testi ufficiali degli interventi magisteriali, si ha l'impressione di una certa aridità. Solo nella seconda parte del nostro secolo, e in particolare con il concilio Vaticano II e il magistero successivo, si sente nei documenti ufficiali il respiro profondo delle Scritture.

Non abbiamo interventi magisteriali rilevanti circa la Bibbia, e in particolare l'Antico Testamento, fino al concilio di Firenze (1439), dove avviene il tentativo di superare le divergenze tra Chiesa romana e bizantina. Per la prima volta in un documento magisteriale è data la ragione della «divinità» dei libri biblici, usando il vocabolo «ispirare». Si elenca il nome dei libri biblici confermando il canone del III concilio di Cartagine (397). Il concilio di Trento invece, aperto nel 1545, si interessa della Scrittura per controbattere il neonato protestantesimo. Contro le contestazioni dei riformatori afferma il valore della «tradizione» e definisce che il «vangelo» è contenuto «nei libri scritti» e, «senza scritto, nelle tradizioni» che la «Chiesa venera con pari affetto e reverenza». «Nessuno», afferma, «può distorcere quel senso e l'interpretazione della Bibbia. Nessuno osi interpretare le Scritture andando contro il consenso unanime dei padri».

Il periodo che va dalla seconda metà dell'Ottocento all'inizio del nostro secolo è caratterizzato soprattutto da una reazione del magistero contro l'esasperato razionalismo e positivismo che, anche nell'interpretazione della Bibbia, vuole imporre le proprie regole. Da un lato, il concilio Vaticano I (1869-1870) si erge contro coloro che impugnano la realtà del soprannaturale e afferma che i libri biblici sono ispirati dallo Spirito Santo, hanno Dio per autore e si possono comprendere solo alla luce della tradizione viva della Chiesa. D'altro lato, il papa Pio X, all'inizio del nostro secolo, prende netta posizione contro il modernismo, movimento che, nel desiderio di conciliare la fede cristiana con le domande del mondo moderno, troppo concedeva, secondo il pontefice, allo spirito razionalista e a una mentalità «protestante». L'intervento, dettato da valide ragioni, ebbe però l'effetto di mettere molti freni alla ricerca degli esegeti cattolici.

Alcune aperture si possono vedere nelle encicliche *Providentissimus Deus* (1893) di Leone XIII, che raccomanda lo studio delle lingue orientali, dell'arte critica e delle scienze soprannaturali per uno studio più corretto della Scrittura, e *Divino afflante Spiritu* (1943) di Pio XII, che dà nuovo incentivo alla ricerca di esegeti cattolici, sottolineando l'importanza dei generi letterari, delle traduzioni dalla lingua originale, della critica testuale e storica, del ricorso all'archeologia per creare armonia tra esegesi e scienza. L'enciclica preparerà il terreno per una fioritura di studi biblici. Notevole è il contributo dato dal concilio Vaticano II per una riflessione sul significato della Sacra Scrittura per la Chiesa e per riportarla al centro della vita cristiana. La costituzione *Dei Verbum* sulla divina rivelazione afferma che la Chiesa trae la sua certezza non solo dalla Scrittura, ma anche dalla tradizione, intesa come una realtà viva e sempre in crescita (n. 9). Il magistero ecclesiale interpreta ambedue: non è sopra la parola di Dio, ma la serve, l'ascolta, la espone e la trasmette (n. 10). La Sacra Scrittura deve essere dunque letta e interpretata con l'aiuto dello stesso Spirito Santo mediante il quale è stata scritta: un singolo passo della Bibbia si interpreta «con tutta la Bibbia», ma anche in una dimensione di fede. Riguardo all'Antico Testamento, la *Dei Verbum* afferma che esso è parola di Dio come il Nuovo e ha un valore perenne nell'economia della salvezza (n. 14). Benché contenga alcune cose temporanee e imperfette, tuttavia esso indirizza, attraverso varie «tipologie», verso l'avvento di Cristo. Non possiamo infine dimenticare due ultime espressioni del magistero che interessano direttamente la Sacra Scrittura. Si tratta delle esortazioni apostoliche *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI e *Catechesi tradendae* di Giovanni Paolo II. In ambe-

due c'è una nuova acquisizione: si tratta del problema della «inculturazione». La Chiesa, nella sua missione evangelizzatrice, si preoccupa del passaggio dalla cultura dell'Antico e del Nuovo Testamento alle nuove culture delle Chiese locali sparse in tutta la terra. Riconosce che anche l'uomo moderno, lontano dall'essere appagato della sola ragione, ha bisogno del linguaggio espressivo dei simboli, attraverso cui la Bibbia sembra avere ancora molto da dire all'uomo di oggi. Non si potrà parlare di «demitizzazione» o di «desimbolizzazione», come voleva una certa cultura razionalista, senza impoverire la forza comunicativa del linguaggio biblico e forse la sua stessa verità.

MIDRASH: LA LETTURA EBRAICA DELLA SACRA SCRITTURA

di PAOLO DE BENEDETTI

«Prese (Mosè) il libro dell'alleanza e lo lesse agli orecchi del popolo e dissero: "Faremo e ascolteremo tutto quello che Jhwh ha detto"» (Es 24,7).

«Mosè scrisse questa legge e l'affidò ai sacerdoti, figli di Levi, che portavano l'arca dell'alleanza di Jhwh, e a tutti gli anziani di Israele; e Mosè ordinò loro: "Al termine di sette anni, nel tempo fissato per l'anno del condono, alla festa delle tende, quando verrà tutto Israele per vedere la faccia di Jhwh tuo Dio nel luogo che sceglierà, leggerai questa legge davanti a tutto Israele. Raduna il popolo, uomini, donne, bambini e il forestiero che è nelle tue città, perché ascoltino e imparino a temere Jhwh vostro Dio e abbiano cura di mettere in pratica tutte le parole di questa legge. I loro figli che ancora non la conoscono, ascolteranno e impareranno a temere Jhwh vostro Dio ogni giorno che vivrete sulla terra verso la quale andate, attraversando il Giordano per conquistarla"» (Dt 31,9-13).

Ascolto e interpretazione della Scrittura

La lettura-ascolto della Scrittura (che in ebraico si chiama appunto *Miqrà*, cioè «Lettura», «Proclamazione») ha la sua fondazione, la sua istituzione nello stesso testo biblico, come si vede dai passi citati e da diversi altri. In certo senso, l'evento sinaitico deve perpetuarsi nella sua ripetizione culturale, e questa diventerà, a partire dall'esilio, l'origine e lo scopo della sinagoga. Ne abbiamo una testimonianza in un celebre passo di *Neemia*: «Tutto il popolo si radunò come un sol uomo nella piazza che sta dinanzi alla porta delle Acque. Dissero allo scriba Esdra di portare il libro della legge di Mosè che Jhwh aveva promulgato per Israele. E il primo giorno del settimo mese, il sacerdote Esdra portò la legge davanti all'assemblea degli uomini, delle donne e di quanti erano in grado d'intendere. Sulla piazza che sta dinanzi alla porta delle Acque egli ne diede lettura dall'alba fino a mezzogiorno, davanti agli uomini, alle donne e a quanti erano in grado d'intendere. Gli orecchi di tutto il popolo erano volti al libro della legge. Esdra, lo scriba, stava ritto su una tribuna di legno, costruita allo scopo. Stavano al suo fianco, sulla destra, Mattitia, Sema, Anania, Una e Maaseia; sulla sinistra, Pedaia, Chelkia, Misael, Malchia, Casum, Casbaddàna, Zaccaria e Mesullàm. Esdra aperse il libro alla presenza di tutto il popolo, giacché egli stava più in alto di tutti, e quando l'aperse, tutto il popolo si alzò in piedi. Esdra benedisse Jhwh, il Dio grande, e tutto il popolo rispose: "Amen, Amen!", elevando le mani. Poi s'inchinarono e si prostrarono davanti a Jhwh, con il volto a terra. E i leviti Giosuè, Bani, Serebia, lamin, Akkub, Sabbetai, Odia, Maaseia, Kelita, Azaria, Iozabàd, Canàn, Pelaia spiegavano al popolo la legge, mentre il popolo se ne stava in piedi. Lessero il libro della legge di Dio a sezioni, spiegandone il significato, così da far comprendere ciò che si leggeva» (Ne 8,1-8).

Se combiniamo questo testo con i precedenti, notiamo: la Scrittura è indirizzata a tutti, non a una casta ristretta; richiede un assenso o impegno, è insomma una domanda; deve essere capita e perciò deve essere spiegata. Esattamente questa è, *in nuce*, l'ermeneutica ebraica, dalla tarda epoca biblica a oggi: ed *Esodo* 24,7 viene inteso dall'interpretazione rabbinica come l'assenso alla lettura-domanda fatta da Mosè. Assenso che è un impegno «prima» a mettere in pratica la Torah, e «poi» a studiarla. Ma lo studio sorregge la prassi e perciò l'interpretazione della Scrittura è condizione essenziale del vivere la Scrittura.

Nella scena descritta da *Neemia* 8 vediamo che Esdra, «scriba esperto nella legge di Mosè» (Esd 7,6), dopo l'«apertura» o ostensione del libro della Torah e un rito di benedizione, fa leggere il testo dai tredici notabili o assistenti, «a sezioni e spiegandone il significato». Questa «spiegazione del significato» o «dare senso» (*sòm sèkel*) può voler dire due cose, probabilmente compresenti: la traduzione simultanea in aramaico, lingua ormai corrente tra i reduci, e il commento o spiegazione vera e propria, in vista del «vivere la Torah».

In termini tecnici si direbbe: il *targum* e il *midrash*. *Targum* significa «traduzione», ma il suo significato generale si è specificato, nell'uso tecnico, a indicare la traduzione in aramaico del testo biblico, in primo luogo del Pentateuco o Torah. Poiché la traduzione era fatta per capire, e avveniva in un contesto liturgico, era naturale che tendesse a divenire interpretativa, parafrastica, omiletica: tendesse quindi al *midrash*. La radice

di questo vocabolo è la stessa del verbo *darash*, «cercare», «investigare»: Esdra «applicava il suo cuore a investigare (*li-drosh*) la legge di Jhwh» (Esdra 7,10).

Confrontando fra loro varie parti della Bibbia ebraica scopriamo che il *midrash* nasce già all'interno della Scrittura stessa, per chiarire un termine oscuro, per precisare un passo o una norma troppo generica, per conciliare due passi contrastanti, per attenuare o spiegare un testo sconcertante, «scandaloso» (G. Vermès), o anche per reinterpretare teologicamente tradizioni precedenti. Si trovano esempi di *midrash* biblico nella cosiddetta fonte sacerdotale del Pentateuco, nei libri delle *Cronache*, nei sapienziali. Si trovano *midrashim* (plurale di *midrash*) tra gli scritti di Qumran, soprattutto in forma di *pèsher*, ossia di interpretazione attualizzante, volta a mostrare che si è compiuto ciò che era stato annunciato dai profeti. E in tal senso c'è chi ha definito il Nuovo Testamento un *midrash* o *pèsher* cristiano dell'Antico Testamento (un *pèsher* ispirato, naturalmente). Ma la lettura ebraica della Scrittura e la «ricerca», in cui consiste, presuppongono un quadro di principi e di metodi che occorre delineare, per comprendere non solo l'esegesi rabbinica ma anche quella neotestamentaria.

Principi e metodi dell'interpretazione ebraica

Il primo principio è l'esistenza di una doppia rivelazione:

la Torah scritta e la Torah orale. Mosè è la fonte, cioè il ricettore e il tradente di entrambe, ed entrambe sono di origine sinaitica; ma una si trasmette per scrittura-lettura, l'altra per tradizione, di maestro in discepolo. Così viene descritta la «catena della ricezione» dal trattato rabbinico *Pirqè A vot* («Capitoli dei padri»), che fa parte della *Mishnah*, il codice della tradizione normativa, redatto alla fine del II secolo dell'era volgare: «Mosè ricevette la Torah dal Sinai e la trasmise a Giosuè, e Giosuè agli anziani, e gli anziani ai profeti, e i profeti la trasmisero agli uomini della Grande Assemblea [di Esdra]. Essi dissero tre cose: siate ponderati nel rendere giustizia, crescete molti discepoli e fate una siepe alla Torah. Simone il Giusto fu uno degli ultimi della Grande Assemblea. Egli soleva dire: Su tre cose il mondo regge: sulla Torah, sul culto e sulle opere di misericordia...» (*A vot* 1,1-2).

La tradizione orale - che, come appare dai vangeli, è affermata dai farisei e rifiutata dai sadducei, dai samaritani e dai più tardivi caraiti - è essa stessa una necessità ermeneutica: ogni cristiano che consideri come gli è giunta la Scrittura e come la intenda nella propria Chiesa, non ha difficoltà a capire il principio ebraico delle due Torot (plurale di Torah). Se, commentando *Qohèlet* 12,11 («Le parole dei sapienti sono come pungoli, come chiodi ben piantati sono le raccolte delle loro sentenze; le une e le altre vengono dallo stesso pastore»), il Talmud, *Chaghighah* 3 ab, paragona la rivelazione a chiodo e a pungolo, a una figura, cioè, di stabilità e a una di evoluzione, allora la Torah orale è un pungolo, l'elemento dinamico nella parola di Dio udita e trasmessa, quello che la rende contemporanea a ogni generazione e risponde alle sempre nuove esigenze dell'ortoprassi.

Dio ha rivelato a Mosè, insieme ai «cinque quinti della Torah [scritta]», tutte le spiegazioni necessarie per «eseguire e ascoltare». Di generazione in generazione, i maestri e i discepoli «trovano», scoprono (un moderno direbbe «escogitano»), ma la concezione ebraica è che trovano, e sul «trovato» discutono e decidono). Un famoso *midrash* esprime chiaramente questo modo di intendere il rapporto tra l'origine e il nuovo: «Disse rabbi Giuda in nome di Rav: Nell'ora che Mosè sali nell'alto, trovò il Santo, benedetto sia, che sedeva e annodava coroncine sulle lettere [della Torah]. Gli disse:

Jhwh del mondo, chi trattiene la tua mano [dall'inviarci la Torah anche senza coroncine]? Gli rispose: C'è un uomo, che verrà alla fine di tante generazioni, e Aqivah ben Josef è il suo nome. Egli su ogni puntino, con le sue interpretazioni, accumulerà cumuli di *halakhot* [norme]. Disse Mosè: Jhwh del mondo, fammelo vedere. Gli rispose: Torna indietro. Andò e sedette in fondo alle otto file [degli allievi di Aqivah], ma non capiva che cosa dicevano, e la sua forza si indebolì. Quand'ecco si giunse a un certo argomento. I discepoli [di Aqivah] gli chiesero: Rabbi, da dove [lo deduci]? Rispose loro:

È una *halakhah* di Mosè dal Sinai. L'animo di Mosè si riprese, egli tornò e venne al cospetto del Santo, benedetto sia, e gli disse: Jhwh del mondo, hai un uomo come questo e Tu dai la Torah per mano mia? Gli rispose: Taci, così ha deciso il mio pensiero» (*Menachot* 29 b).

Un secondo principio, strettamente collegato al precedente, è quello della diversità di gradi di autorità nella Bibbia. Dio si è manifestato sul Sinai, e «tutto il popolo vide» (cfr. Es 20,18), mentre i profeti e gli agiografi ebbero una rivelazione indiretta e individuale, per visioni e sogni. La Torah sinaitica è il documento dell'alleanza, pubblico, creatore della comunità di Israele; le altre due parti della Scrittura (Profeti e Scritti) valgono in quanto sono predicazione e insegnamento della Torah, suscitati dallo Spirito Santo quando la voce della Torah pareva affievolirsi nelle coscienze. Ecco perché un libro privo di voli, come il *Levitico*, è più autorevole che *Isaia* o *Ezechiele*: rivela infatti, per bocca di Dio stesso, Dio in quanto Volontà per l'uomo.

Un terzo principio è quello che G. Stemmerger chiama «principio della parsimonia»: «Nessuna parola in essa [nella Bibbia] è vana, nessuna lettera inutile. Nella Bibbia non c'è alcuna ripetizione immotivata... Dio

non si ripete» (*Concilium*, n. 1, 1991, p. 65). Quando perciò la nostra mentalità ci porta a ravvisare nelle ripetizioni, nei sinonimi, nei parallelismi, nelle varianti motivazioni letterarie, estetiche o redazionali, siamo molto lontani dalla lettura ebraica.

In questo «principio della parsimonia» è implicito l'altro criterio ermeneutico rabbinico: se «fra le parole della Torah non ce n'è nessuna che sia simile a un'altra» (*Toseftà, Edujot* 1,1), allora «non bisogna ricavare un unico significato da diversi luoghi della Scrittura» (*Sanhedrin* 34 a). Viceversa, da ogni passo o parola della Scrittura, si possono ricavare diversi significati. Il Talmud illustra questo principio citando l'immagine di *Geremia* 23,29: «Non è forse così la mia parola: qual fuoco, oracolo di Jhwh, e qual mazza che spezza la roccia?»: «Come questo martello sprigiona molte scintille, così pure ogni parola che usciva dalla bocca della Potenza [= Dio] si divideva in settanta lingue» (*Shabbat* 88 b). Con ciò si allude non soltanto all'offerta della Torah a tutte le genti, ma al fatto che «un singolo passo della Scrittura si rifrange in molti significati» (*Sanhedrin* 34 a): e questo perché «una cosa Dio ha detto, due cose ho udito da lui: cioè a Dio appartiene il potere» (*Sal* 62,12).

La pluralità dei sensi (fra i quali non deve mai essere trascurato il *peshat* o senso «semplice», immediato) non è un motivo di ambiguità, ma un effetto della ricchezza della Parola, che è offerta a una ricezione multipla, sia di tempi sia di persone: come osserva E. Lévinas, «i sensi multipli sono persone multiple». È questa la ragione per cui nei commenti rabbinici ricorre spesso la formula «altra interpretazione» per introdurre una variante esegetica, e si ha la massima cura di riportare le interpretazioni dei grandi dottori e di chi le riferisce, secondo lo schema: «Disse rabbi Tale a nome di rabbi Talaltro», perché, come si legge nel trattato *Pirqè Avot* 6,8:

«Chiunque riferisce una parola nel nome di chi l'ha detta, avvicina la redenzione al mondo». Infatti la Torah orale, come abbiamo visto, è un percorso di nomi riceventi e tradenti, in cima ai quali sta Dio.

Spetta poi alla maggioranza decidere, nella pluralità delle interpretazioni, la *halakhah*, la «via» da seguire nella prassi, mentre resta libera la *haggadah*, la «narrazione» finalizzata a edificare, non a operare. E se nel contrasto di interpretazioni fra la scuola di Hillel e la scuola di Shammai (due grandi maestri quasi contemporanei di Gesù), secondo un *midrash* si udì una voce celeste che disse: «Queste e quelle sono parole del Dio vivente; ma la *halakhah* è secondo la parola di Hillel» (*Eruvin* 13 b), a un'altra voce celeste, che intervenne a favore di una tesi minoritaria, i maestri obiettarono: «Non è nei cieli» (cfr. *Dt* 30,12), cioè Dio ha consegnato agli uomini sia la Torah sia i principi della sua interpretazione, non ritenendosi nulla per sé. Un atteggiamento, questo dei maestri, che fa pensare alla frase di *Galati* 1,8: «Se un angelo disceso dal cielo annunciassse a voi un vangelo diverso da quel-lo che vi abbiamo annunciato, sia votato alla maledizione divina».

La Torah è scesa dal cielo, ed è appunto chiamata *Torah mm ha-shamajim*, «Torah dai cieli»: ciò significa che è destinata agli uomini, non agli angeli. Di qui un criterio di lettura fondamentale (anche se non accettato dall'esegesi mistica, incline a leggere non nel «nero» dello scritto, ma nel «bianco» che lo circonda, e dedita allo *tzeruf*, alle permutazioni di lettere, alla numerologia ecc.), criterio attribuito a rabbi Jishmael (I-II sec. dell'era volgare): «La Torah parla secondo la lingua degli uomini» (*Sifre* a *Nm* 15,31). Lingua degli uomini implica il riconoscimento degli antropomorfismi, del parlare figurato, della mediazione linguistica.

Tuttavia le possibilità del linguaggio sono per l'esegeta ebreo molto più ampie di quanto non sia abituale nel discorso teologico: e non si allude qui al quarto dei quattro sensi teorizzati da Bahjah ben Asher di Saragozza nel 1201, cioè *peshat* o senso piano, *rèmez* o senso allegorico, *derash* o senso omiletico e *sod* o senso mistico (teorizzazioni comuni anche agli esegeti cristiani). Si allude all'attenzione minuziosa per quelle che J. Kugel chiama «irregolarità di superficie» del testo ebraico, al rifiuto assoluto che nella Scrittura ci sia uno spazio anche minimo per il casuale.

Così, per esempio, nell'episodio di Caino e Abele, i maestri si chiedono perché Dio dice a Caino: «La voce dei sanguini di tuo fratello grida a me dal suolo» (cfr. *Gn* 4,10), e non dice «la voce del sangue»? Una risposta (si badi: una risposta, per quello che si è detto sopra) è che, uccidendo Abele, Caino aveva versato anche il sangue dei suoi discendenti, ai quali è stato negato di nascere (*Mishnah, Sanhedrin* 4,5).

Come si vede, quando un maestro «apre» la Scrittura, la Scrittura spiega se stessa. Perciò molte regole ermeneutiche, di cui le più note sono le 13 regole di rabbi Jishmael, entrate perfino nella liturgia, stabiliscono i modi con cui due o più testi vanno accostati perché si illuminino a vicenda. Un caso molto interessante di accostamenti è la *charizah*, «collana»:

quale sia il metodo e la potenza della *charizah* è illustrato da un episodio narrato dal Talmud palestinese, *Chaghighah* 2,1. A una festa di circoncisione due maestri, rabbi Eliezer e rabbi Jehoshua, si appartarono dai canti e dalle danze e si misero a occuparsi di parole della Torah, «passando dalla Torah ai Profeti e dai Profeti agli Scritti; e un fuoco discese dal cielo e li circondò», mentre essi «facevano una collana» con le parole della Scrittura. La stessa collana che fece Gesù ai discepoli di Emmaus quando, «cominciando da

Mosè e da tutti i profeti, spiegò loro quanto lo riguardava in tutte le Scritture... Ed essi si dissero l'un l'altro: "Non ardeva forse il nostro cuore quando egli, lungo la via, ci parlava e ci spiegava le Scritture?"» (Lc 24,27.32).

Anche il principio secondo cui «non c'è prima e dopo nella Torah» (*Pesahim* 6 b) mira a giustificare accostamenti di testi che ai nostri occhi risulterebbero anacronistici: ma tali non sono per chi ritiene che l'intera Torah sia stata rivelata a Mosè sul Sinai. Così, a proposito di *Genesi* 7,2, dove Dio ordina a Noè di introdurre nell'arca sette coppie di ogni animale puro e una coppia di ogni animale impuro, il grande commentatore medievale Rashi (rabbi Shelomoh ben Jitzchaq, 1040 ca.- 1105) annota: «Ogni animale puro: sono gli anima-li che, in futuro, sarebbero stati puri per Israele; apprendiamo così che Noè studiava la Torah».

Lo studio della Torah - scritta e orale - è dunque il *primum* per l'ebraismo, da Esdra a oggi, a tal punto che l'ebraismo stesso può essere definito una civiltà del commento, e l'intera letteratura rabbinica (*targum*, *midrash*, *Mishnah*, *Talmud*, responsi, commentatori, codificatori...) ha come argomento diretto o indiretto la Bibbia. Con un'importante precisazione: si studia per sapere *che cosa vuole Dio che io faccia*. Jeshajahu Leibowitz, un pensatore religioso contemporaneo non conformista e provocatorio, sostiene che «l'ebraismo non esiste che nel prescrivere all'uomo un regime e un determinato modo di vita». Modo di vita che nasce da una parola, ripetuta ogni giorno due volte nella preghiera, e ancora una volta al momento di addormentarsi e di morire: «Ascolta, Israele».

DIMENSIONE TEOLOGICA DELLA PRIMA ALLEANZA

L'IMMAGINE DI DIO NELL'ANTICO TESTAMENTO di CECILIA CARNITI

«Mostrami la tua gloria», chiede un giorno Mosè al Signore (cfr. Es 33,18). Egli ha già incontrato il Signore, quando nel roveto ardente Dio gli si è manifestato e lo ha incaricato di liberare il suo popolo dall'Egitto (Es 3-4). Il Signore gli è poi stato vicino, con la sua parola e con la sua potenza, durante tutti gli interventi presso il faraone (Es 5-12), e ha guidato lui stesso il suo popolo fuori dall'Egitto (Es 13,11-22) attraverso il Mar Rosso (Es 14), fino al Sinai, dove con lampi e tuoni ha manifestato la sua potenza (Es 19), ha concluso l'alleanza (Es 24,1-11) e ha chiamato Mosè sul monte vicino a sé per quaranta giorni (Es 24,12-18).

Forse proprio questa familiarità con Dio suscita in Mosè il desiderio di una conoscenza più intima, di poterlo vedere direttamente in tutto il suo splendore, senza lo schermo del fuoco, del fumo o della nebbia della nube. Ma il Signore risponde: «Non puoi vedere il mio volto, perché l'uomo non può vedermi e vivere» (Es 33,20).

Non è un rifiuto. Il Signore ha già tante volte esaudito le richieste di Mosè. Solo, questa volta, la sua preghiera mira a qualcosa di impossibile, perché non tiene conto del fatto che l'uomo è uomo e Dio è Dio.

Ma Dio nella sua condiscendenza subito aggiunge: «Ecco un luogo vicino a me: ti terrai sulla roccia. Quando passerà la mia gloria, ti metterò nella fenditura della roccia, e ti coprirò con la mia palma fino a quando sarò passato: e ritirerò la mia palma e mi vedrai di dietro; ma il mio volto non si vedrà» (Es 33,21-23).

Se la richiesta di Mosè, giustificata dal desiderio e dall'amore, è troppo ardita, il Signore trova come accontentarlo in tutto quello che è possibile. Se lo splendore del suo volto è troppo radioso perché un uomo possa vederlo senza morire, questo non significa che allora l'uomo non possa vedere nulla di Dio. Permettendogli di vedere il suo dorso, Dio gli manifesta almeno un riflesso della sua gloria, che però è il massimo che un uomo possa vedere.

Era una concezione diffusa presso i popoli dell'antico Medio Oriente che un uomo non potesse vedere la divinità senza morire. Era forse un modo molto semplice per sottolineare la distanza reale, insuperabile, tra l'uomo e la divinità. È probabile che questa concezione fosse viva anche in Israele, e questo spiegherebbe la risposta di Dio a Mosè, per fargli capire che la sua richiesta è impossibile. Oggi diremmo forse che l'uomo non può vedere Dio non tanto perché ne morirebbe, ma semplicemente perché la realtà di Dio è così diversa e superiore alla nostra, che i nostri occhi non la possono percepire.

Ma in ogni uomo credente c'è insopprimibile il desiderio di «vedere Dio», di averne cioè una conoscenza diretta, personale, che riempia la vita. E poiché la realtà di Dio direttamente con gli occhi umani non si può vedere, con le parole umane non si può esprimere, Dio ce ne mostra, come a Mosè, un riflesso, che ci permette di conoscere almeno qualcosa di lui, nonostante i nostri limiti.

Quando gli uomini, anche pagani, pensano a Dio o ai loro dèi, e ne parlano, non disponendo né nel pensiero né nelle parole, di mezzi adatti alla grandezza della realtà divina, ricorrono spontaneamente a immagini familiari, che vengono in qualche modo adattate alla divinità. Può trattarsi di fenomeni atmosferici o naturali, come il lampo, il tuono, la bufera, il fuoco..., in cui l'uomo sperimenta una potenza che gli sfugge, e che possono dunque per lui diventare immagini della potenza divina. Oppure può trattarsi di pietre, piante o animali che vengono considerati come simboli o manifestazioni della divinità. E spesso, specie quando si ha

la concezione di una divinità personale, si ricorre a immagini prese dal mondo umano, e si pensa dunque a Dio o agli dèi come se fossero persone umane, che agiscono e reagiscono, che hanno sentimenti e desideri come gli uomini, naturalmente più potenti, appartenendo a una realtà superiore.

Le immagini naturali di Dio

Questo modo di pensare e parlare della divinità, spontaneo e naturale per l'uomo, si potrebbe dire che venga in un certo senso approvato e legittimato da Dio, perché spesso nella Bibbia per parlare di lui si ricorre a immagini prese dal mondo creato, che, pur se non adeguate a esprimere la grandezza della realtà di Dio, sono però per noi utilissime, perché ci permettono, come sprazzi di luce, di conoscere secondo le nostre possibilità qualcosa del mistero di Dio. E se è vero che queste immagini non sono sufficienti per esprimere il mistero di Dio in tutta la sua profondità, è però anche vero che non sono tali da falsarlo. La realtà creata è creata da Dio, e l'uomo in particolare è stato creato da Dio «a sua immagine e somiglianza» (cfr. Gn 1,26-27). Dunque niente di più naturale che, non disponendo di altri strumenti più adatti per parlare di Dio, se ne parli e Dio stesso parli di sé agli uomini, utilizzando quei mezzi in cui egli ha impresso la sua impronta (Sap 13,5), il mondo creato e soprattutto l'uomo.

Benché sia chiaro in Israele che il Signore sia un Dio personale, e dunque non sia da identificare con le forze della natura o con gli astri, spesso nella Bibbia si ricorre a immagini prese dal mondo creato per parlare di Dio. Si dice che egli è luce (Sal 27,1; Is 60,19-20; Mic 7,8), sorgente di acqua viva (Ger 2,13; 17,13), roccia (Dt 32,4; Sal 144,1), rifugio (Is 25,4; Sal 62,8), fortezza (Sal 18,3; 91,2), sole e riparo (Sal 84,12), ombra (Sal 121,5; Is 25,4), muro di fuoco per Gerusalemme (Zc 2,9), corona di gloria e diadema per il suo popolo (Is 28,5). E come la rugiada (Os 14,6) e come il fuoco (Is 66,15).

Per capire appieno la portata di queste immagini, dobbiamo riferirci alla cultura di allora. La luce, opposta alle tenebre del caos (Gn 1,3), è segno di vita, di festa, di attività e di ordine. Le tenebre sono il dominio della morte. Nel buio della notte solo i malvagi restano all'opera (Gb 38,15), o le sentinelle che sospirano l'aurora (Sal 130,6). E nelle notti di veglia o di festa, il fuoco e le fiaccole danno sicurezza e gioia.

Tutti sappiamo che l'acqua è indispensabile alla vita. Per chi vive in una terra bruciata dal sole, questa consapevolezza si fa molto più acuta. L'acqua diventa un bene preziosissimo, da raccogliere e conservare con cura, quando piove e i torrenti stagionali sono in piena, in cisterne scavate, con pareti che non la riassorbano. Ma una sorgente, che fornisca con abbondanza e regolarmente acqua «viva», cioè non stagnante, rappresenta una ricchezza e una garanzia di vita, e in genere è la condizione per poter stabilire o meno una città.

L'immagine della roccia ci dà l'idea della stabilità e della sicurezza. Nel salmo 125 viene anche suggerito un paragone tra Dio e le montagne. Gerusalemme, si dice al verso 2, è circondata da montagne. Questa è sempre stata la sua sicurezza e la sua difesa. Era difficile, almeno per la parte più antica della città, attaccarla o cingerla d'assedio, perché un esercito non avrebbe avuto la possibilità di accamparsi se non sul pendio delle montagne intorno, e dunque in una posizione scomoda e per di più esposta ai lanci di frecce e di fuoco dalla città. Il senso di sicurezza e di protezione che suscita la vista di questa cintura di montagne suggerisce al salmista l'idea di un'altra protezione, quella di Dio, stabile e sicura come e più delle montagne: «Il Signore sta intorno al suo popolo, ora e sempre!» (Sal 125,2).

Le immagini usate sono, a volte, contrastanti: sole e ombra, come la rugiada e come il fuoco. Si tratta di mettere in evidenza aspetti diversi, parziali, della realtà di Dio che è insieme potente e sorgente di vita (sole) e luogo di ristoro (ombra), forza irresistibile che stermina il nemico (il fuoco in Is 66,15) e presenza gradevole e delicata per i suoi («sarò come la rugiada per Israele», Os 14,6; e vedi anche 1Re 19,12, dove dopo il vento forte, il terremoto e il fuoco, è la brezza leggera a suggerire la presenza di Dio).

In alcuni casi le immagini usate non sono riferite direttamente a Dio, ma ne indicano la presenza.

Mosè vede una fiamma di fuoco in un rovetto che brucia senza consumarsi, e il Signore lo chiama di mezzo al rovetto (Es 3,2-4). All'uscita dall'Egitto il Signore marcia alla testa del popolo, di giorno in una colonna di nube e di notte in una colonna di fuoco (Es 13,21-22). Quando gli Egiziani che li inseguono sono ormai quasi addosso agli Israeliti, la colonna di nube si sposta alla retroguardia, per proteggerli (Es 14,20.24-25). Al Sinai, quando il Signore scende nel fuoco per fare l'alleanza col popolo, ci sono tuoni, lampi e una nuvola densa, e tutto il monte fuma come una fornace (Es 19,16.18 e 24,15-17). Ed è sempre la nube che si vede scendere dall'alto quando Mosè va alla tenda del convegno per parlare con Dio (Es 38,8-10), e che guida il cammino del popolo nel deserto dopo la partenza dal Sinai (Es 40,36-38; Nm 9,15-23; 10,34).

In questi testi il fuoco o la nube diventano il segno della presenza di Dio. Dio non è visto direttamente, il fuoco o la nube lo nascondono agli occhi umani e tuttavia ne rendono percepibile la presenza.

È un modo molto semplice e immediato per esprimere l'idea che Dio non si può vedere, ma che la sua presenza è reale, al punto che viene quasi materializzata, quando se ne specificano gli spostamenti (la colonna di nube che passa alla retroguardia o la nube che scende), o quando si afferma che il luogo dove si

trova ne risulta così riempito che non c'è più posto per altri (1Re 8,10-11: «Quando i sacerdoti stavano uscendo dal santuario, una nube riempì il tempio di Jhwh e i sacerdoti non poterono rimanervi per compiere le loro funzioni a causa della nube, perché la gloria del Signore riempiva il suo tempio»; un testo molto simile si trova anche in Es 40,34-35, riferito al santuario mobile del deserto).

Le immagini riferite a Dio e prese dal mondo animale o vegetale sono meno numerose, ma altrettanto suggestive. Dio viene paragonato ad animali feroci, come il leone o la leonessa, il leopardo, l'orso, per esprimere la sua potenza invincibile contro chi gli si oppone, e in favore dei suoi che protegge, ma anche contro il suo stesso popolo, quando non gli è più fedele (Is 31,4; Os 13,7-8). Oppure viene paragonato all'aquila, che volando ad ali distese sopra i suoi piccoli li protegge, e se li vuole spostare li carica su di sé e li porta via (Dt 32,11).

Come gli aquilotti, pur se piccoli e incapaci di difendersi, non hanno nulla da temere, perché l'aquila adulta, a cui nessuno oserebbe avvicinarsi, sta sopra di loro e li protegge, e sulle sue ali, aggrappati alle sue penne, può portarli ad altezze che da soli non sarebbero capaci di raggiungere, così Israele deve sapere che il suo Dio veglia su di lui, se ne fa carico e lo fa riuscire in quello che da solo non potrebbe immaginare di fare.

In Is 31,5 si dice che il Signore, come gli uccelli, proteggerà Gerusalemme. A questo testo si riferisce forse Gesù quando rimprovera la città santa di non avergli lasciato raccogliere i suoi figli come l'uccello (probabilmente la gallina) che raccoglie i piccoli sotto le ali (Lc 13,34). In diversi passi, poi, senza che esplicitamente si richiami l'immagine degli uccelli, si parla delle ali di Dio, alla cui ombra o al cui riparo gli uomini possono rifugiarsi (Rt 2,12; Sai 36,8; 57,2; 61,5; 91,4) ed essere felici (Sai 63,8).

In Os 14,9 è invece un'immagine vegetale («Io sono come un cipresso verdeggianti, è grazie a me che in te si trova frutto»), a dare questa stessa idea di protezione, di sicurezza e di abbondanza che si può sempre trovare presso Dio.

L'immagine personale di Dio

Essendo chiaro per gli Ebrei che il loro Dio è un Dio personale, è naturale che le immagini prese dal mondo umano siano numerosissime. A Dio si attribuiscono azioni, riflessioni, progetti, sentimenti simili a quelli dell'uomo, ma a partire proprio da queste immagini si sottolinea anche la differenza tra Dio e l'uomo, sia per quanto riguarda la grandezza e la potenza, sia per quanto riguarda la bontà e l'amore di Dio.

Di Dio si dice che guarda, ascolta, parla, risponde, sente gioia, amore, misericordia, ma anche che si adira di fronte al male, minaccia, punisce, oppure di fronte alla preghiera e al pentimento dell'uomo esaudisce e perdona. Essendo molto superiore all'uomo, immagina che abiti nel cielo (Sal 123,1), o addirittura al di sopra del cielo, da dove si china per guardare il cielo e la terra (Sal 13,6). Dio è un re, e dunque siede su di un trono altissimo (Is 6,1), che ha come base la giustizia e il diritto (Sal 97,2), e la terra, in tutta la sua estensione, non è che lo sgabello su cui posa i suoi piedi (Is 66,1). Ha una corte di esseri divini, gli angeli (Sai 82,1; 89,8) e tutte le forze atmosferiche sono al suo servizio: il tuono è la voce che fa sentire agli uomini dal cielo come un ruggito (Sal 29,3-9; Ger 25,30); i lampi sono le sue frecce (Sal 18,15); la pioggia, la neve, la grandine sono mandate da lui come un beneficio per irrigare la terra (Gb 38,26-27), o anche come punizione per distruggerla (Gb 9,17; 38,22-23); i venti sono i suoi messaggeri (Sal 104,4). Dio è poi vestito di luce e di splendore (Sai 104,1-2), ma anche di nubi e di tenebre (Sal 97,2), perché è misterioso, e il suo cocchio è una nube o un cherubino (Is 19,1; Sal 18,11).

Pur essendo così elevato e così potente, si interessa di quanto avviene sulla terra (Sai 14,2), dall'alto della sua dimora vede e scruta tutti i luoghi, perfino gli abissi, e tutti gli uomini, perfino nel cuore (Sai 7,10; 44,22; 33,13-16; Pro 15,3.11). È il padrone di tutto, perché tutto è stato fatto da lui (Sap 11,24-26; Sai 89,12). Ha disteso il cielo come se fosse una tenda (Is 40,22); ha fissato le fondamenta della terra (Sal 104,5), a quel tempo immaginata come una grande piattaforma sopra le acque dell'abisso, sostenuta da pilastri; ha domato l'impeto del mare, assegnandogli il suo posto (Gb 38,8-11). Ha stabilito il ritmo del tempo e delle stagioni, regolato dagli astri (Sal 74,16-17; 104,19-23). Ha provveduto e provvede alla vita di tutti (Sal 104,27-28).

Tra le opere della creazione l'uomo occupa un posto particolare. Questo si fa ben risaltare, in modi diversi, nei due racconti di creazione che aprono il libro della *Genesi* (1, 1-2,4a e 2,4b-25).

Nel primo racconto, iniziando con la luce e il buio, Dio crea l'universo e mette ordine nel caos primordiale. Quando tutto è pronto - terra, mare e cielo sono già riempiti di piante, animali, pesci e uccelli - a coronamento della sua opera Dio crea l'uomo. Lo crea a sua immagine e somiglianza, in c~ppia, maschio e femmina, e lo pone a capo di tutto il creato (Gn 1,26-27).

La prospettiva del secondo racconto è diversa. La creazione dell'uomo è all'inizio. Dio lo plasma dalla polvere del suolo, come un artigiano che lavora l'argilla, suscita in lui la vita soffiandogli nelle narici, e poi, come un agricoltore, pianta per lui un giardino che affida alla sua cura. Ancora, preoccupato del suo bene, per dargli compagnia, Dio crea prima gli animali, che però non bastano, e infine la donna.

Nel primo racconto la creazione dell'uomo è introdotta da un'espressione che suggerisce una speciale determinazione da parte di Dio: «Facciamo l'uomo a norma della nostra immagine, come nostra somiglianza» (Gn 1,26).

Nel secondo, tutto centrato attorno alla creazione dell'uomo, Dio lavora: plasma, soffia, pianta, prende la costola, chiude la ferita, costruisce la donna. Le immagini più belle nella Bibbia per Dio e per la sua attività sono in riferimento all'uomo.

Nel seguito del racconto si dirà che Dio viene a passeggiare nel giardino alla brezza del giorno (Gn 3,8). Sembra che, verso sera, venga a trovare i suoi amici, per fare una chiacchieratina con loro nel giardino. Ma essi sentono i suoi passi e si nascondono, poiché ormai sanno di essere in colpa. Allora il Signore inizia con loro un dialogo, delicatissimo. Prima li cerca, poi li interroga, come se non sapesse niente di quanto è successo. Questo tratto, di avviare il discorso con l'uomo con una domanda, sembra tipico del modo di fare di Dio. Lo si ritrova per Caino (Gn 4,9), nei due episodi di Agar nel deserto (Gn 16,8 e 21,17), nell'apparizione di Mamre (Gn 18,9), con Elia sull'Oreb (1Re 19,9.13). Forse è un modo per aiutare l'uomo a entrare in relazione con lui, e forse qui tende ad aiutare i progenitori a confessare la loro colpa. Quando poi alla fine punisce, continua a usare loro misericordia, preoccupandosi di quello di cui ora hanno bisogno: lui stesso fa le tuniche e li riveste (Gn 3,21).

Tutta la storia successiva continuerà a mettere in risalto questo aspetto di Dio: pieno di amore e di misericordia, desidera entrare in relazione con gli uomini, fare alleanza con loro e colmarli dei suoi benefici. Solo la malvagità dell'uomo lo provoca all'ira. Allora egli diventa un guerriero (Is 42,13) e combatte con potenza invincibile, servendosi anche delle forze della natura (Ger 30,23; 51,1) o di eserciti umani che diventano suoi strumenti di battaglia (Is 10,5; 13,3-5).

Ma il suo scopo non è mai uno sterminio definitivo, come dimostra già la storia del diluvio, con Noè e la sua famiglia che sopravvivono (Gn 6,5-9,17). I suoi interventi, anche se a volte severissimi per la durezza di mente e di cuore degli uomini, sono interventi di punizione e di correzione, perché l'uomo si renda conto di avere sbagliato, di non poter farsi gioco di Dio, e così ritorni umilmente a lui, sempre pronto a perdonare (Is 10,24-25; 57,16-18).

Questa relazione di amore misericordioso da parte di Dio per l'uomo appare nell'Antico Testamento soprattutto nei confronti di Israele, il popolo prescelto per l'alleanza, da cui dunque Dio esige fedeltà assoluta. Le sue trasgressioni vengono con pazienza e amore corrette da Dio, che manda a più riprese i profeti a scuoterlo. Ma quando gli ammonimenti non bastano più, Dio lo abbandona ai nemici, non lo aiuta più, anzi sembra diventare lui stesso un nemico (Is 63,10).

Israele più volte nella sua storia ha sperimentato questi interventi severi di Dio, già nel deserto, appena uscito dall'Egitto, nel periodo dei Giudici e ancora dopo, fino alla grande crisi dell'esilio a Babilonia e della distruzione del tempio di Gerusalemme, dove Dio abitava in mezzo al suo popolo. Sempre, però, al pentimento sincero Dio risponde ristabilendo la relazione di amore.

Per spiegare questo atteggiamento di Dio, si ricorre a immagini prese dalla vita quotidiana e familiare in cui l'uomo fa esperienza dell'amore.

Dio è per Israele come un pastore (Sal 23,1-4; 80,2; Is 40,11; 49,10; Ez 34,11-16), che si prende cura delle sue pecore, le ama, le difende dai pericoli, le porta su di sé se non sono abbastanza forti per camminare da sole, cerca per loro i pascoli migliori, l'acqua da bere, l'ombra. Tutto questo fa Dio per Israele.

Ancora di più: egli è un padre per Israele. Lo ama come un figlio primogenito, che suscita in lui una tenerezza irresistibile (Ger 31,9.20). La punizione, quando è necessaria, è la correzione paterna, di un buon padre che non cessa mai di amare, e anzi perdona oltre misura, più di quanto potrebbe fare un padre naturale, perché egli è «Dio e non un uomo» (Os 11,1-9). L'esperienza familiare dell'amore paterno, e anche materno (Is 49,15; 66,13), introduce l'uomo al mistero dell'amore di Dio che comunque lo supera infinitamente.

Lo stesso avviene per l'altra immagine presa dalla vita familiare, quella di Dio sposo di Israele. Egli ha trovato Israele come una fanciulla abbandonata, priva di tutto, e l'ha presa per sé, ricolmandola di doni e di favori. Ma Israele non è rimasta fedele all'alleanza nuziale e si è trovata molti amanti. Per questo Dio l'ha ripudiata e le ha strappato i doni che le aveva fatto. Il suo amore per lei però non è finito; nonostante tutte le sue infedeltà, egli continua ad amarla con lo stesso amore di prima, più grande di quello di qualunque sposo umano, e la desidera ancora per sé, fedele, come agli inizi del loro amore (Is 54,6-8; Ez 16; Os 2,4-22).

Queste immagini si riferiscono alla relazione di Dio con Israele. Non mancano poi anche nell'Antico Testamento testi che dimostrano un'apertura più ampia, universale, dell'amore di Dio. Tutto il libretto di *Giona* dimostra la misericordia e l'amore di Dio per Ninive, una città pagana e nemica. Ma egli è l'unico Dio, il creatore di tutta la terra, e dunque tutti i popoli della terra appartengono a lui.

Se con Israele ha voluto stringere un'alleanza particolare è perché attraverso di lui vuole raggiungere tutti i popoli. Gli stessi nemici di Israele, contro cui Dio a volte combatte per difendere il suo popolo, oppresso

ingiustamente o oltre misura (Is 47,6), un giorno lo riconosceranno come il vero Dio, si convertiranno a lui e formeranno con Israele un solo popolo che gli dà gloria (Is 19,18-25; 25,6-7; 45,22; 66,18-21). Così l'Antico Testamento ci parla di Dio, dandoci un riflesso, per noi luminosissimo, della sua gloria. Così gli uomini vengono preparati poco a poco ad accogliere la pienezza della sua rivelazione in Gesù Cristo, il buon pastore, l'immagine del Padre, lo sposo della Chiesa, sul cui volto risplende per noi la gloria di Dio (2Cor 4,6).

I nomi di Dio nell'Antico Testamento

Parlare di Dio e parlare con Dio! Reazioni differenti -di paura e imbarazzo da un lato, di confidenza o presunzione in altre esperienze - si incontrano nella storia della religione ebraico-cristiana, come pure in quella di altre religioni (vedi l'Islam!). La Bibbia sembra venire in aiuto a chi teme di parlare di e con Dio, suggerendo volti e nomi, orientando su esperienze differenti di incontro con lui. I suoi nomi aiutano a incontrarlo e a parlare a lui, ma indicano pure un «più in là», che dissuade dal concludere il discorso su di lui e invita a fermarsi sulla soglia nel mistero.

'Ei ricorre per circa 240 volte nell'Antico Testamento: in quasi tutte le teologie, dalle più antiche alle più recenti. Molto di più si incontra la sua forma parallela, *'Elohim*: circa 2.600 volte! Sono poi da aggiungere le combinazioni di *'Ei* in forme composte distinte: sia nei nomi di persona o di località, come Ismael (cfr. Gn 16,11), Betel (cfr. Gn 28,16-19); sia negli appellativi divini congiunti a esperienze soprattutto patriarcali, come *'Ei-'Eiyòn* (Dio altissimo: cfr. Gn 14,19-22), *'EiSaddaj* (Dio onnipotente, o delle montagne: cfr. Gn 17,1), *'Ei-'Oiam* (Dio eterno: cfr. Gn 21,23), *'Ei-Betei* (Dio di Betel: cfr. Gn 35,7) ecc.

Pur con sfumature e accentuazioni differenti, il duplice appellativo fondamentale di *'Ei* e *'Elohim*, con cui Israele parla della divinità e si rivolge a essa, manifesta alcune caratteristiche costanti di significato. Così si designa con rispetto il Dio degli altri popoli (cfr. Is 43,12-13); ma soprattutto Israele afferma con fede che Jhwh, il suo *'Elohim*, è pure l'unico *'Elohim* per tutti i popoli e il loro Signore (cfr. Sal 58,12 e Giobbe, come del resto i libri sapienziali nel loro dialogo apologetico su Dio).

Nelle professioni di fede, quando al nome proprio e di rivelazione Jhwh viene accostato quello di *'Ei* e, soprattutto, *'Elohim*, l'antico appellativo divino si carica di senso nuovo: Jhwh è il nostro (il vostro) Dio, con esclusione di qualunque altra divinità o idolo (nell'introduzione al Decalogo: Es 20,2-3; e così pure nel «credo» fondamentale di Israele, lo *Shema'*, che Gesù stesso professò: cfr. Dt 6,4 e Mc 12,19.32).

Jhwh ricorre circa 6.830 volte nell'Antico Testamento (nella sua sezione ebraica); per lo più esso risulta usato nella forma completa di quattro lettere (tetragramma sacro), anche se si incontra (e sembrerebbe fosse questa la sua formulazione più antica) meno frequentemente la sua forma ridotta: *Jah* (e *Jhw*). Quest'ultima compare nei nomi teoforici, che poi risuonavano come professioni di fede: Zaccaria = *Zekarja(hu)* = Jhwh si è ricordato; Isaia = *Jesaja(hu)* = Jhwh ha salvato ecc.

Lungo la sua esperienza storica, debitamente interpretata da successive profezie e teologie, Israele comprenderà sempre meglio che il Nome del suo Dio si carica di ulteriori significati a ogni nuova situazione ed esperienza con lui. Ciò avviene quando il Nome viene sostituito - per non essere più pronunciato (se non una volta all'anno, in un momento culturale solenne) - con *'Adònaj*, non tanto nel testo scritto, quanto nella pronuncia, mentre cioè lo si leggeva. Non era solo un'alternativa letteraria, bensì un'interpretazione: si fissava in qualche modo un significato (e un volto) allo Jhwh della rivelazione sinaitica, quello di «Signore» (Signore mio). E avviene nella traduzione in greco ellenistico (Settanta) dell'Antico Testamento: Jhwh diventa allora *Kyrios*, cioè ancora «Signore»!

Abbà è, quanto alla formula letteraria, post-esilico e aramaico. Nell'Antico Testamento l'appellativo di padre (*'ab*) è usato per lo più per le relazioni umane di paternità-filiazione (circa 1.180 volte), mentre per la relazione con Dio solo raramente si dice a modo di paragone («come un padre») che Jhwh è padre (cfr. Sal 103,13; Dt 8,5) o che è misericordioso perché è padre (cfr. Os 11; Is 63,15-64,11).

Per questo nome di Dio si constata nella Bibbia una continuità di rivelazione e di esperienza fra Antico Testamento e Nuovo Testamento. La stessa progressiva rivelazione (ed espressione teologica) circa la «paternità» di Dio - anche se relativamente presente nel suo vocabolo specifico (*'ab* = padre) - può essere considerata una preistoria dell'*Abbà* di Gesù: sia nel periodo più strettamente veterotestamentario (si veda, per esempio, il meraviglioso Sal 103), sia nel più recente giudaismo palestinese (si vedano alcune pagine dello stesso Sir 2,6-18; 23,1-6).

Il significato fondamentale dell'appellativo divino *Abbà* è quello di fonte di vita e di relazione filiale che l'uomo ha con Dio.

L'UOMO, IMMAGINE E SOMIGLIANZA DI DIO di GIUSEPPE BARBAGLIO

Parlare di antropologia biblica vuol dire fare due discorsi distinti. Il primo, di marca prettamente culturale o anche filosofica, riguarda la visione che i protagonisti della Bibbia, non diversamente dai loro conterranei e

contemporanei, avevano dell'uomo. Il secondo invece, di segno propriamente teologico, è incentrato sulla comprensione dell'uomo offerta dalla parola di Dio. Questa infatti, disvelando il volto di Dio, nello stesso tempo disvela l'uomo a se stesso, *partner* di un dialogo impegnativo e qualificante. Per intenderci potremmo parlare di antropologia scientifica o prescientifica e di antropologia rivelata, l'una intenta a evidenziare le strutture essenziali dell'uomo, l'altra impegnata a disvelare il senso profondo della sua esistenza.

Non si pensi però che i due discorsi viaggino su binari paralleli destinati a non toccarsi mai. In realtà, la rivelazione divina interessata al destino di vita e di morte dell'uomo parla in una data cultura antropologica. Così, se la percezione culturale vede l'uomo essenzialmente quale io interiore e spirituale, il progetto divino di salvezza non potrà che riguardarlo in quanto tale; se invece è l'uomo pensato in termini di grandezza psicofisica, la salvezza promessa e sperata si estenderà alla sua dimensione corporea. Merita una parola di precisazione anche il termine «antropologia» al singolare. Per esattezza, bisognerebbe parlare di «antropologie» bibliche, perché i testi della Prima Alleanza (come pure del resto quelli della Seconda) offrono molteplici comprensioni antropologiche sia sul piano culturale sia in ambito teologico. Infatti, per quanto attiene alle strutture essenziali, è prevalente una concezione compatta dell'uomo, compreso come unità e totalità psicofisica: una grandezza strettamente unitaria, eppure complessa, sfaccettata, pluridimensionale, tale per cui i termini «anima» (*nefesh/psyche*), «carne» (*basar/sarx*), «spirito» (*ruah/pneuma*) e «corpo» (*soma*) indicano non parti di un composto più o meno accidentalmente formato, ma aspetti diversi e complementari della stessa realtà, come si dirà subito.

In tale concezione antropologica, di marca semitica, a differenza di noi, non si dice che l'uomo *ha* un'anima, un corpo, uno spirito, bensì che *è* un anima, un corpo/una carne, uno spirito, cioè rispettivamente un essere vivente, un soggetto mondano, caduco e mortale, una persona dotata di scintilla divina vitale. Ma vi sono testi biblici, per esempio il libro della *Sapienza*, che attestano la presenza di un'antropologia dicotomica di ispirazione greca, esattamente là dove l'anima umana (*1, syche*), contrapposta al corpo (*soma*), sopravvive alla morte ed è compresa come una sostanza autosufficiente. L'uomo finisce così per essere essenzialmente un io spirituale capace di trascendere il tempo e lo spazio terrestri. Ecco un passo significativo di *Sapienza* 9,15: «Perché un corpo corruttibile appesantisce l'anima e la tenda terrena opprime la mente piena di sollecitudini».

Ma anche il volto dell'uomo illuminato dalla parola rivelatrice di Dio non appare con lineamenti del tutto unitari e pure in tale prospettiva sembra di dover parlare di «antropologie» bibliche. Per attenerci all'ambito della Prima Alleanza, possiamo rilevare che, accanto a una visione ottimistica delle possibilità dell'uomo di rispondere positivamente alle richieste della legge divina, abbiamo per esempio Geremia ed Ezechiele convinti di uno smarrimento radicale della persona umana, che ha perduto la capacità di dirigere i suoi passi sulle vie del bene e ha dunque bisogno che le sia tolto dal petto il cuore (centro decisionale dell'uomo) di pietra, insensibile e impermeabile, per esservi trapiantato da Dio un cuore di carne, disponibile e aperto.

Le strutture bibliche dell'uomo

Alla domanda quali siano le strutture essenziali dell'uomo, i testi della Prima Alleanza rispondono di regola con le tre categorie fondamentali di «anima», «carne», «spirito», volendo così dire che è un vivente, un essere fragile e corruttibile, una realtà animata da vivificante scintilla divina.

Essere vivente - Chiara appare in proposito la testimonianza di Gn 2,7: «Allora Jhwh-Elohim modellò l'uomo con la polvere del terreno e soffiò sulle sue narici un alito di vita; così l'uomo divenne un essere vivente (*nefesh hajjah*)». In quanto dotato di vita, l'uomo fa parte del vasto novero degli esseri viventi, tra cui per esempio i pesci, come dice Gn 1,20: «Ed Elohim disse: "Brulichino le acque d'un brulichio d'esseri viventi (*nefesh hajjah*)"». Ma a differenza degli altri animali l'uomo possiede pure la vita psichica, per cui desidera, gioisce, ama... Così Pr 21,10 dice che l'anima dell'empio tende il suo desiderio verso il male. L'anima del cantore del salmo 86,4 è rallegrata dalla gioia. L'amore vicendevole di Davide e Gionata fa delle anime dei due amici una sola anima (ISam 18,1-3). Il grande comandamento della legge è di amare il Signore con tutta l'anima (Dt 6,5).

Con la morte, l'uomo cessa di essere una realtà vivente; privo della vita, scende nello *sheoi*, luogo sotterraneo, dove sussiste come larva umbratile e spettrale, lontano da Dio, Signore della vita. E la speranza in questo orizzonte antropologico sarà declinata in termini di risurrezione dei morti, che passeranno dalla non-vita dello *sheoi* alla vita nuova dell'era escatologica o finale.

Essere terrestre, fragile, corruttibile e mortale - È la sfaccettatura espressa nel vocabolo «carne» (*basar/sarx*). Il cantore del salmo 78 medita sugli uomini che «sono carne, un soffio che va e non ritorna» (v. 39). Il *Secondo Isaia* afferma che in quanto essere carnale l'uomo è «come erba e ogni sua gloria è come il fiore del campo. L'erba si secca, il fiore appassisce» (Is 40,6-7). Nel libro di *Giobbe* leggiamo: «Se egli [Dio]... ritirasse a sé il suo spirito e il suo respiro, morirebbe all'istante ogni creatura (= ogni essere vivente) e l'uomo ritornerebbe in polvere» (34, 14-15).

Per questo è saggio confidare in Dio, non nell'uomo che è impotente a salvare sé e gli altri (Sal 56,5). C'è infatti netta antitesi tra la potenza di Dio e la debolezza costitutiva dell'uomo, potenza e debolezza espresse con i vocaboli contrapposti di «spirito» e di «carne»; si veda *Isaia*, che così motiva il suo appello a porre la fiducia soltanto in Jhwh, non in alleanze militari con l'Egitto: «L'egiziano è un uomo, non un dio, i suoi cavalli sono carne, non spirito» (31,3).

Essere animato dalla vivificante scintilla divina - Sopra si è visto che l'uomo è essere vivente; ma tale è in quanto ha ricevuto da Dio, fonte della vita, il soffio vitale, detto ora *ruah* (spirito) ora *neshama hajjim* (soffio di vita). In Gn 2,7, citato sopra, leggiamo: «...e soffiò sulle sue narici un alito di vita (*nishmat hajjim*)». In Gb 34,14-15 viene affermato che l'uomo morirebbe se Dio «ritirasse il suo spirito (*ruah*) e il suo respiro (*neshamah*)». I due vocaboli ritornano in Gb 33,4: «Lo spirito di Dio mi ha fatto, e il soffio dell'Onnipotente mi ha dato la vita».

Con la categoria «spirito» poi l'Antico Testamento indica il principio della vita morale e religiosa dell'uomo, che è dunque in stretta relazione con Dio. In proposito appare esemplare la ripetuta promessa divina proclamata da *Ezechiele*:

Jhwh darà ai membri del suo popolo, che farà ritornare dall'esilio, uno spirito nuovo, per cui diventeranno obbedienti ai suoi comandamenti (Ez 11,19-20; 36,26-28). Più tardi il *Secondo Zaccaria* si esprimerà in termini analoghi: «Effonderò sulla casa di Davide e sugli abitanti di Gerusalemme uno spirito di pietà e d'implorazione; essi si volgeranno a me che hanno trafitto e piangeranno su di lui come si piange sopra un figlio unico» (Zc 12,10).

La comprensione teologica dell'uomo

Partendo dalla fede originaria in Dio creatore del popolo, ben presto Israele giunse a credere che il suo Signore è anche creatore del mondo e dell'umanità: un articolo del credo capace di suscitare una precisa comprensione religiosa dell'uomo, riassumibile nelle seguenti polarità.

Immagine di Dio - È alla tradizione sacerdotale, cui risale Gn 1, che dobbiamo questa suggestiva definizione dell'uomo quale creatura divina. Ecco le parole del primo racconto creazionistico della *Genesis*: «Facciamo l'umanità a norma della nostra immagine, come nostra somiglianza, affinché possa dominare sui pesci del mare e sui volatili del cielo, sul bestiame e sulle fiere della terra e fin su tutti i rettili che strisciano sulla terra. Ed Elohim creò gli uomini a norma della sua immagine; a norma della immagine di Elohim li creò; maschio e femmina li creò» (Gn 1,26-27). La formula con tutta probabilità sta a definire l'uomo copia fedele di Dio, rappresentativa dell'originale in terra; e come conseguenza si ha che egli esercita per procura un diritto di signoria universale sul creato, proprio del Creatore. Infatti, se è chiamato a dominare sugli animali, che apparivano allora i veri rivali dell'uomo, a maggior ragione la sua signoria si eserciterà sul mondo inanimato.

Si tratta di una definizione che vale parimenti dell'uomo e della donna, come dice letteralmente il testo genesiaco. Dunque, quanto agli essenziali rapporti con Dio e con il mondo, non si dà differenza alcuna tra maschio e femmina. D'altra parte il testo intende sottolineare che non si può parlare di umanità al di fuori della bipolarità sessuale maschile e femminile: l'uomo è immagine di Dio in quanto essere comunicativo, che dialoga con il suo Signore e con il partner dell'unione umana più elementare.

Che sia in predicato una connotazione inerente alla natura umana e quindi inalienabile, appare senza ombra di dubbio in Gn 5,3, altro passo sacerdotale, che in realtà ne afferma la trasmissione da padre in figlio: «Quando Adamo ebbe centotrent'anni generò un figlio a sua somiglianza, conforme alla immagine sua e lo chiamò... Set».

Sul piano etico, poi, sempre secondo la tradizione sacerdotale, consegue il dovere morale di esclusione di ogni attentato alla vita dell'uomo: «Chi sparge il sangue di un uomo, per mezzo di un uomo il suo sangue sarà sparso; perché quale immagine di Elohim ha egli fatto l'uomo» (Gn 9,6). Sull'omicidio cade dunque un terribile interdetto di origine arcaica con motivazione teologica: l'intangibilità di Dio si ripercuote sulla sua copia che è l'uomo. In una parola, l'omicidio è gesto sacrilego ed empio.

Il tema riappare nella letteratura sapienziale, in Sir 17,1-4 e in Sap 2,23-24. Il primo testo coniuga la caducità umana, vista sulla linea del secondo racconto creazionistico di Gn 2, e la grandezza dell'uomo creato a immagine divina e dominatore del mondo, in conformità al primo racconto della creazione di Gn 1.11 passo della *Sapienza* invece interpreta la formula tradizionale dell'uomo immagine di Dio in chiave d'immortalità, donata nell'Eden, ma messa a repentaglio dal peccato e di conseguenza dalla morte. Da naturale, l'essere immagine di Dio diventa così dipendente dalle scelte positive e negative dell'uomo.

Per ultimo si veda il salmo 8, che riprende la prospettiva di Gn 1,26-27 anche senza il motivo espresso dall'immagine: «Quando contemplo i cieli, opera delle tue mani, la luna e le stelle che tu hai fissate, che cos'è l'uomo ché ti ricordi di lui? Che cos'è il figlio d'uomo ché diluiti prendi cura? Sì, di poco l'hai fatto inferiore ai celesti e di gloria e di onore tu lo circondi; qual signore l'hai costituito sulle opere delle tue mani; tutto hai

posto sotto i suoi piedi» (vv. 4-7).

Origine edenica - Il racconto creazionistico di Gn 2-3, proprio della tradizione jahvistica, appare incentrato in senso antropologico a tal punto che la creazione del cosmo costituisce solo il quadro in cui ha origine l'uomo. Questi viene plasmato da Jhwh come la creta dal vasaio, fatto con la polvere del suolo (2,7). Per questo è un essere mortale: «Finché tornerai nel suolo, perché da esso sei stato tratto, perché polvere sei e in polvere devi tornare» (Gn 3,19). Coltivatore e custode del giardino dell'Eden (2,15), finirà poi per strappare con fatica alla terra il proprio sostentamento (3,17-19a). Infine la bipolarità maschile e femminile lo specifica non solo come dato biologico e psicologico, ma anche come vocazione divina alla comunione matrimoniale (2,16ss). Soprattutto la tradizione jahvistica tiene a evidenziare il fatto che diversa fu la situazione originaria dell'umanità, uscita pura dalle mani del Creatore, rispetto alla sua misera condizione storica.

Finitezza creaturale e dipendenza dal Creatore - L'articolo del credo israelitico, «l'uomo è stato creato da Dio», incide sull'autocoscienza della persona e sul senso profondo che riveste la sua esistenza. Essendo creatura, ogni sua pretesa di orgogliosa e titanica autoaffermazione lo condanna all'inautenticità più alienante; vive invece nella verità quando accetta e riconosce la sua condizione di creaturale finitezza e dipendenza dal Creatore. Si veda in proposito quanto scrive *Ezechiele* del re di Tiro, potente, ricco e dominatore del mondo, orgoglioso fino all'autodeificazione e perciò umiliato dalla mano di Jhwh. In realtà si tratta di una figura tipica e rappresentativa: «Pòiché il tuo cuore si è esaltato fino a dire: sono un dio, su un seggio divino io regno nel cuore del mare; e, mentre sei un uomo e non un dio, hai fatto del tuo cuore un cuore divino..., io ti disonorai cacciandoti dal monte di Dio! Ti feci perire, cherubino guardiano, cacciandoti via dalle pietre di fuoco! Il tuo cuore s'inorgogli per la tua bellezza; perdesti la sapienza a causa del tuo splendore. Ti gettai a terra» (Ez 28,2.16-17).

Di *Isaia* conosciamo un'analoga satira contro il re mesopotamico del tempo, che inebriato della sua potenza oso autodeificarsi, ma venne svergognato nella morte dalla sua discesa nello *sheol* al pari di tutti i mortali (Is 14,3ss). Lo stesso profeta sottolinea come nel giorno del Signore, disvelativo del volto di Dio e del volto dell'uomo, questi verrà umiliato e Jhwh esaltato (Is 2,9-18). In altre parole, i sogni infantili di onnipotenza appariranno fallaci illusioni; all'uomo che si è autodeificato sarà tolta la maschera.

D'altra parte, il mondo creato è a servizio dell'uomo, costituito da Dio re dell'universo. Il riconoscimento della creaturalità del mondo è sicuro antidoto contro la sua adorazione. Se l'uomo piega le ginocchia davanti a Dio eviterà di piegarle di fronte alle cose e ai potenti della terra. Per questo in Israele la polemica antiodolatrà è stata così energica. In ogni modo è a Sap 13-14 che dobbiamo la più espressa coordinazione tra negazione del Creatore e adorazione idolatrà del mondo: «Veramente sono vani per natura tutti gli uomini che ignorano Dio e che dai beni visibili non furono capaci di conoscere colui che è, né, considerando le opere, seppero riconoscere l'artefice, ma o il fuoco o il vento o l'aria veloce o la volta stellata o l'acqua impetuosa o i luminari del cielo stimarono dèi, governatori del mondo. Se, dilettrati dalla loro bontà, hanno ritenuto dèi tali cose, sappiano quanto più buono di loro è il Signore, perché chi li ha creati è la sorgente della bontà» (Sap 13,1-3).

Della sua creatura il Creatore si prende cura - Già si è citato il salmo 8 che esalta la grandezza dell'uomo voluta dal Creatore e il fatto che questi gli sia costantemente vicino. Il salmo 104, da parte sua, celebra l'iniziativa di Jhwh che fa fruttificare la terra a vantaggio dell'uomo (vv. 14-15). Nel racconto di Caino e Abele (Gn 4,1 ss) il Signore appare non solo il difensore e il vindice della vittima del violento, ma anche il protettore dell'omicida contro i vendicatori. Il libro della *Sapienza* in maniera originale esalta la sapienza divina per la sua filantropia: «La sapienza è uno spirito che ama l'uomo» (1,6); «In essa c'è uno spirito intelligente,... benefico, amante dell'uomo» (7,22-23). Sap 11,24-26 allarga il quadro a tutte le creature: «Ami tutte le cose che esistono e niente detesti di ciò che hai fatto, perché se tu odiassi qualche cosa, neppure l'avresti formata. E come potrebbe sussistere una cosa, se tu non volessi, o conservarsi ciò che non è stato da te chiamato? Ma tu hai pietà di tutte le cose, perché sono tue, Signore amante della vita».

Le contraddizioni dell'esistenza umana

La vasta letteratura sapienziale d'Israele manifesta uno straordinario interesse umanistico. Al centro sta infatti l'uomo, più esattamente il singolo e l'individuo, alle prese con il problema centrale dell'esistenza: è possibile, e come, costruirsi una vita piena e raggiungere la felicità terrena? Cercando di dare una valida risposta, i saggi hanno fatto ricorso alle risorse della ragione e soprattutto all'attenta osservazione della realtà.

Possiamo distinguervi una corrente ottimistica e una visione più critica, venata o sostanziata da pessimismo esistenziale.

La prima è presente nella tradizionale sapienza israelitica, espressa soprattutto nei *Proverbi*. Ritene e insegna che esistono e sono conoscibili e praticabili i sentieri capaci di portare, qui e adesso, l'uomo alla sua piena realizzazione. Basta scoprirli e percorrerli con impegno, mettendosi alla scuola dei riconosciuti maestri

di vita, appunto i sapienti, e il traguardo non potrà essere mancato. Concretamente, è necessario acquisire e sviluppare le qualità intellettuali e morali, ma anche religiose, che fanno della persona un sapiente: avvedutezza, perspicacia, prudenza, costanza, solerzia, laboriosità, generosità, magnanimità, bontà, soprattutto timor di Dio. E il sapiente, che pratica l'arte del vivere, non potrà che avere successo, realizzare i suoi sogni, esser ba~iato dalla fortuna, pilotare la propria esistenza dentro il porto della felicità terrena.

In realtà i saggi, poggiando sulla credenza diffusa che Dio retribuisce qui e subito con opposta moneta chi fa il bene e quanti fanno il male, hanno costruito il dogma della perfetta corrispondenza tra uomo buono, pio e irreprensibile e uomo fortunato e felice.

Altre scuole sapienziali in Israele hanno reagito a tale impostazione ideologica basata su schemi aprioristici e non sulla osservazione del reale. In prima fila abbiamo il libro di *Giobbe* e il *Qohèlet*.

Il protagonista del famoso dramma in prima persona protesta per la propria situazione: non è di certo un malvagio (Gb cc. 29-31), eppure la sua è un'esistenza crocifissa; una amarissima constatazione che scuote l'idea di Dio remuneratore. Tanto più che, da parte loro, i malvagi prosperano a danno dei giusti (Gb 24, lss). Il problema umano di Giobbe è in realtà di carattere squisitamente teologico: dietro le crocifiggenti vicende dell'esistenza egli vede all'opera l'Onnipotente: «Perché mi hai preso come bersaglio e ti sono diventato di peso?» (Gb 7,20).

Ecco dunque sorgere l'interrogativo radicale: è possibile per l'uomo travagliato, sofferente e messo a dura prova, incontrare nella vita un Dio amico? Efficace nella denuncia della tesi tradizionale, impersonata nel dramma dalle voci degli amici, non sembra che l'autore offra una soddisfacente risposta al problema. Intervenendo per ultimo, Dio esalta la sua sapienza e potenza di creatore e parallelamente evidenzia la piccolezza dell'uomo (Gb cc. 38-39). A Giobbe non resta che confessare la propria impotenza a penetrare il mistero di Dio e lo scandalo del mondo: «È vero, senza nulla sapere, ho detto cose troppo superiori a me, che io non comprendo» (Gb 42,3b).

Più radicale si mostra il libro del *Qohèlet*, il cui autore guarda all'uomo e alla sua condizione così come appaiono in terra, così come stanno le cose «sotto il sole». Tutto vuoto, immenso vuoto (*hebei*), secondo il ritornello che apre e chiude lo scritto (Qo 1,2; 12,8). Perché l'uomo è votato alla morte né più né meno delle bestie (Qo 3,19-20). Nessun nichilismo però, perché è riconosciuta l'esistenza di realtà positive. In realtà tutto viene visto *sub specie mortis*, per cui sapienza e stoltezza in ultima analisi si equivalgono, dal momento che sapiente e stolto parimenti finiscono nello *sheol* (Qo 9,2). Soprattutto, nessuna speranza per il futuro, perché il domani ripete i colori dell'oggi: «Ciò che è stato è ciò che sarà» (Qo 1,9). Bisogna rassegnarsi, è la formula dell'autore del *Qohèlet*, accontentandoci del poco che questa vita può offrire: «E allora, via, mangia nella gioia il tuo pane e bevi di buon animo il tuo vino, ché, con questo, Dio ti è già stato benigno» (Qo 9,7).

Sarà più tardi la *Sapienza* a offrire una soluzione in chiave ultraterrena al problema dell'esistenza che, vista com'è «sotto il sole», appare attraversata da contraddizioni e tenebre. I giusti che, oppressi e schiacciati dai prepotenti, quaggiù camminano sulla *via crucis*, vedranno la luce, essendo la loro speranza «piena d'immortalità» (Sap 3,4b). Si tratta di una soluzione di tipo spiritualistico, perché interessa l'anima umana, come è stato notato anche sopra.

La tradizione *jahvistica*, che sta alla base del racconto dei primi libri dell'Antico Testamento, risalendo nella sua narrazione alle origini dell'umanità, afferma che già all'alba della storia il peccato, sotto forma di disobbedienza al comando di Dio e di autoaffermazione orgogliosa e titanica dell'uomo, ha fatto irruzione nel mondo e come una slavina ha travolto tutto e tutti.

Adamo ed Eva (Gn 3), Caino e Lamech (Gn 4), l'unione dei figli di Dio con le figlie dell'uomo (Gn 6,1-4), la generazione del diluvio (Gn 6-8) e dopo la catastrofe Cam e Canaan (Gn 9,1 8ss), infine gli orgogliosi costruttori della torre di Babele (Gn 11,1 ss) sono altrettante pietre miliari del cammino dell'umanità sulle strade del peccato che sfociano nella perdizione, come descrive plasticamente il racconto del diluvio. Questo però è solo lo sfondo tenebroso sul quale si staglia l'iniziativa salvifica di Jhwh che in Abramo e nella sua stirpe benedirà tutti i popoli della terra (Gn 12,1-3). L'elezione d'Israele infatti è funzionale al progetto divino di salvezza universale dell'uomo.

In realtà le dimensioni dell'azione del Dio salvatore non sono meno ampie di quelle del suo agire creativo. Senza dire che, già al momento della cacciata dall'Eden, Dio aveva promesso un riscatto per l'uomo sedotto dal mitico serpente: «E un'ostilità io porrò tra te [il serpente] e l'a donna e tra il lignaggio tuo e il lignaggio di lei: esso ti attenterà alla testa e tu lo attenderai al tallone» (Gn 3,15).

Geremia ed *Ezechiele*, da parte loro, convergono nel ritenere compromessa la capacità dell'uomo di accogliere l'appello alla conversione, perché il peccato d'idolatria ne ha occupato del tutto il cuore, cioè il centro decisionale. L'uomo, dice *Geremia*, non è più in grado di pilotare la sua vita (Ger 10,23). *Ezechiele* sottolinea che ~1 cuore degli israeliti - a maggior ragione quello degli altri uomini - si è impietrito, reso

impermeabile a ogni sollecitazione esterna ad abbandonare l'idolatria (Ez 36,26). Con formule analoghe si dice che il cuore umano è incirconciso (Ger 4,4; 9,25), caparbiamente dedito al male (Ger 18,12), ostinato (Ger 7,24; Ez 3,7).

Incirconciso è pure l'orecchio dell'uomo, incapace di ascoltare la parola di Dio (Ger 6,10). Si tratta di vera e propria impotenza: «Può un Cuscita mutar la sua pelle o una tigre le sue striature? E allora voi potreste operare bene, abituati come siete al male?» (Ger 13,23).

I due profeti però sono in ultima analisi portatori di un messaggio di speranza: Jhwh stesso interverrà a cambiare il cuore di pietra in cuore di carne, cioè sensibile e aperto alle esigenze divine e capace di decisioni di obbedienza. Cuore nuovo e spirito nuovo, dice Ez 36,26-28; legge divina scritta non sulla pietra, bensì sul cuore, secondo il linguaggio di Ger 31,31-34.

La voce accorata dei salmisti aggiunge un tono personalistico qualificante, perché vi emerge l'autocoscienza di chi ha sperimentato di persona la devastazione del male e del peccato. Si veda soprattutto la confessione dell'anonimo cantore del *Miserere*: «La mia colpa io conosco, il mio peccato mi sta sempre dinanzi. Contro te, contro te solo ho peccato; quello che ai tuoi occhi è male, io l'ho fatto...» (Sal 51,5-6).

Il «caso» dei salmisti però è emblematico di una situazione universale: «Il Signore dai cieli protende lo sguardo sopra i figli degli uomini, per vedere se c'è chi intenda, chi ricerchi Dio. Tutti hanno deviato, insieme si sono corrotti: non c'è chi faccia il bene, non ce n'è neppure uno!» (Sal 14,2-3; cfr. 53,3-4).

Alla sincera confessione segue la supplica perché Jhwh intervenga personalmente a purificare, essendo insufficienti i riti purificatori, e ancor più crei nel peccatore un cuore puro (Sal 51,3-4.9.12). L'orante del salmo 143 prega che sia Dio stesso a fargli da maestro nel cammino della fedeltà, attendendo dalla «giustizia» divina la propria salvezza (vv. 8.11). Il cantore del salmo 119 supplica che Jhwh pieghi il suo cuore verso il volere divino (v. 36). Analoga infine la preghiera del salmo 141,4: «Non permettere che il mio cuore si pieghi a parole maligne, in modo che non commetta nessuna azione di empietà».

IL CREATO MANIFESTA LA GLORIA DI JHWH di GIANANTONIO BOROONOV

«I cieli narrano la gloria di Dio e il firmamento annunzia l'opera delle sue mani; il giorno al giorno enuncia il detto, la notte alla notte dà la notizia. Non è loquela, non sono parole, non si ha percezione del loro suono; in tutta la terra uscì il loro richiamo, ai confini del mondo le loro parole» (Sal 19,2-5).

L'attacco solenne e grave del salmo 19 - riletto magari con gli occhi musicali illuminati dalla vivacità barocca dell'*Estro poetico armonico* di Benedetto Marcello - ci introduce nel tema della «natura» secondo i libri della Scrittura ebraica e di quell'insieme che noi cristiani definiamo Antico Testamento. Di «natura» e di «mondo» la Bibbia ebraica parla solo in modo indiretto. Ai testi biblici, da *Genesi* fino alla *Sapienza*, non interessa la prospettiva analitica dello scienziato che considera «oggetto di studio» quanto le sue ipotesi scientifiche devono verificare. Ciò che a essi sta a cuore è la prospettiva sintetica del poeta e del credente, i quali di fronte al mondo e alla natura colgono *l'al di là* delle cose con una percezione simbolica che esprime e si lascia trasportare dalla contemplazione di un linguaggio non fatto di parole e di vocaboli linguistici, ma trama di un discorso non meno vero e penetrante. Come affermava lo studioso Romano Guardini parlando dell'aspetto mistico della poesia di Rainer Maria Rilke: «Lo spazio dell'anima non è il campo psicologico della coscienza e del sentimento, bensì quello dell'intimità e della metamorfosi poetica. E lo spazio delle stelle non è quello osservato e calcolato dall'astronomo, bensì la sfera del mito, della trasfigurazione degli eroi che hanno trovato un posto in cielo come costellazione».

Il mondo creazione di Dio

Cielo e terra, estremi della totalità dell'universo per il salmista, sono i fuochi di un'ellisse asimmetrica: il cielo proclama il linguaggio della gloria di Dio su tutta la terra. E l'asimmetria che parte dalla concezione cosmologica tipica di tutta l'antichità, al cui centro sta la piattaforma terrestre con l'uomo: una prospettiva antropocentrica, che è paragonabile nella vita di ogni individuo alla percezione infantile del mondo, quella non ancora obiettivata dalla capacità critica. Nell'asimmetria del polarismo vi è anche la coscienza del limite della «potenza» umana, al di sopra della quale sta Dio: «I cieli sono cieli del Signore, ma la terra l'ha data ai figli dell'uomo» (Sal 115,16).

Anche la prima pagina di *Genesi* disegna una mappa di due regni dai confini precisi, i cui «governatori» stanno in relazione al Creatore in modo diverso. Il cielo, e con esso la scansione del tempo, sta sotto il dominio (*mashal*) degli astri, declassati dal rango di divinità, quali erano venerati a Babilonia o in Egitto, alla pur grande funzione di essere «segni per feste, per giorni e per anni» (Gn 1,14). E il salmo 19 allude a questo dominio, parlando di una comunicazione ordinata e stabile di «giorno a giorno» e «notte a notte». Al di sotto,

sulla «terra» vige la signoria dell'uomo: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela (*kabash*) e abbiate dominio (*rada*) sui pesci del mare, sui volatili del cielo, sul bestiame e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra» (Gn 1,28).

Un altro salmista, un contemplatore pieno di stupore per la «gloria» del nome divino nel creato e acuto estimatore dell'impasto di grandezza e miseria presente nell'uomo, riprenderà l'immagine di Gn 1 per suscitare la domanda cruciale. Essa è posta proprio all'incrocio - letterario, teologico, esistenziale - della sua composizione, tesa tra la vittoria del Creatore sulle potenze caotiche e l'incoronazione dell'uomo quale governatore (*mashal*) della terra: «Che cos'è l'uomo ché ti ricordi di lui? Che cos'è il figlio d'uomo ché diluiti prendi cura?» (Sal 8,5).

Jhwh, con la sua vittoria sulle potenze caotiche, ha creato il cielo e la terra, la luna e le stelle, e il loro ordine stupefacente; e l'uomo, cui è stato dato il dominio sulla terra, che cosa saprà fare?

L'universo per gli autori biblici non è dunque una *res extensa* da studiarsi oggettivamente sulla scorta dileggi scientifiche. Anche l'osservazione più «laica» della realtà, quale ci è stata trasmessa dalla tradizione sapienziale antica (cfr. *Proverbi*), non è un'analisi che prescinda dal riconoscimento del Dio creatore. Un orizzonte di pensiero, che non tenesse conto di ciò, non poteva darsi. Le osservazioni esperienziali analitiche della tradizione sapienziale vengono lette, da coloro che le raccolsero e le ordinarono, come la *legge* che Dio ha imposto alla sua creazione.

In termini più vicini al loro linguaggio, esse sono «sapienza» (*hokma*), la quale da progetto immanente nel mondo (Pr 8) diviene progressivamente rivelazione di Dio all'uomo (Gb 28), incarnata nella Torah (Sir 24) e, alla fine, mediazione attiva nell'opera creatrice e nella storia salvifica (cfr. Sap 7-9), riassumendo in se stessa i tratti tipici dello Spirito vivificante e della Parola creatrice.

Non vi è un *cosmo* autosufficiente, ma *creazione* in totale dipendenza da Dio e dalla relazione etica stabilita dall'uomo con Dio. «Israele non vedeva il mondo come un organismo ordinato e autosufficiente, in quanto da un lato nel suo divenire vedeva molto più direttamente l'opera di Jhwh, e dall'altro vi avvertiva anche il contributo dell'uomo, che pure, con le sue azioni buone e cattive, determinava incessantemente le reazioni dell'ambiente circostante» (G. von Rad). Ciò significa che ogni fenomeno «naturale» viene percepito nella sua valenza mitico-simbolica come linguaggio che narra le meraviglie e la potenza di Dio.

D'altra parte, proprio il senso dell'assoluta trascendenza e alterità di Dio rispetto al mondo creato permetterà un' autentica demitizzazione e secolarizzazione della creazione e aprirà la strada a un approccio critico e scientifico. Solo un mondo non divinizzato, ma «narrazione» della gloria divina, può diventare «cosmo», possibile oggetto di considerazione scientifica.

Osservando la storia dello jahvismo, si nota che la professione di fede d'Israele in Jhwh non è avvenuta per via deduttiva, ma storica ed esperienziale. Israele al Sinai incontra il Dio liberatore dell'esodo, quel «Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe» che adempie pienamente la promessa di vicinanza rivolta ai padri: «Io ci sarò» (cfr. Es 3). In questa attuazione di vicinanza e di liberazione è implicita la sua forza creatrice, capace di dominare il corpo vivente della creazione.

Sono stati necessari altri catalizzatori perché si giungesse a parlare di Jhwh creatore, come, ad esempio, il confronto con la cultura cananaica, mesopotamica o egiziana. Va ricordato a questo proposito che le sintesi della fede jahvista, quelle che - seguendo Martin Noth - vengono chiamate il «piccolo credo storico» (Dt 26 e Gs 24), iniziano la loro confessione con Abramo e non dicono nulla della creazione. La creazione era comunemente riconosciuta anche nelle culture circconvicine e per questo non divenne un «articolo di fede». L'eventuale problema non era se Dio avesse creato il mondo, ma *quale* Dio l'aveva creato.

Che Jhwh fosse il creatore era affermazione già implicita nel fatto che egli era in grado di dominare gli eventi della storia. Basti ricordare due pagine, tra loro abbastanza diverse, eppure da leggersi in parallelo per illuminare la nostra considerazione.

La prima è la grande epopea narrata nel libro *dell'Esodo* (Es 7-14), con il «decalogo» delle piaghe poste in esecuzione da Mosè e Aronne contro il faraone e con la solenne «liturgia» del passaggio del Mar Rosso, così almeno è presentato l'attraversamento del mare dai testi che provengono dalla tradizione sacerdotale. Tutti gli elementi della creazione, fenomeni climatici, botanici e zoologici, e soprattutto il mare - evocazione mitica del caos primordiale - sinfonicamente esprimono il giudizio del Dio liberatore a favore dell'oppresso contro l'ingiustizia, incarnata in quel momento dall'Egitto.

Rimeditando il racconto dell'esodo in uno stupendo *midrash* (cfr. Sap 10-19), l'autore del libro della *Sapienza*, vissuto qualche decennio prima di Cristo probabilmente ad Alessandria, coglie nel segno quando ricapitola l'evento fondatore esodico con questa dossologia: «Tutta la creazione nel suo genere si rimodellava di nuovo come prima, servendo ai tuoi ordini, perché i tuoi figli fossero custoditi illesi. [...] Gli elementi si armonizzavano tra di loro, come le note in un'arpa mutano il nome del suono, conservando sempre la tonalità. [...] In tutto, Signore, hai reso grande il tuo popolo e lo hai glorificato e non l'hai trascurato, assistendolo in ogni

tempo e in ogni luogo» (Sap 19,6.18.22).

La seconda pagina è invece un giudizio di condanna di Jhwh contro il suo popolo, pronunciato dal profeta Amos, il «raccolgitore di sicomori» venuto da Teqò per predicare a Betel e Samaria nella prima metà dell'VIII secolo a.C., con parole gravide di minaccia, ultimo appello perché Israele potesse sperimentare - *forse!* (*'ulaj*, Am 5,15)- la misericordia del suo Dio. Mi sto riferendo alla straziante litanìa di Am 4,6-12. Per cinque volte risuona il pesante giudizio: «Ma non tornaste fino a me. Oracolo del Signore».

Un duro verdetto, ripetuto da Amos dopo ciascuna menzione di una serie di sciagure che avrebbero dovuto scuotere Israele dal torpore annesso dall'ingiustizia sociale: fame, siccità, carbonchio e cavallette, peste, terremoto. Anche qui Jhwh usa gli elementi della creazione per esprimere il suo giudizio. E il redattore ha posto in un'adeguata cornice questo passo, collocandovi subito di seguito uno degli «inni al Creatore» che, come opportune pause liriche, spezzano il ritmo irruente del libretto di *Amos*: «Ecco colui che plasma i monti e crea il vento, che palesa all'uomo qual è il suo pensiero, colui che trasforma l'aurora in oscurità e cammina sulle sommità della terra: Signore, Dio delle schiere è il suo Nome» (Am 4,13).

Israele ha dunque «incontrato» nella sua storia il Dio liberatore. La potenza creatrice era implicita nella confessione di un Dio che agiva con efficacia nella storia del suo popolo. Come una creazione continuamente in atto, tutto era visto in stretta dipendenza dalla causalità divina, ultima e unica. Non si era interessati alle causalità intermedie, alle quali invece prestano la loro precisa attenzione le diverse scienze, per determinare le diverse «leggi» - astronomiche, fisiche, economiche, sociali o psicologiche - che possano interpretare gli eventi del nostro mondo.

Un cambiamento di prospettiva è rintracciabile nella ricca tavolozza simbolica dell'abile profeta anonimo dell'esilio babilonese, che ha lasciato i suoi scritti nei capitoli 40-55 del libro di *Isaia* e che convenzionalmente chiamiamo *Secondo Isaia*.

Nelle sue pagine, quanto abbiamo detto sin qui sembra capovolgersi. L'affermazione che Jhwh è il creatore unico dell'universo non è più la conseguenza della sua azione storica o la sua implicazione, ma il fondamento per poter annunziare un nuovo intervento nella storia, ancora più grandioso del primo esodo.

Tra tutti i testi possibili, ricordo Is 51,9-11, in quanto vi è un intreccio evidente fra il momento originario della creazione, espresso con immagini mitiche, l'evento del primo esodo e l'annuncio della nuova liberazione: «Risvegliati, risvegliati, rivestiti di forza, o braccio del Signore, risvegliati come nei giorni antichi, al tempo delle generazioni passate! Non sei forse tu quello che hai spezzato Raab, e hai trafitto il dragone? Non sei forse tu che prosciugasti il mare, le acque del grande abisso, e hai fatto delle profondità del mare una strada, perché i redenti l'attraversassero? Quelli che il Signore ha liberato, ritorneranno, arriveranno a Sion acclamando...».

Anche nel *Secondo Isaia*, tuttavia, la connessione tra il gesto creatore di Dio e il nuovo intervento storico invocato e annunziato, non relega la creazione al solo momento originario del passato. L'universo viene sentito ancora di più come il luogo dell'iniziativa salvifica di Dio, il «totalmente Altro», ma anche il sempre presente, il «Santo d'Israele», come amava chiamarlo Isaia: ogni momento salvifico è «creazione» e la creazione è già storia salvifica.

Il progetto ideale di Dio nella creazione

A partire dalla storia come teatro dell'azione salvifica divina, gli autori biblici, in dialogo con le culture circoscriventi, sono giunti a parlare anche del momento originario della creazione. Il loro interesse non è mai direttamente scientifico, ma rimane sempre teologico e antropologico. Ciò spiega la molteplicità dei linguaggi utilizzati e la sensibile diversità delle narrazioni: l'inno di lode di Gn 1, il racconto «eziologico» di Gn 2, l'orchestrazione mitica del Sal 8 o Is 51, gli ampi voli poetici del Sal 104 o Gb 38-41... La creazione rimane sempre «mistero», rivelazione dell'alterità del Dio nascosto nella simbolicità della storia. E del «mistero» si può parlare solo polifonicamente e senza la pretesa di esaurirne l'essenza, ma progettando ogni volta un orizzonte di nuovi significati.

In effetti, se si leggono con occhio critico le prime pagine di *Genesi*, si è portati a riconoscere che esse non sono la ricerca delle «cause» in prospettiva scientifica, ma piuttosto l'«offerta di senso» capace di leggere la creazione in un quadro determinato dal dialogo tra il Dio che si rivela nella storia e un popolo che vive in relazione a lui. Per questo motivo la «protologia» di *Genesi* è accostabile ai grandi progetti escatologici delle pagine profetiche e la sua simbolica viene riutilizzata e rimitologizzata dalle speculazioni apocalittiche.

Così, il settenario di Gn 1, 1-2,4a è un invito a leggere la bontà e bellezza (*tòb*) del creato, come l'ha pensato e fatto il Creatore. L'ordine di tutte le cose è espresso in questa pagina della tradizione sacerdotale come separazione e distinzione di tutti gli elementi, in tensione verso un fine: separazione di luce e tenebre, di acque sopra e sotto il firmamento, di mare e terra asciutta; distinzione di tutta la vegetazione e gli animali «secondo la loro specie»; centrale, nel quarto giorno, è l'ordine del tempo scandito dalle luci nel firmamento. E infine l'uomo, «maschio e femmina», fatto «a immagine di Dio», cioè interlocutore libero di un progetto di dialogo che da lì in avanti può iniziare: «Dio li benedisse e disse loro» (Gn 1,28).

L'uomo è il vertice di tutta l'opera di Dio, ma un vertice incompiuto, perché anch'egli appartiene al *sesto giorno*, anch'egli è in cammino verso il *settimo giorno* di Dio, il giorno della pienezza della gloria di Dio e della sua presenza, il compimento di ogni «fatica» di Dio. Tutta la creazione, guidata dall'uomo quale «re» e luogotenente di Dio, è in marcia verso questo giorno finale che appartiene solo a Dio: in esso si rivela una fecondità medita, nei cui confronti la benedizione già data agli esseri viventi e all'uomo è solo una piccola caparra: «Dio benedisse il giorno settimo e lo consacrò» (Gn 2,3).

Abraham J. Heshel, in un saggio giustamente famoso sul significato del sabato nella tradizione ebraica, sottolineava la valenza escatologica del «settimo giorno» di Dio nel sabato dell'uomo: «La legge del sabato cerca di convogliare corpo e spirito nella dimensione del sacro; essa cerca di insegnarci che l'uomo è in relazione non soltanto con la natura, ma anche con il Creatore della natura. Che cos'è il sabato? *È lo spirito sotto forma di tempo*. Con il nostro corpo noi apparteniamo allo spazio, ma il nostro spirito, la nostra anima, si leva verso l'eternità e aspira al sacro. Il sabato è ascesa a un vertice... Il sabato è un microcosmo dello spirito, come se riunisse in sé tutti gli elementi del macrocosmo dello spirito».

Il racconto di Gn 2,4b-25 manifesta invece un interesse complementare, orientato a comprendere le grandi domande dell'uomo di sempre a partire dalla storia d'Israele. Normalmente attribuito allo Jahvista, nome convenzionale di un autore o di una scuola teologica che - nel X o IX secolo a.C., sotto Salomone o poco dopo - avrebbe cercato di giustificare il grande impero salomonico, collocandolo nelle coordinate delle tradizioni patriarcali e nella confessione di fede esodica, Gn 2 è una narrazione ricchissima di elementi mitici, che affondano le loro radici *nell'humus* comune alla cultura del Vicino Oriente antico. Essi diventano un linguaggio plasmato per descrivere il quadro ideale del dialogo tra Jhwh e il suo popolo, tra Dio e l'umanità. Lo Jahvista parte dal suo orizzonte storico; parte dunque dalla comprensione della storia della salvezza probabilmente già configurata nella categoria di «alleanza».

Come in filigrana, scopriamo dietro il racconto di Gn 2 la vicenda del popolo di Israele, quale trama paradigmatica per parlare dell'uomo - *'adam* nel progetto ideale di Dio. L'uomo viene plasmato dalla terra e fatto riposare nel giardino, per coltivarlo e custodirlo. Nel giardino, viene dato all'uomo un comandamento e una legge, come ulteriore occasione per mettersi in relazione con Dio. Così, Israele viene fatto uscire dall'Egitto, plasmato nel deserto (alcuni testi, come Is 44,2 usano lo stesso verbo) e fatto riposare nella terra della promessa (linguaggio tipicamente deuteronomista). Al Sinai il popolo ha ricevuto il comandamento e le leggi, con l'opportunità di rispondere all'«alleanza» divina.

Il parallelo può continuare anche *nell'eziologia* del reale di Gn 3. L'uomo, istigato dall'assurdo del «male», narrativamente espresso dalla figura del serpente, legge il comandamento come «limite» imposto alla sua libertà e pensa di emanciparsi rinunciando a esso. Vi è una parola di Dio che interpella l'uomo dopo la trasgressione: egli sente la voce di Jhwh nel giardino e ha paura. Ne nasce un processo, la cui sentenza è stilata con maledizioni e benedizioni: la vita che continua rendendo la donna «madre dei viventi». Così la storia dell'alleanza ha visto la reiterata ribellione d'Israele, con l'abbandono del comandamento, alla ricerca di altri dèi. La parola profetica ha continuamente interpellato l'Israele storico, con l'invito ad ascoltare la voce di Dio. Per mezzo dei profeti, Dio ha istruito processi contro il suo popolo, invitando Israele a riandare all'origine del patto: maledizioni e benedizioni concludono ogni stipulazione di alleanza (cfr. soprattutto Dt 28,1ss.1Sss).

Il «principio» delle prime pagine di *Genesi* è in verità una risalita al cuore dell'essere, è il quadro ideale della creazione vista nella prospettiva di Dio, non ancora ferita dalla ribellione della libertà umana.

Nella considerazione ideale dei rapporti costitutivi dell'umanità, troviamo anche la descrizione della «pace» e del benessere che l'uomo era destinato a vivere con la natura. Il conflitto che invece l'umanità sostiene in ogni momento della storia con il suo ambiente e con gli animali viene assunto dagli autori biblici come indizio di un disordine presente sì in questa creazione, ma assente dalla bellezza voluta dal Creatore. L'uomo storico è in grado di sognare questo ideale, perché è stato fatto per esso, ma si trova drammaticamente vinto dalla dura realtà che lo rende schiavo. E la sproporzione, la «mancanza» - in senso forte - introdotta dal peccato. Accanto alle considerazioni che riguardano il rapporto uomo-Dio (Gn 3 e 6,1-4), uomo-donna (Gn 3), fratello-fratello (Gn 4,1-16), padre-figli (Gn 9,19-26) e le relazioni con il progresso (Gn 4,17ss) e tra le «città», cioè tra gli stati (Gn 11,1-9), emerge anche l'ideale di un ecosistema, colto dalla nostra intelligenza, ma purtroppo non realizzato.

La «terra» e gli «animali» sono gli attori che esprimono narrativamente il progetto ecologico ideale. Nei primi capitoli di *Genesi* vi sono accenni interessantissimi al riguardo, che non dobbiamo lasciar cadere.

In Gn 1, l'uomo è creato con il compito di «soggiogare» la terra e di «dominare» sugli animali. Non lasciamoci ingannare dalla traduzione che, come sempre, può introdurre valori semantici estranei ai vocaboli della lingua di parten

za. I due verbi ebraici che ci interessano sono abbastanza precisi. «Soggiogare» (*kabash*) è il verbo che caratterizza soprattutto il rapporto tra padrone e schiavo (cfr. ad esempio: Ne 5,5) oppure il rapporto di

sottomissione di un popolo al vincitore (cfr. Gs 18,1). Non pensiamo però al rapporto padronale con la nostra sensibilità odierna. E già la legge più antica circa gli schiavi, contenuta nel cosiddetto «Codice dell'alleanza», ingiungeva, infatti: «Quando acquisterai uno schiavo ebreo, ti servirà per sei anni e al settimo sarà messo in libertà, senza riscatto» (Es 21,2ss). Non è cosa da poco. Il regime di schiavitù, vale a dire il rapporto di lavoro nella società antica, almeno nel caso di schiavi ebrei, prevedeva già nella più antica legge la libertà «sabbatica».

La stessa attenzione, che vieta uno sfruttamento indiscriminato, riguarda anche la terra: «Per sei anni seminerai la tua terra e raccoglierai il suo prodotto, ma al settimo non la coltiverai e la lascerai riposare» (Es 23,10ss). Tutto questo non è forse espressione di una grande idealità ecologica, in cui bisognava riconoscere il riposo «sabbatico» anche alla terra, sentita come organismo vivo?

Analogamente, nel secondo capitolo della *Genesi*, il rapporto di pace tra l'uomo e la terra risulta dalla notazione positiva che l'uomo viene collocato nel giardino per «coltivarlo» e «custodirlo».

Il dominio dell'uomo sugli animali è espresso in Gn 1,26.28 dal verbo *rada*, il verbo caratteristico del governo regale (cfr. ad esempio: Sal 72; 110; Is 14...). Si tenga anche qui presente che nel Vicino Oriente antico il re non era soltanto un'autorità di governo, ma la personalità che corporativamente rappresentava tutto il popolo: il benessere del re e del popolo correvano su sintonie biunivoche.

In modo più narrativo, Gn 2 enuncia lo stesso rapporto regale, quando l'uomo dà il nome a tutti gli animali, in segno della sua autorità, benché non trovi in essi «un aiuto a lui corrispondente». Le pagine bibliche non perdono mai il sano equilibrio e le corrette proporzioni dell'ecosistema.

Il rapporto regale che unisce l'uomo agli animali ha alcune valenze che mette conto di esplicitare. Sorprende e fa pensare il rapporto che sussiste tra la «decima» parola pronunciata dal Creatore in Gn 1, in cui si manifesta la cura provvidente per il sostentamento vegetariano dell'uomo, e il comando ripetuto in Gn 9 - sempre un testo della tradizione sacerdotale - con la nuova possibilità di mangiare anche la carne degli animali, seppure priva di sangue. Se Gn 9 rappresenta il regime storico in cui la nostra umanità si trova a vivere, Gn 1 ne è invece il progetto ideale.

In Gn 1 l'uomo domina quale «re» e luogotenente di Dio sul regno animale; in Gn 9 s'insinua il *timore* e il *terrore* a rompere l'equilibrio. La relazione pacifica è diventata conflittualità. Con simbolica analoga, anche lo Jahvista parla di questa rottura: mentre in Gn 2 l'uomo dà il nome a tutti gli animali, in Gn 3,15 viene denunciata l'«inimicizia» implacabile tra la stirpe della donna e quella del serpente.

Il conflitto con il regno animale assume un immediata con-notazione simbolica. L'uomo è diventato *homini lupus* e l'uccisione di animali allude alla ferocia fratricida: «Certamente del sangue vostro, ossia della vita vostra, io domanderò conto:

ne domanderò conto a ogni animale; della vita dell'uomo io domanderò conto alla mano dell'uomo, alla mano di ogni suo fratello!» (Gn 9,5). Il cuore dell'uomo diventa una tana in cui si accovaccia il terribile demone del fratricidio (cfr. Gn 4,7) e Abele ne è la prima vittima.

Ma «in principio» non era così. E anche la prospettiva escatologica dei profeti e dell'apocalittica promette come «fine» della storia lo stesso ideale originario. Is 11, descrivendo l'elezione gratuita e la solenne incoronazione del rampollo di Iesse, parla di una nuova creazione riplasmata attorno a questo nuovo re con simboli che riportano all'ideale genesiaco:

due settenari che uniscono a coppie animali domestici e feroci, e alla fine di ciascuno di essi l'«Uomo nuovo», nella figura di bambino, che giunge persino a vivere in pace con il «serpente»: «Il lupo abiterà insieme all'agnello e la pantera giacerà insieme con il capretto; il vitello e il leone pascoleranno insieme, un piccolo bambino li guiderà. La vacca e l'orso pascoleranno, i loro piccoli giaceranno insieme, il leone come il bue si nutrirà di paglia. Il lattante si diventerà sulla buca dell'aspide e il bambino porrà la mano nel covo della vipera» (Is 11,6-8). L'ecosistema escatologico è ritorno alla «pace» voluta dal Creatore per l'uomo c'reato «a immagine di Dio».

Anche in *Daniele*, in un capitolo (Dn 7) che giustamente il Nuovo Testamento ha particolarmente amato, volendo descrivere il giudizio divino sulla storia, si ricorre alla simbolica genesiaca del rapporto dell'uomo con gli animali. L'oceano, tradizionalmente considerato l'elemento ostile della lotta mitica primordiale, ha continuato a partorire «bestie ostili»: è il quadro storico reale, in cui sembra che le potenze del male abbiano la meglio. Di contro, dopo la sentenza divina, ecco apparire le nubi - elemento celeste - che accompagnano (o trasportano, secondo la versione greca) l'Uomo.

Di fronte dunque alla sequenza di fiere che si succedono nella storia senza migliorare l'umanità, anzi peggiorando in ferocia, si erge, in contrasto, l'Uomo che fa parte di un'altra categoria, perché è stato voluto a immagine di Dio, «custode» della terra e «re» su tutti gli animali. La creazione, guardata con gli occhi di Dio, non va dunque verso una progressiva «bestializzazione», ma verso la sua piena «umanizzazione». E il capostipite della nuova umanità è il «Figlio dell'uomo», che gli autori neotestamentari non hanno esitato a

identificare con il Signore Gesù. Il fine della storia è un ritorno alle sue origini e all'ideale bontà e bellezza del progetto del Creatore.

Racconti biblici e scienza: il senso ultimo della creazione

In un testo conciliare lungamente discusso, che segna il definitivo tramonto della concezione troppo angusta di «inerranza biblica», si afferma che «i libri della Scrittura insegnano con certezza, fedelmente e senza errore la verità che Dio per la nostra salvezza volle fosse consegnata nelle Sacre Lettere» (*Dei Verbum*, 11). Interpretare è dunque scorgere quale «verità» voglia comunicare un testo biblico, che rimane pur sempre storicamente situato dalla finalità per cui è stato scritto e dal linguaggio utilizzato, perché non si dà parola di Dio se non attraverso una parola d'uomini. D'altro canto, l'ermeneutica contemporanea ci ha insegnato a più riprese che ciò che è detto è altrettanto importante di come viene detto, per cui la pretesa di verità di un testo traspare dal mezzo stesso di espressione utilizzato e dalla sua struttura intrinseca.

Questa consapevolezza ermeneutica pone fine all'annosa e tormentata discussione sui rapporti tra scienza e racconto biblico delle origini. Il lungo e comprensibile travaglio ebbe già un primo momento di incandescenza ai tempi del «caso Galileo», ma fu soprattutto il darwinismo a porre il problema nella sua radicalità. Visti i gravi problemi teologici implicati - la creazione del mondo e dell'uomo, la dimensione spirituale dell'uomo e la sua libertà, il peccato originale e la solidarietà del genere umano in Adamo - prima di poter approdare a una determinazione corretta e serena dei rapporti senza smarrire per strada nessun elemento, si è dovuta at- tendere la maturazione dell'ermeneutica biblica e, da parte della scienza, la presa di coscienza dei propri limiti.

Un apporto decisivo venne dalla possibilità di leggere direttamente le letterature del Vicino Oriente antico: i grandi miti ed epopee dell'area sumero-accadica, i cicli mitici di Ugarit, la vasta produzione letteraria egiziana hanno permesso di ricreare lo sfondo culturale sul quale si staglia in continuità e differenza il racconto biblico. Ricollocati nel loro *habitat* culturale, appare più evidente che i primi capitoli della *Genesi* non vogliono essere una *preistoria scientifica* del nostro mondo e dell'umanità e nemmeno un trattato di fisica o di cosmologia.

Il metodo scientifico si fonda su propri postulati. L'esattezza delle sue asserzioni sta nella validità verificabile e falsificabile dei suoi assunti e nella coerenza delle sue dimostrazioni. Le pagine bibliche sono invece ricerca del senso ultimo della creazione e di *questa* creazione, dell'uomo e di *questo* uomo, in rapporto alla «verità» di un Dio che si è manifestato nella storia d'Israele come Colui-che-è-presente, tessute con il linguaggio del mito e della poesia. Se il compito delle diverse discipline scientifiche interessate alla preistoria è di ricostruire quanto è accaduto in quei lunghi millenni muti che precedono la comparsa dell'avventura umana, la finalità delle pagine bibliche è di rispondere alla domanda radicale e veritativamente ultima circa il *senso* di tutto questo. Se le diverse ipotesi fisiche devono tentare complicatissime equazioni per spiegare *come* l'universo si è formato, le pagine bibliche vogliono rivelare *perché* questo universo si è formato e verso quale fine è orientato.

Con un'adeguata interpretazione, i racconti delle origini cessano di essere per il lettore credente contemporaneo quella zavorra di cui si farebbe volentieri a meno o quel glorioso ritratto di antenato che si preferisce collocare nell'angolo meno in vista della casa. Essi riprendono il loro insostituibile ruolo di «far pensare» alle grandi domande antropologiche e teologiche, alla luce della rivelazione del Dio dell'esodo (e quindi del Dio di Gesù), mediante quell'insostituibile capacità del pensiero poetico di descrivere o narrare con simboli in azione quanto il pensiero filosofico tenta di concettualizzare dialetticamente.

Certo, anche il poeta non può fare a meno di infrastrutture filosofiche o scientifiche: ma ciò che egli vuole comunicare è al di là di esse. Così dobbiamo interpretare le più o meno implicite asserzioni scientifiche delle pagine bibliche, che rimangono «vere» anche se utilizzano una cosmologia precopernicana, una fisica rudimentale, un linguaggio ingenuamente (ma è proprio così?) antropomorfo o escludono l'analisi di tutte le causalità intermedie, «riassumendole» nella prima - e unica - causalità divina.

Da quanto detto, possiamo dedurre che ogni tentativo di *concordismo* tra i dati biblici e una qualsiasi ipotesi scientifica è dal punto di vista metodologico scorretto già in partenza, a prescindere dai possibili casuali agganci, perché la «verità» biblica ha un'unità di misura non omogenea all'esattezza scientifica. Con questo bisogna scartare anche ogni tentativo di concordismo «negativo», ovvero di *fondamentalismo*: equivarrebbe a sostenere che il testo biblico vuole comunicare nella sua «verità» una qualche ipotesi scientifica a sfavore di un'altra. Sta alla scienza esibire le ragioni delle sue ipotesi, in coerenza con la propria metodologia. La Bibbia su questo *non vuole* avere alcuna ragione.

Alla luce di questo principio generale vanno letti i problemi che riguardano l'*evoluzionismo* e il *poligenismo*. Sono due ipotesi scientifiche, e quindi andranno dimostrate, accolte o rifiutate con ragioni scientifiche. Non dobbiamo tuttavia stupirci se, nel 1909, la Pontificia Commissione Biblica rispondeva negativamente a chi voleva mettere in dubbio il senso letterale dei primi capitoli della *Genesi* per quanto riguarda quei fatti «che toccano i fondamenti della religione cristiana, tra cui: la creazione di tutte le cose fatta da Dio all'inizio del

tempo, la speciale creazione dell'uomo, la formazione della prima donna dal primo uomo, la felicità originaria dei progenitori...». Come non dobbiamo stupirci se ancora nell'enciclica di Pio XII *Humani generis* (1950) viene ritenuta insostenibile per i cattolici l'ipotesi poligenista, in quanto non appare «in alcun modo come queste affermazioni si possano accordare con quanto le fonti della rivelazione e gli atti del magistero della Chiesa c'insegnano circa il peccato originale».

Questi pronunciamenti mettono in luce qual era il vero problema che restava da superare, una volta compreso che la «verità» biblica non voleva interferire con le ipotesi scientifiche, e quale fu la vera ragione di tutta la faticosa discussione. Si trattava di ripensare i dati della fede cristiana in una simbolica medita, nel quadro della nuova prospettiva scientifica. È appunto il compito ermeneutico e critico, specifico dei teologi: e così il dato di fede della creazione viene riletto in prospettiva evoluzionistica e la solidarietà del genere umano in prospettiva cristocentrica.

Un'impresa possibile e non priva di rischi, che ha visto tra i pionieri Teilhard de Chardin. Un dialogo fecondo e illuminante, nella serena consapevolezza che «la ricerca metodica di ogni disciplina, se procede in maniera veramente scientifica e secondo le norme morali, non sarà mai in reale contrasto con la fede» (*Gaudium et spes*, n. 36). Perché questo sia possibile, anche lo scienziato deve rinunciare a una scienza «totalizzante», che voglia in qualche modo rispondere anche alla domanda sul senso delle cose: questa risposta non sarà mai disponibile come risultato «esatto» di una ricerca.

Vi è ancora spazio, nella mentalità scientifica contemporanea, per la meraviglia e lo stupore che diventano «lode al Creatore»? E ancora possibile pregare con l'estatico rapimento del salmo 8 o del salmo 104, parallelo sorprendente dell'inno *al Sole* composto sotto il faraone «eretico» Akhenaton (Amenhotep IV, 1352-1338 a.C.), e riconoscere nella natura le «grandi opere del Signore»? Certamente, e più ancora di un tempo. I credenti, e tra questi coloro che hanno incontrato Dio nel Figlio Gesù, «immagine del Dio invisibile, primogenito di tutta la creazione» (Col 1,15), scorgono nell'universo un discorso ininterrotto del Creatore: «Mandi il tuo spirito ed essi sono creati, e rinnovi così la faccia della terra» (Sal 104,30). Qui sta tutto il mistero del Dio creatore. «Chi non è certo che egli è il Creatore, che rinnova *oggi* la terra nel ritmo di ogni vivente, non ha compreso nulla di lui» (C. Westermann).

LA PREGHIERA NELL'ANTICO TESTAMENTO

La Bibbia riporta molte preghiere, racconta di uomini che pregano e insegna a pregare. Si può dire che tutta la Bibbia sia nata dalla preghiera, frutto di un ascolto di Dio: si risponde a Dio, si discute con Dio, si riflette davanti a Dio. Più che parlare di Dio, la Bibbia parla a Dio e riflette davanti a Dio. L'intera storia di Israele è attraversata dalla preghiera, che emerge in ogni punto della sua narrazione, con un vocabolario ampio e fluido. Oltre ad alcuni verbi, per così dire, tecnici - quali *'atar epalal* (da cui il sostantivo *tefillah*, preghiera) nell'Antico Testamento, e *proseu'chomai* e *déomai* nel Nuovo Testamento - c'è tutto un ventaglio di verbi e di espressioni che appartengono in primo luogo alle relazioni fra uomini e alla vita ordinaria: parlare, gridare, chiedere, supplicare, invocare aiuto, lodare, ringraziare, cercare. Già questo mostra che la preghiera biblica non è esclusivamente legata alla ritualità, ma scaturisce dalla vita, dalla storia, coprendo tutto l'arco delle sue manifestazioni.

La confidenza di Abramo

Una prima grande figura di orante è Abramo. La sua è anzitutto la preghiera dell'obbedienza. «Eccomi» è la sua pronta risposta a ogni intervento di Dio. Ma c'è anche la preghiera della domanda e del lamento: «Mio Signore Dio, che cosa mi donerai, mentre io me ne vado spogliato e l'erede della mia casa è Eliezer di Damasco?... Vedi che a me non hai dato discendenza e che un mio domestico sarà mio erede?» (Gn 15,2-3).

Particolarmente rivelatrice di come l'uomo biblico si pone davanti a Dio è la lunga preghiera d'intercessione per Sodoma e Gomorra (Gn 18,22-32). Il tratto che più colpisce è che Dio e l'uomo sono di fronte come due persone: parlano e discutono familiarmente. Un uomo vivo, un uomo vero incontra il Dio vivo e vero. La polvere sta di fronte alla roccia, e tuttavia la confidenza è più forte del timore e supera la distanza: «Quegli uomini partirono di lì e andarono verso Sodoma, ma il Signore stava tuttora davanti ad Abramo. Allora Abramo gli si avvicinò e gli disse: "Davvero stai per sopprimere il giusto con l'empio? Forse vi sono cinquanta giusti entro la città; davvero li vuoi sopprimere e non perdonerai a quel luogo in grazia dei cinquanta giusti che vi si trovano in mezzo? Lungi da te il fare tale cosa! Far morire il giusto con l'empio, cosicché il giusto e l'empio abbiano la stessa sorte; lungi da te! Forse il giudice di tutta la terra non farà giustizia?". Rispose il Signore: "Se a Sodoma, in mezzo alla città, io trovo cinquanta giusti, perdonerò a tutta la regione per causa loro!". Riprese Abramo e disse: "Ecco che ricomincio a parlare al mio Signore, io che sono polvere e cenere... Forse ai cinquanta giusti ne mancheranno cinque. In rapporto di questi cinque distruggerai tutta la città?"».

Rispose: "Non la distruggerò, se ve ne trovo quarantacinque". Ancora l'altro riprese a parlare a lui e disse: "Forse là se ne troveranno quaranta...". Rispose: "Non lo farò, per causa di quei quaranta". Riprese: "Di grazia, che il mio Signore non voglia irritarsi e io parlerò ancora: forse là se ne troveranno trenta...". Rispose: "Non lo farò, se ve ne troverò trenta". Riprese: "Vedi come ardisco parlare al mio Signore! Forse là se ne troveranno venti...". Rispose: "Non la distruggerò, per causa di quei venti". Riprese: "Non si adiri, di grazia, il mio Signore, e lascia ch'io parli ancora una volta sola; forse là se ne troveranno dieci". Rispose: "Non la distruggerò per causa di quei dieci"» (Gn 18,22-32).

Mosè e il canto dei liberati

Un'altra grande figura di orante è Mosè, che la tradizione biblica presenta come il mediatore tra Dio e la comunità e come il modello dell'intercessore.

Sono le sue mani alzate che ottengono la vittoria contro Amalek (cfr. Es 17,8-16): Quando Mosè alzava la sua mano, Israele era più forte, e quando abbassava la sua mano, era più forte Amalek. Ma le mani di Mosè pesavano: allora presero una pietra e la misero sotto di lui. Vi si sedette sopra, mentre Aronne e Cur sostenevano le sue mani, uno da una parte e l'altro dall'altra. E le sue mani rimasero ferme fino al tramonto del sole».

Più volte nel deserto egli intercede per il peccato del popolo, sollecitando il perdono (Es 32,11-14.30-34; Nm 14,10-20; 16,22; 21,7). E si ricorda con compiacenza che Dio gli parlava a faccia a faccia, come a un amico, come a un uomo di fiducia (Es 33,11; Nm 12,6-8; Dt 34,10).

Significativa più di ogni altra è la preghiera di intercessione di Es 32. Siamo veramente al cuore della preghiera biblica. E una preghiera drammatica, quasi una lotta fra Mosè e Dio, e i suoi argomenti seguono lo schema classico della supplica: si fa appello all'amore di Dio (questa nazione è tuo popolo), alla sua fedeltà (ricordati delle promesse), alla sua gloria (che diranno le nazioni se abbandoni il popolo che ti appartiene?).

Nella storia di Mosè e dell'Esodo non c'è soltanto la preghiera della supplica e dell'intercessione, c'è anche la preghiera della meraviglia e della gioia di fronte al grandioso dispiegarsi della potenza di Dio e della salvezza. Ne è un ottimo esempio il canto di Es 15, che è insieme narrazione e preghiera. La preghiera nasce da una storia, da un gesto di Dio accaduto e fissato nella memoria, e nel contempo lo supera, cogliendo nel singolo gesto divino una costante che si presenta come una chiave di lettura per il presente e come una promessa aperta sul futuro.

«Allora Mosè e i figli d'Israele intonarono questo canto a Jhwh e dissero: "Canto a Jhwh, / perché s'è mostrato grande: / cavallo e cavaliere / ha gettato in mare. / Mia forza e mio canto è Jhwh: / è stato la mia salvezza. / Questo è il mio Dio: / lo voglio onorare; / il Dio di mio padre, / lo voglio esaltare. / Jhwh è un guerriero, / il suo nome è Jhwh. / I carri del faraone, con il suo esercito, / ha gettat6 in mare; / i suoi capi scelti / sono stati inseguiti nel mare delle canne. / Gli abissi li ricoprono, / sono scesi nelle profondità come una pietra. / La tua destra, Jhwh, / si illustra di forza, / la tua destra, Jhwh, fa a pezzi il nemico. / Con la tua grande altezza / rovesci chi ti sta di fronte: / mandi la tua collera, / li divori come paglia. / Con l'alito delle tue narici / l'acqua si è ammicchiata, / le onde si sono erette come un argine, / gli abissi si sono rapresi nel cuore del mare. / Il nemico ha detto: / Lo inseguo, lo raggiungo, / ne divido il bottino, / ne riempio la mia anima: / sguaino la mia spada, la mia mano li conquista. / Con il tuo alito hai soffiato, / il mare li ricopre / sono sprofondati come piombo / nell'acqua possente. / Chi è come te, fra gli dèi, Jhwh, / chi come te, magnifico in santità, / terribile in imprese, / che fa meraviglie? / Hai steso la tua destra, / la terra l'ha inghiottito; / con il tuo favore hai guidato / questo popolo che hai riscattato. / Con la tua forza l'hai condotto / verso il tuo pascolo santo. / I popoli hanno udito e tremato, / spasimo ha afferrato gli abitanti della Filistea. / Allora sono sconvolti i capi di Edom, / i potenti di Moab sono presi da fremito, / si squagliano tutti gli abitanti di Canaan. / Su di loro cade paura e spavento, / per la grandezza del tuo braccio si riducono a pietra, / finché passi il tuo popolo, Jhwh, / finché passi questo popolo / che tu hai acquistato. / Li condurrà e pianterai / nel monte della tua eredità, / luogo che hai fatto tua dimora, Jhwh, / santuario, Signore, / che le tue mani: / essi al contrario saranno / come pula che il vento sospinge. / Per questo non entreranno gli empi nel giudizio, / né i peccatori nell'assemblea dei giusti. / Poiché il Signore conosce la via dei giusti, / mentre la via degli empi andrà in rovina» (Sal 1).

«Signore, non si inorgoglisce il mio cuore, / non sono boriosi i miei occhi, / non mi muovo fra cose troppo grandi, / superiori alle mie forze. / Anzi, tengo serena e tranquilla l'anima mia. / Come un bimbo svezzato in braccio a sua madre, / come un bimbo svezzato è l'anima mia. / Attendi, Israele, il Signore, / ora e sempre!» (Sal 131).

«Alleluia. / Lodate Dio nel suo santuario, / lodatelo nel firmamento della sua potenza. / Lodatelo per le sue forti imprese, / lodatelo per l'immensa sua grandezza. / Lodatelo con squilli di tromba, / lodatelo con arpa e cetra. / Lodatelo con timpani e danza, / lodatelo sulle corde e sui flauti. / Lodatelo con cembali squillanti, / lodatelo con cembali sonori. / Ogni essere che ha respiro / dia lode al Signore. / Alleluia» (Sali 50).

Ma l'esperienza forse più sconvolgente, rivelatrice e purificatrice della preghiera biblica è il «silenzio di

Dio». Non raramente nella preghiera s'incontra un Dio che tace. Viene in mente l'invocazione del salmo 22: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?». È la domanda di un povero ebreo che si sente solo e abbandonato dal suo Dio: abbandonato da un Dio che ha come caratteristica fondamentale la fedeltà! Il lamento del povero ebreo è divenuto la preghiera di Cristo sulla croce. Siamo al cuore della fede cristiana.

«Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato, / tenendo lontano il mio grido di aiuto, / le parole del mio ruggito?

/ Dio mio! Chiamo di giorno e non rispondi, / di notte e non c'è requie per me. / Ma tu qual Santo siedi, I tu, vanto d'Israele. / In te confidarono i nostri padri, / confidarono e li liberasti. / A te gridarono e furono salvi, / in te confidarono e non rimasero confusi. / Ma io sono un verme e non un uomo, / ludibrio della gente e scherno della plebe. / Tutti al vedermi m'irridono, / storcono la bocca, scuotono il ca-

po: / "S'è affidato al Signore, lo liberi, / lo salvi, se davvero gli vuol bene". / Sei tu che m'hai tratto dal grembo materno / e al petto di mia madre mi hai affidato. / A te fui votato ancora nella matrice, / dal seno materno il mio Dio sei tu. / Non restare lontano da me, / poiché la sventura è vicina e non v'è chi soccorra. / Mi hanno circondato tori senza numero, / giovenchi di Basan mi hanno accerchiato. / Tengono aperte su di me le loro fauci, / leoni ruggenti, pronti a sbranare. / Come acqua mi sento disciolto, / sono disgiunte tutte le mie ossa, / il mio cuore è diventato come di cera, / tutto si strugge dentro il mio petto. / Riarsa è la mia gola a somiglianza d'un coccio, / attaccata al palato è la mia lingua; / in polvere di morte tu mi riduci. / Sì, un branco di cani mi sta accerchiando, / un'accolta di malvagi mi sta d'intorno. / Hanno scavato le mie mani e i miei piedi, / posso contare tutte le mie ossa. / Essi protendono lo sguardo, / si mostrano felici della mia sventura; / le mie vesti si dividono fra loro, / sui miei abiti gettano la sorte. / Ma tu, Signore, non restartene lontano, / o mia forza, vieni presto in mio aiuto. / Strappa dalla spada l'anima mia, / dalla stretta d'un cane, me che son solo, / salvami dalle fauci del leone / e dalle corna di bufali, me che son misero. / Il tuo nome annunzierò ai miei fratelli, / in mezzo all'assemblea dirò le tue lodi. / Voi che temete il Signore, lodatelo, / tutta la discendenza di Giacobbe, / rendete a lui gloria, riveritelo voi tutti, / o discendenza d'Israele, / perché non ha disprezzato, / non ha disdegnato l'afflizione del misero, / non ha nascosto il suo volto da lui, / al suo grido d'aiuto l'ha ascoltato. / Proclamerò a te la mia lode nella grande assemblea, / i miei voti scioglierò davanti a quelli che lo temono. / Mangino i poveri e si sazino, / lodino il Signore quelli che lo cercano, / viva il loro cuore in eterno. / Si ricordino e al Signore ritornino tutti i confini della terra, / e si prostrino davanti a lui tutte le famiglie delle genti, / poiché del Signore è il regno, / egli è in mezzo ai popoli dominatore. / Sì, tutti i nobili della terra gli renderanno omaggio / e si curveranno davanti a lui tutti quanti i mortali. / L'anima mia per sé ha fatto vivere: / la mia discendenza lo servirà. / Celebrerà per sempre il Signore. / Verranno e annunzieranno la sua giustizia / al popolo che nascerà: / "Sì, è opera sua!"» (Sal 22).

L'esperienza del silenzio di Dio investe la vita religiosa nel suo complesso, però è nella preghiera che questa esperienza si fa più acuta, più percepibile, più disarmata. La Bibbia non conosce soltanto un Dio che ci ascolta, ma anche un Dio che ci smentisce. Addirittura conosce un Dio che sembra smentire le sue stesse promesse (Gn 22). La preghiera non è il tentativo di costringere Dio dentro i nostri progetti, ma l'offerta di una disponibilità per la sua libera iniziativa.

PARTE II

GUIDA ALLA LETTURA DEL NUOVO TESTAMENTO

BUSSOLA PER LA VITA di BARTOLOMEO SORGE

Il messaggio cristiano, contenuto nel Nuovo Testamento, non può lasciare indifferente nessuno. Si può ignorare l'uno o l'altro autore, l'uno o l'altro libro; non Gesù di Nazaret e il suo vangelo. Dopo che Cristo ha diviso la storia in due parti, avanti e dopo di lui, nessuno può dire: «Non lo conosco». Dopo che il vangelo è stato annunziato a tutti, nessuno può dire: «Non l'ho letto» o «non mi interessa». In realtà, il vangelo più che un libro da leggere è un libro da vivere. Rappresenta l'unico caso nel quale non è il lettore a giudicare ciò che è scritto, ma ciò che è scritto a giudicare ogni uomo.

Insomma, di fronte alla parola di Dio, tutti, senza eccezione alcuna, siamo chiamati a prendere posizione: o contro o a favore; l'astensione e l'indifferenza non sono ammissibili, perché sarebbero già un rifiuto: «Chi non è con me è contro di me» (Lc 11,23).

Che cosa è mai questa «parola di Dio»?

Se prendi in mano il vangelo per la prima volta, ti fa l'impressione d'uno specchio. Ti fa vedere come sei, molto lontano da come dovresti essere. Ti mostra una strada tanto diversa dalla tua che ti appare sbagliata. E la parola di Dio si fa coscienza critica. È una spada. «La parola di Dio infatti è viva ed energica e più tagliente

di ogni spada a doppio taglio; essa penetra fino all'intimo dell'anima e dello spirito, delle giunture e delle midolla, e discerne i sentimenti e i pensieri del cuore» (Eb 4,12).

Come una bussola ti orienta, ma non si sostituisce a te; non toglie la fatica della ricerca e dello studio, non elimina i rischi del cammino, che devi correre tutti. Come la luce rende brillanti i colori ma non ne prende il posto, ne rispetta le differenti tonalità. La responsabilità rimane tua. Alcuni esempi? C'è solo l'imbarazzo della scelta.

Cent'anni fa, la coscienza umana si è ribellata di fronte alle conseguenze nefaste del capitalismo selvaggio. Una voce di rivoluzionario ha chiamato a raccolta i proletari di tutto il mondo. La sfida era vera, la speranza di liberazione era buona, ma la risposta era sbagliata. Lo ha detto subito la Chiesa, illuminata dalla parola di Dio: «I proletari», leggiamo nell'enciclica **Rerum novarum**, «per la maggior parte trovansi indegnamente ridotti ad assai misere condizioni», «so-li e indifesi in balia della cupidigia dei padroni e di una sfrenata concorrenza», soggetti all'«usura divoratrice» praticata da «ingordi speculatori», al «monopolio della produzione e del commercio, tantoché un piccolissimo numero di straricchi hanno imposto all'infinita moltitudine de' proletari un giogo poco men che servile» (n. 2). Ma il comunismo non è la soluzione, afferma sicuro Leone XIII: «Illudono il popolo e lo trascinano per una via che conduce a dolori più grandi dei presenti» (n. 14). C'è voluto un secolo di sangue, di violenze terribili, di guerre, di odio per cogliere oggi sulle labbra dei leader sovietici il medesimo severo giudizio che il papa suggeriva da cent'anni.

Un altro esempio? Oggi una cultura impazzita arriva a definire «conquiste di civiltà» piaghe mortali come l'aborto, la dissoluzione della famiglia, l'eutanasia... Allo specchio della parola di Dio, quanti ragionano così appaiono uomini capovolti. Il vangelo, spada affilata, ci giudica: «Non ucciderai» (Es 20,13); «Quello che Dio ha congiunto, l'uomo non separi» (Mt 19,6). La Chiesa oggi è rimasta sola a difendere la vita non nata, l'indissolubilità del matrimonio; la sua voce sembra soccombere, è derisa, rifiutata come retrograda. Speriamo solo che non debba trascorrere un secolo prima che cada quest'altro muro di divisione e di pianto.

E che dire del discorso contemporaneo sulla pace? Tutti ne parlano, tutti dicono di volerla; ma poi la confondono con l'assenza di guerre, esorcizzate - si sostiene - dal «deterrente atomico», garantite dal diritto. Fa scandalo il vangelo, quando invece la Chiesa dice che il diritto non basta, che la guerra non può essere giusta, mai più, di fronte al potenziale distruttivo delle cosiddette «bombe intelligenti», atomiche e non. Ancora una volta, la parola di Dio ci giudica: «Beati gli operatori di pace» (Mt 5,9), di quella pace «non come la dà il mondo» (Gv 14,27), ma dono di Dio, fondata sulla giustizia integrata dall'amore, dalla solidarietà. L'ultima tragica «guerra del Golfo» si è potuta combattere senza alcuna formale violazione del diritto internazionale, garantito dall'Onu. Perché? Com'è possibile che tra le maglie della giustizia passi una guerra fraticida tremenda? Se manca l'amore - giudica ancora la parola di Dio - la legge da sola all'uomo non basta. Senza Dio non c'è pace, dunque; perché l'A-more è Dio.

Se continui a prendere in mano il vangelo, dopo la prima volta, ti accorgerai ben presto che la parola di Dio non è solo una spada, non è solo coscienza critica, condanna negativa. La parola di Dio è soprattutto progetto di vita, è proposta positiva e costruttiva. È molto più crescita nel bene che denuncia del male. È un seme vivo, che contiene in sé la pianta: «Il seme è la parola di Dio» (Lc 8,11). Se te ne nutri, vivrai della sua vitalità; se l'ascolti, cresci; se la metti in pratica, ti cambia, ti fa nuovo. E gli uomini nuovi - si sa - rinnovano la società.

Se lo chiede oggi pure la cosiddetta «cultura laica»: come mai, mentre scompaiono travolte dalla storia ideologie che parevano inattaccabili, il messaggio cristiano - «vecchio» di duemila anni - diventa sempre più giovane a misura che passano i secoli? «Le grandi narrazioni dello scientismo e dello storicismo», risponde Vattimo, noto esponente della cultura laica nostrana, «non tengono più: la scienza non ci appare più come la conoscenza oggettiva della realtà, sulla quale fondare una convivenza umana libera dalla paura, dallo sfruttamento, dalle ingiustizie di ogni tipo». E conclude: «È fin troppo comprensibile, dunque, che oggi nella cultura laica si riproponga il problema dell'esperienza religiosa e, specificamente, del significato della predicazione della Chiesa».

La vera ragione - diciamo noi - è che la parola di Dio è viva, un seme appunto; cresce, non muore col tempo, perché è seme di Dio, dell'Eterno. Non può essere smentita dalla storia, perché fa la storia. Non può sottostare all'usura delle culture, delle leggi e dei costumi mutevoli dell'uomo, perché è un seme che genera le culture, supera le leggi, rinnova i costumi.

Non c'è situazione più contraddittoria per il cristiano della schiavitù. La persona umana non ha prezzo, non si può vendere e comprare, perché è figlia di Dio, immagine e gloria sua, è fratello. L'uomo è soggetto e oggetto d'amore, non di compravendita. Ebbene, il vangelo ha sconfitto la schiavitù non uccidendo i tiranni, ma cambiando la coscienza e illuminando l'intelligenza degli uomini.

Onesimo, schiavo fuggitivo, si rifugia tra le braccia di Paolo. Il diritto romano permette al padrone di farne ciò che vuole. Paolo lo rimanda a Filemone, dal quale si era allontanato, con un biglietto: «Te lo rimando (...]

affinché... tu lo potessi riavere per sempre; non già come schiavo, ma più che schiavo, fratello... carissimo» (Fm 12. **15s**). Il «seme», crescente, ha fatto crollare il diritto romano iniquo. Il male è stato vinto con il bene.

Ai nostri giorni, la tentazione di rispondere con la violenza alla violenza s'è fatta più forte. Se durante gli anni di piombo i terroristi miravano al cuore dello Stato, perché non cercare a nostra volta di colpire mortalmente al cuore i terroristi? Certo, la parola di Dio è una spada: la condanna del terrorismo non ammette attenuanti. Ma la parola di Dio è seme, è vita, non morte. E la Chiesa non ha temuto di aprire le braccia ai terroristi, a cominciare dalla **Lettera agli uomini delle Brigate rosse** di Paolo VI. La vera vittoria sul terrorismo non è stata la sconfitta della lotta armata, ma il pentimento e il ravvedimento di tanti «militanti», che hanno ritrovato se stessi e il senso della vita.

C'è forse qualcosa di più lontano dal discorso delle Beatitudini, di quanto lo sia la mafia? Al vangelo di pace la mafia contrappone la logica della violenza, al perdono la vendetta, alla solidarietà l'omertà, al servizio l'arroganza e il ricatto, al senso dello Stato l'egoismo dei traffici illeciti, al diritto e alla giustizia la difesa armata del crimine. La condanna da parte della parola di Dio e della Chiesa non può essere che totale e ferma, sino alla scomunica. Eppure la mafia non si vincerà abbassandosi al suo stesso livello. Il rigore della giustizia ci vuole, ma non basta. La pulizia nella pubblica amministrazione e nella politica è essenziale, ma insufficiente a estirpare la malapianta. Lo sviluppo economico che elimini la disoccupazione dilagante è indispensabile. Tuttavia sarà risolutiva soltanto l'estirpazione della radice culturale e morale infetta, attraverso la conversione e l'amore: «Non restituite a nessuno male per male... Non lasciarti vincere dal male, ma vinci il male con il bene» (Rm 12,17.21). A prima vista è scandaloso: detestare il terrorismo e amare i terroristi? Condannare, esecrare la mafia e amare i mafiosi? Sì, è il modo evangelico di vincere, cambiando i cuori. Perché la parola di Dio è un seme che ha in sé la vita; è per crescere, non per uccidere. Se poi, non contento di prendere in mano il vangelo più spesso, finisci col rendertelo familiare, allora farai la scoperta più bella e affascinante. Ti accorgerai che, oltre a essere spada e seme, la parola di Dio è una Persona:

«Il Verbo si fece carne e dimorò fra noi» (Gv 1,14). Una Persona viva, che attira a sé, ti rende partecipe della sua vita, ti manda ai fratelli. Ti attira. I discepoli di Emmaus erano scoraggiati. Riconobbero il Risorto non con gli occhi, ma attraverso la parola: «Non ardeva forse il nostro cuore quando egli, lungo la via, ci parlava e ci spiegava le Scritture?» (Lc 24,32). L'incontro con la parola viva comunica un' esistenza nuova, «essendo stati rigenerati, non in forza di un seme mortale, ma in forza di Dio immortale, che vive e rimane in voi in virtù della parola» (IPt 1,23). Così il vangelo vissuto trasforma noi che vi crediamo in testimoni del Risorto incontrato, in sale della terra e in luce del mondo.

Così il Nuovo Testamento, la parola di Dio viva che suggella l'Alleanza nuova ed eterna con il nuovo popolo di Dio che è la Chiesa, è destinato a conservare nei secoli la sua attualità, senza parentesi alcuna. Per il vangelo ogni epoca è contemporanea. Per ogni uomo, per ogni civiltà, in ogni tempo la parola di Dio è stata e sempre sarà spada e seme, ma soprattutto presenza viva di Colui che ha promesso di essere con noi «tutti i giorni, sino alla fine del mondo» (Mt 28,20). Non resta che farne l'esperienza. Prendi e leggi. O, meglio, prendi e vivi.

PROFILO INTRODUTTIVO AL NUOVO TESTAMENTO

LA NUOVA ALLEANZA HA IL VOLTO DI GESÙ CRISTO di GIANFRANCO RAVASI

«Gesù Cristo è lo stesso ieri e oggi e nei secoli»: questa lapidaria dichiarazione dell'anonimo autore della lettera agli Ebrei (13,8) potrebbe costituire quasi il motto delle pagine del Nuovo Testamento. La fisionomia del Cristo è in filigrana a tutti i 27 testi che costituiscono il Nuovo Testamento e appare continuamente nell'immensa foresta degli apocrifi, prima di diventare il modello iconografico capitale in secoli e secoli di arte e di letteratura. Il famoso scrittore agnostico argentino Jorge L. Borges ci ha lasciato una pagina suggestiva al riguardo: «Abbiamo perduto i lineamenti del Cristo come si può perdere un numero magico, fatto di cifre abituali, come si perde per sempre un'immagine nel caleidoscopio. Possiamo scorgerli e non riconoscerli... Forse un tratto del volto crocifisso si cela in ogni specchio; forse il volto morì, si cancellò, affinché Dio sia tutto in tutti».

Per afferrare ancora quel volto una sola è la «via regia», quella degli scritti ispirati della Nuova Alleanza. Essa non si colloca in antitesi con la Prima Alleanza, ma ne è la continuazione e la pienezza, come ebbe a dire in quel giorno Gesù sul monte delle beatitudini, il suo «Sinai»: «Non crediate che io sia venuto ad abrogare la legge o i profeti; non sono venuto ad abrogare, ma a compiere» (Mt 5,17). San Gregorio Ma-

gno aveva usato un'immagine significativa. È come se si dovesse seguire un dialogo tra due persone: l'ultima e decisiva battuta (il Cristo) sarebbe incomprensibile e schematica senza la sequenza degli interventi precedenti (Prima Alleanza); questi ultimi sarebbero come sospesi e privi di completezza se non avessero quel sigillo finale.

Noi ora vorremmo tentare di delineare i tratti essenziali del volto «teologico» del Cristo. Come è stato messo a punto dalla moderna scienza esegetica e come è stato dichiarato dalla stessa dottrina ecclesiale nella *Dei Verbum* del Vaticano II e nel documento *Sancta Mater Ecclesia* della Pontificia Commissione Biblica (1964), tre sono i lineamenti fondamentali di quel volto: il primo è quello del Gesù storico, il secondo è quello tracciato dalla predicazione apostolica (o *kerygma*), l'ultimo e decisivo è quello evangelico e dei vari scritti della Nuova Alleanza.

La storicità dei vangeli

Ormai l'esegesi contemporanea non vuole più, come nell'800 razionalista, lavorare d'accetta e arrivare sbrigativamente alla totale negazione della realtà storica di Gesù. Non è neppure più accettata quella frattura della figura del Cristo in due tronconi, da un lato il «corpo» di Gesù di Nazaret e la sua storia e dall'altro la sua «anima» pasquale e divina, anche se lo sdoppiamento è stato inaugurato nel 1892 a Lipsia dall'opera emblematica *Il cosiddetto Gesù storico e il Cristo biblico*. Il suo più sistematico e radicale teorico fu il celebre esegeta tedesco Rudolf Bultmann. Famosa è la triade di pronomi tedeschi da lui usati per demolire la realtà storica di Gesù: non sappiamo nulla del suo *Wie*, cioè del «come» egli abbia vissuto, parlato, amato; non sappiamo nulla del suo *Was* («ciò»), cioè dei contenuti della sua predicazione e della sua umanità storica; sappiamo solo che Gesù è stato un *Dass*, un dato esistente. E questo ci deve bastare perché a noi deve interessare solo il Cristo proclamato nella fede e nel *kerygma*, cioè nell'annuncio cristiano. Si alzava, così, una specie di parete divisoria invalicabile tra Gesù di Nazaret e il Cristo biblico.

Questa parete, però, non ha resistito a un'analisi più «circolare» e meno settoriale dei vangeli ed è così che si è fatta strada la possibilità di ricomporre l'unità della persona del Cristo. Si è, quindi, proceduto a un'elaborazione storica dei materiali evangelici, senza dimenticare che la loro qualità è primariamente teologica, e si sono ottenuti risultati interessanti. Si tratta della cosiddetta «criteriologia per l'autenticità storica dei vangeli» che ha escogitato una decina di filtri per vagliare i testi evangelici. Tra questi brillano per i loro risultati i «criteri di discontinuità e di continuità».

Con il criterio della «discontinuità» di un detto o di un atto di Gesù, registrato dai vangeli, con l'ambiente giudaico o con quello posteriore della Chiesa, si è accertata la storicità «gesuanica» del tema centrale della predicazione di Gesù, il regno di Dio, dell'uso dell'appellativo *abbà* (')adre) per invocare Dio da parte di Gesù, della vocazione degli apostoli, delle tentazioni di Gesù, della sua morte in croce, della cittadinanza nazaretana di Gesù o di altri particolari minimi ma significativi come il detto sul «giorno e l'ora» di Marco 13,32 ecc.

La «continuità», invece, verifica la conformità di un dato offerto dai vangeli con l'ambiente linguistico, geografico, archeologico, politico, socio-culturale contemporaneo a Gesù e a noi noto attraverso altra documentazione. Verifica anche la coerenza del messaggio e dell'azione di Gesù al suo interno. Per questa via sono stati puntigliosamente confermati molti detti evangelici di Gesù che rivelano l'originale aramaico, la trama simbolica delle parabole, il disegno geografico generale del ministero pubblico di Gesù, lo sfondo religioso e politico del suo tempo ecc.

Certo, per le ragioni sopra annunciate, non è possibile costruire una biografia storica puntuale di Gesù di Nazaret, ma è possibile abbozzarne un profilo essenziale: la sua nascita in una data discussa ma verificabile (Lc 2,2), la sua famiglia modesta (Mt 13,55), il suo dan (Mc 6,3), la lingua semitica da lui usata, il suo soggiorno a Nazaret, la predicazione in parabole, la morte a Gerusalemme per crocifissione, una fine infame che non sarebbe mai stata «inventata» per un fondatore di religione.

Suggestiva in questo senso è la moderna ricerca sulle *parabole*: al di là del valore straordinario dei simboli creati da Gesù, c'è infatti la possibilità di individuare in questi racconti esemplari una perfetta coerenza, una sorprendente originalità e una piena continuità con l'ambiente così da essere ormai giudicati da tutti gli studiosi - anche i più critici - *ipsissima verba Jesu*, le «stessissime parole di Gesù». Sfila davanti al lettore il mondo agricolo di allora (senape, semina, zizzania, fittavoli e fattori, fichi e vigne, cardi e «gigli dei campi», pesci puri e impuri, scorpioni bianchi, cani randagi, volpi e avvoltoi) ma anche quello sociale (farisei e pubblicani, samaritani, debitori, ricchi e poverissimi, vedove, celebrazioni nuziali, talenti e dracme ecc.).

L'approccio puramente storico al Gesù dei vangeli resta, però, sempre limitato e delicato perché l'intreccio tra storia e fede è fittissimo e inestricabile. Pensiamo, ad esempio, ai vangeli dell'infanzia nei quali il «tasso teologico» e simbolico è così alto da rendere difficilissimo ogni tentativo di decifrazione strettamente storiografica: un dato apparentemente neutro e storico come il censimento di Quirino (Lc 2,2) solleva un'onda alta di questioni storiografiche, anche perché il censimento documentato dalle fonti esterne è del 6 d.C.!

Pensiamo anche ai miracoli di Gesù. Certo, la loro struttura è, per definizione, trascendente la storia; tuttavia essi suppongono un'incidenza verificabile nell'ambito storico e alcuni risultati sono stati ottenuti dalla citata metodologia dei criteri di storicità. Ma è Giovanni stesso a ricordarci che i miracoli sono «segni»; hanno quindi una finalità «simbolica» che supera la loro dimensione storica. Bisogna, allora, evitare il razionalismo positivista dello storico per il quale solo ciò che è accertabile storicamente è reale, ma anche il parallelo razionalismo apologetico di certi teologi che hanno bisogno di ordinare tutto in dimostrazioni e prove svuotando la fede in Cristo del suo paradosso e del suo rischio. Il vertice della difficoltà lo storico di Gesù di Nazaret lo trova nella risurrezione di Cristo.

Il primo annuncio

Dai lineamenti «storici» del volto di Gesù fissiamo ora la nostra attenzione sulle altre componenti, più teologiche. Esse suppongono due ambiti dai quali nascono e si sviluppano.

L'ambito del *kerygma*, cioè dell' annunzio orale di Cristo da parte dei primi predicatori cristiani, è limpidamente dipinto da Luca nella sua seconda opera, gli *Atti degli Apostoli*, tutti intessuti di discorsi kerygmatici (capitoli 2; 3; 7; 10; 13; 17 ecc.), e sintetizzato da Paolo: «La fede dipende dalla predicazione, la predicazione si realizza per mezzo della parola di Cristo» (Rm 10,17). Testi essenziali di *kerygma* sono qua e là incastonati all'interno degli scritti neotestamentari. Ne scegliamo due esempi di grande rilievo. Il primo è citato in *iCorinzi 15,3-5* ed è solitamente chiamato il «Credo antiocheno» perché Paolo afferma di averlo lui stesso ricevuto durante la sua formazione cristiana, avvenuta probabilmente ad Antiochia attorno agli anni 40-42. Il testo è centrato sul mistero pasquale, colto nella sua duplicità di evento umano (la morte) e divino (la risurrezione): «Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture e fu sepolto, e fu risuscitato il terzo giorno, secondo le Scritture e apparve a Ce-fa». Un altro *kerygma* è messo in bocca a Gesù stesso dal vangelo di *Marco* e si articola su due traiettorie, teologica e antropologica: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è giunto: convertitevi e credete al vangelo» (1,15).

Il *kerygma* si espande poi in vere e proprie *catechesi* nelle quali i temi dell'incarnazione e della pasqua di Cristo vengono approfonditi e allargati ad altri elementi. Anche qui c'è solo l'imbarazzo della scelta, sfogliando gli scritti neotestamentari. Eccone due esempi.

Il primo, pur avendo i connotati esterni di un *kerygma* per pagani, è in realtà una vera e propria catechesi sulla figura del Cristo. È Pietro che parla al centurione Cornelio di Cesarea Marittima: «Dio ha consacrato in Spirito Santo e potenza Gesù di Nazaret, che passò facendo del bene e sanando tutti quelli che erano sotto il potere del diavolo, perché Dio era con lui... Questi è colui che hanno ucciso appendendolo a un legno. Ma Dio lo ha risuscitato il terzo giorno, ha voluto che si manifestasse, non a tutto il popolo, ma a testimoni da Dio prescelti, a noi... Egli ci ha ordinato di predicare al popolo e di testimoniare che egli è stato costituito da Dio giudice dei vivi e dei morti. A lui tutti i profeti rendono... testimonianza...» (At 10,38-43).

In trasparenza al testo citato si intravede la trama dei vangeli. Diverso è, invece, il tono e l'impostazione della catechesi - forse battesimale - innestata nella lettera a *Tito*:

«È apparsa infatti la grazia di Dio, apportatrice di salvezza per tutti gli uomini, insegnandoci a vivere nel secolo presente con saggezza, con giustizia e pietà... in attesa della beata speranza e della manifestazione della gloria del grande Dio e salvatore nostro Gesù Cristo, il quale ha dato se stesso per noi allo scopo di riscattarci da ogni iniquità e purificare per sé un popolo che gli appartenga esclusivamente, zelante nel compiere opere buone» (2,11-14). Questi catechismi si diffusero ampiamente e lasciarono tracce in molti testi neotestamentari, sollecitando spesso echi di tipo morale ed esistenziale: al credere si doveva, infatti, coniugare l'amare, al predicare il vivere, alla catechesi l'esortazione e la testimonianza di vita nello stile di Gesù, il quale «soffrì per voi, lasciando a voi un modello, così che voi seguiate le sue orme» (1Pt 2,21).

I vangeli, deposito della fede

Nell'arco di alcuni decenni il *kerygma* e la catechesi si cristallizzano nello scritto: è il livello chiamato *vangelo* a cui si accosta la tradizione paolina e apostolica col suo variegato *corpus* di scritti. È con un certo senso di colpa che ora tentiamo di semplificare in pochi paragrafi il ricchissimo «deposito» cristologico che è racchiuso in quelle pagine. A chi gli chiedeva di stendere una sintesi cristologica il famoso padre Lagrange, pioniere dell'esegesi scientifica cattolica del nostro secolo, rispondeva: «È possibile farlo solo commentando integralmente tutto il Nuovo Testamento!». Noi ci arrischiamo a entrare in questo esperimento ricorrendo ad alcuni testi emblematici.

Per *Matteo* ricorriamo al dialogo tra Gesù, i discepoli e Pietro a Cesarea di Filippo (16,13-20). Da un lato abbiamo le definizioni di Gesù formulate dalla folla che ricorre a figure anticotestamentarie redivive: Elia, Geremia, i profeti, il Battista. In *Matteo* questo affacciarsi sull'Antico Testamento non è improduttivo, anzi avrà un'importanza particolare, anche perché - come dirà Pietro nella sua definizione - Gesù è il «Cristo», cioè il

Messia, punto d'approdo di tutta la speranza d'Israele. È per questo che tra le 70 citazioni o allusioni all'Antico Testamento presenti in *Matteo* ben lì sono introdotte da una formula significativa: «Tutto ciò è accaduto affinché si adempisse quanto fu annunciato dal Signore per mezzo del profeta...» (per esempio 1,22). *Matteo* scopre una radicale continuità tra le due alleanze per cui la prima ha il suo vertice e la sua fioritura nella seconda, quella del Cristo. Ma nella risposta-definizione di Pietro c'è un altro elemento decisivo: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente» (16,16). Gesù è molto di più di un Messia, è la presenza suprema di Dio che si manifesterà in pienezza nella pasqua (si legga Mt 28,16-20).

Per *Marco* ci affidiamo al titolo: «Inizio del vangelo di Gesù Cristo, Figlio di Dio» (1,1). Ora, noi sappiamo che per i primi 8 capitoli questo vangelo ci fa camminare accanto a un Gesù uomo, preoccupato di nascondere o velare la sua realtà ultima (il cosiddetto «segreto messianico»). A metà strada, in 8,29, il volto si illumina parzialmente con le parole di Pietro: «Tu sei il Cristo». E la semplice definizione di Gesù come Messia. Il viaggio riprende subito e si carica di nuove attese fino alla meta di Gerusalemme ove appare l'ultima, perfetta fisionomia di Gesù Cristo, quella di Figlio di Dio, nelle parole del sommo sacerdote avallate da Gesù e nella professione di fede del centurione: «Sei tu il Cristo, il Figlio del Benedetto?... Sì, sono io... Davvero quest'uomo era Figlio di Dio!» (14,61-62; 15,39).

Il Gesù di *Luca* potrebbe essere delineato con le battute del discorso programmatico di Nazaret: «Lo Spirito del Signore è sopra di me, per questo mi ha consacrato e mi ha inviato a portare ai poveri il lieto annuncio, ad annunziare ai prigionieri la liberazione e il dono della vista ai ciechi; per liberare coloro che sono oppressi, e inaugurare l'anno di grazia del Signore» (4,18-19). Il Cristo lucano è inserito profondamente nella storia (1,5; 2,2; 3,1-2), egli è per eccellenza il Salvatore dei poveri e degli oppressi, è colui che si china sui peccatori per offrire la sua salvezza. Ma non è un semplice eroe apparso sull'orizzonte fisico terreno; egli è anche il Signore della storia e l'ascensione con cui si chiude il vangelo è la rappresentazione pasquale simbolica della divinità del Cristo. La sintesi perfetta della sua figura è, allora, nella proclamazione dell'angelo di Natale: «Oggi, nella città di Davide, è nato per voi un Salvatore, che è il Messia, Signore» (2,11).

A questo punto si apre davanti a noi il *corpus giovanneo* con la sua cristologia elevata, con la sua raffinatezza teologica, con la sua complessa genesi letteraria (il *vangelo* e le *tre lettere di Giovanni*, l'*Apocalisse*). Se vogliamo identificare nel testo una specie di «slogan» riassuntivo possiamo ricorrere alla nota redazionale di 20,30-31: «Gesù in presenza dei discepoli fece ancora molti altri segni, che non sono scritti in questo libro. Questi sono stati scritti affinché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e, credendo, abbiate la vita nel suo nome». Se volessimo approfondire queste righe, dovremmo ricorrere ad alcune grandi pagine giovannee: pensiamo al solenne inno del prologo (capitolo 1), al fluviale percorso dei discorsi d'addio (capitoli 13-17), alla simbologia giovannea (agnello, pastore, pane, luce, fonte d'acqua viva, vite ecc.), all'originale rilettura della crocifissione come «esaltazione-glorificazione» pasquale (3,14-15; 8,28; 12,32).

Nella varia letteratura giovannea si ribadisce senza tregua che il Cristo Signore non è separabile dalla sua manifestazione nella carne, cioè nella storia. Anche l'*Apocalisse*, sotto il manto tempestato di simboli apocalittici, altro non è che una rappresentazione della presenza efficace di Cristo nel groviglio insanguinato e scandaloso della storia. Egli è «il testimone fedele e verace», è «il primo e l'ultimo», è la parola divina che attua il giudizio decisivo sulle potenze imperiali della storia (si leggano i capitoli 18-19 dell'*Apocalisse*). Il Cristo, che domina su tutto il libro, con la sua morte e la sua risurrezione ha fatto irruzione nel conflitto tra la Sposa (la Chiesa) e la Prostituta (il male, l'impero romano, la bestia, il drago rosso). Sul terreno della storia egli appare come colui che «asciugnerà ogni lacrima dai loro occhi. Non vi sarà più morte, né lutto e grida e dolore. Sì, le cose di prima son passate» (21,4).

Il vangelo di Paolo

Anche *Paolo* è alla base di un grandioso sistema cristologico alla cui rifinitura hanno collaborato altri autori a lui posteriori, ammiratori e discepoli dell'Apostolo. Il famoso studio di L. Cerfaux su *Le Christ dans la théologie de saint Paul* comprende ben 435 fittissime pagine e, se la statistica ha un valore, dobbiamo segnalare che la parola *Christos* nel *corpuspaolino* risuona quasi 400 volte, mentre 220 volte ricorre *Iesou's* e 280 volte *Kyrios*, «Signore». La celebre espressione «Per me vivere è Cristo» (Fili ,21) è quasi il motto dell'intera esistenza e del pensiero di Paolo. La sua cristologia è contemporaneamente molto personale e tradizionale, teorica e pastorale.

Se vogliamo anche qui ricorrere a un testo emblematico, ci sembra suggestiva l'intestazione del capolavoro di Paolo, la *lettera ai Romani*, ove si presenta il «vangelo di Dio, vangelo che egli aveva preannunciato per mezzo dei suoi profeti negli scritti sacri riguardo al Figlio suo, nato dalla stirpe di Davide secondo la natura umana, costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santificazione mediante la risurrezione dai morti: Gesù Cristo, Signore nostro» (1,1-4). Con la densità stilistica e ideologica che gli è propria, Paolo delinea Cristo nella traiettoria dell'Antico Testamento, incarnato nella storia, rivelato come Figlio di Dio nella risurrezione e adorato nella liturgia come «nostro Signore». All'interno dell'epistolario

paolino appariranno poi quei celebri simboli che avranno incidenza nella cristologia successiva: corpo di Cristo (iCor 12,12-27), Cristo «capo della Chiesa», «immagine del Dio invisibile», «primogenito» della creazione e dei risorti (Col 1,15-20), principio di «ricapitolazione di tutte le cose» (Ef 1,10).

Dopo questo sguardo da lontano, sintetico, è giunto il momento di accostarsi ai particolari di quel volto, è ormai tempo di entrare nel mondo degli scritti della Nuova Alleanza.

DAI VANGELI ALL'APOCALISSE: UN SOLO SIGNORE, GESÙ CRISTO

di PRIMO GIRONI

Il Nuovo Testamento non contiene la «vita» di Gesù, ma prosegue nella presentazione della storia della salvezza che era iniziata con le vicende di Abramo, Mosè, Davide e degli altri grandi personaggi della Bibbia.

Nella lingua ebraica Gesù significa «Dio dà salvezza». In questo nome perciò si concentra tutto ciò che il Nuovo Testamento annuncia: «Dio infatti ha tanto amato il mondo, che ha dato il Figlio suo unigenito, affinché chiunque crede in lui non perisca, ma abbia la vita eterna» (Gv 3,16).

Il vangelo e i quattro vangeli

«Vangelo» è parola di origine greca che significa «buona notizia». Era un termine utilizzato già dagli antichi greci e romani per indicare la «buona notizia» della nascita di un personaggio importante o della vittoria in guerra e nelle competizioni sportive. Sono gli scritti del Nuovo Testamento che fanno di questa parola un uso particolarissimo, che è prevalso poi su tutte le altre utilizzazioni: «La buona notizia è Gesù, Figlio di Dio, Messia e Salvatore dell'uomo» (cfr. Mc 1,1).

Di Gesù parlano quattro libretti che chiamiamo «vangeli», che presentano il contenuto di questa «buona notizia». I vangeli di *Matteo*, *Marco* e *Luca* hanno il centro del loro messaggio nella frase: «Gesù è venuto a cercare chi era perduto». *Cercare* è il verbo che indica la dignità dell'uomo e la cura che Dio ha per lui, nonostante il suo peccato e la sua indifferenza. *Perdere* significa il fallimento totale dell'uomo, il rischio della sua perdizione finale. Nella persona e nella parola di Gesù, Dio vuole mettere l'uomo al sicuro da questo rischio. Il vangelo di *Giovanni* invece presenta Gesù come l'unica «via» da percorrere per arrivare a Dio. Tutte le altre vie sono insufficienti, ogni altra verità è limitata, ogni altro stile di vita è incompleto. Solo Gesù è «la via e la verità e la vita» per l'uomo (Gv 14,6). Solamente lui ha aperto la via verso il Padre (cfr. Gv 1,18).

Questa diversità non significa contraddizione tra i quattro vangeli, ma giustifica la presenza di questi quattro racconti su Gesù, tutti e quattro necessari e insostituibili per comprendere pienamente la sua missione, il perché della sua venuta nel mondo e il significato della sua persona per l'uomo di ogni tempo.

Gli studiosi della Bibbia concordano nell'affermare che il primo incontro con il vangelo va fatto leggendo i racconti della passione di Gesù o, meglio ancora, partendo dalle lettere più antiche di san Paolo, scritte prima degli stessi vangeli. Noi preferiamo seguire il racconto su Gesù come ci viene presentato nei vangeli che abbiamo tra le mani e nell'ordine in cui essi ce l'hanno tramandato.

I vangeli dell'infanzia

Ci imbattiamo così con quella sezione che è chiamata «vangelo dell'infanzia di Gesù». La presenza di questi racconti in *Matteo* e *Luca* (mentre *Marco* e *Giovanni* non li riportano) conferma come le varie tappe della rivelazione di Dio nella Bibbia siano ora culminate nella *tappa definitiva*, nel «corpo» di Gesù. Le «mani» e le «dita» del Dio della creazione, la «destra» e il «braccio forte» del Dio dell'esodo ora sono finalmente raccolti nell'insieme del «corpo» di Gesù che, nella sua umanità, rivela definitivamente Dio all'uomo.

I racconti dell'infanzia di Gesù non sono perciò qualcosa di estraneo al racconto più ampio della storia della salvezza. Essi sono invece una *storia annunciata* già dalle prime pagine della Bibbia e lungo le varie manifestazioni che il Dio biblico aveva fatto di se stesso.

I racconti dell'infanzia narrati dall'evangelista Matteo differiscono da quelli tramandati da Luca. Ciò è dovuto alla diversità dei destinatari dei due evangelisti e alla particolare angolatura teologica da cui essi presentano la figura di Gesù. I destinatari del vangelo di *Matteo* sono ebrei. Essi conoscono bene la Bibbia e desiderano confrontare la persona di Gesù e la sua attività con i grandi personaggi dell'Antico Testamento. Per questo Matteo si impegna a mettere a confronto gli avvenimenti che hanno caratterizzato la nascita e l'infanzia di Gesù con alcuni testi significativi dell'Antico Testamento. Egli imposta gli episodi del suo vangelo dell'infanzia alla luce di un testo biblico (in genere una profezia) che già anticipava o prefigurava quanto da lui narrato su Gesù. Sono i testi conosciuti come «profezie di compimento», cioè testi profetici che l'evangelista vede «compiersi» in Gesù. È così che la nascita verginale di Gesù è rapportata alla profezia di Is 7,14 («Ecco, la giovane donna concepisce e partorisce un figlio e gli porrà nome Emmanuele»), la strage degli innocenti a Ger 31,15 e la fuga in Egitto a Os 11,1.

L'angolatura dalla quale *Matteo* presenta la figura di Gesù è perciò spiccatamente *biblica*. Nel suo Gesù confluiscono le profezie e i testi messianici più significativi, così che il lettore ebreo viene man mano guidato a riconoscere in Gesù di Nazaret il Messia promesso e ora finalmente presente nel suo popolo.

Quest'angolatura spiega l'importanza data a Giuseppe nel vangelo di *Matteo*. Tutti gli episodi ruotano attorno a questo protagonista dell'infanzia di Gesù, mentre Maria è quasi messa in ombra. *Matteo*, infatti, vede in Giuseppe la linea della discendenza davidica dalla quale sarebbe nato il Messia, secondo tutta la tradizione biblica. Giuseppe «figlio di Davide», sposando Maria, colloca di diritto Gesù nel popolo biblico e nella linea della benedizione messianica pronunciata sulla famiglia di Davide (2Sam 7).

Il «vangelo dell'infanzia» secondo *Luca* contiene racconti noti a tutti per essere stati accolti nella recita del rosario con il nome di «misteri gaudiosi» (annunciazione, visita a Elisabetta, nascita di Gesù, presentazione al tempio, perdita e ritrovamento di Gesù). La narrazione di questi episodi ha un respiro *universale*: a differenza di *Matteo*, *Luca* ama presentare Gesù non solo come il Messia atteso dagli ebrei, ma come il *salvatore di tutti*.

Inoltre, mentre *Matteo* fa perno sulla figura di Giuseppe, *Luca* colloca al centro del vangelo dell'infanzia Maria, fissata nell'atteggiamento di chi «medita nel suo cuore» questi avvenimenti (cfr. Lc 2,19). Il verbo «meditare» traduce solo parzialmente il significato del greco *synbdllein* usato da *Luca*. Questo verbo ha un significato più intenso che solo i verbi «mettere insieme», «confrontare», «interpretare» possono rendere bene. «Interpretare» (o «confrontare») è quindi il verbo chiave per la comprensione dei vangeli dell'infanzia, come Maria è il personaggio chiave.

Testimone di questi avvenimenti, Maria sarà continuamente chiamata a «interpretarli» e a «confrontarli» con gli avvenimenti e i personaggi che caratterizzano il ministero di Gesù.

Negli avvenimenti dell'infanzia Maria vede perciò anticipato lo stile del ministero di Gesù, i suoi gesti e le sue parole:

l'accoglienza dei peccatori, anticipata dall'accoglienza dei pastori, ritenuti «impuri» dalla religione ufficiale; l'obbedienza alle prescrizioni mosaiche della circoncisione e della presentazione al tempio, quale anticipo dell'obbedienza radicale di Gesù al Padre, fino ad accettare la morte di croce; la perdita e il ritrovamento di Gesù nel tempio dopo tre giorni e la permanenza di Gesù per tre giorni nel sepolcro per essere poi «ritrovato» dai suoi nella gloria di Pasqua.

Questi racconti anticipano anche gli atteggiamenti che l'uomo assumerà nei confronti di Gesù e della sua parola, atteggiamenti che *Luca* ama racchiudere nelle espressioni «subito», «in fretta», «con gioia», «oggi», «eccomi», che scandiscono il suo vangelo.

Le parole di Gesù

Abituati a vedere nella Bibbia quasi unicamente la rivelazione che Dio fa di se stesso attraverso *la parola*, spesso dimentichiamo che questa stessa rivelazione avviene anche *con i gesti e gli eventi*. Leggiamo nella costituzione conciliare sulla divina rivelazione: «La rivelazione avviene con eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere compiute da Dio nella storia della salvezza manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole proclamano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto» (*Dei Verbum*, n. 2). Alla luce di quest'affermazione affrontiamo il ministero di Gesù sotto questo duplice aspetto di rivelazione attraverso la sua parola e attraverso i suoi gesti.

È soprattutto il vangelo di *Matteo* quello che maggiormente inserisce il lettore nella rivelazione che Gesù fa di se stesso attraverso la parola. Il suo vangelo è strutturato su *cinque grandi discorsi*, dai quali traspare l'identità del Gesù di *Matteo*: un nuovo Mosè che diffonde «con autorità» la parola di Dio. *Matteo* privilegia così la stessa forma letteraria con cui la Bibbia ha tramandato le parole di Mosè: *il discorso*. Il suo vangelo, infatti, è come un nuovo Pentateuco (= la raccolta dei primi cinque libri della Bibbia, chiamati anche «i libri di Mosè») che raccoglie la predicazione di Gesù, come dicevamo, in cinque grandi discorsi.

il *discorso della montagna* (Mt 5-7): è la cornice nella quale l'evangelista Matteo colloca la predicazione di Gesù. Egli privilegia il *discorso*, che è la forma letteraria più vicina al ministero di Mosè. La *montagna* ricorda ai lettori ebrei «il luogo» della rivelazione di Dio a Mosè: il Sinai (Es 19). *Matteo*,

che presenta Gesù come il Maestro definitivo di Israele, evoca lo stesso contesto e attribuisce a Gesù un'autorità superiore a quella di Mosè e di tutti gli altri maestri («gli scribi e i dottori della legge»). Nel discorso della montagna, infatti, Gesù è presentato come «uno che insegna con autorità e non come i loro scribi» (cfr. Mt 7,29).

Il *discorso missionario* (Mt 10): contiene le disposizioni che Gesù dà agli apostoli per continuare la sua missione. È importante notare come sia sempre la parola a guidare l'attività missionaria: «Non siete voi a parlare, ma lo Spirito del vostro Padre parlerà in voi» (Mt 10,20).

Il *discorso in parabole* (Mt 13): la parabola è un prolungamento della parola. È un modo caratteristico di parlare e di coinvolgere l'ascoltatore, che Gesù fa suo. Nessuno meglio di lui ha saputo cogliere la presenza di Dio nelle vicende e nei personaggi della vita di ogni giorno: la semina, il raccolto, la pesca, l'impasto del

pane, la vita di famiglia, il rapporto servo-padrone, re-sudditi, padri-figli, pastore-gregge ecc. Nelle parabole di Gesù la vita quotidiana diventa il luogo privilegiato della presenza di Dio e della diffusione del suo regno. Dio non è più chiuso nella sola sfera del sacro, inaccessibile all'uomo, ma si rivela nella ferialità di tutti i giorni e dei gesti più comuni, grazie alle parabole di Gesù.

Anche il vangelo di *Luca* contiene un'ampia sezione dedicata alle parabole (ricordiamo solo quelle più note: il buon samaritano, il figliol prodigo, il ricco epulone e il povero Lazzaro). Il messaggio di bontà e di amore che si sprigiona da questi racconti incisivi di Gesù rende ragione della definizione che di Luca ha dato Dante Alighieri: *Luca, scriba mansuetudinis Christi*, «Luca, l'evangelista della bontà del Cristo».

Il discorso comunitario (Mt 18): la comunità che Gesù raduna attorno alla sua parola è la comunità messianica, giunta al culmine della rivelazione di Dio e della sua opera di educatore. In essa non si privilegia la legge della stretta giustizia, ma quella del perdono, della correzione fraterna, della riconciliazione e dell'accoglienza reciproca. Ognuno dei suoi membri ha la consapevolezza che «Gesù è in mezzo a loro». *Il discorso escatologico* (Mt 24-25): contiene ciò che la parola di Gesù dice sugli ultimi avvenimenti dell'uomo e del mondo (in greco *èschaton* significa appunto «ultimo»). In questo discorso emerge il giudizio che Dio pronuncerà su ogni uomo, basato sulla coerenza tra la fede nella parola di Gesù e l'accoglienza dei fratelli: «Avevo fame, avevo sete, ero malato e forestiero... e mi avete (o: non mi avete) dato assistenza».

Il discorso sulla fine del mondo, riportato nei vangeli di *Matteo*, *Marco* e *Luca*, si intreccia con la sorte della città di Gerusalemme, ormai vicina alla distruzione da parte degli eserciti romani (cadrà nel 70 d.C.).

Al centro del vangelo di *Matteo* c'è quindi la parola di Gesù. Non una parola astratta, senza efficacia, come ormai è considerata la parola nella nostra civiltà. È invece la parola delle «beatitudini», del «Padre nostro», del «perdono» e dell'annuncio del «regno dei cieli» in mezzo a noi nella persona e nella parola di Gesù. È la parola che, sola, riesce a trasformare questo nostro mondo segnato dal peccato e a renderlo come Dio lo ha voluto nel momento della creazione. Ha ragione l'evangelista Matteo a concludere il discorso più impegnativo di Gesù, quello «della montagna» (Mt 5-7), affermando: «Chi ascolta queste mie parole e le mette in pratica, può essere paragonato a un uomo saggio che costruì la sua casa sulla roccia... Chi ascolta queste mie parole, ma non le mette in pratica, può essere paragonato a un uomo stolto che costruì la sua casa sull'arena» (Mt 7,24-27).

Anche il vangelo di *Giovanni* è tutto costruito attorno alla parola di Gesù, o meglio alla *Parola che è Gesù*. Questo vangelo è costituito da profondi «discorsi» di Gesù (pensiamo solo al lungo «discorso sul pane di vita» riportato in Gv 6), nei quali è contenuta la sua parola di rivelazione e dai quali soprattutto traspare la sua identità di «parola di Dio». Nel presentare questa identità di Gesù, l'evangelista Giovanni usa il termine greco *Logos*, «Verbo» o «Parola». Secondo gli antichi pensatori greci il *Logos* era la ragione ultima del mondo, era ciò che dà senso e valore a tutto. L'uomo realizzava se stesso se riusciva a inserirsi in questa «ragione» che tutto ordinava e tutto spiegava. Secondo il vangelo di *Giovanni* invece il *Logos* è la parola di Dio, che tutto ha creato, a tutto dà un volto, tutto riconduce «all'immagine e alla somiglianza con Dio». La tradizione biblica identificava questa parola di Dio ora con la *Legge*, ora con la *Sapienza*. Il vangelo di *Giovanni* porta a compimento la rivelazione biblica presentando Gesù come «parola di Dio»: «Il Verbo (o la Parola) era Dio... si fece carne e dimorò fra noi» (Gv 1,1.14). Nell'umanità di Gesù, chiamata biblicamente «carne», prende dimora la parola di Dio e appare la definitiva rivelazione di ciò che Dio è e di ciò che l'uomo è destinato a diventare.

Il gruppo dei capitoli 13-17 del vangelo di *Giovanni* è conosciuto con il nome di «discorsi di addio», un genere letterario molto in voga nell'antichità. Anche Gesù lo utilizza. Quando un personaggio importante era ormai prossimo alla morte, chiamava accanto a sé i suoi cari (o i discepoli) e a essi affidava le ultime volontà. L'evangelista Giovanni, in questi lunghi capitoli, ama presentare Gesù in questo stesso atteggiamento. Mentre gli altri evangelisti insistono sul dovere di accogliere e mettere in pratica la parola annunciata da Gesù, Giovanni offre la motivazione profonda di questo dovere: la Parola è Gesù stesso. E mentre gli altri evangelisti si soffermano a descrivere i vari rifiuti opposti a Gesù sin dalla nascita (da Erode fino alla folla della crocifissione), l'evangelista Giovanni invita il credente a «rimanere» nella Parola che è Gesù e a «portare frutto». Nel quarto vangelo questi due verbi sono infatti i verbi della fede («rimanere») e del comportamento dell'uomo che si lascia orientare e illuminare dalla parola di Gesù («portare frutto»).

Le parole che Gesù ha dato agli uomini («lo ho dato loro la tua parola», Gv 17,14) vanno poste perciò al centro della loro vita e del loro comportamento. Chi non le accoglie e assolutizza altri modelli o stili di vita (che *Giovanni* racchiude nel termine «mondo»), va incontro al più grande fallimento, che Gesù non esita a chiamare «essere gettati via da lui» (cfr. Gv 15,1-17). Chi le accoglie e in esse «rimane», realizza pienamente se stesso e manifesta l'efficacia delle parole che Gesù ha dato agli uomini.

I gesti di Gesù

I gesti con cui Gesù rivela se stesso sono indicati con due termini: nei vangeli di *Matteo*, *Marco* e *Luca* sono

chiamati «miracoli»; nel vangelo di *Giovanni* «segni». Non si tratta però di una differenza tale da spingere il lettore a contrapporre i gesti di Gesù descritti dai *sinottici* (come sono chiamati i vangeli di *Matteo*, *Marco* e *Luca* visti in uno «sguardo di insieme», in greco *syn dopsis*) a quelli descritti da *Giovanni*, bensì di un diverso modo di guardarli. Per i sinottici questi gesti mettono in risalto l'opera di Dio, che manifesta la sua presenza nel mondo e il suo interessamento per l'uomo attraverso la persona di Gesù. Per Giovanni questi gesti sono segni che rimandano a una realtà più profonda, più alta e misteriosa. Questa diversa prospettiva spiega perché i sinottici contengano la narrazione di molti miracoli: le azioni di Gesù, infatti, devono esprimere il continuo operare di Dio in ogni ambito della vita e del mondo dell'uomo. Giovanni invece ne descrive solamente sette. Nella sua prospettiva infatti questi gesti hanno la capacità di svelare al lettore attento di ogni tempo il mistero della persona di Gesù.

Nell'Antico e nel Nuovo Testamento il miracolo è uno dei modi con cui Dio si rivela. A differenza dell'uomo del nostro tempo, che tutto vuole razionalizzare, l'uomo della Bibbia è naturalmente aperto alla dimensione religiosa e crede all'intervento di Dio nella natura e nei confronti dei bisogni fondamentali che egli avverte: la vita, la fame, la sete, la casa, la famiglia, la salute... Dio è sempre attento alle necessità dell'uomo e quando dal profondo del suo bisogno l'uomo alza la voce e tende le mani verso di lui, subito lo esaudisce.

Nei vangeli poi il miracolo è la risposta data a chi ricorre a Gesù con fiducia e abbandono. I miracoli di Gesù non hanno anzitutto lo scopo di suscitare la fede in lui, quanto piuttosto quello di manifestare la presenza di Dio nel mondo e la realizzazione del suo regno. La presenza di Dio va vista nella persona di Gesù di Nazaret: in lui che guarisce, che domina gli elementi della natura, che moltiplica il pane, che si oppone al potere del diavolo, l'uomo deve saper vedere Dio stesso, che non lo lascia in balia delle forze della natura, né in balia della malattia e della morte. Il regno di Dio non indica un luogo dove Dio comanda, ma significa la paternità di Dio, come è resa visibile nella persona, nelle parole e nei gesti di Gesù («regnare» è un verbo che nella Bibbia rimanda alla paternità di Dio sull'uomo e alla sua signoria sul creato, come ha indicato Gesù nella preghiera del *Padre nostro*).

Protagonista dei miracoli di Gesù è il corpo dell'uomo. La malattia, la fame, la sete, la stessa morte sono il «luogo» della compassione e dell'intervento di Gesù. Il miracolo proclama la dignità del corpo dell'uomo. Gesù privilegia questa dignità condizionando e addirittura modificando le leggi della natura: la fame, la sete, la malattia e ogni altro bisogno dell'uomo che interpella Gesù trovano la risposta nel suo gratuito intervento.

L'attività di Gesù, che si china sul corpo dell'uomo e per il quale compie i miracoli, è presentata nei vangeli alla luce dei gesti biblici che presentano i grandi «verbi» di Dio a favore dell'uomo e del suo popolo.

Nel vangelo di *Luca*, Gesù inizia il suo ministero accogliendo come programma i verbi di Is 61,1-2: «Lo Spirito del Signore è sopra di me, per questo mi ha consacrato e mi ha inviato a portare ai poveri il lieto annuncio, ad annunciare ai prigionieri la liberazione e il dono della vista ai ciechi; per liberare coloro che sono oppressi e inaugurare l'anno di grazia del Signore» (cfr. Lc 4,18-19).

Nel vangelo di *Matteo*, Gesù applica al suo ministero gli stessi gesti compiuti da Dio verso il popolo biblico oppresso e sfiduciato, come sono descritti in Is 35,5-6: «Andate ed annunziate a Giovanni ciò che udite e vedete: i ciechi vedono, gli zoppi camminano, i lebbrosi sono mondati, i sordi odono, i morti risorgono e ai poveri viene annunziata la buona novella» (cfr. Mt 11,4-5).

Questi verbi, nel ministero di Gesù, non si limitano al solo corpo dell'uomo o a quanto di negativo lo ha intaccato (cecità, prigionia, malattia, privazione della libertà, morte), ma diventano i verbi della fede e della salvezza. Gli evangelisti cioè applicano questi verbi non più alla sola salute fisica dell'uomo, ma li estendono alla salvezza dal suo vero male, che è il peccato, il rifiuto di Dio e del suo amore.

In questo senso i gesti di Gesù sono già come interpretati dagli evangelisti: essi sono al tempo stesso *miracoli* e *segni*. *Miracoli* perché operano qualcosa di prodigioso sull'uomo e sulla natura. *Segni* perché rimandano a qualcosa di più profondo e di sempre attuale, che si può verificare ancora, oggi e sempre.

Quest'interpretazione degli evangelisti diventa anche la chiave di lettura dei miracoli per il lettore di oggi. Ai miracoli di Gesù non ci si deve accostare con l'occhio scettico del critico che si domanda se i fatti narrati si sono veramente svolti così. I vangeli, come abbiamo precisato, non sono la vita di Gesù, né i miracoli sono istantanee scattate al momento esatto in cui egli ha compiuto quel gesto. Vanno invece letti e compresi alla luce del loro significato. Il loro accadimento «storico» è ormai troppo lontano da noi ed è filtrato dall'interpretazione teologica dei singoli evangelisti (il che non nega la loro storicità e la loro verità).

Ai destinatari dei miracoli di Gesù si presentava in tutta la loro concretezza «storica» la guarigione fisica, la risurrezione da morte, la calma sulle acque del mare. Per loro esisteva la confortante certezza: «Sì, è veramente accaduto così, sono veramente guarito». Per noi lettori di oggi, non più testimoni di quei miracoli «storici», esiste l'altra faccia del miracolo, quella del «segno», che interpreta quanto Gesù ha fatto e continua a fare guarendoci dal peccato. La domanda che i gesti di Gesù ci pongono è perciò quella indicata dall'evangelista Giovanni: «Che cosa significa per me questo "segno"? A quale significato più profondo esso mi

rimanda?».

I racconti della passione

I racconti della passione di Gesù costituiscono il primo nucleo della predicazione degli apostoli attorno al quale si sono venuti man mano formando i vangeli scritti. Essi infatti contengono avvenimenti di cui molti erano stati testimoni oculari e che difficilmente potevano essere contestati. Solo più tardi ci si interessò alla raccolta dei detti e dei fatti di Gesù, alla sua nascita e alla sua infanzia.

Nello stendere questi racconti gli evangelisti hanno ciascuno una particolare prospettiva che li caratterizza. Fondamentalmente essi si ispirano ai cosiddetti «Canti del Servo di Jhwh», il misterioso personaggio sofferente di cui parla il profeta *Isaia* (42,1-9; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12). La vita di Gesù e la sua morte sono interpretate alla luce di questi testi e alla luce del *vocabolario oblativo* («offrire la propria vita») e *sacrificale* («morire per salvare l'umanità») che questi «Canti» contengono. Questo profondo significato oblativo e sacrificale della vita di Gesù può essere però compreso solo nella dimensione della fede. Lo storico (o il critico), che oggi legge i racconti della passione, può solo affermare che Gesù è morto, che un uomo come tanti è morto. Non riuscirà però a fare l'affermazione che la morte di Gesù è stata una morte «per noi», «per me personalmente», come hanno compreso gli evangelisti e quanti si collocano nella loro dimensione di fede.

Una parola chiave per leggere i racconti della passione è il verbo «dovere/essere necessario» («È necessario che il Figlio dell'uomo soffra molto, sia condannato dagli anziani, dai sommi sacerdoti e dagli scribi, sia messo a morte e risorga il terzo giorno», Lc 9,22). Questo verbo ha un profondo significato *teologico*, che aiuta a comprendere «perché» Gesù è morto e «chi» l'ha condotto alla croce. È il verbo che dà la *visione teologica* della passione, cioè che presenta «la parte» che Dio ha nella morte di Gesù, il quale non è stato crocifisso perché «tradito» da Giuda o perché «condannato» dal tribunale ebraico e da quello romano. Gesù è morto perché Dio da sempre ha pensato alla salvezza dell'uomo «consegnando» questo suo Figlio alla croce e «consegnandolo» nelle mani degli uomini (i suoi contemporanei e quelli di tutti i tempi). Gesù «deve» morire non perché su di lui incombe un destino crudele o perché vittima della cattiveria degli uomini, ma perché si è inserito in piena obbedienza in questo progetto di salvezza pensato e voluto da Dio.

Nei racconti della passione gli evangelisti intrecciano due logiche. Da una parte è presente la *logica umana*, secondo la quale la morte di Gesù è vista come un fallimento e come la fine di un'esistenza senza senso (è la logica di quanti «scherniscono» e «deridono» Gesù sotto la croce). Dall'altra è presente la *logica di Dio* (già annunciata nella vicenda salvifica del «Servo di Jhwh»), secondo la quale la salvezza dell'uomo è possibile solo attraverso «il fallimento» della croce. Essa, infatti, solo apparentemente è un fallimento. In realtà la passione è proprio il momento della *regalità* di Gesù. Dalla croce infatti Gesù ottiene la salvezza dell'uomo e sulla croce porta a compimento il progetto che Dio aveva pensato per l'uomo («Tutto è compiuto», Gv 19,30).

Il racconto della passione secondo *Marco* è racchiuso nei capitoli 14-15 del suo vangelo. È un racconto che mette in evidenza la profonda umanità di Gesù, che sperimenta la solitudine, l'abbandono, il tradimento e l'umiliazione fino alla croce. Ma è proprio da questa condizione tragica dell'umanità di Gesù che nel racconto del secondo evangelista si sprigiona la gloria della sua divinità. La passione e la croce sono, nel vangelo di *Marco*, la rivelazione della *messianità* e della *divinità* di Gesù, come sono affermate dalla fede del centurione sotto la croce («Davvero quest'uomo era Figlio di Dio», Mc 15,39). Lungo tutto il suo vangelo Marco aveva presentato Gesù preoccupato di far tacere i destinatari dei suoi miracoli, impedendo loro di divulgare i fatti prodigiosi che egli operava. Il motivo era questo: Gesù voleva essere riconosciuto come Messia e Figlio di Dio sulla croce, non nel successo momentaneo dei miracoli. Secondo Marco è l'umanità sofferente e umiliata del Gesù della passione «il luogo» della rivelazione della sua vera identità di Messia e Figlio di Dio.

Il racconto della passione è narrato da Luca nei capitoli 22-23 del suo vangelo. Per il terzo evangelista la passione rappresenta l'attacco decisivo di satana contro Gesù e ha un suo collegamento con l'episodio delle tentazioni («Alla fine, avendo esaurito ogni genere di tentazione, il diavolo si allontanò da lui per un certo tempo», fino appunto al tempo della passione, Lc 4,13). La passione segna anche il culmine del cammino di Gesù dalla Galilea a Gerusalemme (il «cammino» o «esodo» è la cornice redazionale entro la quale Luca colloca il suo racconto su Gesù). A Gerusalemme Gesù raggiunge «il traguardo» della croce e della Pasqua. La passione è inoltre il momento in cui emergono i tratti più significativi del Gesù descritto lungo tutto il vangelo di Luca. Innanzitutto *lapreghiera* (pensiamo all'episodio dettagliato della preghiera di Gesù nell'orto del Getsemani), poi *la bontà*, *la misericordia* e *il perdono* verso i «peccatori della passione»: verso coloro che lo arrestano (guarigione dell'orecchio del servo), verso Pietro che lo tradisce («Voltatosi, guardò Pietro»), verso i suoi crocifissori («Padre, perdonali perché non sanno quello che fanno»), verso il ladrone che lo invoca («Oggi sarai con me in paradiso»). Luca sottolinea anche la docilità di Gesù alla volontà del Padre: la passione, infatti, non è voluta dagli uomini (nel suo racconto la responsabilità è limitata ai soli capi e lo stesso Pilato viene quasi discolpato), ma fa parte del disegno di salvezza pensato da Dio.

Il racconto della passione secondo *Giovanni* (18-19), pur seguendo lo schema narrativo degli altri evangelisti, mantiene una sua propria impostazione. Nella passione il quarto evangelista vede il compimento dell'ora di Gesù. Nel linguaggio giovanneo l'ora è il momento della crocifissione, quando Gesù porta a compimento la missione affidatagli dal Padre. La passione è anche il momento dell'esaltazione/glorificazione di Gesù («Quando io sarò innalzato/esaltato da terra, attrarrò tutti a me», Gv 12,32). Sulla croce egli appare in tutta la sua regalità, perché è lì (e non nel successo dei miracoli) che «tutti si volgeranno a lui». La passione nel quarto vangelo è anche la manifestazione della verità su Gesù.

Nel linguaggio di *Giovanni* verità significa la rivelazione che Dio fa di se stesso in Gesù e la conoscenza della missione di Gesù («Io sono venuto nel mondo per rendere testimonianza alla verità»). La croce di Gesù è anche «il luogo» della riunificazione di tutta l'umanità dopo la dispersione del peccato (Gesù muore «per radunare insieme nell'unità i figli dispersi di Dio», Gv 11,52). Dalla croce di Gesù, infatti, hanno origine tutti i segni dell'unità: dalla croce nasce la Chiesa, dalla croce sgorgano i sacramenti («sangue e acqua»), dalla croce viene proclamata la maternità di Maria («Ecco tua madre»). Tutto ciò fa l'unità, la costruisce e la conserva.

L'annuncio della risurrezione

Accanto alla narrazione della passione, anche i racconti della risurrezione fanno parte del primo annuncio degli apostoli, chiamato con un termine greco *kerygma* («annuncio», «proclamazione»). Questi racconti non danno informazioni sul *come* sia avvenuta la risurrezione di Gesù (che avviene nel mistero del sepolcro e costituisce l'intervento più straordinario di Dio nel nostro mondo), ma la collocano nel contesto dei grandi interventi del Dio biblico. I racconti della risurrezione documentano questo avvenimento straordinario attraverso la descrizione della tomba vuota, delle apparizioni di Gesù e soprattutto con il riferimento alla Scrittura.

Il richiamo alla *tomba vuota* inserisce l'avvenimento della risurrezione di Gesù nel nostro mondo, rendendolo al tempo stesso il fatto più straordinario della storia e dell'esperienza dell'uomo. Ma non è ancora il fondamento della fede in Gesù risorto. Proprio gli evangelisti sottolineano l'incapacità dei discepoli e delle donne a riconoscere in ciò un segno della risurrezione. Anzi, produce l'effetto contrario («Hanno portato via il Signore e non sappiamo dove l'abbiano posto», Gv 20,2).

Il richiamo alle *apparizioni* di Gesù risorto costituisce un documento importante che garantisce la verità della testimonianza degli apostoli, sulla quale è fondata anche la nostra fede. «Il Signore è veramente risorto ed è apparso a Simone» (Lc 24,34): questa era la prova inconfutabile che «il caso Gesù» non si era chiuso con la morte, ma era di nuovo aperto e continuava nella fede degli apostoli e della comunità cristiana. Ma anche le apparizioni non sono ancora «la fede» nella risurrezione. Certo, la tomba vuota e le apparizioni sono e restano realtà storiche. Esse dimostrano che la testimonianza delle donne di Gerusalemme e degli apostoli non è un inganno o un'allucinazione (come voleva far intendere la diceria riportata in Mt 28,13).

Ciò che invece dà significato a queste realtà storiche è la fede nella parola di Dio. Infatti, quanto si è verificato in Gesù - la risurrezione e il suo modo nuovo di essere con il *corpo glorioso*, non più soggetto alle categorie del tempo e dello spazio - è la realizzazione definitiva del progetto che Dio ha pensato per l'uomo. Tutte le altre realizzazioni - l'alleanza con i patriarchi, l'esodo dall'Egitto, il dono della terra promessa, il ritorno dall'esilio, gli stessi miracoli di Gesù - sono parziali, perché non hanno superato l'ostacolo della morte. In Gesù risorto, invece, si manifesta il nuovo destino dell'uomo: sarà anch'egli *viventeper sempre* (non morirà più) e *avrà un corpo glorioso* (avrà anch'egli lo stesso modo di essere di Gesù risorto). Dunque, solo chi sa leggere la storia della salvezza sa anche comprendere pienamente la Pasqua di risurrezione. Infatti per comprendere la risurrezione è necessario conoscere l'agire di Dio lungo tutta la storia biblica. Gli evangelisti danno molta importanza a questa conoscenza quando sottolineano, da una parte, l'incapacità dei discepoli a cogliere in pienezza l'evento della risurrezione («Non avevano infatti ancora capito la Scrittura, che egli doveva ri-suscitare dai morti», Gv 20,9) e, dall'altra, che Gesù stesso si fa interprete della storia della salvezza, cioè di tutti gli interventi del Dio biblico, che ora culminano nella sua risurrezione («Cominciando da Mosè e da tutti i profeti, spiegò loro quanto lo riguardava in tutte le Scritture», Lc 24,27).

Infatti è con la risurrezione di Gesù che tutta la Bibbia diventa «storia di salvezza». Il Dio che ha creato l'uomo e lo ha collocato nel mondo, che l'ha unito alla sua sposa, che ha scelto un popolo in Abramo, che lo ha liberato dalla schiavitù egiziana e lo ha introdotto nella terra della promessa, che lo ha nuovamente liberato dall'esilio babilonese e lo ha orientato nel cammino verso il Messia, è lo stesso Dio «che ha risuscitato Gesù» (At 2,24). Le «mani» del Dio della creazione, la «destra» e il «braccio forte» del Dio dell'esodo si congiungono ora nell'intervento decisivo e definitivo che è la risurrezione di Gesù. Per questo il Nuovo Testamento sottolinea che la risurrezione di Gesù avviene «secondo le Scritture», cioè è il culmine della storia della salvezza, e avviene «il terzo giorno», proprio come venivano annunciati gli interventi del Dio biblico nei testi dell'Antico Testamento, dove questa espressione va interpretata più come una caratteristica dell'agire salvifico di Dio che

non come un'indicazione cronologica.

Ma la risurrezione di Gesù è il fatto decisivo che illumina di luce nuova tutta la sua vita, le sue parole, i suoi miracoli, il suo cammino lungo le strade di Palestina, le sue parabole e la sua predicazione. Alla luce di Pasqua i discepoli comprendono che Gesù è veramente il Messia e il Figlio di Dio. Per questo i vangeli vengono fissati nello scritto dopo la Pasqua, perché è questo evento a illuminare profondamente la persona e la parola di Gesù.

La Pasqua illumina di luce nuova anche l'esperienza che i discepoli hanno fatto con Gesù, il loro Maestro. L'invito che egli fa ai discepoli perché ritornino in Galilea («Andate e annunziate ai miei fratelli che vadano in Galilea; là mi vedranno», Mt 28,10) significa ripercorrere nella fede pasquale il loro itinerario storico con Gesù, iniziato appunto in Galilea, dove il Maestro li aveva chiamati all'apostolato («Seguitemi e vi farò pescatori di uomini», Mt 4,19): un itinerario scandito dalle parole di Gesù, dai suoi miracoli, dalle sue parabole, da una vita vissuta insieme e fatta di amicizia, di preghiera, di fraternità. «Ritornare in Galilea» è, perciò, ritornare alle origini, dopo l'esperienza del tradimento del Maestro («Tutti i discepoli, abbandonatolo, si diedero alla fuga», Mt 26,56). Ritornando alle origini della loro chiamata, essi hanno la consapevolezza di ritornare a essere «i discepoli» di Gesù, di essere perdonati e di ricevere la nuova missione «di ammaestrare tutte le genti» (Mt 28,19).

Gli Atti degli Apostoli e la nascita della Chiesa

Come per i discepoli di Gesù, anche per l'uomo del nostro tempo la risurrezione rivela tutta la sua forza rinnovatrice e trasformatrice. La Pasqua, infatti, colloca il cristiano in un orizzonte completamente nuovo, che le *lettere di san Paolo* amano esprimere attraverso i verbi all'indicativo e all'imperativo. I *verbi all'indicativo* esprimono la nuova condizione di vita in cui è collocato il cristiano («Siete risorti col Cristo, cercate le cose di lassù dove è il Cristo...», cfr. Col 3,1ss). Essa è opera gratuita di Dio, che l'uomo riceve nel battesimo. I *verbi all'imperativo* indicano il cammino quotidiano del credente, il suo impegno a mantenersi nella novità di vita della Pasqua, la sua tensione continua verso l'ideale di vita proposto dalla risurrezione di Gesù («Cercate le cose di lassù... pensate alle cose di lassù», cfr. Col 3,1-2).

Il vangelo non si è concluso con la morte di Gesù sulla croce, ma ha continuato nella predicazione viva degli apostoli e prosegue ora nella predicazione e nella testimonianza della sua Chiesa. La Pasqua segna il passaggio da Gesù alla Chiesa.

Gli *Atti degli Apostoli*, scritti dall'evangelista Luca intorno agli anni '70, raccontano come la prima comunità cristiana ha vissuto radicalmente il vangelo di Gesù, fino a diventare «un cuore e un' anima sola» (At 4,32) e a vivere l'ideale evangelico di avere ogni cosa in comune (cfr. At 4,35). Questa comunità, infatti, ha coscienza di essere la comunità delle «beatitudini» predicate da Gesù e la comunità che ha come programma di vita il *Padre nostro*. Sue guide sono Pietro, Paolo, Giacomo, Barnaba, Filippo, che gli *Atti degli Apostoli* descrivono come instancabili annunciatori e testimoni del vangelo. In essa non vi sono distinzioni tra poveri e ricchi, ebrei e pagani, uomini e donne, schiavi e liberi. Ogni incarico in essa è un *servizio*, come ha insegnato Gesù. Servitori sono gli apostoli, i diaconi e quanti operano nella carità, scelti non secondo il criterio dell'efficienza, ma secondo la logica del vangelo («Se uno tra voi vuole essere grande, sia vostro servo, e chi tra voi vuole essere primo, sia schiavo di tutti», Mc 10,43-44). Questa perciò è la comunità con la quale deve confrontarsi ogni nostra comunità di oggi e di sempre, per dare un' anima alle istituzioni e alle iniziative che le caratterizzano.

Protagonisti degli *Atti degli Apostoli* sono Pietro e Paolo. La figura di Pietro è presentata accanto ai cristiani che provengono dall'ebraismo. A essi Pietro rivolge la sua predicazione, sempre ricca di riferimenti e di citazioni dell'Antico Testamento, proprio per aiutarli a meglio comprendere chi è Gesù e qual è il significato della sua missione nel mondo. La figura di Paolo è invece presentata accanto ai cristiani che provengono dal paganesimo. A essi Paolo annuncia la proposta di fede di Gesù e la novità di vita a cui essa conduce.

Questa diversa missione dei due apostoli alle volte appare fonte di una certa tensione e di una certa problematicità. Infatti gli ebrei entrati nella comunità cristiana pretendevano che si continuasse nell'osservanza della legge mosaica e della circoncisione. I pagani che accoglievano il vangelo erano invece esortati da Paolo a seguire Gesù, e lui solo. Per Paolo la legge aveva la funzione di preparare al vangelo e a Gesù.

Il concilio di Gerusalemme (At 15) chiarì questa situazione, dichiarando che i cristiani provenienti dal paganesimo non dovevano sottostare alle pratiche dell'ebraismo. L'attività missionaria di Pietro e Paolo riprese allora nuovo slancio, fino a raggiungere la città di Roma, che, nello schema teologico degli *Atti*, segna il traguardo della «corsa» della parola di Dio annunciata e diffusa.

La nota fondamentale degli *Atti* è, infatti, l'attività missionaria. Secondo la teologia neotestamentaria la salvezza dell'uomo (ebreo e pagano) è strettamente legata all'annuncio della parola di Dio e alla sua diffusione. Il Nuovo Testamento conosce quindi, negli *Atti degli Apostoli*, un movimento che va da Gesù agli

apostoli e alla Chiesa e raggiunge l'uomo là dove egli si trova e là dove egli opera. Secondo la concezione dell'Antico Testamento (presente soprattutto in Is 56-66), la salvezza è invece immaginata come un «venire a Gerusalemme» e come un riconoscere il suo ruolo nel progetto salvifico di Dio. Gli *Atti degli Apostoli* superano ogni concezione ristretta della salvezza, limitata al solo popolo biblico e alle sole regioni bibliche («Riceverete la forza per essermi testimoni in Gerusalemme e in tutta la Giudea, la Samaria *efino all'estremità della terra*», At 1,8). Attraverso l'annuncio della risurrezione di Gesù e del suo vangelo a ebrei e pagani, a vicini e lontani, a ferventi e a indifferenti, questo libro vuole dimostrare che Gesù risorto è il Signore e il Salvatore di tutta l'umanità.

L'Apostolo delle genti e le sue lettere

Paolo (in ebraico *Shaul*, in latino *Paulus*) nasce a Tarso, nell'attuale Turchia, da una famiglia profondamente radicata nell'ebraismo. Sebbene contemporaneo di Gesù, non lo ha certamente conosciuto di persona. Discepolo di Gamaliele (un grande rabbino della sua epoca), Paolo imparò a scuola l'*ebraico*, la lingua della Bibbia; in casa l'*aramaico*, la lingua parlata da Gesù; conosceva molto bene anche il *greco*, la lingua ufficiale dell'impero romano, nella quale scrisse le sue lettere. Dopo la conversione a Damasco (At 9), Paolo si dedicò totalmente alla diffusione del cristianesimo, fino ad arrivare a Roma, dove, con Pietro, morì martire durante la persecuzione di Nerone (64/67 d.C.).

Molte cose accomunano ancora il cristianesimo di questi nostri anni, ormai prossimi al terzo millennio, alla vita delle comunità cristiane fondate da Paolo. Innanzitutto la comune realtà delle grandi città in cui viviamo noi oggi e le grandi città dell'impero romano evangelizzate da Paolo (Corinto, Atene, Tessalonica, Efeso, Roma). Non è vero che il cristianesimo non possa avere più presa sulle grandi città. Queste, infatti, non sono solo anonimato, corruzione, droga, mafia, delinquenza, ma, come ai tempi di Paolo, «in esse Dio ha un popolo numeroso» (cfr. At 18,10). Come è stata possibile la prima evangelizzazione per opera di Paolo, così è possibile anche la seconda evangelizzazione propria del nostro tempo.

In secondo luogo Paolo offre la chiave per risolvere i problemi dell'uomo di ogni tempo, che egli affronta alla luce del *mistero di Dio*, che ama e salva l'umanità in Gesù Cristo. Alla luce di questo mistero, per Paolo non c'è differenza che possa discriminare l'uomo e la donna, lo schiavo e la persona libera, il sapiente e chi colto non è. Egli ha lavorato *dall'interno* la cultura greco-romana, avviandola a un felice e riuscito incontro con i valori del vangelo. Ha parlato del matrimonio da vivere «nel Signore»; della vita di famiglia e degli impegni sociali da vivere nell'onestà e nella lealtà dei rapporti. Ha parlato della Chiesa come sposa di Cristo. Ha presentato il popolo ebraico come la radice della comunità cristiana.

Le sue parole più dure sono per coloro che scelgono di «vivere secondo la carne», cioè per quanti rimangono indifferenti alla persona e al vangelo di Gesù.

Il suo impegno è stato quello di condurre gli uomini «a vivere secondo lo Spirito», cioè nella dimensione della salvezza e della fede nella quale la Pasqua di Gesù ha per sempre collocato l'uomo.

Le lettere di Paolo rientrano tra gli scritti del Nuovo Testamento. Si tratta di 3 scritti occasionali, di ampiezza e contenuti diversi, stilati sotto la spinta di necessità particolari e per sviluppare la catechesi sul cristianesimo alla luce delle parole e della vita di Gesù.

Scritte tra il 51 e il 71 d.C., le lettere di Paolo sono tra i testi più antichi del cristianesimo: sette di esse scritte personalmente da lui, le altre attribuibili a suoi discepoli. Queste lettere vengono suddivise in tre gruppi: le grandi lettere di Paolo; *1/2 Tessalonicesi*; *1/2 Corinti*; *Romani*; *Galati*; lettere della prigionia (scritte cioè durante la permanenza di Paolo in carcere): *Filippesi*; *Filemone*; *Colossesi*; *Efesini*; lettere pastorali (così chiamate perché si riferiscono all'ordinamento e al governo pastorale delle comunità cristiane): *1/2 Timoteo*; *Tito*.

Nella seconda lettura di ogni domenica, tratta quasi sempre da una di queste lettere, sentiamo ancora l'eco della loro vita, delle loro difficoltà e della catechesi efficace dell'apostolo Paolo.

Le lettere cattoliche e l'Apocalisse

Ormai lontani dal tempo di Gesù, i cristiani della seconda e terza generazione avvertivano il bisogno di «risentire l'eco» della sua parola (come indica il termine *catechesi*), di essere nuovamente formati alla luce delle sue esigenze e di ri-scoprire la freschezza del suo vangelo. Il loro tempo è caratterizzato dalle persecuzioni, dal sorgere delle prime *eresie* (= errata interpretazione del vangelo e della persona di Gesù) e dalla constatazione che la *seconda venuta di Gesù*, da tutti ritenuta imminente, è invece lontana dal verificarsi. A queste comunità cristiane è rivolta la catechesi racchiusa negli ultimi scritti del Nuovo Testamento, che utilizzano una delle forme di comunicazione più in voga nell'antichità, la lettera.

La catechesi di queste lettere affronta le situazioni vitali delle comunità a cui è rivolta. Se la comunità è perseguitata, la lettera contiene parole di esortazione e di speranza; se la comunità è percorsa da deviazioni nell'interpretazione del vangelo e della persona di Gesù, la lettera contiene richiami alla vera dottrina; se la

comunità rischia di conformarsi al mondo pagano o alle mode correnti, non ricordando più gli impegni del battesimo e le esigenze del vangelo, la lettera richiama a una vita più coerente e a una fede più intensa.

In queste righe abbiamo sintetizzato il contenuto delle lettere del Nuovo Testamento (la cui attribuzione è fittizia), che sono: *la lettera agli Ebrei, le due lettere di Pietro, la lettera di Giacomo, le tre lettere di Giovanni e la lettera di Giuda*. In questa sintesi può essere collocato anche il contenuto dell'ultimo scritto del Nuovo Testamento, *l'Apocalisse*, che è presentato come una «~lettera» scritta alle «sette Chiese che sono in Asia» (Ap 1,4). In queste lettere la rivelazione che Dio fa di se stesso viene descritta attraverso le stesse immagini dei primi libri biblici. È il Dio che «l'uomo ha veduto con i propri occhi», «ha toccato con le proprie mani» e di cui «ha udito la voce e le parole» nella persona di Gesù di Nazaret, il Verbo della vita. Tutta la Bibbia, scandita dai verbi «vedere», «camminare», «udire», «parlare», raggiunge il suo traguardo nell'incontro con il Messia Gesù «venuto a salvare chi era perduto». Queste prime comunità cristiane ritmano la loro vita e la loro fede alla luce di questa visione biblica ed evangelica.

Il libro *dell'Apocalisse* si chiude con il suggestivo richiamo a una nuova creazione («un nuovo cielo e una nuova terra») e a una «nuova Gerusalemme». C'è quindi uno stretto legame tra il primo libro della Bibbia (quello che descrive la creazione dell'uomo e del mondo) e l'ultimo suo libro (*l'Apocalisse* che parla della salvezza totale dell'uomo e del mondo). La prima creazione, offuscata dalla disobbedienza di Adamo, è resa di nuovo luminosa dall'obbedienza di Gesù.

Il richiamo alla «nuova Gerusalemme», ricostruita e abitata da Dio, è simbolo dell'uomo riconciliato con Dio e divenuto di nuovo «sua immagine e somiglianza». Ma è anche simbolo della comunità di fede, della nostra Chiesa, amata e guidata da Gesù (che *l'Apocalisse* ama chiamare «Agnello»). Essa diventa così modello delle comunità cristiane di ogni tempo.

DIMENSIONE INCARNATA DEL NUOVO TESTAMENTO

LE VICENDE STORICHE DEL TEMPO DI GESÙ E DELLA PRIMITIVA COMUNITÀ CRISTIANA di GIUSEPPE SEGALLA

L'evangelista Giovanni, descrivendo il cartello di condanna posto sopra la croce di Gesù, ci informa: «[L'iscrizione] era scritta in ebraico, in latino, in greco» (Gv 19,20). Un documento ufficiale doveva essere scritto in queste tre lingue che rappresentavano rispettivamente il mondo della religione ebraica, il mondo dei dominatori romani in Palestina e il mondo della cultura internazionale del tempo. Le tre lingue in cui è formulata la condanna di Gesù, e nello stesso è proclamata solennemente la sua regalità universale, ci dischiudono il mondo in cui egli visse e operò e in cui si sviluppò la Chiesa delle origini.

Nel seguente breve quadro storico descriveremo dapprima i tre mondi della cultura, della politica e della religione per collocare poi sullo sfondo di questo palcoscenico le vicende storiche di Gesù e della comunità che da lui ebbe origine.

La dominazione romana in Palestina

L'impero romano dominava la Palestina del I secolo. Proiettato tutto verso oriente (le città principali come Alessandria, Antiochia, Efeso, Corinto erano dislocate a oriente di Roma), viveva nella ricca eredità della cultura greca. Ben trentadue volte viene nominato il mondo ellenistico nel corpo del Nuovo Testamento. La cultura greca era stata l'anima del grande impero ellenistico conquistato in breve tempo (333-323 a.C.) da Alessandro Magno, che pervenne a oriente fino ai confini con l'India; un impero che si era progressivamente sgretolato nel confronto con l'emergente potenza politica di Roma.

Vita politica, vita culturale e vita religiosa erano legate strettamente insieme nelle città ellenistiche, presenti anche nella Palestina del I secolo: sulla costa Tolemaide, Cesarea e Gaza; la Decapoli all'interno; lungo le grandi arterie: la città di Samaria e quelle di Scitopoli, Scefioris e Tiberiade in Galilea. Anche Gerusalemme era stata toccata dalla civiltà ellenistica; all'inizio vi si opposero i gruppi dei «giudei pii» (*hasidim*), che subirono il martirio all'epoca del re seleucida Antioco IV Epifane (215-163 a.C.), ma all'epoca del Nuovo Testamento era ormai un fatto compiuto, almeno per l'aspetto monumentale della città.

Lo sviluppo commerciale e il cosmopolitismo furono i due fenomeni socio-politici più caratteristici della cultura ellenistica. Ma col crescente benessere la vita morale decadeva sempre di più in un vuoto di valori. È questo vuoto che intendevano colmare le varie proposte religiose, che si incrociavano nell'impero romano. La religione tradizionale, naturalistica e poi posta a servizio dell'unità politico-religiosa (la dea Roma e la divinizzazione degli imperatori), col suo *pantheon* di dèi, andava declinando e lasciava posto al gusto e alla ricerca del meraviglioso nelle superstizioni, nell'astrologia e nelle arti magiche. L'uomo si sentiva abbandonato

al fato (destino) e cercava sicurezza da ogni parte. La trovava nelle religioni misteriche che con i loro «misteri» e «riti segreti» promettevano una nuova esistenza, che non temeva neppure la morte. Queste nuove religioni muovevano da oriente a occidente e influirono forse in parte nella concezione del battesimo come partecipazione alla morte e alla risurrezione di Gesù (Rm 6,1-5).

Le filosofie popolari più note erano quelle epicurea e stoica, ambedue ricordate nel libro degli *Atti*, quando Paolo arriva ad Atene, centro storico della cultura greca (At 17,18). Fu soprattutto la filosofia stoica con la sua concezione del *logos*, dell'uomo cittadino del mondo e con la sua severa predicazione etica, che influi maggiormente sulla primitiva religione cristiana, specie in Paolo. Mentre però nel mondo ellenistico vi era una tendenza al sincretismo (appartenenza contemporanea a diverse religioni e filosofie), la fede cristiana nella rivelazione storica invece, pur aperta come la cultura ellenistica e stoica a ogni uomo, era inesorabilmente chiusa a ogni sincretismo religioso.

Quando Gesù iniziava la sua vita pubblica, lo Stato romano da parecchi anni era già passato dalla repubblica all'impero, dapprima con Cesare, ma soprattutto col lungo governo dell'imperatore Cesare Augusto (29 a.C.-14 d.C.), sotto il quale era nato Gesù (Lc 2,1). Con l'impero si perfezionò l'amministrazione delle province iniziata già con la repubblica senatoriale. I vasti territori dell'impero non erano regolati da un unico statuto. La politica romana si adattava alle varie popolazioni con grande tolleranza, secondo quello spirito cosmopolita che Roma aveva ereditato dall'ellenismo. Così anche la Palestina godeva di uno statuto speciale, dove il sinedrio di Gerusalemme composto di settanta membri (sacerdoti, farisei e anziani) esercitava potere legislativo e giudiziario in campo religioso.

Le province romane erano divise in senatoriali e imperiali. Le prime, più tranquille, dipendevano dal senato e avevano come governatore un proconsole di rango senatoriale; le seconde, più turbolente e difficili da governare perché ai confini dell'impero, dipendevano direttamente dall'imperatore e ivi soggiornavano stabilmente alcune legioni romane.

La provincia della Siria, cui era annessa la Palestina come «territorio speciale», era una provincia imperiale con capitale la grande metropoli di Antiochia, dove iniziò la prima comunità cristiana in ambiente pagano e dove per la prima volta i «credenti» furono chiamati «cristiani» (At 11,26).

Nel periodo in cui ebbero a lottare contro il dominio seleucida (II secolo a.C.), gli ebrei intrattennero un rapporto di amicizia con Roma (1Mac 8,17-32; 12,1-23; 14,16-24), in cui trovarono un valido appoggio contro i sempre più deboli re seleucidi. Con i Maccabei, che avevano conquistato l'autonomia politica, si era instaurato il dominio degli Asmonei fin verso la fine del I secolo a.C. Ma anche questa dinastia si indebolì progressivamente fino a che la Palestina cadde sotto la dominazione romana.

Il primo forte intervento di Roma avvenne per mano del generale romano Pompeo, che, conquistata la Siria, dovette interessarsi anche della Palestina; a lui infatti si rivolsero i due fratelli Asmonei, in rissa tra loro per la successione al trono: Ircano II e Aristobulo. Pompeo intervenne nel 63 a.C., assediò e conquistò Gerusalemme, entrò nel tempio e perfino nel «santo dei santi».

Dopo di lui il regno degli Asmonei divenne sempre più debole finché cadde nelle mani di Erode il Grande, che iniziò una dinastia, la quale, in periodi e in territori diversi, dominò da circa il 40 a.C. fino al 44 d.C., proprio nel periodo che corrisponde al Nuovo Testamento. Erode morì il 4 a.C.; poco prima della sua morte nacque Gesù (Mt 2,19-23). I figli non furono all'altezza del padre. Archelao, che ereditò la Giudea e la Samaria, fu più crudele del padre (si veda un'eco di questa triste fama in Lc 19,14) e così il 6 d.C., dopo appena dieci anni, gli veniva tolta l'etnarchia; Giudea e Samaria passavano sotto il dominio diretto di Roma, formando una «prefettura» (dal 41 d.C. si chiamò «procuratura») con a capo un prefetto, come attesta la stele di Pilato trovata negli scavi del teatro di Cesarea.

Il più famoso prefetto romano, per il suo tragico rapporto con Gesù, fu Ponzio Pilato (26-36 d.C.); dopo di lui vi furono Marcello (36-37) e Marullo (37-41). Si ebbe quindi un intervallo di quattro anni (41-44) in cui il re Erode Agrippa I ricevette dall'imperatore Claudio il regno di suo nonno, Erode il Grande; la sua morte repentina fu considerata dai cristiani un castigo di Dio per aver perseguitato la Chiesa e per essersi esaltato (At 12,1-23). I procuratori romani Antonio Felice (52-59 o 60) e Porcio Festo (59 o 60-62) tennero Paolo prigioniero a Cesarea per due anni (At 24-27). A Porcio Festo succedette Albino (62-64); nel breve vuoto di potere dall'uno all'altro il sommo sacerdote Anano approfittò per lapidare Giacomo, «fratello del Signore», capo della Chiesa di Gerusalemme. L'ultimo procuratore, il peggiore, fu Gessio Floro (64-66); con lui iniziò la rivoluzione contro Roma (66-72 d.C.).

Tornando ai figli di Erode il Grande, il più noto al Nuovo Testamento è Erode Antipa, etnarca della Galilea e della Pe-rea dal 4 al 39 d.C. È lui che mette in carcere Giovanni Battista e lo fa decapitare (Mc 6,14-29), minaccia Gesù durante la sua vita pubblica (Lc 13,31) e lo incontra durante la sua passione (Lc 23,6-12). Il terzo figlio, Filippo, è la figura più scialba; fu etnarca dell'Idumea e Traconitide fino al 34.

La rivolta giudaica contro Roma, iniziata nel 66, fu domata da Vespasiano, inviato dall'imperatore Nerone,

insieme al figlio Tito. Acclamato imperatore proprio durante la campagna militare, nel 69, Vespasiano ritornò a Roma e lasciò la direzione delle operazioni militari a Tito, che il 10 ago-sto del 70 entrò a Gerusalemme e incendiò il tempio, trasformato in fortezza dai rivoltosi; ma fu solo nel 72 che fu espugnata l'ultima roccaforte rimasta in mano ai ribelli, quella di Masada.

Nel 132-135 vi fu una seconda rivolta contro Roma, capeggiata da Bar Kochba (= figlio della stella), acclamato «messia» dal famoso rabbi Aqibà. Non si sa molto di questa seconda rivolta. Fu domata nel 135 e la Giudea cambiò nome in quello di «Palestina», mentre Gerusalemme prese il nome di «Aelia Capitolina».

Una parola, infine, merita la diaspora giudaica, dispersa nell'impero romano, che contava circa quattro milioni e mezzo di ebrei. La maggioranza viveva anche allora, come ora, fuori della Palestina; la città che ne annoverava di più era Alessandria d'Egitto, in cui gli ebrei avevano un loro quartiere, un loro senato e un loro statuto speciale. Ma gli ebrei

erano presenti in tutte le principali città dell'impero e anche a Roma; il loro centro erano le sinagoghe, che furono anche la base delle primissime comunità cristiane.

L'ambiente culturale palestinese

L'ambiente giudaico del Nuovo Testamento è conseguenza ultima del tentativo di ellenizzazione della cultura ebraica, che ebbe un momento tragico nella lotta maccabaica di resistenza. Quando, dopo una lotta di tre anni con alterne vicende (167-164 a.C.), gli ebrei ottennero la libertà di praticare la loro religione, si purificò il tempio profanato e si istituì la festa della dedicazione del tempio o *Hanukkà*, di cui parla Gv 10,17.

I vari gruppi o sette, che caratterizzano l'ambiente storico-religioso dei vangeli, hanno origine proprio dalla sfida cui fu sottoposta la religione ebraica dalla cultura e politica ellenistiche, ereditate dapprima dalla dinastia asmonea e poi dalla dominazione romana.

Flavio Giuseppe, il grande storico giudeo-ellenista, filoromano, parlando di Giuda il Galileo che inizia una rivolta contro il censimento romano del 7 d.C. al tempo del prefetto Coponio (6-9 d.C.) e che egli considera iniziatore degli «zeloti», approfitta per presentare anche gli altri tre gruppi religiosi, che egli qualifica in relazione alle scuole filosofiche greche: i «farisei» vengono paragonati agli stoici, i «sadducei» agli epicurei e gli «esseni» ai cinici (B 11,118-119.162-166; AJ 13,171-173).

Due di questi movimenti iniziano con la rivolta maccabaica. I «pii» (*hasidim*), che si uniscono ai fratelli maccabei per lottare in difesa dell'identità religiosa ebraica contro il sincretismo ellenistico, sembra abbiano dato origine a due gruppi: i *farisei*, componente laica; e gli *esseni*, componente sacerdotale che si ritirò nel deserto di Giuda (nel luogo dell'attuale Qumràn), dopo che Gionata nel 152 a.C. si era appropriato della dignità di sommo sacerdote assommando in sé la suprema autorità politica e religiosa.

Il gruppo dissidente si rifugiò nel deserto col «maestro di giustizia», probabilmente il sommo sacerdote legittimo. Gionata, che lo perseguitò, morì proditoriamente per mano dei nemici nel 134: un fatto interpretato dai monaci di Qumràn come castigo di Dio (1 QpHab 8,9-13) sul persecutore del loro capo.

I *sadducei* rappresentavano il gruppo più elitario, costituito dall'aristocrazia sacerdotale, conservatrice, che per mantenere il potere si appoggiava alla forza politica del momento; al tempo di Gesù e della Chiesa primitiva, ai romani; rigidi e letteralisti nell'interpretare la legge scritta, non credevano invece nella risurrezione (Mc 12,18-23 e paralleli; At 23,6). L'altro gruppo, pure sacerdotale, come abbiamo detto, era quello degli *esseni* (dall'aramaico *hasijja* = pii) che contava circa 4.000 membri.

Questo nome viene dato loro da Filone e da Flavio Giuseppe e vengono identificati con i monaci di Qumràn, di cui si è scoperta la biblioteca nascosta da loro in lì grotte prima di essere eliminati nel 68 d.C. dalle legioni romane di Vespasiano; apocalittici, con la loro vita pura (anche il celibato da loro praticato rientrava nella purezza legale) e con la rigida osservanza della legge intendevano preparare l'avvento del regno di Dio, che avrebbe distrutto con un intervento straordinario i loro nemici.

Tra i sadducei che si appoggiavano al potere politico e gli esseni che si ritiravano dal mondo nel deserto, si ponevano i *farisei*, il gruppo più presente nel Nuovo Testamento. Secondo Flavio Giuseppe essi contavano circa 6.000 membri, uniti in confraternite (*haburot*); si sforzavano di essere vicini al popolo ed erano da esso venerati e amati. Loro ideale era quello di essere fedeli all'identità ebraica in mezzo al mondo anche politico, mantenendosi distinti (di qui forse il loro nome di «farisei», che significa «separati») da esso. Tenevano in grande onore l'osservanza del sabato, la purità culturale e la decima. Cercavano di adattare la legge mosaica, scritta e orale, alle situazioni concrete della vita in modo che fosse «praticabile».

Dopo il disastro della distruzione di Gerusalemme e del tempio nel 70, furono i farisei con a capo Johanan ben Zakkaj che rifondarono il giudaismo ufficiale a Jamnia, trasponendo nella liturgia sinagogale quanto era possibile del culto del tempio, ormai distrutto. A differenza dei sadducei, essi credevano fermamente nella risurrezione futura ed erano certo i più vicini alle posizioni di Gesù e della Chiesa giudeo-cristiana delle origini. Fu solo con l'avvento di Gamaliele II nell'80 e seguenti, a capo del concilio di Jamnia o Javne, che il giudaismo farisaico si irrigidì ed esclude dal suo seno tutti gli altri gruppi, compresi i giudeo-cristiani.

Il quarto gruppo religioso era costituito dagli *zeloti*, che rifiutavano il dominio di Roma e lo combattevano con l'opposizione politica e militare. Furono essi l'anima della rivolta contro Roma nel 66-72.

Ricordiamo, infine, altre tre categorie di persone, presenti nella Palestina di Gesù: gli *scribi*, esperti della legge, che potevano appartenere all'uno o all'altro dei gruppi sopra elencati; la maggioranza di loro però apparteneva ai farisei; ebbero un ruolo fondamentale nella riuscita del giudaismo ufficiale, dopo la caduta di Gerusalemme. I *battisti* erano i seguaci di Giovanni Battista, che si diffusero in Palestina dopo la sua tragica morte, e arrivarono fino a Efeso (At 18,25; 19,1-5). Infine i *samaritani* che compaiono in diversi testi del Nuovo Testamento (Mt 10,5-6; Lc 9,51-56; 10,29-37; At 8):

un gruppo giudaico scismatico, che riteneva legittimo il tempio del monte Garizim e considerava «Scrittura» solo il Pentateuco, per cui aspettava un Messia-profeta come Mosè (Dt 18,18), e non re, il *Taheb* (Gv 4,16-26).

Tre erano gli strati sociali della Palestina di allora: la classe ricca, costituita da latifondisti, esattori fiscali, nobiltà sacerdotale; la classe media che comprendeva commercianti, artigiani, sacerdoti e leviti, piccoli agricoltori, piccoli esatto-

ri delle tasse ossia i pubblicani; e infine i poveri: braccianti, nullatenenti e schiavi. Gesù chiamò i suoi discepoli dalla classe media, ma contava fra i suoi simpatizzanti anche qualcuno della classe ricca come Nicodemo, Zaccheo e Giuseppe di Arimatea; mentre il suo ministero si rivolgeva principalmente ai poveri.

Gli ebrei della diaspora, come abbiamo detto, costituivano la maggioranza della popolazione ebraica; e sono importanti per la storia della Chiesa primitiva. Le loro espressioni culturali più significative sono: la traduzione greca dell'Antico Testamento chiamata la *Settanta* (LXX) e l'enorme letteratura in lingua greca di cui ci sono rimaste per intero solo le opere di Filone e di Flavio Giuseppe, nonché i libri deuterocanonici dell'Antico Testamento.

Gli ebrei della diaspora parlavano solo greco e avevano una mentalità più larga dei loro connazionali palestinesi: apprezzavano più gli aspetti morali che non quelli culturali della loro religione, per cui riuscivano ad attirare alla loro fede anche molti pagani (proseliti). Si riconoscevano anche dal nome in quanto prendevano nomi greci o grecizzati, come Saulo, che aveva il nome greco di «Paolo». A questo gruppo appartenevano Paolo e molti leader della Chiesa primitiva come Barnaba e tutto il gruppo dei «Sette» con a capo Stefano e Filippo (At 6).

L'emergere del giudaismo ufficiale dopo il 70 e il suo irrigidimento dopo l'80 lasciò delle tracce soprattutto nei vangeli di *Giovanni* e di *Matteo*: una distanza ostile e sofferta della fede cristiana dalla religione madre. I tre ambienti descritti, ellenistico-romano e giudaico-palestinese e della diaspora, rappresentano lo scenario sul cui sfondo porre gli avvenimenti di Gesù e della Chiesa delle origini.

La cronologia cristiana del I secolo e la prima espansione del cristianesimo

La storia si iscrive in coordinate spazio-temporali ben precise e ha il suo solido fondamento nelle fonti orali o scritte che riportano testimonianze dei fatti che si vogliono narrare. Degli autori nel Nuovo Testamento chi ne è più cosciente è Luca nella sua opera in due libri: *vangelo* e *Atti* (Lc 1,1-4). Per la storia di Gesù e della Chiesa primitiva il Nuovo Testamento è quasi l'unica fonte che possediamo. Qualcosa si può raggranellare dalla storia di Flavio Giuseppe su Giovanni Battista, su Giacomo «fratello del Signore» e forse anche su Gesù (*Testimonium Flavianum*). Gli storici romani Tacito e Svetonio ci ragguagliano sulla persecuzione di Nerone del 64. Dalla fortunata scoperta della stele di Delfi si ha notizia del tempo in cui Gallione, fratello di Seneca, fu governatore della provincia dell'Acaia (anni 50-51 o 51-52); ora, avendo Paolo incontrato Gallione nel suo secondo viaggio a Corinto (At 18,12-27), si acquisisce una data assoluta fondamentale anche per la letteratura del Nuovo Testamento; infatti a Corinto Paolo scrive la sua prima lettera, la prima ai *Tessalonicesi*. La *cronologia* del Nuovo Testamento come storia abbraccia più o meno tutto l'arco del I secolo: la nascita di Gesù si colloca tra il 5-6 a.C., in ogni caso prima della morte di Erode il Grande (4 a.C. =754 dalla fondazione di Roma) e la morte del discepolo amato (l'apostolo Giovanni?) al tempo di Nerva-Traiano, cioè verso il 96 (Ireneo in: Eusebio, *Storia Ecclesiastica*, 111,23,1-4). L'errore nel computo della nascita di Gesù risale a un calcolo sbagliato del monaco scuto Dionigi il Piccolo, vissuto a Roma fra il 500 e il 545. Per l'inizio della vita pubblica di Gesù ci vengono in aiuto i sincronismi di Lc 3,1-2, di cui il più importante è il quindicesimo anno dell'imperatore Tiberio Cesare: il 26, se si parte dall'anno in cui fu adottato da Augusto, oppure, con maggiore probabilità, il 28, se si parte dalla morte di Augusto. Se riteniamo, col quarto vangelo, che la Pasqua dell'anno in cui morì Gesù coincideva col sabato, allora la morte di Gesù sarebbe avvenuta il 7 aprile del 30 e nello stesso anno sarebbe iniziata la comunità cristiana di Gerusalemme. Un'altra data importante che si può fissare è quella del 48, anno del concilio di Gerusalemme, mentre il 51-52 è l'anno in cui Paolo nel suo secondo viaggio arriva a Corinto.

Il *movimento di Gesù* iniziò contemporaneamente a quello di Giovanni Battista, se si ritengono storici i dati di Gv 3. Gesù proveniva da Nazaret, borgata sconosciuta della Galilea. Dopo che il Battista fu imprigionato da

Erode Antipa, Gesù diede inizio al suo ministero in Galilea, predicando il regno di Dio, presente in lui e nella sua attività salvifica.

Per il suo modo di agire e di predicare si scontrò con le autorità religiose del tempio, i sadducei, i quali lo condannarono a morte, chiedendo la collaborazione dell'autorità politica, rappresentata dal prefetto romano Ponzio Pilato. I suoi discepoli, dopo la sua morte di croce, dissero di aver trovato la tomba vuota e di averlo incontrato vivo, risorto.

Dopo la risurrezione e la discesa dello Spirito, la comunità giudeo-cristiana iniziò a Gerusalemme la sua marcia verso le genti per annunciare a tutti i popoli la buona novella della salvezza «nel nome di Gesù» (cfr. At 1,8). La Chiesa primitiva si separò progressivamente dalla religione ebraica, che intendeva conservare la propria identità; la Chiesa cristiana acquisì una nuova identità «nel nome di Gesù», centro di unità di tutti i popoli di ogni lingua e nazione, in cui avrebbero trovato la loro famiglia (il miracolo della Pentecoste in At 2).

Le tappe di questo cammino furono le seguenti. Anzitutto l'inserzione nella direzione della comunità giudeo-cristiana di lingua aramaica, costituita dai «Dodici», del gruppo dei «Sette» ellenisti, cioè ebrei di lingua greca, tra cui spiccavano Stefano, protomartire, e Filippo, apostolo della Samaria e delle città elleniste della costa. L'occasione della elezione fu il lamento delle vedove «elleniste» per essere state trascurate. Presto questo secondo gruppo, di lingua e mentalità diversa, molto polemico nei riguardi delle autorità giudaiche del tempio, fu perseguitato e disperso dopo la lapidazione del loro capo, Stefano. Ma la loro dispersione fu provvidenziale, perché i cristiani dispersi furono seme di nuove comunità, di cui la più famosa fu quella di Antiochia.

Il secondo passo verso l'universalizzazione della fede cristiana fu l'accoglienza di un pagano, anche se proselitico, il centurione Cornelio, nel seno della comunità cristiana da parte di Pietro (At 10). Nonostante fosse stato ispirato e mosso dallo Spirito in questo coraggioso passo a superare le barriere che impedivano a un ebreo di entrare in casa di un pagano, Pietro dovette difendersi a Gerusalemme di fronte al gruppo più intransigente dei giudeo-cristiani (At 11).

Il terzo passo verso il largo fu la predicazione dei cristiani ellenisti dispersi dalla persecuzione giudaica nella diaspora e in particolare nella grande metropoli di Antiochia, capitale della Siria. Ivi si diede inizio a una comunità mista di cristiani provenienti dal giudaismo e dalle genti. Nacque allora un grosso problema: i pagani che abbracciavano la fede cristiana dovevano circoncidersi o no? Dovevano osservare tutta la legge mosaica con le sue minute prescrizioni? E i giudeo-cristiani, abituati alla separazione dai pagani, sarebbero stati capaci di convivere pacificamente con cristiani provenienti dalle genti? A questo punto i problemi furono così enormi che si sentì la necessità di un concilio in cui dibatterli. E si arrivò così al concilio di Gerusalemme nel 48; in meno di vent'anni dopo la morte e risurrezione di Gesù, la Chiesa stava voltando definitivamente pagina anche a livello ufficiale. Le autorità di Gerusalemme, guidate da Pietro e Giacomo, decisero, insieme all'assemblea, di non imporre ai cristiani provenienti dal paganesimo né la circoncisione né l'osservanza della legge mosaica: ma solo alcune norme che facilitassero la pratica convivenza con i giudeo-cristiani (At 15,14-29). Ormai la Chiesa poteva partire alla conquista del mondo.

Quattro figure emergono per la loro importanza storica nella seconda metà del I secolo: Paolo, Giacomo, Pietro e il discepolo amato.

Paolo, convertito lungo la via di Damasco e chiamato dallo stesso Signore risorto a essere «apostolo delle genti», porterà per le vie dell'impero romano dall'Oriente all'Occidente «sino ai confini della terra» (la Spagna?: Rm 15,22-29) la buona novella.

Giacomo, «fratello del Signore» (cioè suo parente), succeduto nel 42 a Giacomo apostolo nella guida della comunità-madre di Gerusalemme, sarà il capo indiscusso di questa comunità fino al 62, quando anche lui, come il suo predecessore, subirà il martirio. Egli rappresentava in modo autorevole il gruppo giudeo-cristiano nella Chiesa primitiva. Dopo la sua morte nel 62 la Chiesa di Gerusalemme perse progressivamente il suo prestigio e lo perderà del tutto con la caduta di Gerusalemme.

Pietro-Kefa rimase sempre fin dall'inizio il capo indiscusso del gruppo apostolico; era l'autorità suprema, anche se per la seconda metà del I secolo lo veniamo a sapere solo indirettamente dagli scritti di Paolo e dalla prima lettera di Clemente del 96. Egli fuggì durante la persecuzione che si abbatté sulla comunità di Gerusalemme nel 42; sembra sia stato ad Antiochia come ci attesta Paolo in Gal 2,10-14; forse passò anche per Corinto (1Cor 1) e in ogni caso finì a Roma dove subì il martirio nella persecuzione di Nerone.

Infine, c'è il *discepolo amato* (*l'apostolo Giovanni?*), che ebbe un ruolo decisivo nella formazione delle comunità giovanee dell'Asia e dalla cui cerchia ci sono venuti il *quarto vangelo*, *tre lettere* e *l'Apocalisse*. Quella cui egli diede origine fu una comunità tutta particolare, che interpretò la fede cristiana nel confronto con la fede ebraica, ponendosi in contrasto con essa e nello stesso tempo assorbendone i valori più autentici, in chiave cristologica.

Arriviamo così verso la fine del I secolo, in cui la comunità cristiana dovette subire la persecuzione di Diocleziano, che si riflette nell'*Apocalisse*. La Chiesa era comunque ormai incarnata nel mondo e nella storia.

Niente era a essa estraneo di quanto di buono offrivano il mondo e la storia. A tutti senza distinzione rivolgeva il suo messaggio di salvezza e tutti intendeva far entrare nella nuova alleanza universale con Dio in Cristo.

IL CONTRIBUTO DELL'ARCHEOLOGIA: GLI ITINERARI DI GESÙ DI NAZARET E LO SVILUPPO DELLA PRIMITIVA COMUNITÀ CRISTIANA

di MICHELE PICCIRILLO

L'area geografica in cui si muove il racconto evangelico è limitata alla Galilea e a Gerusalemme, toccando marginalmente le strade del pellegrinaggio che, attraversando la Sa-maria e la Perea, univano la provincia settentrionale alla città santa dove troneggiava il tempio ricostruito con magnificenza da Erode. La comitiva di Gesù con i suoi discepoli si mosse nei villaggi abitati in prevalenza da Giudei, raramente sconfinando nelle terre «pagane». Una volta la ritroviamo nel territorio di Tiro e Sidone sul confine con la Fenicia (Mc 7,24). In un'altra occasione è sulla sponda orientale del lago di Tiberiade, nel territorio dei «Gergesei» (secondo una variante testuale geograficamente pertinente di Origene a Mc 5,1), sui confini del territorio di Hippos della Decapoli. Si spinse perfino nel territorio di Cesarea di Filippo, presso la sorgente del Giordano in 'Ain Baniyas sul confine settentrionale dell'antico regno di Israele (Mc 8,27).

Gesù passò gran parte della sua vita pubblica in Galilea sulla sponda dello specchio d'acqua che per la gente del luogo era «il mare». «Lasciata Nazaret, andò ad abitare a Cafarnao, che si trova in riva del mare, nel territorio di Zabubn e di Neftali» (Mt 4,13). La tradizione ci ha lasciato il ricordo di visite nei villaggi di Betsaida, di Corozin (Mt

11,20-24), di Naim (Lc 7,11), di Cana (Gv 4,46), di Nazaret, luogo d'origine di Gesù (Lc 4, 16s).

Dalla Galilea i pellegrini, che per la Pasqua o in occasione delle altre feste salivano a Gerusalemme, avevano diverse possibilità per raggiungere la città santa. Le strade più seguite erano due. La più corta, lasciata la pianura di Esdrelon, si incuneava tra le montagne della Samaria e portava direttamente a Gerusalemme. Per evitare i pericoli che i Giudei correvano nell'attraversare i villaggi dei samaritani, era preferita la strada che passava per la regione della Perea. All'altezza di Gerico si rattraversava il fiume Giordano e, dopo una sosta nell'oasi di Gerico, i pellegrini potevano in una giornata giungere a Betania sul monte degli Olivi. Entrambe le strade ritornano nel racconto evangelico. Gli episodi narrati in Lc 9,51-56 e in Gv 5 avvengono sulla strada della montagna. La strada della valle è ricordata in Mt 19,1 (Perea); 20,29; Lc 19,1ss (Gerico); Gv 11-12 (Betania); Mt 21,1 (Betfage).

Prima della fine «Gesù non si mostrava più in pubblico fra i Giudei, ma se ne andò da lì, in una regione vicina al deserto, in una città chiamata Efraim» (Gv 11,54, odierna Tayybeh, a nord di Gerusalemme). Dall'alto del monte degli Olivi si dominava la città e il tempio dove ancora fervevano i lavori iniziati dal re Erode.

Con dettagli topografici minuziosi, gli evangelisti ci hanno lasciato il ricordo degli spostamenti di Gesù a Gerusalemme, dove si soffermava volentieri nel tempio, sotto il portico di Salomone (Gv 10,23). Gesù passa nelle vicinanze della piscina di Betesda (Gv 5), invia il cieco nato a lavarsi nella piscina di Sibe (Gv 9,7).

In città, celebra la Pasqua nella sala grande al piano superiore di una casa da lui conosciuta (Mc 14, 12ss). Al tramonto lascia la città e passa la notte in un podere chiamato Getsemani (Mt 26,36), «al di là del torrente Cedron dove c'era un orto, in cui entrò con i suoi discepoli. Anche Giuda, che lo stava tradendo, conosceva bene il posto, perché Gesù molte volte si era riunito là con i suoi discepoli» (Gv 18,1-2). Viene condotto da Anna e poi da Caifa (Gv 18,12.24), e dalla casa di Caifa nel pretorio (Gv 18,28). Viene condannato a morte «nel luogo chiamato Pavimento di pietra, in ebraico Gabbatà» (Gv 19,13). Viene crocifisso nel luogo «detto del Cranio, in ebraico Golgota» (Gv 19,17), e infine seppellito in un sepolcro nuovo scavato in un giardino che si trovava lì vicino (Gv 19,41).

Gli scavi archeologici in Palestina

Grazie all'intensa attività di scavo iniziata nel secolo scorso, oggi conosciamo molto meglio l'ambiente geografico e culturale nel quale il cristianesimo è nato. Gli archeologi hanno finora esplorato in Galilea i villaggi di Nazaret, di Cafarnao e di Corozin, le città di Magdala, di Tiberiade e di Betsaida-Julia sulla sponda del lago, localizzato e iniziato a scavare la città di Cesarea di Filippo presso la sorgente di 'Ain Baniyas, esplorato anche se in parte il villaggio di Betania sul monte degli Olivi, dando dei punti fermi alla geografia nella quale si muove il racconto evangelico.

In questi villaggi e città, con gli edifici monumentali civili e religiosi per lo più di epoca posteriore, stanno ritornando alla luce le abitazioni della gente con le suppellettili che venivano utilizzate nella vita di ogni giorno, come piatti, bicchieri e vasellame vario in terracotta, in vetro o in metallo, gli attrezzi di lavoro in ferro, i catini in pietra, le mole in basalto necessarie per preparare il pane quotidiano cotto dalle donne nel cortile della

casa. A Cafarnao lo scavo ha permesso di rivedere la planimetria del villaggio con le case patriarcali piuttosto estese, anche se costituite di piccoli vani abitativi, costruite in *insulae* separate dai vicoli secondo un tracciato che gli urbanisti chiamano «ippodameo», affermatosi in epoca ellenistica. Gli scavi delle necropoli in Galilea come in Giudea hanno chiarito la forma delle tombe dei benestanti scavate nella roccia per lo più con fornetti o loculi sulle pareti e pochi letti ad arco, chiuse all'esterno da una pietra piatta o circolare; i mausolei o i complessi delle famiglie dell'aristocrazia con molte camere intercomunicanti e un monumento funerario ben visibile all'esterno, e le tombe a fossa anonime dei poveri.

A Gerusalemme, gli scavi condotti nel Quartiere Ebraico sulle pendici della collina occidentale di fronte al tempio, hanno riportato alla luce sette o otto abitazioni del quartiere residenziale di Gerusalemme di epoca erodiana costruite sulle pendici terrazzate degradanti verso la valle del *Tyropseion*. Le due case più ampie hanno un cortile lastricato centrale sul quale si aprono i vani di abitazione con le pareti coperte da affreschi policromi e con i pavimenti mosaicati. I mosaici come gli affreschi sono dello stesso stile e gusto attestati nelle fortezze erodiane del deserto di Giuda. Una suppellettile lussuosa di fattura locale e di importazione accompagna queste case signorili. In particolare, queste abitazioni si caratterizzano per l'abbondanza di riserve d'acqua in cisterne scavate nel sottosuolo, di sale e di vasche da bagno finemente decorate oltre che di *mikwaot* o bagni rituali che rimandano alla ricca aristocrazia sacerdotale della capitale del giudaismo.

Le scoperte numismatiche hanno precisato la storia della monetazione nella regione e illuminato il susseguirsi dei re asmonei, dei re e dei tetrarchi erodiani, dei procuratori romani; hanno precisato l'anno di fondazione delle nuove città come Tiberiade o Cesarea di Filippo, l'età di fondazione e il territorio delle città della Decapoli; hanno fatto luce sulle coniazioni degli zeloti giudei durante le due rivolte contro i Romani alle quali si contrapposero le coniazioni ufficiali dell'impero vittorioso a Roma o nella Provincia.

Anche se meno vistose, le monete trovate negli scavi integrano i testi scritti e le poche epigrafi monumentali. Tra le scoperte epigrafiche, di grande rilievo storico sono le due iscrizioni in greco provenienti dall'interno del tempio erodiano che ricordavano ai non giudei il pericolo di morte che correvano oltrepassando la balastrata del cortile a loro riservato, e l'iscrizione monumentale trovata a Cesarea sul mare nel 1960 da una spedizione italiana, dove per la prima volta fu letto il nome di *Pontius Pilatus Praefectus Iudaeae*.

La riscoperta ancora in corso sulla cima più alta del monte Garizim in Samaria della città sacerdotale e del tempio samaritano, rivale del tempio di Gerusalemme, ridà nuova concretezza alle pagine dello storico Giuseppe Flavio che ne aveva lasciato memoria, e alle parole della donna samaritana incontrata da Gesù presso il pozzo di Giacobbe ai piedi della montagna: «I nostri padri adorarono su questo monte e voi dite che è a Gerusalemme il luogo dove si deve adorare» (Gv 4,20). L'identificazione del tempio costruito, secondo Giuseppe Flavio, verso la fine del IV secolo e distrutto da Giovanni Ircano servirà a precisare storicamente i motivi di attrito tra le due comunità sorelle di cui si ha forte eco nel vangelo.

La ricerca archeologica ha soprattutto chiarito in modo determinante l'attivismo edilizio del re Erode e della sua famiglia magnificato dalle pagine entusiastiche di Giuseppe Flavio che ne tratta diffusamente nelle *Antichità giudaiche* (libro XV) e nella *Guerra giudaica* (libro I).

Il tempio e i palazzi di Erode a Gerusalemme

Gerusalemme, la città capitale del giudaismo, raggiunse al tempo di Erode il massimo sviluppo monumentale. I lavori di sbancamento del quartiere arabo esistente tra la porta dei Maghrebini e il Muro Occidentale, effettuati nel 1967 dai bulldozer israeliani subito dopo la guerra dei Sei Giorni, resero possibili le indagini di scavo iniziate nel 1968 dagli archeologi israeliani sotto la direzione di B. Mazar a ridosso del muro erodiano. Oggi conosciamo meglio le porte del recinto erodiano del tempio, già individuate con arditi tunnel dagli esploratori del secolo scorso, e le immediate vicinanze del santuario ebraico. L'immensa spianata di 488 m in direzione nord-sud per circa 280 m in direzione est-ovest era sostenuta da un muro ciclopico di contenimento che è stato possibile seguire fino alle fondazioni, in parte sul lato est, per tutta la lunghezza sui lati sud e ovest.

Il tempio sorgeva, come testimonia Giuseppe Flavio, sul punto più alto di questa piattaforma rettangolare in gran parte artificiale leggermente rastremata verso sud. Il muro era costruito con blocchi di calcare bianco finemente scolpiti che raggiungono anche gli 8 m di lunghezza per oltre 1 m di altezza e le 370 tonnellate di peso. La lavorazione dei blocchi con la caratteristica bozza bassa chiusa da un bordinio fu eseguita nella migliore tecnica e gusto ellenistico. Dai frammenti di elementi architettonici recuperati è possibile ricostruire l'alzato del muro il cui migliore parallelo è il muro del Haram al-Khalil (Tomba dei Patriarchi) a Hebron, anch'esso di origine erodiana, anche se Giuseppe Flavio non lo ricorda.

Sul muro ovest, esplorato negli ultimi anni con un lavoro a tunnel sotto le case di Gerusalemme di epoca mamelucca, si aprivano la porta centrale, detta porta di Warren, collegata con un viadotto sopraelevato che superando la valle del *Tyropseion* univa la città alta al tempio; la porta di Barclay e l'arco di Robinson, che dagli scavi è risultato parte di una scala monumentale a doppia rampa con ballatoio centrale, che univa la strada

lastricata che correva nel fondovalle con la basilica regia, costruita all'interno della spianata. La porta di Barclay era invece in relazione con una stradina pensile accostata al muro che correva sulle volte delle botteghe che si aprivano sulla strada sottostante.

L'elemento più interessante è stato recuperato nei pressi dello spigolo di sud-ovest del muro. È un blocco lavorato su diversi lati con incisa un'iscrizione ebraica risultata frammentaria (*lbet hatqia lkh...*). In base all'integrazione proposta per l'ultima parola, sacerdote (*lhakohen*), tempio (*lhekai*) o trombettiere (*lhakritz*), si può pensare che l'iscrizione stesse a indicare il posto da dove si dava il segnale dell'inizio del sabato o a una indicazione in fase di montaggio per il muratore che doveva porre il blocco in opera.

Sul muro sud, si aprivano le porte di Hulda, più comunemente conosciute come Porta Duplice e Porta Triplice. La Porta Duplice, attraverso la quale entravano i pellegrini, risulta la meglio conservata all'interno della torre costruita dai crociati per proteggere l'ingresso alla spianata del tempio. Vi si accedeva attraverso un'ampia scalinata di 30 gradini in gran parte ricavati nella roccia e coperti da lastre di pietra. La scala era introdotta da una possibile piazza antistante. Per la Porta Triplice, a est della precedente, entravano i sacerdoti di servizio che avevano accesso ai depositi del tempio ottenuti all'interno della piattaforma sostenuta da possenti archi (le cosiddette Stalle di Salomone sotto la moschea di el-Aqsa). Nell'area antistante le due porte sono stati ritrovati diversi bagni rituali (*mikwaot*) per le necessarie purificazioni prima di entrare nel luogo santo. Lungo il muro sono stati recuperati capitelli, resti di fregi e di pilastri, pietre d'arco e colonne che, integrati con le descrizioni letterarie di Giuseppe Flavio, permettono anche di immaginare le proporzioni e la decorazione degli edifici all'interno della spianata...

Della Fortezza Antonia, costruita da Erode a difesa del tempio, si può essere sicuri dell'ubicazione sulla piattaforma rocciosa dove ora sorge la scuola al-Umariyyah. Al termine del tunnel aperto lungo il muro occidentale del tempio si possono vedere parte dei contrafforti della fortezza scavati nella roccia viva della montagna che venne sagomata a imitazione dei blocchi di calcare del muro, in relazione con un'area dove forse era stata programmata una piazza colonnata mai portata a termine. Restano una sezione del lastricato e due colonne.

L'indagine archeologica, ripresa negli anni '70 nell'area della cittadella sulla collina occidentale all'interno della porta di Giaffa, ha chiarito che gli architetti erodiani prima di costruire il palazzo reale, coprono le strutture preesistenti con una imponente piattaforma di circa 3/4 m di spessore rinforzata da un reticolo di muri che si estendeva per circa 300/350 m in direzione nord-sud e circa 60 m in direzione est-ovest. Nell'area, come struttura emergente di epoca ero-diana, resta solo la base di una torre; una delle tre torri costruite, secondo Giuseppe Flavio, a difesa del palazzo e della città.

Le fortezze erodiane

Da Giuseppe Flavio sappiamo che Erode fece ricostruire la città e il porto di Torre di Stratone, dando loro il nuovo nome di *Sebastos* al porto e di *Cesarea* alla città in onore di Augusto. Della città erodiana si può ora seguire sul terreno il piano ippodameo con le *insulae* di abitazione sui lati del cardo che univa la porta nord al teatro nel quartiere meridionale. Inoltre sono stati riportati alla luce una serie di *horrea* o magazzini coperti a volta a nord del teatro, possibile sottostruttura della piattaforma artificiale sulla quale sorgeva il tempio di Roma e di Augusto di fronte al porto.

Le ricerche subacquee nell'area del porto hanno chiarito l'estensione dei moli e la tecnica utilizzata per costruire il porto *Sebastos* voluto da Erode sulla costa palestinese, naturalmente inadatta allo scopo. Con una tecnica ardita di ampie piattaforme di calcestruzzo gettate in mare, gli architetti di Erode riuscirono a ottenere un grande bacino esterno rubato al mare, seguito da un bacino intermedio e da un bacino interno, ora interrato, dominato dal tempio di Roma e di Augusto.

A Gerico sono ora visibili una serie di palazzi sulle sponde del wadi el-Kelt e il teatro con l'ippodromo. Sulla proprietà ereditata dagli Asmonei, luogo ideale di soggiorno durante la stagione invernale, Erode aveva fatto costruire almeno tre palazzi circondati da terreni che l'acqua piovana del wadi e della sorgente di 'Ain Kelt nel deserto di Giuda, opportunamente incanalata e raccolta in ampi bacini idrici, rendeva fertili e lussureggianti.

La pianta architettonica che ritroviamo in questi palazzi è quella funzionale, tipica finora dei complessi amministrativi erodiani con gli ambienti disposti intorno a un cortile centrale sul quale si apre anche l'ampia sala del trono o triclinio. Il palazzo dalla pianta più sofisticata è quello centrale che si estendeva sulle due sponde del wadi, unite da un ponte, con giardini, terme, una grande sala lastricata in *opus sectile* e cortili colonnati con i muri decorati a *crustae*.

Il complesso di palazzi dove il re venne a morire era difeso

dalla vicina fortezza di Kypros che sorgeva sulla cima naturale di el-'Aqabah, nei pressi della strada che saliva a Gerusalemme all'imboccatura del wadi el-Kelt. Nella fortezza, in gran parte distrutta dall'erosione e da casematte moderne dell'esercito israeliano, gli archeologi hanno ritrovato due complessi termali, elementi architettonici finemente scolpiti e resti di intonaci affrescati, tracce del comfort e del lusso degli altri grandi

complessi finora scavati.

Lo scavo dell'*Herodion* nei pressi di Betlem iniziato da padre Virgilio Corbo negli anni 1964-66 e proseguito da E. Netzer dal 1972, ha ridato il palazzo-fortezza voluto dal re e gli edifici monumentali di un centro di toparchia dell'amministrazione del regno. Il palazzo-fortezza, al quale Erode volle unire il suo nome e dove volle essere seppellito, era composto al piano terra da un peristilio a cielo aperto, da un triclinio e dalle terme, protetti da un torrione circolare a est e da una doppia cerchia di mura rinforzate da tre semi4orri circolari, con una scala monumentale di accesso che raggiungeva il palazzo dalla parte di nord-est. Il settore amministrativo si estendeva a nord sulle terrazze ai piedi del cono naturale sul quale sorgeva la fortezza. Finora sono stati riportati alla luce diversi ambienti monumentali in relazione con un grande bacino idrico circondato da un portico colonnato nel quale un acquedotto appositamente costruito versava l'acqua raccolta a monte a tre chilometri di distanza. Tra gli edifici si notano in particolare un complesso termale, resti di un va-sto palazzo di abitazione e un edificio in gran parte conservato in alzato di 15 m X 14 m decorato con nicchie e colonne.

Nel deserto, della catena di fortezze a difesa del regno ereditate dagli Asmonei, finora sono state sufficientemente esplorate Kypros, Masada, Macheronte e solo in parte l'*Alexandreion* sul Jebel Sartaba.

L'esplorazione archeologica di Masada, condotta da Y. Yadin nel 1963-64 con ingenti mezzi a disposizione, resta un punto di riferimento della ricerca anche se viziato finora dalla mancanza della pubblicazione scientifica dello scavo, grazie alla quale si potrà discernere l'apporto monumentale di epoca erodiana dagli edifici preesistenti di epoca asmonea. Sicuramente di epoca erodiana è il palazzo settentrionale arditamente adattato su tre terrazze dello sperone nord della montagna. Di epoca erodiana è anche il settore meridionale del palazzo occidentale con la sala del trono e gli ambienti privati decorati con mosaici policromi, nel quale si può notare la stessa pianta usata nei palazzi di Gerico.

In Transgiordania Giuseppe Flavio ricorda un palazzo e due fortezze sul confine meridionale della Perea contro gli Arabi Nabatei di Petra. Il palazzo di Bet Ramtha, che ebbe il nome cambiato in Livias, non è stato ancora oggetto di indagini, anche se la località è ben identificata in teli er-Rameh nelle steppe di Moab sulla riva orientale del Giordano. La costanza e la metodicità di A. Strobel, da anni impegnato nella ricerca topografica della regione desertica sulla sponda orientale del Mar Morto, sono state premiate recentemente con la possibile scoperta e identificazione del secondo *Herodion* che Giuseppe Flavio ricorda al confine con gli Arabi. La fortezza sembra da localizzare alla confluenza del wadi Wala-Heidan con il wadi Mujib-Arnon in località Qasr Quseib nei pressi di Deir er-Riyashi.

Le quattro campagne condotte dallo *Studium Biblicum Franciscanum* negli anni 1978-81 a Qal'at al-Mishnaqa, nei pressi del villaggio arabo di Mekawer, sotto la direzione del padre Virgilio Corbo, hanno ridato la fisionomia della fortezza di Macheronte, a giudizio di Giuseppe Flavio «la più possente fortezza» sul confine con i Nabatei di Petra. Come per le altre fortezze del regno, anche a Macheronte troviamo il palazzo-fortezza o città alta distinto dalle abitazioni della gente di servizio che abitava la città bassa. Il palazzo-fortezza occupava la cima della montagna che misura 110 m da est a ovest per 60 m da nord a sud, con un'area complessiva di oltre 4.000 mq. La città bassa era arroccata sul fianco settentrionale della montagna e copriva un'area di circa 5.000 mq. Sulla cima possiamo distinguere due fasi di occupazione monumentale: il palazzo-fortezza di epoca erodiana che fu costruito su una precedente fortezza di impianto differente risalente all'epoca asmonea ancora da scavare, di cui conosciamo solo alcuni ambienti e parte del muro perimetrale.

Il palazzo-fortezza di epoca erodiana era diviso in due blocchi da un corridoio lastricato che correva da nord a sud. Nel blocco orientale, occupato in gran parte da un cortile, troviamo cinque ambienti sul lato nord, forse in comunicazione con la porta d'ingresso; e sul lato meridionale gli ambienti termali, che in questo caso sono provvisti anche di un *laconicum* (una specie di sauna), unico nelle terme dei palazzi erodiani. Il blocco occidentale era costituito da un cortile colonnato, un peristilio, costruito su una cisterna scavata nella roccia, affiancato sul lato meridionale dal triclinio per una lunghezza di almeno 25 m per 10 m di larghezza. Tra i calcinacci dei muri rasi al suolo dai soldati romani nel 72 d.C., sono restite tracce evidenti dello splendore degli ambienti con stucchi, frammenti di affreschi e di mosaici.

Un acquedotto alto una quindicina di metri dal suolo convogliava l'acqua delle piogge invernali dall'altopiano nelle numerose cisterne scavate sul fianco settentrionale della montagna, affiancato in basso da un secondo acquedotto che serviva le cisterne scavate a una quota inferiore. Un'accorta canalizzazione raccoglieva l'acqua dei tetti nelle cisterne della fortezza. Mentre l'esplorazione della reggia si può dire conclusa, lo scavo della città bassa con case costruite sulle terrazze, ricavate sulle pendici scoscese della montagna a nord e a est, è agli inizi. Finora si riduce ad alcune case rimesse in luce sotto un metro di cenere e di detriti all'interno del muraglione di contenimento che chiudeva l'abitato su tre lati. L'averla localizzata con sicurezza è certamente un risultato importante per seguire il racconto di Giuseppe Flavio sulla fine drammatica che divise gli occupanti della reggia in alto dagli abitanti della città bassa. I primi si arresero ai Romani senza preavvertire i secondi che furono trucidati.

Se nei monumenti conosciuti prima delle recenti indagini archeologiche, l'architettura erodiana era legata all'idea del grândioso, con gli scavi degli ultimi decenni siamo riusciti a entrare all'interno delle residenze private di Erode e della ricca aristocrazia di Gerusalemme. A Masada, all'*Herodion*, a Gerico, a Macheronte, pur nell'arditezza dei progetti specialmente per la scelta del luogo, ci troviamo di fronte ad un'architettura più sobria con una messa in opera di conci più piccoli e non sempre ben squadrate, normalmente camuffati dall'intonaco. Gli ambienti sono ben differenziati nella loro funzionalità pubblica (sala del trono, stanze di ricevimento, bagni pubblici) o privata. Il tutto decorato con pavimenti a mosaico o a marmi intarsiati, con pareti e colonne affrescate a riquadri di vivaci colori per dare l'impressione dei marmi, di un gusto dubbio per noi, ma che per i romani come per gli erodiani del primo secolo era il *non plus ultra* dell'eleganza in fatto di arredamento.

Nel palazzo di Gerico, dove troviamo congiunte un po' tutte le tecniche della migliore edilizia romana contemporanea come l'*opus reticulatum*, *sectile* e *quadratum*, abbiamo la migliore prova che Erode e i suoi figli avevano al loro servizio architetti e maestranze venuti dall'Italia a comprova dell'influenza che il re godeva nella capitale. Tutto questo però non deve far dimenticare che Erode non è un innovatore. Resta un re di provincia ben ambientato nella sua epoca, erede della cultura tecnica ellenistica influenzata dalle emergenze tecniche costruttive romane. Sia le costruzioni monumentali, come il tempio, sia le tecniche costruttive e decorative adottate nei suoi palazzi, si ritrovano utilizzate nei monumenti coevi del mondo ellenistico-romano e prima di tutto nelle costruzioni di epoca asmonea ancora non bene differenziate criticamente dalle costruzioni erodiane.

La comunità cristiana primitiva secondo l'archeologia

La scoperta dei manoscritti del Mar Morto, dagli archeologi messi in relazione con il complesso comunitario di Qumràn, scavato ai piedi delle grotte nelle quali gli stessi manoscritti erano stati nascosti, e il origini della Chiesa nata in questo mondo giudaico-palestinese politicamente suddito di Roma, internamente diviso in sette, profondamente deluso nelle sue aspirazioni messianiche di restaurazione di un regno che, nel ricordo di una passata grandezza, traeva la forza e la speranza da un radicalismo esasperato che lo portò alla rovina.

Archeologicamente, il passaggio e la stretta connessione tra il giudaismo farisaico del primo secolo e la comunità cristiana emergente è dato a Gerusalemme e nelle immediate vicinanze dalla scoperta di centinaia di ossuari. Sono cassette per lo più in pietra tenera, ordinariamente decorate con motivi geometrici e floreali, nelle quali venivano riposte in una seconda sepoltura le ossa dei defunti. Pratica funeraria da vedere come un'attestazione di fede nella risurrezione dei corpi che è il pilastro fondante della comunità cristiana unita nella fede in Gesù di Nazaret morto e risuscitato. Nel 1968, in un ossuario di una tomba esplorata sul monte Scopus, furono recuperate le ossa di un uomo crocifisso, con un chiodo di ferro di 8 cm di lunghezza ancora infisso nei calcagni appaiati, prima evidenza giuntaci dall'antichità di questa macabra pratica di punizione.

In questa ricerca storico-archeologica dei primi secoli della nostra era, ha una sua precisa localizzazione anche l'indagine riguardante la primitiva comunità cristiana in terra di Palestina condotta sui testi letterari e con gli scavi nei santuari di Terra Santa. Anche se la maggior parte delle scoperte riguarda chiese e cappelle costruite in epoca bizantina, dal IV secolo in poi, incoraggianti dati provengono dagli scavi della chiesa dell'Annunciazione a Nazaret e dalla chiesa di San Pietro a Cafarnao condotti rispettivamente dal padre Belarmino Bagatti e dai padri Virgilio Corbo e Stanislao Loffreda, archeologi dello *Studium Biblicum Franciscanum* di Gerusalemme.

A Nazaret, la riscoperta sotto i mosaici pavimentali della chiesa bizantina di elementi architettonici di una precedente sinagoga giudaica, con graffiti di origine cristiana (giustamente famoso il *Xaire Maria*, la prima «Ave Maria» scoperta in archeologia!), è parallela storicamente alle testimonianze scritte lasciateci da Giulio Africano e da Egesippo (citati da Eusebio nella *Storia Ecclesiastica* 111,32,6; 20) sui familiari di Gesù, che, per aver testimoniato davanti all'imperatore Domiziano la loro fede, diventarono a Nazaret, dove vivevano, come a Gerusalemme e in altri centri della regione, i capi della comunità. A Cafarnao, il mosaico della basilica ottagonale bizantina copriva una più modesta *domus-ecclesia* i cui muri - come scrive la pellegrina Egeria che la visitò prima che fosse distrutta - erano ancora quelli della casa di Pietro in cui Gesù aveva abitato quando predicava nei dintorni (Mc 2). Sono due esempi che danno credito storico alla tradizione della comunità cristiana palestinese da rivalutare, caso per caso, senza esagerazioni pietistiche ma anche senza preclusioni aprioristiche, come una tradizione vivente, testimone possibile del passaggio di Gesù di Nazaret.

LIBRI SCRITTI PER LA FEDE IN GESÙ CRISTO di BRUNO CORSANI

Il Nuovo Testamento è un libro molto strano: chi lo prende in mano per la prima volta e si mette a leggerlo rischia di rimanere disorientato. Dapprima troverà una serie di racconti su Gesù e di insegnamenti di Gesù,

che ricominciano sempre daccapo quattro volte (per non parlare di racconti che si somigliano fra loro): sono i *quattro vangeli*. Poi viene una serie di racconti della missione cristiana nel mondo antico (solo gli inizi, fin verso il 60 d.C.): sono gli *Atti degli Apostoli*. Ci sono quindi *ventuno lettere*, ma alcune di queste lettere somigliano più a un trattato religioso o a un' omelia che a una vera lettera. Alla fine si trova uno scritto formato principalmente da visioni ed esortazioni profetiche di stile apocalittico, *l'Apocalisse*.

Il lettore occasionale dovrebbe essere avvertito che si troverà davanti a queste diversità di stile e di argomenti, specialmente se è abituato a identificare in pratica «Nuovo Testamento» e «vangelo», come accade in realtà nella mente di molte persone.

I vangeli sono senza dubbio la parte più importante del Nuovo Testamento, ma esso contiene anche altro. Dopo i vangeli ci dà un campionario di ciò che la «Buona notizia» ha prodotto: la predicazione apostolica in Siria, in Asia Minore, in Grecia e il suo arrivo a Roma; la nascita di comunità cristiane in tutti quei Paesi; delle lettere scritte ad alcune di quelle Chiese, che aprono una finestra sui problemi di fede, di vita cristiana e di organizzazione delle comunità; e infine *l'Apocalisse*, che ci fa vedere come si coltivava la speranza di trasformazione del mondo e la consolazione degli oppressi nell'imminenza o nel corso delle persecuzioni anticristiane. È naturale che a sezioni così diverse del Nuovo Testamento corrispondano forme letterarie, linguaggi e simboli diversi. Però, al di là delle diversità e più forte di loro, c'è un elemento unificante: la prospettiva di fede in Cristo, che suscita anche un atteggiamento di testimonianza e un'atmosfera di speranza, anzi di certezza nel suo trionfo finale. Ci occuperemo qui di stile, linguaggi e forme simboliche del Nuovo Testamento.

Stile e scopo degli scritti neotestamentari

In generale, possiamo dire che i vangeli sono delle *antologie* di episodi e di insegnamenti di Gesù. Il quarto vangelo, quello attribuito a Giovanni, osserva nell'ultimo versetto che «ci sono anche molte altre cose che Gesù fece: se si scrivessero a una a una, penso che non basterebbe il mondo intero a contenere i libri che si dovrebbero scrivere» (Gv 21,25). Dunque, i vangeli non sono una *vita di Gesù* che riferisca passo dopo passo tutto quello che fece e disse. Quante cose di lui non conosciamo! La sua figura fisica, il suo carattere... Della sua giovinezza e dei suoi amici di gioventù, dei suoi studi e dei suoi maestri, non sappiamo nulla. I rapporti con il suo parentado sono appena accennati.

Una seconda osservazione porta al medesimo risultato: le raccolte di episodi e di insegnamenti di Gesù sono composte di elementi piuttosto slegati tra loro, salvo alcune eccezioni come il racconto della passione (che non poteva essere ripetuto se non in quel preciso ordine), la prima giornata di attività a Cafarnao in Mc 1,21-39, il giro del lago in Mc 4,34-5,43.

Ma non sempre gli episodi che compongono queste due ultime sequenze sono riferiti nello stesso ordine dagli altri vangeli.

Infine, c'è il fatto che il quarto vangelo segue un ordine tutto diverso dagli altri tre (tranne che nella passione). È impossibile ricostruire una *vita di Gesù* con elementi così disorganici. Bisogna dunque concludere che gli autori dei vangeli non avevano un'intenzione biografica.

L'accesso alla prospettiva tipica dei vangeli si è aperto, quando un'attenta analisi del loro stile ha permesso di vedere che non erano composti principalmente per *fornire informazioni*, storiche o dottrinali, bensì erano *testimonianze* nate dalla fede e capaci di suscitare la fede in Gesù. Erano cioè più vicini alla predicazione che alla biografia o alla storia. Predicazione non nel senso moderno di un discorso o omelia che spiega un passo della Sacra Scrittura, bensì nel senso di testimonianza resa a Gesù allo scopo e nelle forme più adatte per far nascere la fede in lui.

Abbiamo già visto che per Giovanni gli episodi inclusi nei vangeli erano solo la minima parte di ciò che Gesù aveva fatto e detto; poco prima ci viene anche suggerito il criterio che ha guidato l'autore (e, penso, anche quelli dei primi tre vangeli) nella scelta e nella redazione del suo libro: «Questi sono stati scritti affinché crediate che Gesù è il Cristo, il figlio di Dio, e, credendo, abbiate la vita nel suo nome» (Gv 20,31).

Vorrei aggiungere che non è solo la struttura dei quattro vangeli a rispondere a questa esigenza: il criterio si può applicare anche alle singole componenti, cioè alle unità che formano le quattro antologie di episodi e di insegnamenti di Gesù: la loro composizione letteraria non è quella che dovrebbero avere dei resoconti «storici» (cronache, annali ecc.), ma ha le caratteristiche di un discorso rivolto da un credente al suo prossimo per fortificare o far nascere la fede in Cristo.

Ciò è reso più plausibile dal fatto che gli autori dei vangeli non hanno «creato» il loro contenuto (come farebbe un romanziere moderno), ma hanno messo per iscritto, con un minimo di attenzione alla forma letteraria e allo stile, le testimonianze su Gesù che circolavano nelle comunità primitive:

nella predicazione a uso dei fedeli e in quella missionaria, nella catechesi, nelle conversazioni fra credenti o fra un credente e i suoi amici non cristiani. È chiaro che queste testimonianze (sia pubbliche, sia private) non miravano a sottolineare i particolari storici o i dettagli di cronaca dei fatti accaduti; miravano invece a far

risaltare come negli episodi e negli insegnamenti Gesù apparisse il Messia, il Salvatore, il Signore. Non si perdevano (salvo eccezioni) a precisare la località, la data, l'ambiente in cui un fatto era accaduto, e davano risalto invece ai particolari che potevano suscitare la fede, o al-meno l'interesse degli uditori come primo passo verso di essa.

Questo orientamento così finalizzato determina uno stile, suggerisce un linguaggio, richiede un uso meditato di simboli, collocando i vangeli su un piano letterario molto diverso da quello, per esempio, del *De bello gallico* di Giulio Cesare o di altre opere analoghe dell'antichità greca e latina.

Anzitutto, lo *stile*. In generale i racconti su Gesù sono composti secondo la tecnica del *racconto mirato*. Le brevi unità letterarie sorvolano sui particolari secondari per arrivare al punto che interessa, cioè la testimonianza.

Un esempio illuminante è quello fornito dal modo di composizione di similitudini e parabole. La similitudine è l'illustrazione di una realtà spirituale o di un comportamento suggerito da Gesù, mediante il paragone con un fatto di vita quotidiana che abbia, su un punto cruciale, un'analogia con la tesi sostenuta da Gesù. Per esempio: «Chi perciò ascolta queste mie parole e le mette in pratica, può essere paragonato a un uomo saggio che costruì la sua casa sulla roccia» (Mt 7,24). La parabola è non molto diversa dalla similitudine. Ma nel caso delle parabole, il paragone non è con un fatto normale o ovvio della vita quotidiana, così ovvio da esigere il consenso immediato degli ascoltatori, bensì con un fatto eccezionale, che non capita tutti i giorni e che è raccontato come una favola. C'era un uomo che piantò una vigna e la curò in tutti i modi possibili... C'era un uomo che scendeva da Gerusalemme a Gerico e fu assalito dai briganti... (Mc 12,1ss; Lc 10,30ss). Qui non è il carattere ovvio a rendere evidente il paragone, ma la scelta dell'esempio e l'abilità narrativa di chi lo racconta. In un caso come nell'altro, la domanda da farsi è questa: dove vuole arrivare Gesù con questo racconto?

Uno studio accurato di tutte le parabole e similitudini dei vangeli permette di concludere che esse vogliono sempre arrivare a un preciso punto *di paragone* fra il racconto e la realtà. Capire la parabola (o la similitudine) vuol dire cogliere questo *punto di paragone*, il solo significativo: tutto il resto sono preliminari, particolari d'effetto per captare l'attenzione o la curiosità della gente. L'insegnamento di Gesù invece si riferisce al *punto di paragone*: l'edificio spirituale dell'esistenza umana dev'essere costruito sulla roccia dell'insegnamento di Gesù; le cure del vignaiuolo per la sua vigna legittimano la sua attesa di un buon raccolto; le cure prestate dal samaritano al viandante che scendeva da Gerusalemme a Gerico sono un esempio di cosa voglia dire amare il prossimo; il punto di partenza e di arrivo del suo viaggio, l'agguato dei briganti, le ferite riportate e così via, sono solo particolari ornamentali, perché il racconto è *mirato* al punto che interessa Gesù: esemplificare cosa sia l'amore del prossimo.

Uguualmente mirati sono i racconti dei miracoli di Gesù: la descrizione della malattia o infermità, il modo di procedere di Gesù per compiere la guarigione ecc. sono ridotti al minimo o spesso anche del tutto assenti, perché i racconti vogliono far risaltare la potenza e la bontà di Gesù, dar voce alla riconoscenza della persona guarita o all'ammirazione dei presenti: «Al colmo dello stupore dicevano: "Ha fatto bene ogni cosa! Fa udire i sordi e parlare i muti!"» (Mc 7,37); «Tutti furono presi da timore e glorificavano Dio dicendo: "Un grande profeta è apparso tra noi. Dio ha visitato il suo popolo"» (Lc 7,16).

Gerhard Lohfink, biblista cattolico tedesco, ha analizzato la struttura di un passo tradizionalmente considerato «manano»: l'annunciazione dell'angelo a Maria in Lc 1,26-38, e vi ha visto l'imitazione di due schemi tipici delle Scritture d'Israele. Infatti, la prima parte è modellata su analoghi racconti biblici (l'annuncio ad Agar della nascita di un figlio, Gn 16,6-7; l'annuncio ad Abramo della prossima maternità di Sara, Gn 17,15-19). Però a questo schema se ne sovrappone un altro, nella seconda parte del passo di Luca, che può essere definito «di chiamata» (o, latinamente, di vocazione). È uno schema frequente nella Bibbia e comprende i punti seguenti: a) Dio chiama; b) chi è chiamato manifesta un dubbio; c) Dio dissipa il dubbio con una spiegazione; d) a conferma della spiegazione Dio concede un segno.

È lo schema che troviamo nella chiamata di Mosè (Es 3,10-12), nella chiamata del profeta Geremia (Ger 1,4-10) e altrove. Se il racconto dell'annunciazione è modellato su questi due schemi, i modelli biblici suggeriscono che il racconto dev'essere mirato come nei passi citati dalle Scritture d'Israele: nella prima parte il punto più importante è il contenuto dell'annuncio (la nascita del bambino). Nella seconda, l'annuncio del segno e la spiegazione che dissipa il dubbio di Maria sono significativi solo in funzione e a rincalzo dell'annuncio della nascita del bambino e del futuro che Dio ha in vista per lui. I modelli biblici portano alla conclusione che nel passo dell'annunciazione le parole che riguardano Gesù hanno un'importanza strutturale primaria rispetto a quelle che riguardano Maria, ossia che il passo è *mirato* in direzione di quelle parole: la struttura ha un'intenzione cristologica.

Se ci abituiamo a leggere gli episodi del Nuovo Testamento come racconti mirati e ci sforziamo di capire *a che cosa mirano*, dovremo convenire che aveva ragione il passo citato del vangelo di Giovanni: sono stati

scritti «affinché crediate che Gesù è il Cristo» (Gv 20,31).

Un linguaggio ricco di assonanze veterotestamentarie

Oltre allo stile, i vangeli si caratterizzano anche per il *linguaggio* che adoperano. Pur nella semplicità del loro greco, si tratta di un linguaggio ricco di assonanze bibliche, che riflettono quello delle Scritture d'Israele (la Legge, i Profeti, i Salmi).

Benché tutti gli scritti del Nuovo Testamento siano in lingua greca, la familiarità con i classici greci non aiuta a penetrare nello spirito della loro lingua. L'armonia, la precisione del greco classico, sovente al servizio di una mentalità razionale per non dire speculativa, si cercherebbero invano (con una o due eccezioni) negli scritti del Nuovo Testamento. La loro lingua è concreta, fatta di immagini. Sgorga dalle esperienze quotidiane dell'esistenza. È più portata a vivere queste esperienze che a definirle teoricamente, perciò non si preoccupa di usare una stessa parola ora in un senso, ora in un altro. *Psyché* può essere ora la vita, ora l'anima; *pneuma* è il vento, ma anche l'alito, il soffio, ed è lo spirito, sia dell'uomo che di Dio (Spirito Santo).

Anche espressioni ordinarie si accavallano nei loro significati. In 1Cor 11,23 Paolo scrive: «Ho ricevuto dal Signore quello che *vi ho trasmesso*: che il Signore Gesù, nella notte in cui fu *tradito*, prese del pane...». In questo inizio del racconto dell'istituzione della Cena del Signore le parole in corsivo usano lo stesso verbo greco, a distanza di un rigo una dall'altra! Lo stesso troviamo in Gv 3,8: «Il *vento* soffia dove vuole, senti il suo sibilo, ma non sai donde viene né dove va: così è chiunque è nato *dallo Spirito*». Anche qui c'è l'uso della stessa parola greca (*pneuma*) per due realtà diverse: in questo caso potrebbe anche essere intenzionale.

Questo attenuarsi della precisione greca e dell'amore per le sottili distinzioni lessicali può essere il riflesso di un maggiore interesse per il concreto che per le questioni teoriche. Ma forse si può imputare anche al fatto che il pensiero dei primi cristiani fu influenzato più dalle lingue e dai dialetti della Palestina che dalla dimestichezza con i classici greci. L'uso di una stessa parola per «vento» e «Spirito» è ebraico, e fa problema anche nella prima pagina della Bibbia. In Gn 2 non si può dire con certezza se era «lo Spirito di Dio» oppure «un vento impetuoso» che si muoveva sulla superficie del mare primitivo.

I modi di dire ereditati dalla lingua ebraica sono frequenti nel Nuovo Testamento: «Figli della geenna», «Figlio di perdizione», «Figli di questo mondo» non sono un'indicazione di paternità (o maternità), ma un modo per dire che una persona è sotto l'influenza o strettamente collegata alla realtà menzionata dopo *figli(o) di...* Spesso si menziona la *mano* di qualcuno («per mano di Barnaba e Saulo»; «per mano d'un mediatore»). In questi casi si vuole indicare la persona, e l'espressione «per mano di» equivale al nostro «per mezzo di»; ricavare delle riflessioni sull'importanza della *mano* sarebbe introdurre nella spiegazione prospettive che non erano nella mente dell'autore.

Un ebraismo particolarmente sottile è l'uso strumentale della preposizione «in» (nel senso di «per mezzo di»). Così Giacomo, nella sua lettera, parla della lingua e dice (letteralmente): «*In* essa benediciamo il Signore e Padre» (chiaramente vuoi dire: *con* essa). Del sale viene detto talvolta «salare nel sale», talaltra «salare col sale» (Mt 5,13; Lc 14,34): le due formule sono equivalenti. Gesù insegnava «in parabole», cioè con parabole. Questo ebraismo ha creato un problema di vaste dimensioni a proposito dell'acqua battesimale. Quando si legge, in molti passi, che Giovanni Battista battezzava «*in* acqua» vuoi dire dentro l'acqua, immergendo, oppure «*con* acqua», mentre Gesù battezzava «*in* Spirito Santo» (cioè con Spirito Santo) (cfr. Mt 3,11)? Le due preposizioni si alternano (nelle traduzioni della Cei e delle Edizioni Paoline) nei passi sul battesimo di Giovanni in *Matteo*, *Marco* e *Luca*. Questo alternarsi dimostra che le due espressioni sono sinonime.

Ma sarebbe un errore far consistere il carattere ebraizzante degli scritti del Nuovo Testamento soltanto in questi giri di frase. Molto più importante è che nel Nuovo Testamento e nella sua lingua si respira non la mentalità filosofica greca, ma quella più pratico-religiosa del mondo biblico. Nel mondo greco la religione era tesa alla conoscenza del mistero (*gnosi*), nel mondo biblico era tesa all'obbedienza alla volontà di Dio. Per questo Gesù può dire (in Gv 7,17): «Se uno vuol fare la sua [cioè, di Dio] volontà, conoscerà riguardo alla dottrina se è da Dio o se parlo da me stesso». La conoscenza è inseparabile dall'obbedienza, intesa peraltro non come legalistica osservanza di un codice, ma come comunione filiale con Dio. È tipico di questa concezione ebraica che il verbo «conoscere» sia usato per significare la relazione uomo-donna.

Da quest'impostazione consegue tutta una serie di fatti linguistici. *Legge* nella Bibbia non è (o non è soltanto) la raccolta dei codici giuridici, ma è tutto l'insegnamento della volontà di Dio anche nei suoi aspetti meno giuridici: la sua esigenza di amore, misericordia, perdono, solidarietà fra gli uomini. *Giustizia* (di Dio) non è la sua equa distribuzione di premi e castighi ai buoni e ai cattivi: è invece il suo misericordioso intervenire a favore del suo popolo oppresso, e si identifica quindi con il suo amore, con la sua grazia. La *verità* di Dio non è soltanto la sua autenticità, la sua corrispondenza a una norma ideale e astratta di ciò che dev'essere la divinità. Nella Bibbia la verità di Dio include anche e soprattutto la sua fedeltà, la sua coerenza, la sua affidabilità. Include il suo agire nella storia in modo conforme alle promesse fatte a quelli che hanno creduto in

lui. Questa nozione di verità non esige soltanto l'as- senso intellettuale: esige e determina soprattutto l'adeguamento etico che si esprime nel rinnovamento della vita personale dell'uomo (cfr. Ef 4,21, dove «la verità che è in Gesù» - cioè che egli ha incarnato e vissuto - implica «deporre l'uomo vecchio..., rinnovarvi..., e rivestire l'uomo nuovo», vv. 22-24).

Proprio perché la Bibbia presuppone una conoscenza/comunione più che una conoscenza intellettuale, essa si serve ampiamente di un linguaggio *simbolico*. «Il simbolo, ponte fra il cosciente e l'inconscio, raggiunge ambiti dell'essere che oltrepassano quelli della mera conoscenza intellettuale... (è) prodotto di un'esperienza e invito a parteciparvi... Mentre il mero concetto tende a rendersi indipendente dal vissuto, il simbolo va accompagnando l'individuo e il gruppo nell'itinerario dell'esperienza cristiana».

Non è un caso che uno degli insegnamenti più caratteristici di Gesù, quello sul regno di Dio, sia stato impartito quasi soltanto in parabole. Il linguaggio simbolico-figurato è il più adatto a parlare di una realtà che non può essere fissata in linguaggio intellettuale o scientifico, ma può essere soltanto accennata per via di allusioni simboliche o di analogie. E sull'altro versante, è anche vero che questo parlare figurato di Gesù ha sempre fatto più presa sui semplici, senza per questo mancare di suscitare profonde risonanze anche nei colti.

Anche i simbolismi del Nuovo Testamento derivano in gran parte dal linguaggio biblico d'Israele. Basti pensare aematich come quella dell'esodo, già sfruttate nel loro spessore simbolico dai profeti dell'epoca dell'esilio babilonese per predicare la speranza della liberazione. Il tema dell'esodo comprende quello dell'alleanza, quello della pasqua e dell'agnello, quello del monte della rivelazione, quello della manna e dell'acqua. Anche il tema della liberazione dal mondo può avere la sua radice nell'equivalenza mondo = Egitto.

In queste pagine ho privilegiato i vangeli e trascurato le altre parti del Nuovo Testamento. Ma tutto quello che abbiamo visto a proposito delle *narrazioni mirate* può essere esteso agli episodi degli *Atti degli Apostoli* e alle parti narrative dell'*Apocalisse*.

La raccolta delle lettere registra ovviamente un predominio dell'elemento dottrinale, didattico. Ma anche le pagine delle epistole non puntano tanto alla completezza della trattazione quanto alla stimolazione della fede e dell'obbedienza, toccando le corde più profonde della mente e del cuore dei lettori. E l'uso dei simboli nelle lettere è il medesimo che nei vangeli.

Dobbiamo perciò evitare di accostarci al Nuovo Testamento con degli apriorismi culturali o storici contrari alla sua natura. Dobbiamo leggerlo come un discorso che ci è rivolto in modo diretto e personale, contenente la stessa domanda che Gesù fece ai suoi discepoli in un momento fondamentale del suo itinerario terreno: «Voi, chi dite che io sia?» (Mc 8,29).

I VANGELI APOCRIFI di GIANFRANCO RAVASI

Gesù di Nazaret ha provocato non solo una svolta nella storia, ma anche nella letteratura: la fede cristiana si è espressa in mille e mille forme e tra queste la via letteraria è stata la più fertile. Di una fertilità, però, disordinata, perché, accanto ai grandi prodotti patristici, ha attecchito anche la foresta lussureggiante degli *apocrifi*, gli scritti non canonici, manifestazione di una fede talora intensa e genuina, altre volte impazzita. È praticamente impossibile disegnare il «volto apocrifo» di Gesù perché le fisionomie sono quasi infinite, seriali, sconcertanti, contraddittorie e i materiali di composizione sterminati e non catalogabili. Solo per rendere l'idea ricordiamo che la sbrigativa, incompleta, ma molto utile raccolta degli *Apocrifi del Nuovo Testamento* di Luigi Moraldi (ed. Utet) comprende più di 2.000 pagine! Eppure, all'interno di questo magma letterario e religioso, si nascondono spesso delle perle: il *Vangelo gnostico di Tommaso* coi suoi 114 *Idghia* o detti di Gesù, secondo alcuni studiosi, raccoglierebbe frasi autentiche del Gesù storico non entrate nei vangeli canonici. Dopotutto, anche Paolo, negli Atti degli Apostoli, riferisce un detto di Gesù ignoto ai vangeli: «C'è più felicità a dare che a ricevere» (At 20,35). Se vogliamo citare solo uno dei *Idghia* di Tommaso, pensiamo al suggestivo n. 28: «Mi sono trovato in mezzo al mondo e mi manifestai loro nella carne. Li trovai tutti ubriachi; tra essi non ne trovai alcuno assetato».

Questo apocrifo appartiene alla corrente nobile, quella dello gnosticismo egiziano documentata dalle straordinarie scoperte di Nag Hammadi in Egitto. Si tratta di un cristianesimo intellettualistico, sofisticato ed elitario che ha prodotto, oltre ai vangeli e alle apocalissi apocrife, una serie di trattati teologici di alto profilo, fatti conoscere in Italia a opera del citato professor Moraldi.

Ecco, solo per fare un esempio, come l'*Interpretazione della gnosi* sintetizza l'incarnazione: «Io divenni piccolo perché attraverso la mia piccolezza potessi portarvi in alto dove siete caduti... Io vi porterò sulle mie spalle».

Gli apocrifi dei primi secoli cristiani seguono sostanzialmente due traiettorie. Da un lato ricalcano generi e dati già offerti dal Nuovo Testamento: abbiamo, così, vangeli dell'infanzia di Gesù, vangeli sulla sua vita pubblica,

vangeli della passione, morte e risurrezione; ma abbiamo anche «atti degli apostoli», lettere apocriefe di Paolo (ai Laodicesi, ai Corinti, agli Alessandrini, a Seneca), apocalissi. D'altro canto, gli apocrifi si preoccupano di supplire alla sobrietà e ai silenzi dei vangeli canonici con una fantasmagoria quasi pirotecnica di creazioni leggendarie al cui interno, però, si annidano talora pagliuzze d'oro di memorie storiche genuine.

La lista delle fantasie e delle testimonianze di fede è quasi infinita. Pensiamo solo a tutta la coreografia di eventi sensazionali che accompagnano la nascita di Gesù secondo il *Protovan gelo di Giacomo* e lo *Pseudo-Matteo*; pensiamo a tutte le «divine malefatte» del ragazzo Gesù. La passione e la pasqua sono un altro orizzonte su cui questi primi cristiani si gettano con ardore.

Ma all'interno di questo mondo multicolore il cui fascino narrativo è indiscutibile si scopre anche, al di là delle degenerazioni talvolta ereticali, un grande amore per il Cristo e la coscienza che la sua presenza nella storia è stata decisiva: «Quando apparve il Cristo, che è nel cuore di quanti lo confessano», dice un vangelo gnostico, «tra i vasi si produsse un grande turbamento perché gli uni erano vuoti, gli altri pieni, gli uni diritti, gli altri rovesciati». E anche in mezzo alle persecuzioni brilla la fiducia in Cristo e l'orgoglio di essere con lui anche fino alla morte. È ancora un testo gnostico egiziano, il *Vangelo apocrifo di Filippo* che dichiara: «Se dici: sono ebreo!, nessuno si commuove. Se dici: sono romano!, nessuno trema. Se dici: sono greco, barbaro, schiavo, libero!, nessuno si agita. Ma se dici: sono cristiano!, il mondo trema».

IL METODO STORICO-CRITICO IN CAMPO BIBLICO

di GIUSEPPE Ghiberti

Se la Bibbia non fosse la Bibbia, sarebbe più facile da capire. È una frase a effetto, paradossale, parzialmente non vera. Ma anche parzialmente vera. Come è vera l'altra, che la completa: però, se non ci fosse la Bibbia, capiremmo meno bene anche gli altri libri.

Il lungo cammino dell'interpretazione biblica

Circa trecento anni prima dell'apparizione di Gesù di Nazaret, nella recentissima capitale dell'Egitto, Alessandria, il re Tolomeo Soter dà vita a una istituzione culturale di straordinaria importanza, il *Museum* (santuario delle Muse) o Museo. È un centro di studi che dispone di una biblioteca eccezionalmente ricca, quale mai ancora si era vista e che per circa dieci secoli (fino all'invasione araba) rimarrà al di sopra di ogni concorrenza. In questo centro viene praticato sistematicamente, forse per la prima volta, quello studio del libro antico (a cominciare dai poemi omerici) che sta ancora oggi alla base di ogni lavoro filologico.

Ad Alessandria vive, nello stesso periodo, una numerosa colonia di ebrei, con ramificazioni in centri importanti dell'Egitto. Tra le cose preziose che gli ebrei possiedono c'è un libro, anzi - visto da vicino - un coacervo di libri di varia grandezza e tempo di origine (i *bibla*, che poi diventano la Bibbia), nel quale però l'ebraismo vede una fondamentale unità. Nel clima culturale alessandrino è facile attendersi che anche gli ebrei dedichino particolare cura al loro libro e infatti, tra l'altro, essi metteranno a punto una sua traduzione in greco, dalla lingua originale ebraica, e accoglieranno nella raccolta anche libri non scritti originariamente in ebraico.

Tra i libri conservati nel Museo e quelli custoditi dalla comunità ebraica ci sono somiglianze e differenze: antichi gli uni e gli altri, hanno bisogno di cure e di un'adeguata interpretazione. Quelli ebraici portano in sé - secondo la convinzione del popolo da cui nascono - una spiccata nota di sacralità, che non è assente però neppure da alcuni dei più venerati dell'altra serie, come appunto i poemi omerici, così come ambedue non limitano il loro influsso al campo della curiosità intellettuale ma lo estendono al campo della vita, facendo «cultura» nel senso più pieno.

Eppure, il libro ebraico è carico di un'efficacia normativa che raggiunge, per chi lo accetta pienamente, il campo del credere e dell'agire in una misura così totalizzante che nessun libro del Museo possiederà mai, e la divaricazione è destinata col tempo ad accentuarsi. La radice di questa differenza è da cercare nel tipico concetto di sacralità di cui l'ebraismo ha acquisito nel tempo la convinzione.

Se anche l'antichità classica può talora parlare di una qualche presenza della divinità in alcune cose dette o scritte nelle testimonianze di antiche tradizioni, non c'è vera somiglianza con quanto sente l'ebreo quando, nell'accostare il suo libro, vi coglie una comunicazione del suo Dio. Leggendo la Bibbia, egli si mette in ascolto di Dio, perché è convinto che Dio gli parli. Così non ha difficoltà a dire che la Bibbia è parola di Dio, che Dio l'ha scritta *attraverso* Mosè, i profeti e gli altri scrittori sacri.

Per quel che riguarda la Bibbia, i primi cristiani sono perfetti ebrei e, quando ai libri antichi ne aggiungeranno dei nuovi (e distingueranno le due serie col nome di Antico e Nuovo Testamento), estenderanno anche a questi la convinzione ebraica sull'origine e l'importanza della Bibbia. Le conseguenze di questo fatto sono impegnative pur nella loro logica semplicità: se l'ebreo era convinto che *attraverso* la molteplicità dei libri formanti la Bibbia parlasse l'unico Dio, che non si contraddice mai, e comunicasse in un crescendo di

chiarezze il suo messaggio di verità e di salvezza, il cristiano sarà a sua volta convinto che l'armonia dell'unica rivelazione si estende a tutto l'arco della raccolta di libri che egli ritiene sacri, che perciò gli uni servono a chiarire gli altri e che ovunque si trova un messaggio di salvezza, pieno di verità e privo di errori.

Poco per volta anche la Bibbia «va in biblioteca». Si prolunga la distanza del tempo della sua composizione; si moltiplicano gli esemplari che vengono copiati, ricopiati e diffusi; col mutare dello strumento espressivo la sua lingua da viva diventa morta; col mutare delle situazioni le istituzioni che si rispecchiano nel suo testo diventano ricordo archeologico.

Contemporaneamente però la Bibbia rimane nella comunità e continua a essere letta da credenti, a orientare la loro vita. La convinzione ereditata dai primi ebrei viene coltivata dai cristiani anche per il Nuovo Testamento.

Una situazione tanto complessa non rischierà di causare tensioni, quando ci si affaccia sul suo testo per cercare di scoprirne il senso? In realtà, il processo non fu indolore perché, a seconda del punto di vista, sono state fatte le proposte più divergenti: a) la Bibbia è parola di Dio e dunque occorre e basta il sostegno interiore dello Spirito di Dio per comprenderla; b) la Bibbia è testo steso da uomini, perciò storicamente caratterizzato e condizionato ed esige quindi lo studio che si è dedicato a ogni documento antico; c) la Bibbia è parola di Dio rivolta a tutti e deve perciò poter essere letta e intesa da ogni uomo, senza l'impiccio di una preparazione o di una mediazione; d) la Bibbia è espressione delle convinzioni e delle tradizioni di una comunità e per conseguenza è ancora la comunità strutturata come comunità di fede che garantisce pure oggi la giusta interpretazione del suo testo. In misura diversa queste quattro affermazioni sono tutte vere; occorre però individuarne una sintesi organicamente armonizzante.

La nostra attenzione si porta solo sulla seconda delle affermazioni enunciate: è certo, sia per il credente sia per il non credente, che la Bibbia è frutto di opera umana (il credente ne dà anche la qualifica: l'opera umana è lo *strumento* di cui Dio, autore primo, si serve per comunicare attraverso la Bibbia la sua parola); quest'opera è caratterizzata dalle componenti culturali del suo tempo; potremo avvicinarci al senso del suo messaggio solo cercando di ricrearci quelle componenti culturali attraverso un'adeguata ricerca filologica e storica. A un condizionamento storico si risponde con una presa di coscienza critica delle varie componenti storiche che ci danno la chiave di quel modo di parlare e propiziano una mediazione per gli uomini del nostro tempo. È il programma e la giustificazione del *metodo storico-critico*.

Le quattro affermazioni enunciate poco fa sono vere finché vengono tenute presenti tutte assieme nell'equilibrio delle proporzioni. Quando l'accentuazione viene posta esclusivamente o prevalentemente su una sola, si smarrisce l'equilibrio della verità.

La formazione del metodo storico-critico

La storia della ricerca storico-critica sul Nuovo Testamento ha visto la progressiva teorizzazione delle varie componenti del metodo così come ora viene applicato. Si è cominciato con il tentativo di verificare se il testo greco al quale si risaliva per trovare le parole trasmesse dagli evangelisti e da Paolo, Pietro, Giacomo, Giuda fosse rimasto veramente fedele a quello originario, oppure se le innumerevoli ricopie avessero introdotto qualche errore; se gli errori fossero identificabili e fosse quindi possibile eliminarli.

Con l'andar del tempo si imposero tradizioni locali del testo e, anche se più tardi risultò che vi erano stati accolti non pochi errori (per lo più involontari), la proposta di correggerli sollevava reazioni per nulla entusiaste. Lo si vide ancora in epoca moderna, quando l'esigenza di un lavoro di critica del testo divenne indilazionabile. È tipico il caso di uno studioso francese di tre secoli fa, Richard Simon, che pubblicò una *Storia critica del testo del Nuovo Testamento* (1689: in francese, abbandonando l'uso del latino). L'autore, che aveva già visto condannato un suo grosso studio sull'Antico Testamento, non fu più fortunato con quello sul Nuovo.

Con Richard Simon prese l'avvio anche un aspetto del metodo storico-critico che si interessa degli autori dei libri biblici e delle fonti che sono confluite nella redazione finale del testo che abbiamo fra mano. Egli fu noto soprattutto per il modo come si esprime sulla paternità del Pentateuco, ma iniziò pure a interessarsi degli autori del Nuovo Testamento. Per i primi libri della Bibbia Richard Simon riteneva che nella storia della loro composizione Mosè avesse solo costituito il momento iniziale di un processo concluso dopo la deportazione babilonese, all'epoca di Esdra. Questa tesi lentamente si impose nel campo degli studiosi, che trasferirono la problematica ad altri settori non solo dell'Antico ma anche del Nuovo Testamento.

Anche per questo problema la ricerca fu accompagnata da discussioni a volte violente. La paternità mosaica sembrava affermata dalla Bibbia stessa che in libri successivi, ad esempio nel Nuovo Testamento, attribuiva esplicitamente a Mosè particolari di quei libri. Sembrava inoltre che, scendendo nel tempo per la data della composizione ultima di quei libri, si sarebbe perso il valore storico dei loro racconti e delle loro testimonianze.

Per il Nuovo Testamento ben presto non ci si interrogò solo se i nomi degli evangelisti, comparsi nel secondo

secolo, corrispondessero veramente alla persona dei loro autori, bensì anche se tutte le lettere che portavano il nome di Paolo fossero veramente sue, e se il Giovanni che viene nominato quattro volte nell'Apocalisse come autore fosse veramente il figlio di Zebedeo, discepolo della prima ora, uno dei dodici apostoli. Negare la paternità paolina di qualche lettera e quella giovannea dell'Apocalisse significava dichiarare inattendibile un'esplicita indicazione biblica.

Una messa a punto del fenomeno della pseudonimia rivelò che nell'antichità non era raro che uno scritto venisse attribuito a un autore famoso (per lo più già morto) per dichiarare un intento di parentela spirituale con esso e che questo fatto era ammesso pacificamente dai contemporanei.

Le sofferenze e le tensioni più gravi nel cammino della ricerca storico-critica in campo biblico furono causate dalla presenza dello spirito illuminista nel momento in cui venivano elaborate le sue risposte alle problematiche che si evidenziavano di volta in volta. È quanto accadde - per limitarci all'ambito neotestamentario - sia nella discussione su un punto non così determinante come il problema dell'origine dei vangeli sinottici, sia in quella assai più grave sull'attendibilità storica dei vangeli e quindi sul Gesù della storia, sull'apporto delle grandi personalità della prima stagione cristiana - primo fra tutti Paolo - alla formazione (o invenzione?) dell'universo concettuale cristiano. Le tensioni furono vissute all'interno sia della Chiesa cattolica sia delle Chiese evangeliche: in queste in modo meno strutturato e costante, in quella per un tempo più esteso e in modo più articolato e forse più severo e coerente.

Pur riferendoci solo all'ambiente cattolico, è difficile individuare tutte le componenti di queste tensioni e sofferenze. Dopo il caso di Richard Simon, sul quale vennero esercitate a livello locale pressioni dolorose, non se ne ripetono a breve scadenza altri ugualmente significativi. Si deve però tener presente che l'iniziativa delle nuove ipotesi in campo biblico è tenuta, fino al termine del secolo scorso, quasi totalmente in campo protestante. Il dialogo da parte cattolica si caratterizza per l'impegno o strettamente linguistico-filologico o preoccupatamente apologetico.

Nella seconda metà dell'800 si colgono però le avvisaglie di una sensibilità rinnovata: in Germania si verifica il fenomeno del semirazionalismo che, se non si esprime in campo biblico, manifesta però l'esigenza di un dialogo coinvolgente con le ideologie del tempo. Dalla stessa preoccupazione è provocato l'inizio del modernismo, i cui anni più significativi vanno dall'ultimo decennio del secolo XIX alla vigilia della prima guerra mondiale.

Nel modernismo il problema dell'attendibilità storica del quadro delle origini cristiane, trasmesso dai documenti neotestamentari (riferentisi sia a Gesù sia alle comunità apostoliche), ha attirato particolarmente l'attenzione. Le soluzioni proposte furono varie, come vario era il campo dei ricercatori e dei protagonisti della discussione. In Francia fu tipica la divergenza fra due personaggi che, nel numero di quelli che presero sul serio il problema e accettarono di misurarvisi, orientarono però diversamente l'impianto della loro ricerca, pur usando lo stesso strumentario filologico e storico: il domenicano Marie-Joseph Lagrange e l'abate Alfred Loisy (nati e morti a un anno di distanza l'uno dall'altro: 1856-1939 e 1857-1940).

L'eredità dell'illuminismo si manifestava nell'acutezza con cui si sentiva la difficoltà costituita dall'ipotesi della dimensione soprannaturale quale componente possibile (o non possibile) dello svolgimento degli eventi storici. Verso questo problema, che è la pietra d'inciampo della cultura moderna, Lagrange ha un atteggiamento positivo, che gli permette di rimanere nell'alveo della tradizione dei secoli cristiani e di dare dei testi un'interpretazione attenta ma non mortificante, mentre Loisy 5 avvia sempre più a identificare le sue posizioni con quelle del razionalismo più chiuso e di una religiosità priva di autentica rivelazione. In Italia il personaggio che interviene con un particolare peso di pubblicazioni è Ernesto Buonaiuti, di poco posteriore ai due francesi e orientato prevalentemente sulle posizioni dell'abate Loisy.

Il modernismo è l'episodio più appariscente, nel nostro secolo, della tensione che accompagna il cammino del metodo storico-critico applicato alla Bibbia, ma non è né l'unico né l'ultimo. Un autorevole aiuto alla chiarificazione delle idee venne portato nel 1943 dall'enciclica di Pio XII *Divino affante Spfritu*. Erano trascorsi cinquant'anni da un'altra enciclica, la *Providentissimus Deus* di Leone XIII, che raccomandava ai fedeli della Chiesa cattolica l'uso della Bibbia per il loro cammino spirituale. Il discorso pastorale del predecessore venne trasferito da Pio XII sul piano scientifico. Partendo dalla convinzione che Dio si serve di uomini storicamente situati e condizionati per trasmettere la sua verità di salvezza nei libri biblici, il papa raccomanda tutte le discipline che permettono di venire a capo di quel condizionamento storico e comprendere il mezzo espressivo usato dai singoli autori umani. Era l'approvazione del metodo storico-critico, rivisitato per liberarlo da ideologie alteranti, e si sarebbe detto che fosse quella l'ultima parola, a chiusura definitiva della discussione.

Invece non era così e forse non sarà mai così. Poco prima dell'enciclica di Pio XII, un sacerdote di Napoli, dallo pseudonimo Dain Cohenel, sferrò un pesante attacco al metodo di insegnamento del Pontificio Istituto Biblico di Roma, dove da qualche tempo si applicavano le ricerche che poi sarebbero state teorizzate anche

dal papa. Attorno a Dain Cohenel sembra che ci fosse un non piccolo movimento di sostegno, composto anche di personaggi autorevoli.

Le accuse di allora sono indicative anche oggi e si pongono su due linee complementari: l'esegesi critico-scientifica è paga di sé e delle sue ricerche storiche, linguistiche, religiose e non si cura dell'esegesi patristica; quell'esegesi non offre un minimo nutrimento «atto ad alimentare l'anima». È evidente l'equivoco nascosto dietro queste obiezioni, che sarebbero attendibili se l'esegesi storico-critica teorizzasse il proprio procedimento come unico ed esclusivo di altri.

Da allora si è imparato ad apprezzare, anche nell'ambito della ricerca storico-critica, il ricorso alle spiegazioni elaborate dagli scrittori delle origini cristiane; ma è vero che la finalità edificante non è direttamente intesa dall'operatore del metodo storico-critico. Questi però deve essere consapevole che con gli strumenti di quel metodo egli può percorrere solo una parte del tragitto a cui lo invita il testo biblico; culturalmente, gli sarà sempre utile prendere conoscenza della fortuna che ha avuto quel testo nelle varie epoche della storia; se è credente, deve esplicitamente fare posto a quella componente di interpretazione che è l'intervento dello Spirito e l'aiuto della comunità viva e strutturata e deve prolungare la sua interrogazione del testo finché ne vede emergere risposte per la sua vita di oggi. Ma anche in questo senso la sua ricerca storica è utile, perché ogni progresso nell'interpretazione di un testo apre nuove possibilità per una corretta e feconda applicazione all'oggi.

Una certa diffidenza perdurante da parte anche di credenti di oggi può avere più di una spiegazione. Messo a punto a partire dal secolo dei lumi, il metodo storico-critico è stato invocato in occasione di tutte le ipotesi riduttive proposte a riguardo delle origini cristiane: la memoria si libera difficilmente del ricordo di questo quasi abituale accoppiamento e tende a proiettarlo anche sulla scena del presente. La notoria aridità del metodo è facilmente interpretata come teorizzazione di chi vede la Bibbia più come campo di esercitazioni accademiche che come libro per la vita. Forse, procedendo ancora di un passo, qualcuno pensa addirittura che sia insita nella dialettica del metodo l'esigenza di spiegare la rivelazione cristiana in un quadro di causalità esclusivamente naturali e che solo a fatica chi lo pratica riesce a sottrarsi a questa consequenzialità. Se quest'ultima concezione rispondesse al vero, l'enciclica *Divino affiante Spiritu* sarebbe frutto di pia illusione.

Le articolazioni del metodo storico-critico

Al fine di informarci per sommi capi sui momenti principali che costituiscono l'articolazione del metodo storico-critico può essere utile porre in evidenza le domande alle quali esso si propone di rispondere. Ne vedremo ritornare alcune già incontrate in precedenza. L'ordine delle domande varia facilmente da uno studioso all'altro.

La prima domanda ineludibile riguarda l'attendibilità del testo: come è possibile, attraverso lo studio di tutte le varianti che presentano i testimoni (diretti e indiretti) del testo neotestamentario, avvicinarsi il più possibile al testo originario?

Raggiunta la sostanziale sicurezza sul testo originale, come farlo passare nella lingua che parlo io adesso, per iniziare l'analisi in una condizione di maggiore familiarità? - Ottenuta la versione, lo studioso ritorna al testo originale, che gli offre la base solida per ogni passo successivo. Prima di risalire all'indietro è utile prendere visione di quanto esso offre. Il brano che ci si propone di esaminare in quale contesto si trova? Quali caratteristiche di vocabolario, di sintassi e di stile presenta? Quale composizione e strutturazione?

Il testo neotestamentario è diversamente caratterizzato anzitutto a seconda dei libri e poi dei vari brani all'interno dei libri. È importante rispondere alla domanda sul genere letterario e sulla forma del testo che si accosta. Diverso è il genere letterario storico (di *vangeli* e *Atti*) da quello epistolare e apocalittico, ma nei vangeli diversi sono il genere, ad esempio, dei miracoli da quello della parabola, nelle lettere quello dell'esortazione da quello della professione di fede, e nell'*Apocalisse* quello della liturgia celeste da quello della lamentazione. Sovente l'individuazione del genere letterario aiuta a scoprire pure la finalità specifica del brano e quindi a orientare l'interpretazione nella prospettiva di ciò che all'autore preme di dire, per determinare la funzione dei particolari (se vogliano o meno trasmettere una notizia storica).

A questo punto sono presenti i presupposti per l'analisi dei singoli particolari del testo. Le domande che sorgono in questa fase possono essere le più varie: qual è il significato di questo termine (tenuto conto della sua preistoria e soprattutto del suo attuale contesto vivo)? Quale sfumatura assume, qui, quest'osservazione, in funzione dell'interesse generale del brano? Quale uso si nasconde dietro questa descrizione, quale istituzione spiega questo episodio, questo comportamento? Quante più cose si sanno, tanto più ricca di sfumature è la nostra comprensione: dal particolare lessicale alla situazione sociale, alla credenza religiosa, al condizionamento politico fino alla componente psicologica. Qualcuno ha qualificato questa paziente ricerca come archeologia biblica, sottintendendo che si tratti d'un rovistare tra cose morte. Nulla di ciò che è stato vissuto dall'uomo è mai tanto morto da non poter parlare all'uomo che vive oggi l'eredità dell'esperienza di ieri.

La conoscenza dell'insieme e dei particolari rende possibili altre domande. Il testo attuale è nato tutto insieme, come opera di getto, oppure è frutto d'una raccolta di particolari anteriori, composti poi in unità dall'intervento dell'autore finale? È il problema delle fonti, che obbliga a distinguere eventuali parti tradizionali e parti redazionali presenti in un testo. Le parti tradizionali, anteriori all'intervento dell'ultimo autore, possono essere di ampiezza ridotta o notevole, per esempio d'una sola frase o addirittura di racconti o collezioni di racconti (come gli episodi della passione di Gesù o una raccolta di miracoli o di parabole). Anche gli interventi redazionali possono essere di varia consistenza.

È pacifico che nel genere letterario storico (*vangeli e Atti degli Apostoli*) gli evangelisti scrivano non solo sulla base di loro ricordi personali, perché le somiglianze tra di loro, in molti punti (specialmente fra Marco, Matteo e Luca, gli evangelisti sinottici), fanno pensare che quei ricordi siano già stati elaborati e che esistano modelli (o fonti) a cui la composizione attuale dei vangeli si sente sostanzialmente legata.

Ma un procedimento elaborato dopo la prima guerra mondiale, il *metodo della storia delle forme*, ha insegnato a rilevare precise categorie di fonti, legate a forme sovente standardizzate, esistite in principio in unità non estese e passibili di vario impiego, a seconda degli interessi e delle necessità che emergevano nelle singole comunità. Queste forme minori sono rinvenibili già nelle lettere di san Paolo.

Essendo probabile un certo collegamento costante fra tipi fissi di forme e determinate situazioni nella vita delle comunità (con le variazioni che è dato cogliere di volta in volta), lo studio delle forme antiche permette anche di ricostruire la situazione concreta in cui sono nate e sono state impiegate. Spesso si può addirittura seguire un ipotetico cammino, a partire dalla situazione nella vita pubblica di Gesù a quella della prima predicazione degli apostoli, fino a quella dell'evangelista e della comunità nella quale scrive o alla quale si rivolge. È un lavoro molto istruttivo anche per un adattamento alla situazione del lettore di oggi.

Nell'ultimo lavoro di composizione gli evangelisti e gli altri autori non si sono comportati come compilatori, ché anzi il loro intervento è sempre caratterizzato da preoccupazioni tanto personali, da offrire, oltre ai dati della tradizione, anche un insegnamento teologico assai personalizzato. Quanto più si prendeva consapevolezza di questa realtà, soprattutto in questo immediato dopoguerra, tanto più andava arricchendosi il *metodo della storia della redazione*, che sta offrendo un materiale prezioso per disegnare la mappa delle varie sensibilità teologiche presenti nelle prime comunità cristiane e individuare meglio le tappe di un cammino faticoso e seducente, esemplare anche per la cristianità di oggi.

Alla fine di questa esposizione spunta la domanda: quale Gesù ci permette di raggiungere il metodo storico-critico di lettura del Nuovo Testamento? Sovente è stato proclamato, in passato, che il Gesù del Nuovo Testamento non resiste all'analisi storica e deve perciò essere ridimensionato. In tempi più recenti questo giudizio è stato rivisto, riconoscendo la responsabilità di questo atteggiamento a precomprensioni non connesse col metodo stesso. All'interno del metodo, invece, furono elaborati di volta in volta criteri che permettono di individuare i grandi nuclei di tradizioni sorte durante l'esperienza terrena di Gesù e addirittura di distinguere sovente nella formulazione dell'insegnamento e nella narrazione dei fatti i particolari che hanno conservato maggiormente il carattere primitivo (nella cerchia di Gesù) da quelli che sono stati riformulati dalla predicazione apostolica.

Nessun libro è stato sottoposto a un esame così severo quanto la Bibbia, in particolare, il Nuovo Testamento. Forse è proprio vero che, se non ci fosse la Bibbia, comprenderemmo meno bene anche gli altri libri. E per comprendere la Bibbia, nessun lavoro è eccessivo.

UMANITÀ-DIVINITÀ DELLA PAROLA di ARMIDO RIZZI

Quando si parla di «nuove» letture della Bibbia, la novità non si riferisce soltanto, né prima di tutto, al fatto che sono le più recenti, ma a un aspetto qualitativo del loro orizzonte di comprensione della Bibbia, a quello che gli studiosi chiamano l'orizzonte *ermeneutico*. La comunità cristiana ha sempre saputo che i libri sacri sono insieme parola di Dio e parola dell'uomo; ma per molti secoli il primo aspetto ha come assorbito il secondo: lo Spirito di Dio - così si pensava - aveva invaso con tale potenza e pienezza l'intelligenza dell'autore umano, da ridurre al minimo l'apporto di questi, considerato a volte addirittura come un amanuense, che scriveva sotto dettatura.

Il ricupero della dimensione «parola umana» è stato lento e contrastato, soprattutto in campo cattolico, e si può dire che soltanto negli ultimi decenni esso è avvenuto integralmente.

Ma affermare l'umanità della Bibbia non è fare una rivendicazione di principio, non è attribuirle a un «uomo» in astratto ma a uomini in carne e ossa: con i loro interessi e le loro passioni, con i loro limiti intellettuali e spesso anche morali, con i loro condizionamenti dovuti al periodo storico e al quadro culturale entro cui sono vissuti e hanno operato. Gli autori umani della Bibbia non sono dei ripetitori di una parola divina consegnata loro già confezionata, né sono degli artisti che abbiano dato un rivestimento letterario a concetti

infusi loro da Dio; sono individui e comunità alle prese con Dio, da lui chiamati a un'esperienza di fede privilegiata ma non disincarnata, carica di tutta la ricchezza ma anche della problematicità di una fede vissuta dentro la storia. Ed è questa loro fede che essi trasmettono al popolo di Dio, è questa loro esperienza in cui vive la verità divina interpretata e detta attraverso una pagina di vita umana.

Ognuna delle «nuove» letture della Bibbia mette a fuoco un aspetto dell'umanità degli autori, una dimensione della loro storicità, per sceverare in ciò che essi dicono il divino dall'umano e per comprendere quello attraverso questo.

Rudolf Bultmann e il linguaggio «mitologico»

L'impostazione fondamentale, per quanto riguarda il Nuovo Testamento, è stata data una cinquantina d'anni fa dal grande esegeta e teologo protestante Rudolf Bultmann. Collocando le pagine dei vangeli e degli altri scritti apostolici nel quadro della mentalità, delle categorie di pensiero e delle formule espressive proprie del tempo e del luogo in cui sono state scritte, Bultmann ha rilevato che esse appartengono al genere del pensiero e del linguaggio «mitologico», che parlano cioè dell'azione divina nell'uomo e per l'uomo come se fosse un'azione umana, solo più potente e arcana: di qui la continua presenza di figure fuori dell'ordinario come angeli e soprattutto demoni (e potenze cosmiche), e la lotta ingaggiata da Gesù contro di loro con la serie impressionante dei suoi miracoli e poi con la sua morte e risurrezione come sconfitta di tutti i poteri malvagi.

Per capire il senso autenticamente religioso del Nuovo Testamento - afferma Bultmann - non è necessario credere in queste rappresentazioni; esse dicono, nella sostanza, una sola cosa, che in Gesù Dio giudica e perdona l'uomo pecca

tore, riconciliandolo a sé e rendendolo capace di una vita di fede e di amore. Liberare la sostanza evangelica dal linguaggio mitologico che la involucra (Bultmann chiama quest'operazione «demitizzazione») significa anche liberare l'evangelo dalla stretta del tempo in cui è stato scritto e farne emergere il messaggio nel suo significato valido per tutti i tempi.

Diverse sono le letture bibliche che, dopo questa, sono state fatte negli anni più recenti. Noi ne prendiamo in considerazione tre: *sociologica*, *psicanalitica*, *femminista*.

La lettura sociologica

La *lettura sociologica* presenta due indirizzi: uno più marcato ideologicamente, l'altro più eclettico. Il primo, che ha avuto una certa diffusione tra le comunità ecclesiali di base negli anni '70, ha trovato la sua espressione di punta nell'opera del portoghese Fernando Belo, sotto la dizione di *lettura materialistica della Bibbia*. Essa si ispira al «materialismo storico» elaborato da Marx, cioè a quel principio di spiegazione generale dei fenomeni storici, che vede la loro origine nel *modo di produzione*. Ogni tipo di società (tribale, classica, feudale, capitalista) è un tutto organico, e ogni manifestazione umana (dalle forme di governo alle manifestazioni dello spirito) è comandata dal modo di produzione che sta alla base di quella società e la definisce. Ciò che noi pensiamo di noi stessi, del mondo, di Dio, si differenzia dunque secondo la struttura e l'organizzazione produttiva della società in cui viviamo.

E questo il senso della formula marxiana: non è la coscienza che determina la vita (o l'essere) ma è la vita (o l'essere) che determina la coscienza; dove vita o essere non vanno intesi come la base biologica dell'uomo ma come la struttura economica della sua aggregazione sociale, rispetto a cui le altre manifestazioni costituiscono la sovrastruttura.

Ora, la lettura materialista della Bibbia è l'applicazione di questa legge all'interpretazione dei testi biblici: anche il messaggio di questi è segnato in maniera essenziale dal modo di produzione in cui essi sono nati e, più specificamente, dall'appartenenza all'una o all'altra classe dentro la società. Così, per esempio, nell'Antico Testamento tutti avvertono la differenza tra i due grandi codici legislativi, il *Levitico* e il *Deuteronomio*: tutto impostato sull'esigenza di purezza il primo, centrato sull'istanza della solidarietà il secondo. Come mai questa differenza? Secondo Belo, la ragione va cercata nei diversi interessi di classe che, in una società di produzione agricola com'è la Palestina, stanno alla base dei due codici. Nel *Deuteronomio* riecheggia la legislazione primitiva di Israele, dove l'istanza etica fondamentale è di difendere il tessuto dei rapporti fraterni e ugualitari tra i membri della società; in concreto, prende qui voce l'esigenza di giustizia delle masse contadine e della predicazione profetica. Al contrario, il *Levitico* è l'espressione della casta sacerdotale di corte; incentrando tutta l'etica sulla purità legale e rituale, i sacerdoti ottengono due effetti: danno rilievo alle proprie funzioni e, al tempo stesso, stornano la tensione morale dai problemi di giustizia. Leggere materialisticamente i codici etici di Israele significa dunque riportarli, come a loro fonte e ragione del loro contenuto, ai contrastanti interessi socio-economici che vi sono sottesi.

Lo stesso vale per i vangeli. Infatti, nella Palestina ai tempi di Gesù è ancora dominante il codice levitico, per il quale la corporalità umana è il luogo dove si gioca l'opposizione puro/impuro, con le sue implicazioni

rituali. Ma il Gesù di cui ci parlano i testi evangelici - e soprattutto Marco - ha un altro rapporto con i corpi: egli vede in essi la povertà, la malattia, l'handicap, e dunque il bisogno di liberazione; e vede in Dio la potenza che vuole irrompere nella storia per liberare da ogni forma di sofferenza. La prassi messianica di Gesù è la mediazione di questa potenza, che in essa si fa presente per guarire e promuovere la vita; e le parole di Gesù sono le griglie di lettura di questa potenza, così come la sua sequela è la riscoperta delle possibilità nascoste nel corpo umano. Allora, quella che sul piano del metodo è una lettura sociologico-materialista, nei suoi contenuti è una lettura in chiave di liberazione, da affidare a ogni comunità cristiana di ogni generazione perché vi diventi seme di passione trasformatrice della storia.

Un accenno appena alla *sociologia del cristianesimo primitivo* sviluppata da G. Theissen. Non si tratta, propriamente, d'un genere di interpretazione del Nuovo Testamento ma piuttosto di un uso del Nuovo Testamento per ricostruire l'ambiente sociale delle comunità cristiane del I secolo. In qualche modo è qui rovesciato il procedimento di Belo: se questi ricostruiva il contesto sociale per poter cogliere il senso e il messaggio del testo, qui invece è il testo che serve come mezzo, accanto ad altri, per ridisegnare la figura sociale che gli sta dietro.

«La sociologia del cristianesimo primitivo è sociologia dell'origine del cristianesimo antico e della sua profonda trasformazione: sorto come movimento di rinnovamento interno al giudaismo, esso divenne una religione a sé stante; radicato in ambiente rurale, conobbe però la sua prima diffusione nelle città ellenistiche dell'area mediterranea; movimento di gente inizialmente disintegrata ai suoi inizi, sviluppò tuttavia ben presto nuovi modelli di integrazione sociale che poterono successivamente venire accolti dalla società intera. Il problema fondamentale di una sociologia del cristianesimo antico è il seguente: come poté questa corrente marginale e subculturale conquistare e trasformare tutta una civiltà?» 3. La risposta è il messaggio di amore e riconciliazione lanciato da Gesù: non raccolto dalla società giudaico-palestinese, in quei decenni troppo carica di tensioni nazionalistiche, esso trovò invece un terreno favorevole nella società ellenistica (malgrado le persecuzioni), diventandone il nuovo lievito in un tempo di crisi.

La lettura psicanalitica

Fa parte dell'umano anche quella dimensione dell'animo che si trova sotto la soglia della coscienza riflessa, e che da Freud in poi viene chiamata l'inconscio. E se la parola di Dio nella Bibbia è parola veramente umana, vi deve prendere voce anche questa dimensione; non deve perciò stupire che alla sua comprensione possa contribuire anche la disciplina che interpreta l'inconscio, cioè la psicanalisi.

Si può «psicanalizzare» il testo biblico in due modi: o puntando l'attenzione sull'autore per scoprire ciò che egli ha detto senza volerlo, ciò che tradisce i risvolti segreti della sua psiche; oppure guardando ai personaggi della storia narrata, ai processi personali che essa ha fissato. Nel primo caso la *lettura psicanalitica* ha funzione purificatrice, in quanto ripulisce il messaggio religioso del testo dai sedimenti inautentici che l'inconscio dell'autore vi ha lasciato; nel secondo, essa contribuisce a individuare in positivo il senso del messaggio nella sua volontà e valenza liberatrice. È su quest'ultima linea che si muove l'opera di Françoise Dolto, la più nota del genere dal titolo programmatico *Psicanalisi del vangelo* 4.

«Quello che io, in quanto formata dalla psicanalisi, leggo nei vangeli, mi sembra la convalida, l'illustrazione della viva dinamica operante dallo psichismo umano e della sua forza che sgorga dall'inconscio, dove il desiderio sorge e si avvia alla ricerca di quanto gli manca». Che cosa vuole il desiderio umano? Vuole la pienezza della propria realizzazione, il superamento di tutto ciò che lo blocca su forme immature di umanità. È questo superamento che il racconto evangelico non solo presenta ma mette in opera in molti episodi.

Che cosa vi dice la narrazione sulla maternità verginale di Maria, se non che il figlio non è un possesso della madre, così come la donna non è un possesso dell'uomo? Nella storia della coppia formata da Giuseppe e Maria scopriamo cosa sia in profondità l'incontro tra un uomo e una donna qualsiasi.

Gesù è dunque, nei vangeli, secondo la lettura psicanalitica, vero maestro di vita perché guida l'uomo alla liberazione dalle catene che lo immobilizzano nello stadio infantile e gli impediscono di diventare se stesso, di essere uomo capace di operare e di rischiare in prima persona. Non c'è ragione di rifiutare pregiudizialmente un approccio psicanalitico ai vangeli. Tuttavia, come avviene per la demitizzazione e per la lettura sociologica, tale approccio presuppone uno studio del testo nel suo genere letterario e nel suo inquadramento storico, per coglierne ciò che esso vuol dire esplicitamente, prima di scavare il suo eventuale significato nascosto. Diversamente, la lettura rischia di forzarne il senso per trovarvi una conferma di quelle leggi dello psichismo che la psicanalisi ha già autonomamente scoperto. A me pare che l'opera di cui abbiamo dato una rapida rassegna sia fortemente segnata da questo vizio metodologico.

La lettura femminista

Ciò che accomuna la *lettura femminista* alle interpretazioni precedenti è una duplice volontà di liberazione: liberare il messaggio del testo da letture errate o piatte di cui la tradizione l'ha appesantito e attraverso il

messaggio liberare l'esistenza del lettore consegnandogli una parola di vita. Ma, a differenza dell'interpretazione psicanalitica, con la lettura femminista torniamo a una oculata applicazione dei metodi storici e letterari elaborati dagli studiosi biblici nell'ultimo secolo.

L'opera più matura della teologia femminista è l'ampio saggio di E. Schlusser Fiorenza, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane* 6 In essa viene elaborato un «metodo ermeneutico femminista» che intende far riemergere dai testi cristiani una visione e una pratica liberatrice da essi documentate ma che sono state sommerse o emarginate dalla tradizione cristiana successiva. Bisogna risalire al movimento di Gesù, che si presenta come discepolato di uguali, in profonda alternativa alle strutture patriarcali dominanti nel giudaismo. Infatti il suo annuncio del regno, privilegiando le categorie socialmente declassate, dischiude anche alle donne lo spazio della verità religiosa; più ancora, ne fa - stando a più di un indizio - gli avamposti dell'apertura del movimento di Gesù ai pagani.

Le comunità cristiane primitive assimilano questa lezione: in esse «sono tutti uguali, perché tutti condividono lo Spirito, potenza di Dio; sono tutti chiamati eletti e santi, perché sono stati adottati da Dio, tutti senza eccezione: giudei, pagani, donne, uomini, schiavi, liberi, poveri, ricchi, persone di condizione elevata e coloro che non sono "nulla" agli occhi del mondo...».

Quando dunque Paolo scrive: «Non esiste più giudeo né greco, non esiste schiavo né libero, non esiste uomo o donna: tutti voi siete una sola persona in Cristo Gesù» (Gal 3,28), egli non formula un'intuizione teologica personale, ma esprime l'autocomprensione del movimento missionario cristiano. Con Paolo anzi si va profilando una certa ambivalenza: se da un lato egli riafferma anche per le donne l'uguaglianza e la libertà cristiane, dall'altro ne limita e condiziona l'ambito, avviando un processo che la tradizione post-paulina (lettere ai *Colossesi* e agli *Efesini*, *lettere pastorali* ecc.) continuerà e rafforzerà: l'imporsi, all'interno della Chiesa, dello schema della famiglia greco-romana, che elimina le donne dalla direzione del culto e della comunità e limita il loro ministero all'ambito femminile.

In tal modo la Chiesa cristiana allentava la tensione con l'ambiente circostante, sia giudaico che pagano, adeguando alle strutture e usanze di questo il movimento nato da Gesù. Ma l'annuncio e l'*ethos* alternativo che Gesù aveva instaurato erano stati fissati nei racconti evangelici. «Perciò, dovunque l'evangelo sia predicato e ascoltato, promulgato e letto, ciò che le donne hanno fatto non è completamente dimenticato, perché il racconto evangelico ricorda che il discepolato e la guida apostolica delle donne sono parte integrante della prassi "alternativa" di Gesù, centrata sull'*agape* e sul servizio» 8 Ritrovare questa vena evangelica e tenere viva questa memoria è il compito di una lettura femminista del Nuovo Testamento.

Si può discutere l'uno o l'altro aspetto di queste «nuove» letture della Bibbia e, in particolare, del Nuovo Testamento. Ma almeno un merito va loro ascritto: esse sono la testimonianza eloquente che riconoscere l'umanità del testo sacro non equivale a ridurre la vitalità ma, al contrario, a moltiplicarla. Ricercare la forza della parola divina nella debolezza della parola umana, nella stessa sua storicità con i limiti e le carenze che essa veicola, è il gesto rischioso e necessario che la comunità cristiana è chiamata a ripetere ogni giorno.

L'APPROCCIO «PRAGMATICO» ALLA PAROLA DI DIO di CESARE BISSOLI

Il punto di partenza è sempre l'*Øvvenimento dell'Incarnazione*: come il Figlio di Dio si è fatto uomo in tutto come noi salvo il peccato, così la parola di Dio si è fatta testo in tutto come ogni nostro libro, salvo l'errore (cfr. *Dei Verbum*, n. 13). La Bibbia condivide in pieno le leggi e le dinamiche di scrittura e lettura. Conoscerle - e in ciò oggi aiutano, in maniera ignota agli antichi, le scienze della linguistica e della comunicazione - significa evidentemente non stravolgere il senso inteso dall'autore, ma capirlo meglio, più intensamente, in profondità: è rendere ancor più vicino, attuale il suo pensiero. Per questo si parla di «lettui;e attuali» della Bibbia, dove il plurale sta a indicare diversità di approcci a un unico tesoro per un unico scopo.

Tra queste letture, consideriamo quella che forse meglio merita l'aggettivo «attuale»: la *lettura pragmatica*. È una locuzione difficile per una realtà tutto sommato elementare e di facile constatazione. Da due punti di vista, del lettore e dell'autore. Anzitutto, il *lettore*. Di fronte a un testo non è mai neutro, passivo, ma vi partecipa attivamente, lo mette in «azione» (in greco: *pragma*), come un suonatore che da uno spartito inerte fa sprigionare un mondo sonoro, affascinante, racchiuso dentro quelle note segnate sulla carta, che ora riprendono corpo, dimensione, vita. In fondo, uno comprende un testo secondo se stesso, ritraducendolo nelle proprie categorie, confrontandolo con le proprie esperienze, verificandolo con le proprie attese.

Ma questa attività del lettore non è lasciata al caso; o meglio, non diventa arbitraria nella misura che si confronta con l'attività dello *scrittore*. Chi scrive in misura impegnata, e tali sono certamente gli autori della Bibbia, fissa ciò che dice non per una codificazione curiosa di cose marginali, ma per influenzare il lettore: far sì che conosca verità importanti, muoverlo interiormente perché prenda posizione, modifichi la propria condotta, assuma un comportamento adeguato a una situazione...

Studiare la funzione dinamica dei testi, osservando da una parte l'orientamento e le direttive date dal testo al lettore e dall'altra adeguando a tale scoperta le risorse partecipative di questo, ebbene tutto ciò delinea la «lettura pragmatica» della Bibbia. Una forma attuativa della lettura pragmatica è la *narratologia*: si applica ai racconti biblici. Ne ha parlato recentemente un professore del Pontificio Istituto Biblico sulla *Civiltà Cattolica*.

La metodologia della lettura «pragmatica»

Ora è tempo di addentrarci nella conoscenza del metodo. Prima riflettiamo sul testo dal punto di vista dell'autore; poi dal punto di vista del lettore, o, se si vuole, cosa il lettore è chiamato a ricevere e cosa è chiamato a dare nell'atto di lettura.

È la parte più strettamente inerente alla lettura pragmatica. Ci dà eccellente aiuto un esegeta di fama, ora vescovo di Bolzano-Bressanone, W. Egger. Per evitare arbitri di lettura è strettamente comandato di restare a contatto con il testo cercando di rispondere a tre domande.

a) Per gli scopi che un testo intende raggiungere, di quali funzioni si serve?

Riflettendo sulla comune esperienza del parlarsi e scriversi, sappiamo bene che intendiamo arrivare a certi obiettivi (venire a contatto, far conoscere, impressionare, provocare...). Per questo facciamo giocare dal linguaggio certe funzioni. È facile ritrovare nella Bibbia almeno queste funzioni del linguaggio:

- *informare* tramite l'esposizione di un argomento. Si avvale di preferenza del verbo in terza persona. Si pensi ai racconti biblici: creazione, patriarchi, esodo, conquista della terra, esilio, vita e opera di Gesù, degli apostoli...

- *appellare* tramite l'allocuzione diretta. Si avvale del verbo in seconda persona, nella forma direttiva o conativa (imperativo...). Ad esempio, la serie dei corpi legali della Bibbia, dai dieci comandamenti al discorso della montagna, alle esortazioni degli apostoli nelle loro lettere;

- *far sentire*, provare, immedesimare, mediante il parlare di se stessi, l'intervento autobiografico. Si avvale per lo più del verbo in prima persona. Ci vengono in mente i testi del Deuteronomio o dei profeti, ove Dio parla di sé; ma vengono in mente anche le forti autodichiarazioni dei salmisti, le «confessioni» commoventi di Geremia, l'ardita protesta di Giobbe. Nel Nuovo Testamento chi può dimenticare i discorsi di addio di Gesù in Gv 13-17 e i drammatici soliloqui di Paolo in Rm 7?

Si vorrà notare che queste tre funzioni tendono chiaramente non solo a notificare qualcosa (cosa che è per sé punto di partenza di ogni libro: chiede di comunicare e quindi di essere ascoltato!), ma a coinvolgere il lettore nel voler fargli sapere, nel volerlo dirigere, nel voler fargli provare... Sono funzioni tra loro avvinghiate, mai pienamente separabili: di fatto nel racconto biblico sono di continuo interferenti. Come avviene nella vita concreta.

b) Di quali mezzi linguistici si serve il testo per raggiungere lo scopo?

Chi conversa oralmente, specie noi italiani, rende assai «pragmatico», attivo, il suo dire con gesti e altri segni. Servono a rinforzare il messaggio che si intende comunicare. In un testo scritto l'autore possiede solo mezzi linguistici, letterari. Si tratterà allora di vedere il modo secondo cui dice ciò che dice.

Nella Bibbia un primo grande mezzo è la *poesia* rispetto alla prosa. E nella poesia vi sono le tante variazioni, che vanno dall'inno alla lamentazione, alla supplica, all'oracolo di consolazione. Si pensi ai salmi, si pensi ai brani di consolazione, come Is 7-11; 40; all'inno di Paolo nel capitolo 8 della lettera ai Romani...

Un secondo mezzo atto a stupire, a scomodare, a cambiare è il *linguaggio figurato*: il simbolo, la metafora, la parabola, il paradosso, il linguaggio iperbolico... Viene in mente il discorso della montagna, ma un po' tutte le parabole, la cui pragmatica sta nel provocare a riflettere, quindi a domandare (cfr. Mt 13,10-17).

Un terzo modo è il *racconto*, la narrazione. Tramite esso si crea una sorta di contemporaneità permanente tra il passato del testo e il presente del lettore: l'avvenimento rinasce oggi, il lettore è trasferito all'ieri. Il tempo del racconto è il tempo della vita. Ciò che è proprio di una produzione linguistica ritrova poi il massimo sostegno dalla fede in Dio, che unifica l'ieri e l'oggi.

c) In quale contesto avviene ciò che il testo comunica?

Quando si conversa, molte conoscenze prendono il loro significato dalla situazione in cui il dialogo avviene, quindi da condizioni non linguistiche della comunicazione, che riguardano soprattutto il tipo di rapporti che sussistono tra le persone: rapporti tra amici (o avversari), tra chi ha autorità e i propri sudditi, e viceversa, tra estranei e gente che si incontra la prima volta. Entro tale contesto le parole assumono proprie specificazioni, una loro tonalità, un accento speciale, superando il grigio dell'indeterminatezza.

Un semplice cenno del volto tra madre e figlio riesce a modulare una comunicazione (domanda, rimprovero, invito a fare...) altrimenti ben più povero e quasi incomprensibile con le sole parole. Si pensi al contesto delle nozze di Cana tra Gesù e Maria. Altra modulazione riveste un discorso, ad esempio sui compiti

di una persona, quando è un signore, un re che si rivolge ai suoi servi: ebbene, è proprio lo schema di cui Gesù si serve per formulare i rapporti tra Dio e il mondo (cfr., ad esempio, diverse parabole: Mt 18,21-35; 20,1-16; 21,28-45; 24,42-51).

Tutto questo porta a porre un ulteriore interrogativo: i testi della Bibbia, quando vennero composti, quale tipo di rapporto storico-sociale presuppongono tra autore e lettore, tra Gesù e i discepoli, tra l'evangelista e i lettori del vangelo, tra Paolo e i cristiani cui invia le sue lettere?

Si tratta di non inventarsi niente, ma mediante gli indizi del testo medesimo, le indicazioni della sua origine, la conoscenza dei generi letterari, certe analogie di situazione tra il mondo del testo e il contesto del suo tempo, si viene a scoprire con più precisione *l'intenzione depositata nel testo* e quindi le funzioni che questo intende svolgere verso il lettore.

La partecipazione attiva del lettore

L'approccio pragmatico al testo biblico ha in proprio non tanto constatare il senso del testo, ma vedere che fanno parte di tale senso evidenti provocazioni per il destinatario cui è rivolto. I cristiani di Tessalonica leggendo le lettere di Paolo non incontravano un rotolo di papiro con notizie interessanti: sentivano un padre, anzi una madre, avvertivano in ogni parola un uomo che si rivolgeva loro con una tonalità affettiva pari solo a quella di Gesù nell'ultima cena (1Ts 2,7; Gv 15,15; 16,21).

Ma allora il lettore di oggi aprendo il testo diventa lui stesso destinatario, esposto a tali provocazioni, non può di certo chiuderlo come se niente fosse, bensì è chiamato a prendere posizione circa le intenzioni che lui stesso ha scatenato con l'atto di lettura. Emerge dunque una domanda di *partecipazione attiva del lettore*, un obbligato scaldarsi al fuoco che lui stesso ha acceso facendo parlare così a fondo il testo. Se si ritira, fa più che chiudere una ricerca: produce una scortesìa, un rifiuto che finisce con l'impoverire lui stesso.

A scanso di equivoci, come se si trattasse di cosa inaudita, converrà dire che *la lettura della Bibbia ultimamente non può essere che pragmatica*, nel senso più ampio di «parola per la prassi», e come tale è stata impiegata dalla Chiesa lungo i secoli: per avere certezze, stimolare processi di conversione, ottenere speranza, sapendo che per tali ragioni la Sacra Scrittura era stata composta (cfr. Rm 15,4; 2Tm 3,14-16).

Oggi possiamo realizzare tale compito, tipico della lettura credente, con rigore più marcato, meno esposti all'arbitrio, più fedeli alla Parola. Sappiamo così, anche per via scientifica, come la Bibbia sia intrinsecamente e globalmente pragmatica: è letteratura funzionale alla vita del popolo, tutta tesa a plasmarne l'anima. A differenza della letteratura greca, appare densamente, quasi pesantemente, impegnata (*kerigmatica*), non testo di sollievo o diversivo estetico o di impegno solamente umano.

Tutto ciò - ed è la seconda acquisizione che abbiamo sopra esposta - si manifesta nella sua codificazione letteraria, nelle scelte dei generi letterari, nell'uso degli «atti linguistici», nell'avvalersi, richiamandole, di determinate relazioni sussistenti tra gli scrittori sacri e le comunità di destinazione.

Questa situazione appellante provoca dunque il lettore a fare la sua parte. Ma non solo, e ben più che realizzando il cammino tecnico della lettura pragmatica in senso stretto visto sopra.

In termini generali, l'attività del lettore verso il testo, la sua azione pragmatica totale, si definisce globalmente come azione *ermeneutica*. In questa avrà da iscriversi quella articolata ricerca che il testo richiede e che abbiamo sopra, sinteticamente, delineata. Infatti, l'azione del lettore nei confronti del testo biblico, come per ogni altra opera scritta, è di ampiezza che va ben oltre una tecnica di lettura. È un tragitto denso, con atti diversi, eppur unitari, di cui ricordiamo qui le tappe costitutive:

- il punto di partenza è in certo modo il lettore stesso (*precomprensione*), la sua volontà di mettersi in ascolto del testo, con la ricchezza di attese, non di rado di prevenzioni (allora si deve parlare di pregiudizi) che porta in sé;

- si perviene alla fase di ascolto, di comprensione del testo (*esegesi*), facendo in modo di lasciarlo parlare in ciò che intende dire e per ciò che spinge a fare. Qui il massimo di soggettività si canalizza nel massimo dell'attenzione oggettiva: i propri interessi sono autentici se accettano di confrontarsi con quelli del testo. Questo è il momento della lettura pragmatica in senso tecnico. Come è evidente, proprio per la sua natura di porre privilegiata attenzione alla dinamica di comunicazione e dunque di trasformazione della situazione di vita dei destinatari, ha particolare affinità con il processo ermeneutico così attento a evidenziare la portata esistenziale della Parola;

- in un terzo momento, dal senso di ieri il lettore cerca di pervenire al senso per oggi: si cerca di ritradurre gli impulsi cognitivi e operativi del testo nel proprio mondo intellettuale e spirituale (*transculturazione o attualizzazione*);

- così si ritorna al punto di partenza, al se stesso che ha determinato il tragitto, per un confronto tra domande e risposte in vista dell'applicazione delle indicazioni date (*attuazione*), attraverso il dibattito, il silenzio, la preghiera, la decisione...

Data la circolarità del percorso si parla di «circolo ermeneutico» o interpretativo: è la figura che descrive l'intensa e attiva partecipazione alla lettura del testo. Entro il circolo ermeneutico così descritto avviene dunque l'incontro con la Bibbia: «Nei Libri Sacri, il Padre che è nei cieli viene con molta amorevolezza incontro ai suoi figli e parla con essi» (*Dei Verbum*, n. 21).

Il credente sa che le tante funzioni del linguaggio, usate dagli autori umani, le ha volute Dio stesso, e quindi applicarsi nello studio della Bibbia è l'unico modo per onorarla come Dio vuole. D'altra parte, le tante incertezze immanenti alla lettura sono superate nel mistero di Cristo e della Chiesa, dunque nell'alleanza che lega Dio e il suo popolo, alleanza che rimane il progetto vero, ultimo, definitivo della Parola, orale e scritta.

IL MISTERO PASQUALE, FULCRO DELL'INTERPRETAZIONE CRISTIANA di LORENZO DE LORENZI

L'interpretazione cristiana della Nuova Alleanza si distingue da ogni altra prospettiva di riflessione perché si fonda e si concentra sulla fede. La Nuova Alleanza si iscrive necessariamente nell'ambito umano-divino della «storia della salvezza» che si svolge nel tempo e qui, con il suo *già e non ancora*.

Già, poiché da sempre e a suo modo è presente e operativa nel mondo, sino a raggiungere l'evento sommo e determinante che fu l'invio di Gesù sulla terra; e *non ancora*, poiché, sia pur garantita dallo Spirito, la meta per i fedeli è ancora lontana, mentre con il creato «anche noi, che abbiamo il primo dono dello Spirito (...) [siamo] in attesa dell'adozione a figli, del riscatto del nostro corpo» (Rm 8,23), il che accadrà quando il Signore Gesù «trasformerà il nostro misero corpo per uniformarlo al suo corpo glorioso» (Fil 3,21).

La Nuova Alleanza stretta «nel sangue» di Gesù stesso (Lc 22,20; iCor 11,25) non è soltanto il momento cronologicamente determinato e concluso della *morte-risurrezione* di Gesù, ma abbraccia anche e soprattutto la predicazione che l'annuncia (*kerygma*) e l'incontro che lo spiega (*catechesi e liturgia*), quindi ministero apostolico («ministri idonei della Nuova Alleanza», quella «dello Spirito»: 2Cor 3,6) e vita della Chiesa che, nelle sue diverse realtà e carismi, la prosegue e assicura per l'umanità d'ogni tempo.

L'interpretazione cristiana della Nuova Alleanza, riflettuta innanzitutto nei testi neotestamentari, continuerà a esplicitarsi nei secoli successivi sostanziando il pensiero e l'opera dei padri della Chiesa fino ad Agostino (+ 430) per l'Occidente e fino a Cirillo d'Alessandria (+ 444) per l'Oriente. I frutti della riflessione patristica saranno verificabili ancora lungo il Medioevo, sino alle soglie dell'umanesimo, non cessando nemmeno nei secoli della polemica tra cristiani, benché si manifestino sporadici e in forme singolari (mistici e santi), in terreni circoscritti (monasteriali e colti).

L'interpretazione dei padri

Per quanto vasta e articolata sia la produzione patristica impegnata nei più diversi campi (apologia, didattica, esegesi, storia, controversia, catechesi...), il filone specifico dell'interpretazione cristiana della Nuova Alleanza manifesta una sostanziale *identità* in ciò che gli è essenziale e fondamentale, così come si presenta vario e personale sotto vari altri aspetti, dominati da preoccupazioni contingenti e locali.

L'identità è quella del costante riferimento al Cristo, alla sua vita - detti e fatti - e soprattutto alla sua opera redentrice da cui il cristiano è dominato e vivificato, orientato e guidato. Beninteso, tutto questo non è fine a se stesso. Nel Cristo il cristiano accoglie e professa l'opera diretta di Dio Padre che ha stretto l'ultima ed eterna alleanza con l'uomo nel Figlio stesso, nella sua persona. La Nuova Alleanza è appunto Gesù stesso in croce e risuscitato, il «mistero pasquale» che liturgicamente rivive nella Chiesa, in ogni comunità e in ogni cristiano. Essa diviene così esperienza di vita e impegno concreto assunto dal cristiano; di conseguenza, partecipe di Cristo e dello Spirito (Nuova Alleanza), il cristiano è promosso a collaborare all'opera di Dio per il mondo oggi, al compimento storico del mistero di Cristo.

Ciò che i padri intendono realizzare non è semplicemente un approfondimento o un'apologia della fede che professano - il che non è escluso -, ma una loro maggiore conoscenza che sia soprattutto salvifica e in grado di stimolare l'uomo, *tutto* l'uomo, all'impegno concreto verso lo stesso Signore.

L'interpretazione cristiana della croce e della risurrezione, pur facendo ricorso nei padri a diverse componenti culturali, converge verso l'unico obiettivo di edificare il «corpo di Cristo» che è la Chiesa. In essa il cristiano rivive nella propria esistenza la duplice realtà umano-divina che è quella del Cristo stesso. Da una parte il Cristo è come l'archetipo (dell'umanità come di tutta la creazione, oltre che autore e parametro di quella attuale); dall'altra egli viene globalmente confermato come il teleotipo finale cui adeguare la quotidianità in tutta l'articolazione del vissuto ai diversi livelli, nella Chiesa e nel mondo.

Per i padri, in genere, risultano dunque inseparabili - e pertanto sono visti convergenti e unificanti - la teologia e il dogma con la fede vissuta e la carità in tutte le sue manifestazioni (cristologia e vita). Tutta la vita è permeata dalla teologia segnata necessariamente dalla Nuova Alleanza. Teologia, liturgia, pastorale,

spiritualità... sono orientati a, e guidati da, una «comprensione» sapienziale ed esistenziale della Nuova Alleanza come è intesa nella fede della Chiesa: è la prospettiva storica salvifica cristologica completa, cioè il mistero di Cristo come chiave del mistero dello stesso essere dell'uomo.

Ma l'interpretazione cristiana dei padri registra anche note peculiari determinate di volta in volta dalla diversa personalità dell'autore, ma anche dalle differenti circostanze e situazioni storiche che coinvolgevano la vita della Chiesa e del cristiano. Si pensi, solo a titolo d'esempio, alla preoccupazione pastorale del periodo apostolico, che può essere collocato tra la fine del I e l'inizio del II secolo (Clemente, Ignazio, Policarpo ecc.) e a quella di difesa e di proselitismo del periodo apologetico, tra il II e il III secolo (Aristide, Giustino, Taziano, Atenagora, Teofilo, di lingua greca; Tertulliano, Lattanzio, di lingua latina); all'impegno esegetico e catechetico della scuola di Alessandria e di Cesarea che ebbero in Origene (III secolo) «il più grande erudito della Chiesa antica» (Quasten), il loro maestro più insigne. Né inferiore, sebbene su altra metodologia esegetica, sarà l'impegno della scuola antiochena. Possiamo ricordare in particolare lo sforzo di sintesi teologica e d'interpretazione della Scrittura e della Nuova Alleanza compiuto da Ireneo di Lione (II secolo) contro lo gnosticismo e ancora, più avanti, nella cosiddetta epoca d'oro della patristica, quando l'elaborazione teologica era concentrata principalmente sulla riflessione trinitaria stimolata inizialmente dall'avvento della dottrina ariana: Atanasio d'Alessandria, i Cappadoci, Cirillo d'Alessandria per l'Oriente (III-V secolo); Ilario, Ambrogio, Girolamo, Agostino per l'Occidente (IV-V secolo).

Impossibile qui tentare un approfondimento dei singoli; conviene piuttosto evidenziare soprattutto quella riflessione cristiana che si basò sia sull'interpretazione allegorica del testo sacro (Scuola alessandrina) sia sull'esegesi storico-grammaticale (Scuola antiochena). S'intravedono intuizioni e criteri che gli stessi padri si sono dati e a cui si sono attenuti e che dagli studiosi saranno recuperati e formulati come «metodi» o «regole» ermeneutiche. Accanto agli stessi «principi», esplicitati da Origene nel *De principiis*, si ricordino i famosi «quattro sensi» della Scrittura (tre soli in Origene!) che sono altrettanti tipi di lettura o prospettive di riflessione o piste di approccio alla Parola di Dio, sia per la Prima che per la Nuova Alleanza.

Grazie a questa pluralità di sensi, il Cristo è venuto e si è manifestato dopo essere stato prefigurato e preadombrato (*senso storico* e *senso spirituale*), è presente e attivo oggi nella Chiesa, nei sacramenti e nella vita dei fedeli (*senso tropologico*), i quali sono in cammino verso la patria di «lassù» (*senso anagogico*) con Cristo nella visione per l'eternità (*senso escatologico*). Ogni varietà di senso, come si vede, è ricondotta essenzialmente al suo dato cristologico e cristocentrico.

Un accenno, infine, a Cirillo d'Alessandria (t. 444), già definito da Atanasio Sinaita (t. inizio secolo VIII), «sigillo dei padri». La sua «contemplazione spirituale» (*theoria pneumatiké*) lo porta ad approfondire sempre di più il mistero globale di Cristo e quindi a evidenziare i rapporti tra la Parola incarnata - il Figlio che è Dio e uomo - e la Parola scritta, in particolare nella Nuova Alleanza (si ricordi il suo *Commento a Giovanni*). Egli visse intensamente il suo ministero di pastore e di teologo, non solo come vescovo e scrittore, ma anche nel presiedere il concilio di Efeso (431) e ancor più vivacemente contrastando (dal 423 in poi) con tutte le sue energie prima gli ariani e poi i nestoriani.

Non possiamo nemmeno rinunciare a qualche riga su Agostino. Con lui la patristica raggiunge le vette più alte. Per lui, tutto ciò che è stato compiuto dal Cristo nella sua vita, morte e risurrezione comprese, è *interioris hominis sacramentum*, dal momento che tutta la vita del cristiano è configurazione al mistero di Cristo. Il credente, infatti, non soltanto accoglie l'annuncio di quegli eventi, ma «si configura alla realtà che in essi viene rappresentata» (Agostino; del tutto simile anche in Ambrogio).

Luci e ombre nel Medioevo

Dopo il vertice agostiniano e il concilio di Efeso presidiato da san Cirillo nel 431, si direbbe che il processo di avanzamento nell'interpretazione cristiana vera e propria della Nuova Alleanza perda un po' di smalto. Tale interpretazione non viene comunque a cessare, anzi regna nelle «scuole» monastiche (ove però viene ridotta quasi del tutto alla dimensione ascetico-contemplativa), ma resta come ancorata al passato. Non mancano nomi celebri sia in Oriente (per esempio lo Pseudo-Dionigi, Procopio di Gaza, Massimo il Confessore, Giovanni Damasceno...) sia in Occidente (Leone Magno, Cesario d'Arles, Gregorio Magno...).

Personaggi illuminati, di sorprendente incidenza ed efficacia (ascoltando la Parola di Dio «è come se vedessi la sua propria bocca»: Gregorio). Le loro note fondamentali, però, sono l'eco del pensiero e della riflessione dei padri dei primi secoli dei quali raccolgono, quasi per sintetizzare e mai dimenticarne la sapienza, una lunga serie di sentenze (Isidoro, Beda, Alcuino, Rabano ecc.).

Contemporaneamente, il popolo va partecipando sempre meno alla vita cristologica, che pure lo riguarda come corpo di Cristo, luogo della sua espressione salvifica nel mondo. Sostanzialmente, il nutrimento fondamentale di un'interpretazione unitaria della fede è assicurato ancora dal contributo efficace di una liturgia che resta sufficientemente viva e aderente, ove la Parola è spezzata secondo i «canoni» tradizionali.

Purtroppo anche la lingua si fa sempre più estranea alla massa con l'avanzare del tempo.

L'organizzazione diocesana e parrocchiale si accentua. Globalmente la cristianità è chiamata a fare i conti con il regresso della cultura (VI-VIII secolo) e con la rapida espansione dell'islamismo.

Le «scuole» (Boezio, Cassiodoro) non mancano di viva attenzione verso la Scrittura e in particolare verso il Nuovo Testamento. Sono specialmente le «scuole» abbaziali ed episcopali, cui dal secolo VIII si aggiunge la palatina fondata da Carlo Magno e affidata ad Alcuino di York (781), che in questo campo e a un certo livello continuano a offrire ancora dei frutti.

Con i secoli IX-XII si manifesta la progressiva divaricazione tra fede e ragione/intelletto: gli spazi si fanno sempre più autonomi rispetto alla fede, anche se tale autonomia ha sovente scopi di servizio nei quali si risolve. Per Scoto Eriugena, ad esempio, che dall'847 dirige la scuola palatina presso la corte di Carlo il Calvo, pur se le arti liberali mantengono un proprio valore formale, vengono tuttavia esercitate intorno ai contenuti della Scrittura e alla dottrina cristiana. Anche Anselmo d'Aosta, il maestro del secolo XI in Occidente, che pure vuole attenersi al modello agostiniano, in effetti, però, si prefigge di provare in modo concettuale, ricorrendo alla dialettica aristotelica e mediante le «ragioni necessarie», quelli che sono i dati della stessa fede, quali l'esistenza di Dio, Trinità, incarnazione. La fede è in cerca della ragione, e questa si muove lungo il tracciato della fede, ma le due appaiono già autonome. Ci si avvicina così alla scolastica.

Attraverso le scuole di Chartres e di San Vittore, con Abelardo (significativo *l'intelligo ut credam* al posto del *credo ut intelligam* di Anselmo!), con Pietro Lombardo, e ancor più con l'avvento delle università, la scolastica maturerà man mano sino a raggiungere il suo periodo aureo nella seconda metà del 1200. La linea domenicana (Alberto e Tommaso) adotterà completamente la filosofia di Aristotele, purificandola progressivamente dagli influssi pagani e dalle incrostazioni arabe (Averroè); quella francescana (Alessandro di Ales e Bonaventura), invece, accoglierà solo in parte la novità aristotelica, ma privilegerà l'alveo agostiniano.

Nei secoli XIV e XV, con il nominalismo di Guglielmo di Ockham e Gabriel Bici, si accentua notevolmente una interpretazione della Nuova Alleanza avulsa dal Gesù della storia. Sono i secoli in cui si afferma la cosiddetta *devotio moderna* (la corrente cui si riferisce *l'imitazione di Cristo*), nasce l'umanesimo, e sempre più frequenti e vivaci si percepiscono i prodromi di spaccature che vanamente si vorrebbero saldare con decreti e repressioni, e che invece talora si solidificheranno in modo tuttora visibile nelle varie fratture tra cristiani, tra le quali la luterana è certamente la più rilevante.

Il magistero cercava di vigilare sui movimenti nuovi che spuntavano qua e là frequenti, e spesso anche ereticali, tutelando per quanto possibile l'ortodossia della fede nel popolo. Quest'ultimo, che già di per sé restava alquanto discosto dalle *quaestiones* delle università e dalle speculazioni e aridità degli scolastici, continuava a rivivere messaggi, ma quanto a un nutrimento pingue e positivo - la vita in Cristo o, meglio, il Cristo stesso nella vita e nella storia - restava più una supposizione che un punto specifico e positivo di trattazione, tanto meno il suo nocciolo.

Nonostante la situazione sociopolitica e culturale assai sfavorevole, la fede del popolo semplice, unitamente alla responsabilità dei vescovi e ai carismi dei santi - spesso veri trascinatori di masse - mantenevano viva nella Chiesa quella via d'incontro della Nuova Alleanza di cui si è detto, la via stessa neotestamentaria e patristica che era stata seguita da tanti altri luminari dei secoli passati, dotati d'una straordinaria preparazione letteraria, in continuo dialogo con quanto era loro intorno per continuare l'opera stessa del Cristo, centro della storia.

Riforma e controriforma

A una interpretazione di tipo cristototalizzante e fortemente esistenziale (talora anche troppo) si richiamerà la Riforma nella sua globalità, benché questa sana prospettiva d'interpretazione cristiana risulti assai spesso come soffocata o comunque resti impigliata nell'infuocata polemica antiromana, antistituzionale e sovente anche antidogmatica.

Prima, durante e dopo il concilio Tridentino le cose sostanzialmente non cambiano. Nel concilio si ribadisce ovviamente che il vangelo non solo è promesso dai profeti, ma risuona nella Chiesa dopo essere stato promulgato e verificato nella persona di Gesù, e la Chiesa stessa lo conserva negli scritti e nelle tradizioni non scritte. Notevoli le indicazioni sull'attività magisteriale e rivelatrice che lo Spirito svolge tuttora nella Chiesa (concilio di Trento, IV sessione, 18 febbraio 1546).

Ma le affermazioni di principio e le buone intenzioni che manifestavano l'indubbio disagio delle comunità cristiane dell'epoca erano troppo determinate dalla situazione polemica (contro-riforma) e condizionate dalle affermazioni luterane e postluterane perché potessero sortire un effetto pratico a largo raggio e risultare durature.

Le stesse indicazioni conciliari che chiedevano una revisione dei testi e una maggiore culturalizzazione della Scrittura nella sua integralità rimasero, in certo senso, lettera pressoché morta. La liturgia venne riformata e il messale romano uniformato, ma la Parola non recuperò di fatto quella vitalità e centralità che

pure sembra presupposta, e non ottenne nemmeno quella purificazione di testo che veniva prescritta quanto alla versione allora corrente o *Vulgata*. Si era ancora lontani dal recuperare quella prassi e quella familiarità con la parola di Dio e il suo Spirito che pure s'erano sperimentate nella lettura della Chiesa patristica e medioevale.

Nei secoli che, dal tardo '500, precedono il Vaticano II, l'interpretazione cristiana del Nuovo Testamento si risolve praticamente in una serie di confronti, rivolti da una parte ai non credenti o anche ai credenti, ai quali si dimostra la rettitudine della dottrina cattolica (in chiave appunto di scolastica), o davanti ai quali ci si difende dagli errori. Si è, infatti, di fronte ai dati (o comunque affermazioni) della scienza positiva, che va creandosi sempre più ampi spazi dal secolo XVII e che si propone come nuovo contesto culturale. Dato il veloce progresso registrato dalle scienze e le affermazioni (non soltanto da parte atea e liberale) che talora concluderebbero a presunte falsità o errori della Scrittura, l'interpretazione cristiana raccoglie a sostegno frasi e sentenze, argomenti filologici, letterari, storici...

La difesa è talora a oltranza: si giunge a sostenere addirittura l'ispirazione verbale; troppo spesso l'impronta umana presente nella Bibbia viene dimenticata; e il comune fedele, benché non sia raggiunto direttamente da tali problemi, non può non risentirne nelle differenti espressioni della sua religiosità. Si dovrà attendere il concilio Vaticano II per ritrovare nell'interpretazione cristiana della Nuova Alleanza quell'aria pura e fresca che segnò l'epoca patristica e quell'unità di fede e di vita che ne fu la felice caratteristica.

La ricchezza del concilio Vaticano II

La preparazione del concilio Vaticano II risale a circa un secolo prima. La ventata dello Spirito che aveva segnato il risveglio del movimento liturgico, il provvidenziale ritorno alla Bibbia e in particolare alla sua valorizzazione storicosalvifica, con conseguente accento sulla cristologia e la pastorale biblico-liturgica, la riscoperta (anche materiale) dei testi patristici e del loro valore insieme al crescente interesse circa l'ecumenismo ne sono stati il clima e ne hanno determinato l'atmosfera.

Impossibile riassumere la ricchezza espressa in materia dal concilio. Se esso nasce dal desiderio di presentare più netto al mondo il volto della Chiesa e se quindi tutto il Vaticano II si muove in una linea nettamente cristologica intesa in dimensione universale - sanando anche divisioni e incomprensioni che l'avevano afflitta da secoli - è evidente che il documento più espressivo per il nostro tema sia la costituzione *Dei Verbum* (18 novembre 1965), in particolare, il suo capitolo V, intitolato «Il Nuovo Testamento» (nn. 17-20).

Il tenore dominante è storico-salvifico, l'amore di Dio che si rivela e tutto conduce a salvezza mediante lo Spirito attraverso il quale agisce; l'opera del Figlio verso Dio e verso gli uomini, tuttora operante nel mondo e vivente nella famiglia dei credenti che è la Chiesa, testimone e mediatrice di salvezza a loro favore poiché a tutti è offerto di «avere accesso al Padre ed essere resi partecipi della divina natura» (*Dei Verbum*, n. 2). E questa «Parola di Dio... si presenta e manifesta la sua forza in modo eminente negli scritti del Nuovo Testamento» (*Dei Verbum*, n. 17); «4a profonda verità su Dio e sulla salvezza degli uomini, per mezzo di questa rivelazione, risplende a noi nel Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione» (*Dei Verbum*, n. 2).

L'atteggiamento di fondo della Chiesa verso la Scrittura ci sembra meglio riassunto nel suo rapportarsi a essa come al corpo eucaristico del Signore: Scrittura ed eucaristia, due forme del tutto peculiari di presenza del Cristo: «La Chiesa ha sempre venerato le divine Scritture come ha fatto per il corpo stesso del Signore, non mancando mai, soprattutto nella sacra liturgia, di nutrirsi del pane di vita dalla mensa sia della Parola di Dio che del corpo di Cristo e di porgerlo ai fedeli. Insieme con la sacra tradizione, la Chiesa le ha sempre considerate e le considera come la regola suprema della propria fede» (*Dei Verbum*, n. 21). Il rapporto della Parola di Dio all'eucaristia non solo richiama la lunga tradizione patristica, ma evoca Gv 6, anzi la stessa istituzione eucaristica. Alla duplice mensa, eucaristia e Scrittura, si accenna ancora in altri documenti conciliari.

È pure notevole come tutta la Scrittura, proprio perché presenza di Cristo, sia considerata dalla Chiesa come la «regola suprema della propria fede». Ogni altra le è subordinata: lo stesso «magistero vivo della Chiesa», cui «è stato affidato... l'ufficio d'interpretare autenticamente la Parola di Dio scritta o trasmessa», «non è al di sopra della Parola di Dio ma la serve, insegnando solo ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito Santo, piamente l'ascolta, santamente la custodisce e fedelmente la espone...» (*Dei Verbum*, n. 10). Il motivo è evidente: ciò che chiamiamo ispirazione biblica, per cui essa è Parola vera, efficace, definitiva di Dio, è la voce stessa dello Spirito. Il Vaticano II ha trattato della Scrittura entro la cornice della rivelazione del Dio amorevole, sapiente, soccorritore, potente in salvezza, donatore costante di grazia, di cui l'espressione somma è il Figlio suo nella vita e nella Parola, cui si accede mediante la fede per la quale è «necessaria la grazia di Dio che previene e soccorre e gli aiuti interiori dello Spirito Santo», per mezzo dei quali egli «continuamente perfeziona la fede» per «l'intelligenza della rivelazione» stessa (*Dei Verbum*, n. 5).

Non è necessario documentare ulteriormente quale e quanto sia il cammino compiuto dal Vaticano II in riferimento alla precedente teologia positivo-scolastica e scolastica in genere e, in breve, all'interpretazione della Nuova Alleanza nella Chiesa. Il discorso che si potrebbe fare sul rinnovamento dei singoli trattati teologici, e soprattutto sulla liturgia, la predicazione, la catechesi, sulla lettura pubblica e privata, sui particolari approcci dei gruppi biblici o dei diversi movimenti, sulle associazioni di promozione biblica ecc., non sarebbe che un commentario vivo, frastagliato e variegato, ma ancora insufficiente, della voce del concilio, degli sforzi del magistero, dei vescovi e dei fedeli.

La via che resta da percorrere è certamente molta ma, stimolato e guidato dal «magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo» (*Dei Verbum*, n. 10), l'incoraggiamento del concilio stesso non è caduto nel vuoto: sempre più numerosi e attenti sono «i figli della Chiesa che coltivano le scienze bibliche» e si sentono impegnati «con energie sempre rinnovate», sicché «continuano nell'opera felicemente intrapresa, con ogni applicazione secondo il senso della Chiesa» (*Dei Verbum*, n. 23). Scopo di tutto questo resta sempre «il nutrimento dei suoi figli [della Chiesa] con le divine parole», cibo cui non poco giova «lo studio dei santi Padri, d'Oriente e d'Occidente e delle sacre liturgie» (*Dei Verbum*, n. 23).

È qui, in questo molteplice concorso che riporta l'uomo all'ascolto e all'obbedienza verso Dio secondo la sua originaria «immagine» con il Creatore secondo il piano creazionale di Gn 1-2 e la nuova creazione che avviene in Cristo e nello Spirito, che l'interpretazione cristiana della Nuova Alleanza meglio si riassume e si esprime: è il Cristo stesso vissuto nella storia, tramandatoci dalla tradizione nella Scrittura e nella vita della Chiesa e, ora e qui, vissuto nella misura sua completa, per quanto consentito alla condizione terrena dei credenti. La vita stessa di ciascuno, della Chiesa nel suo insieme e quindi dell'intera umanità, continuerà a offrire le varie articolazioni di questa interpretazione che manifesta e garantisce la visibilità dell'amore del Padre verso i figli e dei fratelli verso il Padre e tra loro.

IL GIUDEOCRISTIANESIMO di PIERO STEFANI

La prima, inevitabile difficoltà che si presenta a chi vuole occuparsi del tema definito dal tardo termine composto di *giudeocristianesimo* sta nel delimitare il campo espresso da questa parola. Infatti, dal punto di vista storico, teologico, spirituale e culturale è tutt'altro che agevole tracciare i confini di simile espressione. Come si è giustamente osservato, a ben poco serve presentare quest'ambito come un amalgama più o meno accentuato di elementi giudaici e di tratti cristiani: «Fino ai nostri giorni, infatti, il cristianesimo, sotto tutte le sue forme, è rimasto giudeocristiano nella misura in cui rivendica il patrimonio spirituale di Israele» e in particolare la Bibbia ebraica «considerata come Scrittura Sacra» (M. Simon e A. Benoit). Di fronte a questa frase tornano in mente le parole di Pio XI, pronunciate nel momento in cui il nazismo era già giunto al potere, che autodefinivano i cristiani come «spiritualmente semiti».

Tuttavia appare chiaro che un riferimento tanto ampio risulta non solo troppo generale, ma anche incapace di spiegare perché, per tanto tempo, le tradizioni cristiane siano state animate da tristi, quanto intensi sentimenti antiggiudaici.

Tenuto conto di tutto ciò, il lettore dovrà avere la pazienza di seguire un discorso articolato, la cui ossatura portante

sarà costituita dal tentativo di presentare sei accezioni, o meglio punti di riferimento propri di questo «polimorfico» termine. E ciò senza alcuna pretesa di completezza; anche perché bisogna tener conto che, dal punto di vista storico, solo in modo parziale la recente ricerca archeologica (a iniziare soprattutto dall'opera di padre Bagatti) ha compensato le difficoltà di trovarsi di fronte a testimonianze solo indirette e per di più di solito trasmesse da «avversari».

Il ruolo delle comunità giudeocristiane primitive

Da una certa epoca storica in poi la più diffusa accezione del nostro termine, che trova il proprio più autorevole avallo nell'opera di Ireneo di Lione, è quella di considerare il giudeocristianesimo come una sderottizzazione in senso eretica-le di gruppi di origine giudaica. Essi sono caratterizzati dall'elaborazione di una cristologia di stampo fortemente adozionistico, cioè negatrice dell'incarnazione del Verbo. A detta di Epifanio, questi giudeocristiani affermavano che Gesù fu generato da seme umano e scelto poi da Dio: per questo fu chiamato figlio di Dio «dal Cristo che entrò in lui dall'alto in forma di colomba». Dal punto di vista pratico il movimento fu contraddistinto da una stretta osservanza delle prescrizioni legali ebraiche.

Nelle sue visioni e nel suo rituale non mancano poi influssi di origine gnostica. Una tipica espressione di quest'ambito è il movimento dei cosiddetti ebioniti. Essi, a differenza di quanto creduto da Tertulliano, Epifanio o Gerolamo, non hanno nulla a che fare con un fantomatico eresiarca Ebion. Il termine significa invece «poveri» e, oltre a richiamarsi a un ben noto filone di «spiritualità» biblica, potrebbe connettersi a un titolo specifico proprio della primitiva comunità di Gerusalemme (cfr. Gal 2,10; Rm 15,26). In ogni caso qualcuno

(H. J. Schoeps), contestato però da altri (J. Daniélou), ha sostenuto appunto l'esistenza di una connessione tra gli ebioniti e la comunità apostolica di Gerusalemme. Per via indiretta ci sono giunti alcuni frammenti di un cosiddetto «vangelo degli ebioniti». Altri testi apocrifi provenienti da quest'area sono in genere considerati *Il vangelo di Pietro*, *Il vangelo di Tommaso*, *l'apocriefo vangelo di Giacomo* e *La storia di Giuseppe il falegname*.

Qualunque sia la valutazione data al caso degli ebioniti, resta aperto il problema delle origini. Esso rappresenta il nostro secondo ambito definitorio. Valutando il nostro termine da un punto di vista storiografico, si fa notare che una larga componente del cristianesimo primitivo si può qualificare come giudeocristiana, senza con ciò mettere in dubbio la sua ortodossia, o perché si presuppone che le origini siano per definizione intrinsecamente ortodosse (J. Daniélou) o, in modo più storicamente persuasivo, perché in seno alla comunità dei credenti non era ancora nata la polarità ortodossiaeterodossia (M. Simon e A. Benoit). Essa, fino alla vigilia della prima guerra giudaica (66-70 d.C.), è rappresentata innanzitutto dalla comunità di Gerusalemme, alla cui guida si trovava Giacomo «fratello del Signore».

Giacomo è figura di rilievo anche nell'orizzonte del Nuovo Testamento canonico (cfr., ad esempio, At 12,17; 15,13ss; 1Cor 15,3-7, Gal 2,9.12). Secondo una testimonianza del giudeocristiano Egesippo (II sec.), trasmessaci da Eusebio, «Giacomo, fratello del Signore, avrebbe avuto l'incarico di guidare la Chiesa assieme agli apostoli», mentre, stando all'apocriefo *vangelo di Tommaso*, Gesù avrebbe ordinato agli apostoli di riunirsi presso Giacomo dopo la sua ascensione. Sarebbe stato sempre Giacomo a trasmettere alla Chiesa il potere regale e sacerdotale. La portata complessiva di queste espressioni è ovviamente incerta. Alcuni punti sono però sicuri: Giacomo non appartenne al gruppo dei Dodici, ebbe legami di parentela con Gesù ed ebbe una visione particolare del Risorto (cfr. iCor 15,7).

La triplicità dei riferimenti certi indica che anche all'orizzonte neotestamentario la sfera della parentela, della carne, per quanto non vincolante, non è del tutto assente, né del tutto scorporata con le promesse e la chiamata (ciò vale persino per Paolo, cfr. Rm 9,3-5). Va poi messo in luce che, accanto ai Dodici, vi furono, nella Chiesa primitiva, altre figure di massima rilevanza. Secondo un'espressione paolina, le «colonne» (immagine forse ispirata all'idea del tempio escatologico) della Chiesa madre di Gerusalemme furono tre: Giacomo, Cefa [Pietro] e Giovanni, nominate proprio in quest'ordine. Il passo in cui vengono citate è quello in cui si allude al patto intercorso tra Paolo e le «colonne», in base al quale a Cefa spettava l'annuncio rivolto ai circoncisi e a Paolo quello diretto verso gli incirconcisi (Gal 2,9).

Non è privo di peso che proprio nella lettera in cui Paolo afferma più fortemente che in Cristo non vi è né giudeo né greco (Gai 3,28), richiami altresì alla memoria un accordo volto a sottolineare l'importanza fondamentale che la Chiesa sia costituita da credenti provenienti sia dai giudei che dai greci. D'altra parte, ancora nel V secolo, un mosaico della chiesa romana di Santa Sabina rappresentava, una di fianco all'altra, proprio la *ecclesia ex circumcissione* e la *ecclesia ex gentibus*.

Fino al 135, anno della conclusione della seconda guerra giudaica, i vescovi di Gerusalemme furono sempre ebrei. A partire da quella data, in cui l'imperatore Adriano ordinò la paganizzazione di Gerusalemme, i vescovi furono invece tutti di origine gentile. Non si può però attribuire a questo pur rilevante mutamento l'estinzione di ogni influsso giudeocristiano rispetto alla «grande Chiesa».

Un tema, su cui anche in seguito questa componente fece sentire a lungo il proprio influsso, fu, ad esempio, il problema (assai più significativo di quanto non possa apparire a prima vista) della fissazione della data della Pasqua. La componente giudeocristiana la manteneva, ebraicamente, al 14 di *nisan* (che corrisponde all'incirca alla seconda metà di marzo e alla prima metà di aprile).

Fino alla fine del II secolo spettava a essa fissarla in base a osservazioni oculari (il calendario lunare comportava delle variazioni di anno in anno). Quella data valeva per la Chiesa tutta, anzi addirittura gli stessi ebrei si conformavano a quella determinazione. La fissazione del calendario liturgico universale contraddistingueva un indubbio senso di primato. Ecco perché la lunga lotta, protrattasi fino al concilio di Nicea nel 325 (assemblea a cui, significativamente, non partecipò alcun vescovo di origine ebraica), per fissare per la pasqua cristiana una data che non coincidesse mai del tutto con quella ebraica, rappresenta il segno di una rottura del nesso con il popolo ebraico, legame di cui la componente giudeocristiana era in qualche modo garante.

Le comunità giudeocristiane non erano però limitate alla sola Gerusalemme. Ve ne furono parecchie altre, specie in area siriana, e il loro influsso è presente nei materiali confluiti nelle varie redazioni del vangelo di Matteo. Vi è anche chi (J. Jervell) si è spinto più in là, sostenendo che - per quanto nei primi sette o otto decenni dalla morte di Gesù, le Chiese giudeocristiane passassero da una situazione di maggioranza a una di minoranza - esse restarono comunque «qualitativamente potenti e culturalmente influenti», tanto da contribuire, in un modo o in un altro, alla redazione dell'intero *corpus* di scritti neotestamentari (come non vedere, ad esempio, un preciso influsso giudeocristiano nei cantici contenuti nei primi due capitoli del vangelo

di Luca?).

Il punto più delicato della presenza giudeocristiana entro la Chiesa antica pare soprattutto connesso all'atteggiamento da assumere all'interno delle comunità miste. Da un lato, all'ebreo credente in Gesù Cristo non era richiesto di abdicare ai precetti della Torah (Legge), mentre, in conformità anche alla più tipica tradizione ebraica, non era necessario imporre una simile osservanza a chi era di origine gentile. Che fare all'interno delle comunità miste in cui, accanto al modello ebraico della distinzione (si noti: «distinzione», non «contrapposizione»), si presentava anche quello della comunione che univa tra loro tutti i credenti, qualunque fosse la loro origine? Si trattava di qualcosa che riguardava la vita quotidiana della comunità, a cominciare dall'importantissimo tema del cibo preso in comune. Ogni lettore dell'epistolario paolino sa che si trattò di un problema tutt'altro che effimero e a volte addirittura drammatico (cfr. Gal 2,11-14). Non pare perciò esagerato che proprio le oggettive difficoltà di organizzare comunità miste, che conservassero all'interno della «grande Chiesa» la distinzione propria del modo di vita ebraico, segnassero uno dei motivi più penetranti della progressiva emarginazione delle componenti giudeocristiane.

Il drastico ridimensionamento a cui, sul piano storico, fu sottoposta la componente giudeocristiana, non ha mai però del tutto obliterato il ricordo della sua priorità spirituale.

La terza accezione del termine tende ad attribuire non solo un significato storico, ma anche e soprattutto un permanente senso spirituale alla constatazione che tutti i primi credenti in Gesù Cristo morto e risorto furono, senza eccezioni, ebrei, così come integralmente ebraico fu il contesto in cui visse il Gesù storico. Con giudeocristianesimo si intende così soprattutto la «Chiesa madre» di Gerusalemme, cioè gli ebrei credenti in Cristo che furono il primo anello della trasmissione della fede, in breve la comunità formata il giorno di Pentecoste attorno al cenacolo. È stato attraverso la loro mediazione che i figli delle genti venuti alla fede parteciparono pienamente alla santità costitutiva di Israele (cfr. Es 19,6). Nella lettera ai *Romani* ciò è comprovato dall'importante motivazione che si dà a proposito della colletta a favore dei poveri della comunità di Gerusalemme. Il tema della colletta compare già nella pattuizione a cui si fa cenno nella lettera ai *Galati* (2,10).

Qualche esegeta (E. P. Sanders) ne ha sottolineato l'importanza, interpretandola alla luce della biblica offerta delle genti alla fine dei tempi (cfr. Is 60,5-6; Rm 15,6). In ogni caso il tema della colletta, pur comparso spesso nell'epistolario paolino (cfr. in particolare 2Cor 8-9), trova la sua motivazione definitiva proprio quando Paolo afferma che i gentili credenti sono debitori verso i poveri della comunità di Gerusalemme, in quanto avendo «partecipato ai loro beni spirituali» devono ora rendere un «servizio sacro» (Rm 15,27). Tutto ciò ben si confà con un modello che prevede, anche all'interno delle comunità miste, una forma di accoglienza non immemore del primato connesso alle promesse fatte da Dio a Israele: «Per questo accoglietevi a vicenda, come anche Cristo accolse noi a gloria di Dio. Dichiaro infatti che Cristo è divenuto servitore dei circoncisi per la veracità di Dio, compiendo le promesse fatte ai padri; i pagani invece glorificano Dio per la misericordia» (Rm 15,7-9).

L'apporto del giudeocristianesimo attuale

E oggi? Per rispondere a questo quesito dobbiamo introdurre rispettivamente la nostra quarta e quinta definizione di giudeocristianesimo.

Riferendosi all'esperienza della «Chiesa madre» vi sono, ai nostri giorni, gruppi di ebrei i quali, attraverso il loro atto di adesione alla fede in Cristo, non solo non ritengono di tradire la propria origine ebraica, ma anzi credono di portarla a compimento. Essi rappresentano così un esempio attuale di una *ecclesia ex circumcissione* che non ha bisogno di negare il secondo termine (circoncisione) per essere pienamente Chiesa. Ed è proprio questo suo carattere ecclesiale (in seno al cattolicesimo ci si può riferire all'«opera di San Giacomo», attualmente inserita nel patriarcato latino di Gerusalemme) a distinguerla da altri movimenti ebraici (diffusi specie negli Stati Uniti e, in parte, in Israele) tipo i cosiddetti giudeomessianici, i quali riconoscono Gesù come messia di Israele, respingendo però i dogmi fondamentali delle Chiese cristiane.

Questo genere di giudeocristianesimo attuale che si muove in ambito ecclesiale, pur riconoscendo, per coerenza interna alla sua stessa fede, che Cristo rappresenta l'approdo a cui deve giungere Israele, non trasforma in genere questa sua convinzione in un impegno di tipo proselitistico; si impegna invece a presentare ai credenti un'immagine meno deformata della tradizione ebraica: «Dio mi ha fatto capire che mi trovavo davanti a un dittico: mi ha chiesto di dipingere il primo pannello, quello destinato a mostrare il vero volto d'Israele, spesso sconosciuto e sfigurato, al mondo cristiano. Il secondo pannello, quello di rivelare il volto di Cristo al mondo ebraico, sarà abbozzato dal "dito di Dio" - lo Spirito Santo - nell'ora e con gli strumenti che vorrà» (Rina Geftman).

Quest'ultimo genere di giudeocristianesimo, per quanto in se stesso non uniforme, non è però sufficiente a coprire tutti i significati connessi, oggi, con questo termine. Esiste infatti un ambito particolarmente difficile da definire, che si potrebbe chiamare «giudeocristianesimo possibile». E lo spazio, non circoscrivibil-

istituzionalmente, proprio di coloro che colgono come imprescindibile per ogni credente in Cristo un qualche tipo di radicamento nelle promesse compiute da Dio a Israele. Essi cioè intendono l'espressione neotestamentaria:

«Se siete di Cristo, allora siete discendenza di Abramo, eredi secondo la promessa» (Gal 3,29), come qualcosa che esprime l'obbligo, da parte di chi è in Cristo, di sentirsi debitore verso le promesse fatte a Israele, promesse che non valgono solo per ieri, ma si estendono fino a oggi.

L'ebraicità di Gesù deve, per così dire, essere concepita in modo alto. Cristo infatti può vedersi compiutamente non solo alla luce delle promesse compiute ai padri, ma anche del modo in cui queste ultime, fino ai nostri giorni, sono state custodite e interpretate dal popolo ebraico.

In altri termini fanno parte del «giudeocristianesimo possibile» coloro che credono che la fede in Cristo non possa darsi senza che accanto alla Chiesa continui a sussistere un popolo d'Israele contraddistinto agli occhi di Dio e degli uomini da una vocazione permanente. Essi perciò condividono la convinzione secondo la quale non si può credere in Cristo senza partecipare in qualche modo alla storia delle promesse così come è vissuta da Israele, anche nella sua parte più consistente, cioè quella che non accoglie la fede in Cristo. Tutto Israele, cioè, è una realtà nei cui confronti bisogna assumere un atteggiamento di ascolto. Si potrebbe cercare di definire ulteriormente questo ambito dichiarando che in esso rientrano coloro che non giudicano cristianesimo e giudaismo come due religioni del tutto separabili e parallele:

al contrario, pur non identificandole, ritengono che tra esse si estenda un'area in cui si attuano forti interconnessioni. Il che, tra l'altro, ha come suo ovvio corollario l'attuazione di un modello di lettura biblica volto a sottolineare la forte unità dei due Testamenti.

Questa accezione del termine «giudeocristianesimo» va tenuta ben distinta dalla sfera dei cosiddetti «giudaizzanti». Quest'espressione qualifica, nel passato come nel presente, quei cristiani di origine gentile a quali ritengono che incomba anche su di loro l'obbligo di un'osservanza, potenzialmente integrale, dei precetti della Torah. Così facendo il giudaizzante indulge a un'imitazione del comportamento ebraico tendenzialmente incapace di riconoscere lo «specifico» del popolo di Israele, il quale ha accolto su di sé il giogo della Torah senza obbligare le genti a fare altrettanto e senza ritenerle per questo colpevoli.

Il riconoscimento di un primato nel cammino della redenzione proprio del popolo di Israele comporta, al contrario, che i figli delle genti, per quanto partecipino attraverso Cristo all'eredità della promessa, si sappiano gentili e non pienamente ebrei, riconoscano cioè a questi ultimi la loro peculiarità e a se stessi la propria diversità. Entrambi questi momenti possono essere adeguatamente articolati dal «giudeocristianesimo possibile», mentre sfuggono al «giudaizzante», in cui la prevalenza del momento «imitativo» comporta l'indebolimento del senso di autonomia e di distinzione propria di Israele.

Ci si può infine chiedere come il giudeocristianesimo venga a prospettarsi se osservato da parte ebraica. All'inizio esso poteva essere giudicato una setta ebraica di natura messianica e/o apocalittica. Dopo il 70 si può forse parlare di «eresia» (fermo restando la difficoltà di impiegare questo termine in ambito ebraico). Verso lo scadere del primo secolo si incontra, comunque, la cosiddetta *Birkat ha-minim*, cioè benedizione (eufemismo per maledizione) per gli eretici, la redazione è, tradizionalmente, attribuita al sinodo di Javne Jamnia (cfr. *B. Berakhot*, 28b-29a). Essa rappresenta un problema di ardua interpretazione a causa della varietà delle redazioni e delle incertezze terminologiche. Nella sua redazione palestinese la *Birkat ha-minim* afferma: «Per i *meshummadim* (infedeli, traditori, per certuni addirittura battezzandi) non vi sia speranza. Estirpa presto il regno della superbia ai nostri giorni! Possano i *nozrim* (nazareni) e i *minim* (eretici, degenerati) perire in un istante. Siano cancellati dal libro della vita. Non siano registrati assieme ai giusti. Benedetto sei tu Signore che umili gli insolenti». Questa redazione (scoperta verso la fine del secolo scorso da S. Schezchter) è l'unica a nominare esplicitamente i «nazareni» (cristiani), distinguendoli in tal modo dal più ampio novero degli eretici. Anche di fronte a una simile versione resta però del tutto aperto il discorso sulla puntualità del riferimento, sull'estensione dell'area geografica coinvolta (Chi erano gli altri eretici? La formulazione valeva anche per la diaspora?...) e sulla possibilità di connetterla con i passi del IV vangelo che alludono a un'espulsione dalla sinagoga di coloro che professano la propria fede in Gesù Cristo (cfr. Gv 9,22; 12,42; 16,2).

Passando all'oggi va detto che in base all'*halakhah* (la codificazione normativa) e anche a un'apposita legge dello Stato di Israele, la definizione di ebreo esclude, dal punto di vista di principio, la possibilità di un ebreo cristiano. Infatti la definizione di ebreo come «il nato da madre ebrea che non si sia convertito ad altra religione o il convertito all'ebraismo secondo le norme dell'*halakhah*» non può contemplare la figura del giudeocristiano, anche se è ben vero che quest'ultimo contesterà la possibilità di applicare a se stesso una simile regola, in quanto fa parte del nocciolo profondo della sua fede credere che, aderendo a Cristo, egli non esca dalla propria tradizione, non si converta cioè a un'altra religione (e per molti questo è il caso di Paolo).

Dall'insieme dei sei diversi tentativi di definizione qui proposti, risulta almeno un tratto comune: la

tradizione ebraica e quella cristiana hanno troppo forti interconnessioni reciproche perché, a partire dall'una o dall'altra sponda, non appaiano figure, movimenti o prospettive che si collochino in una posizione per così dire intermedia tra ebraismo e cristianesimo. Essi di norma non sono graditi agli esponenti ufficiali delle due religioni. Ci si può chiedere però se non sia proprio un indice di aver mal compreso la natura di Israele e quella della Chiesa il voler sopprimere il disagio (o non si tratta piuttosto di pungolo?) suscitato da questo tipo di presenza, semplicemente attraverso un ostracismo incapace di cogliere tutta la complessità e l'intensità di un intreccio di vicende nate da un comune ceppo biblico.

DIMENSIONE TEOLOGICA DEL NUOVO TESTAMENTO

GESÙ CRISTO TRASPARENZA DELL'AMORE DEL PADRE

di BRUNO MAGGIONI

L'intuizione che riassume tutta la fede dell'intero Nuovo Testamento (come si sia arrivati a questa intuizione, attraverso quali tappe... è un discorso che qui non possiamo fare) è che *in Cristo* si è svelata la verità di Dio, la verità dell'uomo e il senso della storia. Gesù di Nazaret - questa è la fede dei primi cristiani come è la fede della Chiesa d'oggi

- è la trascrizione storica, umana, di Dio. Gesù è lo «spazio storico» - non solo per le parole che ha detto ma soprattutto per la vicenda che ha vissuto - per conoscere Dio e per dirlo, per sapere come cercarlo e dove trovarlo.

Gesù rivela il Padre

L'inno a Cristo che si legge nella lettera ai *Colossesi* (1,15-20), probabilmente un antico inno liturgico, inizia affermando che Cristo è «l'immagine del Dio invisibile». Cristo è colui che, nella sua persona e nella sua storia, ha reso visibile e vicino il Dio invisibile. L'invisibilità di Dio si è dissolta nell'apparizione storica di Gesù di Nazaret. Così l'antico inno liturgico sembra essere una risposta agli uomini che cercano Dio e non lo trovano: Dio non è più invisibile e lontano: egli è uscito dalla sua invisibilità e in Cristo ci è venuto incontro: ora è possibile conoscerlo e raggiungerlo. Ma la medesima affermazione può anche essere letta diversamente, e cioè come una risposta polemica nei confronti di tutti coloro che pretendono di aver raggiunto Dio e il senso ultimo delle cose. Soltanto Cristo è la storia definitiva, più trasparente, della presenza di Dio tra noi.

Parlo ripetutamente di «storia», perché a rivelare il volto di Dio non basta la semplice incarnazione (un Dio che si fa uomo), ma occorre porre in primo piano le precise modalità storiche vissute da Gesù di Nazaret. Se il Figlio di Dio avesse vissuto una storia diversa (se avesse, per esempio, assunto le forme dell'imperatore di Roma), ancora si sarebbe potuto parlare di «vero Dio» e «vero uomo», ma completamente diversa sarebbe stata la rivelazione di Dio. Come pure è diversa la lettura dell'epifania di Dio avvenuta in Gesù, se prendiamo come centro interpretativo della sua storia i miracoli, o la sua venuta alla fine dei tempi in potenza e gloria, anziché invece la croce/risurrezione.

Probabilmente anche il prologo del vangelo di *Giovanni* (1,1 - 18) era in origine un antico inno liturgico, che l'evangelista ha collocato all'inizio del suo vangelo. Gesù - perché è proprio di lui che l'inno sta parlando - è definito *Parola*, che da sempre è vicina e rivolta al Padre, in ascolto (1,1). È perché è in ascolto, trasparenza del Padre, che Gesù può parlarci di lui. Ma questa Parola è divenuta *carne*, è entrata cioè nella storia dell'uomo, condividendone sino in fondo l'esperienza (1,14). In questo farsi carne della Parola si realizza pienamente l'alleanza fra Dio e l'uomo. Il Verbo non ha rifiutato nulla di ciò che è umano, ma l'ha assunto e introdotto nella sua persona. E così l'incarnazione rappresenta un rifiuto radicale di ogni dualismo. In Cristo il mondo di Dio e il mondo dell'uomo si sono uniti, riconciliati. Il Dio di Gesù Cristo non è il Dio del dualismo, ma dell'assunzione della realtà umana e della solidarietà con la storia. Il Dio di Gesù Cristo non abbandona il mondo a se stesso né invita a farlo.

Ma il farsi carne della Parola dice anche un'altra verità, altrettanto importante. Gesù può farsi narrazione ed esegesi di Dio (Gv 1,18), perché parola che riflette il Padre (Gv 1,1), parola in ascolto, e al tempo stesso perché parola divenuta carne dell'uomo, storia e divenire. Gesù è la parabola di Dio e dell'uomo, e perciò può parlare di Dio 'all'uomo e dell'uomo a Dio. *Carne* significa che la Parola, pur non perdendo lo splendore che appartiene al Figlio unigenito, non si è espressa saltando l'opacità della storia, ma al contrario servendosi.

E così la parola definitiva rivolta da Dio all'uomo non ha ristretto lo spazio della contraddizione, che accompagna sempre la storia dell'uomo. Sembra addirittura averlo quasi allargato; ma proprio inserendosi nella contraddizione, Gesù si è posto nel punto più delicato (ma anche più vero) della storia e dell'uomo. A partire da qui ha tutto illuminato. Egli ha illuminato le sconfitte della storia rivivendole (la croce) e ha dato le risposte riproponendo la domanda («Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?», Mt 27,46). Così Gesù

non è soltanto dalla parte del mistero di Dio di fronte all'uomo, ma anche dalla parte dell'uomo di fronte al mistero. Cristo si è veramente posto nel centro della storia, là dove Dio e l'uomo sembrano contraddirsi, trasformando la contraddizione in rivelazione.

È noto che Gesù ha annunciato il regno di Dio. È questo il centro della sua missione. L'annuncio del regno fatto da Gesù non dice soltanto che Dio è qui e agisce, ma anche manifesta un volto *nuovo* di Dio. Nuova, per fare un esempio, è l'accentuazione dei tratti della misericordia e dell'universalità. Certo, anche nella società religiosa del tempo si parlava di misericordia, ma era molto più accentuato il giudizio, e in ogni caso la separazione fra giusti e peccatori. Nella predicazione di Gesù avviene alla rovescia. La sua prassi messianica - che Gesù stesso indica come espressione o specchio dell'azione di Dio - è caratterizzata dalla ricerca degli esclusi, a incominciare dai peccatori. Nella misericordia di Gesù non appare semplicemente la bontà di Dio, ma proprio l'universalità e la gratuità di questa bontà. La prassi di Gesù ha travolto lo schema del puro e dell'impuro, rompendo ogni barriera emarginante. Gesù coglie l'uomo *semplicemente* nel suo rapporto con Dio o, meglio, nel rapporto che Dio ha con lui.

L'universalità del Dio di Gesù è qualitativa. Forte di questa idea, la comunità primitiva scoprirà la propria cattolicità e la natura assolutamente universale della propria missione. Ma non senza molte difficoltà e accesi dibattiti. A quanto stiamo dicendo, si aggiunga anche il fatto che Gesù non chiude - pur di fronte all'opposizione più radicale - la sua missione dentro un recinto, convinto che si affretti la venuta del regno abbandonando il mondo e isolandosi nella purezza. Nulla di tutto questo. Rifiutato, Gesù non si ritira dal mondo e non invita i suoi discepoli a farlo. Si è giustamente scritto che Gesù parlava di Dio in modo tale che è assolutamente impossibile pensare a lui senza pensare a Dio. Gesù parlava di Dio anche quando sembrava tacere su di lui. Gesù ha compreso tutto se stesso ponendosi davanti a Dio. E per lui il nome abituale di Dio era «Padre».

Nei confronti di questa divina paternità Gesù, però, non si presenta soltanto come l'annunciatore, ma come uno che in modo del tutto particolare la conosce, la sperimenta e l'accoglie. A mostrarlo, basta la totale dedizione di Gesù alla missione di rivelare Dio come Padre, al punto che nei suoi gesti vuole esserne la trascrizione visibile: così, ancora una volta, l'accoglienza dei peccatori. Particolarmente rivelatrice, poi, è la sua invocazione - davvero insolita, comunque la si valuti - nel momento cruciale della passione, nell'orto del Getsemani: *Abbà* (Mc 14,36).

Rivolgendosi al Padre e chiamandolo *Abbà*, Gesù svela un rapporto di grande confidenza. Una confidenza, diremmo una trasparenza, che non si manifesta nei gesti della potenza, bensì nel miracolo dell'obbedienza. Da tutto questo, anche se frettolosamente evocato, risulta che Gesù non solo ha sperimentato una singolare vicinanza del Padre, ma ha vissuto questa vicinanza dentro la più radicale obbedienza. In tutto ciò che ha detto e ha fatto Gesù ha inteso dire *chi è Dio*.

L'amore del Padre per i peccatori

La *precisa* storia di Gesù di Nazaret, nel suo nucleo centrale come nei particolari, è vangelo, lieta notizia, perché è la storia del Figlio di Dio, non semplicemente la storia di un giusto o di un profeta. Fosse stata semplicemente la storia di un uomo giusto, ci avrebbe soltanto insegnato, sia pure in modo esemplare, come l'uomo debba stare davanti a Dio. Ma questo lo si sapeva già. Essendo invece il Figlio di Dio, la storia di Gesù ci ha raccontato come Dio si pone davanti all'uomo.

Per mostrare chi è Dio davanti all'uomo, Gesù ha accolto, privilegiandoli, gli emarginati di ogni genere: i poveri, i bambini, gli ammalati, le donne, soprattutto i peccatori. Anche se vi abbiamo già accennato, è bene ritornare su questa idea, che ci porta al cuore della novità del Dio di Gesù Cristo. Per Gesù l'accoglienza dei peccatori è un punto fermo, al quale non può rinunciare, nonostante le polemiche e le opposizioni. La stessa croce (una morte «per i peccatori») non sarebbe stata comprensibile senza la precedente accoglienza dei peccatori.

I racconti evangelici non si stancano di annotare che di fronte al peccatore Gesù non vedeva anzitutto un uomo da condannare, un uomo da giudicare, ma un uomo a cui rioffrire tutte le possibilità. Di fronte al peccatore il primo sentimento di Gesù non è il giudizio, ma la cordialità. Per esprimere, poi, la direzione profonda della sua missione, Gesù ha affermato di essere venuto «a *chiamare* i peccatori». Chiamare è più della semplice accoglienza. Chiamare dice la solidarietà attiva, l'iniziativa e la ricerca. Un tratto, questo, illustrato molto vivacemente dalla parabola del pastore che va in cerca della pecora perduta (Lc 15,3-7). E, poi, chiamare nell'uso evangelico non è mai soltanto un chiamare al ravvedimento, bensì un invito a partecipare attivamente alla missione.

Gesù ha incontrato anche i giusti, non solo i peccatori, e anche a loro ha rivelato il medesimo volto di Dio. Dio non ha due volti, uno per i peccatori e uno per i giusti, ma uno solo. Sappiamo che Gesù ha detto anche parole molto dure nei confronti dei giusti arroccati nella loro giustizia, ma non ha detto soltanto queste parole e, in ogni caso, le ha dette per offrire loro la possibilità di incontrare il vero Dio.

Nella parabola del padre e dei due figli (Lc 15,11-32) è interessante il dialogo fra il padre e il figlio maggiore. Questi senza dubbio è la figura del giusto, che non comprende il Dio rivelato da Gesù e mormora perché i peccatori vengono accolti e subito perdonati. Il figlio maggiore rifiuta di partecipare alla festa per il fratello perduto e ritrovato, ritenendola ingiusta, addirittura un torto fatto alla sua obbedienza e al suo lavoro, alla sua giustizia appunto, come se tutto questo al padre non interessasse. La gioiosa accoglienza riservata al fratello minore gli dà l'amara sensazione che la sua giustizia sia del tutto sprecata: «Da tanti anni io ti servo e non ho mai disobbedito a un tuo comando. Eppure tu non mi hai mai dato un capretto per far festa con i miei amici» (Lc 15,29). Se il peccatore è trattato in quel modo, a che serve essere giusti? È a questo punto che si scorge quanto sia diverso l'atteggiamento del padre da quello del figlio. Per il padre non ci sono figli diversi, figli più figli. Il Padre ama i peccatori e ama i giusti. Ma al giusto vuol far capire tre cose, perché non sia invidioso del perdono riservato ai peccatori: che a lui, figlio sempre rimasto in casa, non gli è stato tolto nulla di ciò che gli spetta («ciò che è mio è anche tuo», v. 31); che lui ha potuto sempre godere della tranquilla sicurezza di stare col padre («tu sei sempre con me», v. 31); e che il figlio ritornato non è un estraneo, ma un fratello («tuo fratello», v. 32).

Agli operai della prima ora (Mt 20,1-16), che si lamentano perché hanno ricevuto la stessa paga degli ultimi, il padrone, cioè Dio, spiega che se lui ha agito come ha agito, non è perché trascura chi ha lavorato di più, tanto meno perché pensa che il molto lavoro fatto sia servito a nulla. Il motivo che lo spinge ad agire così non è perché egli non ama i primi, ma perché ama *anche* gli ultimi. Lo spazio dell'agire di Dio è la bontà gratuita, non lo spazio ristretto del diritto e delle differenze. È nello spazio largo della bontà - che non contraddice la giustizia, ma la allarga - che Dio incontra l'uomo, ogni uomo, giusto o peccatore che sia. E così il Dio di Gesù Cristo è sempre sorprendente. C'è la scoperta del peccatore, che incontra un perdono impensato. C'è la sorprendente scoperta del giusto che incontra un Dio che lo porta al di là delle strettoie del diritto e delle differenze per introdurlo nell'ampio orizzonte della bontà gratuita.

Il significato della croce

Per comprendere il Dio di Gesù Cristo occorre soprattutto capire la verità della croce. Certo, se si riduce la croce al «prezzo» che il Figlio di Dio ha pagato al Padre per riparare i peccati dell'uomo, finendo - di conseguenza - con l'insinuare l'idea di un Dio «giusto al modo degli uomini», la cui giustizia è regolata dal tanto/quanto, allora... la croce non è più rivelazione del vero Dio. Perché la croce, proprio a partire dal suo aspetto di riparazione sostitutiva, evidenzia (questo è l'essenziale!) la solidarietà di Dio nei confronti dell'uomo. Dio si è comportato come il parente che si prende personalmente a carico la sorte del fratello. Il punto di vista corretto per osservare la croce di Gesù non è, anzitutto, quello della giustizia divina che deve essere soddisfatta, bensì quello di un Dio che è *disponibile* a soddisfarla per ogni uomo. La croce è la rivelazione massima, inaudita, della solidarietà di Dio. Una solidarietà ostinata, più forte dello stesso rifiuto: rifiutato dagli uomini, Gesù muore per gli uomini. La croce è la rivelazione di chi è Dio, una eccedenza di amore che va oltre lo stesso bisogno di salvezza dell'uomo. La croce è la rivelazione di Dio: ha i tratti dell'amore gratuito e smisurato.

Ma della croce si potrebbe dire molto di più, se appena avessimo il tempo di leggere i racconti evangelici. Ai piedi della croce tutti deridono il Crocifisso. Il contrasto fra le precedenti pretese avanzate da Gesù e la sua evidente incapacità

di scendere ora dalla croce appare ridicolo. Fa ridere la sua vantata pretesa di poter distruggere il tempio per poi ricostruirlo in tre giorni. Per i sacerdoti e gli scribi fa ridere la sua pretesa di essere Messia. Per gli uni e per gli altri l'unica prova che renderebbe credibile le sue pretese è di salvare se stesso. E questa è la sfida che lanciano contro di lui: «Salva te stesso» (Mt 27,41ss e par.).

Gesù non accetta la sfida, perché non vuole identificarsi con il loro schema messianico, neppure per rendersi credibile. Nel rimanere di Gesù sulla croce tutti i presenti non vedono il dono di sé, ma l'impotenza, come esplicitamente dicono i sacerdoti: «Non può salvare se stesso». Non pensano che Gesù possa essere un Messia che non scende dalla croce per amore. E invece sta proprio nel «non salvare se stesso» la verità di Gesù, trasparenza della verità di Dio. Il Figlio di Dio non ha aggirato lo scandalo che accompagna la vita dell'uomo e il corso della storia, bensì vi si è addentrato più di ogni altro, facendo propria l'impotenza dell'amore che sembra mettere in discussione la verità. Se l'amore è la verità di Dio, perché troppe volte lo si sperimenta sconfitto e improduttivo? Di questo scandalo la croce è l'immagine, non la cancellazione. Ma è anche il superamento, purché si comprenda che Gesù ha salvato gli altri proprio non salvando se stesso. Il suo stare sulla croce non è impotenza, ma libero dono, e il silenzio della croce mostra che il Dio di Gesù Cristo fa i miracoli, ma non salva il mondo con la potenza dei miracoli, bensì con la generosità dell'amore, che giunge persino a dimenticarsi.

L'esperienza morale trova nel Nuovo Testamento il suo pieno significato nell'orizzonte della fede come adesione alla persona di Gesù e alla buona notizia del regno. I testi neotestamentari non hanno come obiettivo primario quello di formulare una dottrina etica. Loro compito è piuttosto quello di descrivere il farsi storico della salvezza, che ha raggiunto il suo definitivo compimento nella vicenda di Gesù di Nazaret.

D'altra parte, l'impatto con questo avvenimento provoca nel discepolo la necessità di un radicale cambiamento degli stili di vita. Ha così origine il formarsi di un *ethos* concreto, che è il risultato dell'incontro tra la visione complessiva della realtà fornita dalla fede e il contesto storico entro il quale l'uomo è chiamato a vivere. Per cogliere lo strutturarsi di tale *ethos*, nel quale si mescolano principi di carattere generale e precise indicazioni normative, è necessario risalire alla concezione dell'uomo che si fa strada in tutto il Nuovo Testamento e che ha la sua espressione compiuta nella persona stessa di Gesù.

La morale neotestamentaria si colloca nel solco della visione religiosa della vita tracciata dall'Antico Testamento, al cui centro campeggia la categoria di alleanza. Con essa s'intende porre l'accento soprattutto sul carattere dialogico dell'esistenza umana ed evidenziare, nello stesso tempo, il primato di Dio e della sua grazia.

L'alleanza presuppone anzitutto una concezione dell'uomo come «immagine di Dio» (Gn 1,26), cioè quale essere relazionale destinato a diventare il *partner* del Creatore nel mondo. Ma essa esige soprattutto - dopo il peccato - l'intervento gratuito del Signore, volto a ristabilire la comunione con l'uomo.

Il patto sinaitico (Es 19,24) riveste questo significato. Tra Jhwh e il popolo s'istituisce una relazione di mutua appartenenza fondata sul dono, che comporta tuttavia, per essere conservata e alimentata, la fedeltà dell'uomo alla legge, in quanto espressione della volontà divina.

Questa visione dell'uomo e della vita morale riceve il suo suggello nel Nuovo Testamento. L'evento-persona di Gesù di Nazaret è infatti la realizzazione piena dell'alleanza. Egli è insieme chiamata di Dio e risposta dell'uomo. In lui, Dio ha detto sì in modo definitivo all'uomo e l'uomo ha dato il suo definitivo assenso al progetto di Dio. In questo senso Cristo è la perfetta «immagine del Dio invisibile» (cfr. 0v 1,1-18; 2Cor 4,4; Col 1,15-18; Eb 1,3), è colui che ha riconciliato nella sua persona Dio e l'uomo, restituendo loro la possibilità di una totale comunicazione. In Cristo ha pertanto origine l'uomo nuovo, partecipe della natura divina e chiamato a vivere nella comunione con il Padre.

L'azione di Cristo mediante la quale si opera tale trasformazione è, di volta in volta, indicata con i termini *rinascita*, *rigenerazione*, *ricreazione*. Essa dà luogo a un radicale rinnovamento interiore dell'uomo, che lo fa essere «nuova creatura», abitata dalla forza dello Spirito e dalla stessa comunione trinitaria.

L'esistenza cristiana è dunque, secondo l'espressione pregnante di Paolo, via «in Cristo», sottoposta cioè alla sovranità del Cristo crocifisso e risorto (1Cor 15,22). Essa non sta più sotto il segno del destino determinato dalla disobbedienza di Adamo, non è più sottomessa al peccato, alla legge e alla morte, ma è contrassegnata dalla libertà dei figli di Dio (Gal 5,13), che la sospinge verso il compimento della giustizia divina (1Cor 6,9-11). Se uno è in Cristo, è una creatura nuova (2Cor 5,17), così che non è più il suo vecchio io che vive, ma è Cristo come suo Signore che vive in lui (Gal 2,2).

L'alleanza, che si è definitivamente attuata nella persona di Gesù, esige un inserimento costante dell'uomo nel dinamismo della vita in Cristo. La risposta dell'uomo è data anzitutto dalla fede, che diviene così il primo e il più fondamentale atto etico, come accoglienza del dono divino e impegno a fare la sua volontà, a obbedire cioè al suo piano di salvezza. Si tratta di camminare «nel Signore» o «nello Spirito», lasciandosi guidare dalla forza interiore che sospinge a vivere in modo degno della chiamata ricevuta (Ef 4,1) e a diventare figli della luce (Ef 5,8).

La vita morale del cristiano non ha dunque anzitutto il suo fondamento nel messaggio di Gesù, ma nella sua persona. La partecipazione ai misteri della sua vita - in particolare a quello pasquale - impegna il credente a esplicitarne la logica interiore nell'esistenza quotidiana. La comunione dell'uomo con Dio ha infatti la sua sorgente e il suo modello in Cristo, nel quale Dio e l'uomo si sono definitivamente rappacificati.

Chiamati alla conversione

La predicazione di Gesù non fa che confermare la verità di questo assunto. Al centro di essa vi è l'annuncio della prossima venuta del regno di Dio, e dunque l'invito alla conversione: «Il regno di Dio è giunto, convertitevi» (Mc 1,15). Le parabole del regno (Mc 4,1-34; Mt 13,1-50; Lc 8,4-15; 13,18-21) illustrano questa venuta non come un processo che si svolge naturalmente all'interno della storia, ma come un'azione dall'alto, i cui segni divengono percepibili a chi ha occhi per vedere e orecchi per sentire: «Se io scaccio i demoni con il dito di Dio, è dunque arrivato per voi il regno di Dio» (Lc 11,20; Mt 12,28). Le promesse profetiche si stanno

adempiendo (Is 35,5; cfr. Mt 11,5): i miracoli e le guarigioni indicano con chiarezza l'instaurarsi della sovranità di Dio sulla storia degli uomini.

L'avvento del regno di Dio nella persona e nell'azione di Gesù comporta una decisione radicale di accettazione o di rifiuto. È come dire che due soli atteggiamenti diventano possibili: la conversione nella fede per coloro che accolgono il «mistero» del regno e lo scandalo per quanti fanno appello a una logica esclusivamente mondana (Mt 11,5s; 13,53-58; 26,31-33). In questo senso Gesù diviene «segno di contraddizione»: salvezza per chi crede e follia per chi non crede (iCor 1,23). La misericordia di Dio, che si manifesta soprattutto nei confronti dei poveri e dei peccatori (Lc 5,31-32; 7,36-50; 13,2-5; 15,1-10), esige l'accoglienza, nella fede, della salvezza, e l'impegno a fare proprie le istanze del regno, aprendosi alla volontà del Padre con la semplicità dei fanciulli (Lc 10,21; 18,1).

Il richiamo di Gesù alla conversione è la naturale conseguenza dell'annuncio imminente del regno. Essa non implica semplicemente un mutamento di pensiero, ma un cambiamento radicale di direzione del proprio cammino, un orientamento nuovo secondo il quale vivere nei diversi ambiti dell'esperienza quotidiana. Le parabole del tesoro nascosto nel campo e della perla preziosa (Mt 13,44-46) mostrano che si tratta di un pentimento gioioso, che deve tuttavia essere caratterizzato da grande risolutezza: la rinuncia a tutto è infatti motivata dalla consapevolezza della conquista di ciò che unicamente è degno di essere ricercato.

La necessità della conversione nasce dalla constatazione dello stato di impotenza e di morte in cui l'uomo versa (Ef 2,1-6) e dalla contemporanea percezione dell'azione liberatrice di Cristo e del suo mistero pasquale, mediante il quale s'instaura nel mondo un ordine nuovo (2Pt 3,13). Fede e azione sacra-mentale - si pensi soprattutto al battesimo - sono le strade attraverso le quali si determina il passaggio dalla morte alla vita, dall'uomo vecchio all'uomo nuovo, impegnato a costruire il mondo secondo il progetto di Dio (Col 3,1-4).

La vita morale del cristiano è dunque sequela di Gesù, nel senso di inserimento nei misteri della sua esistenza e, conseguentemente, di imitazione dei suoi atteggiamenti e comportamenti. L'indicativo di salvezza - sei in Cristo una nuova creazione - si trasforma in imperativo di salvezza: cammina in novità di vita.

La conversione è apertura costante al futuro del regno. L'esistenza cristiana assume così i connotati di vita escatologica. Essa è contrassegnata dalla costante attenzione al presente, in cui accogliere il regno, e dalla proiezione verso il futuro nell'attesa del suo eterno e definitivo compimento.

Il comandamento dell'amore

Il contenuto decisivo dell'impegno morale del cristiano, chiamato a tendere verso la perfezione del Padre, è riassunto nel Nuovo Testamento nel comandamento dell'amore. La carità è la grande categoria nella quale Gesù compendia tutte le esigenze morali dell'uomo nuovo.

I due grandi precetti dell'amore di Dio e del prossimo erano già presenti anche nell'antica legge di Israele (Dt 6,5; Lv 19,18). La novità portata da Gesù consiste tuttavia in una nuova interpretazione che a essi viene data. Gesù evidenzia infatti anzitutto la stretta interdipendenza che deve caratterizzare la loro concreta attuazione: amore di Dio e amore del prossimo sono tra loro indissolubilmente uniti e si richiamano reciprocamente. L'amore di Dio deve incarnarsi nell'amore del prossimo (Gv 15,12s; 13,34), mentre, a sua volta, l'amore del prossimo ha la sua radice ultima nell'amore di Dio (IGv 4,10.11.19). Questa unità non significa ovviamente confusione. L'amore di Dio non si risolve affatto nell'amore del prossimo: esige l'umile riconoscimento della sua maestà e l'attitudine di riconoscenza e di lode. Ma proprio tale riconoscimento e tale attitudine rinviano alla doverosa attenzione verso i fratelli, in quanto Dio stesso vuole essere onorato mediante il servizio che l'uno rende all'altro nell'amore (Gal 5,13).

In secondo luogo, Gesù fa opera di unificazione della legge, mediante la riconduzione di tutta la legge a un' unica e fondamentale esigenza: quella dell'amore (Mt 22,35-40; Rm 13,8-10). Nelle parole di Gesù, trovano così risposta le dispute giudaiche circa il principale comandamento: il duplice comandamento dell'amore viene posto in risalto come il più alto e il più grande (Mc 12,28-32; Mt 22,38), come quello da cui «dipende tutta la legge e i profeti» (Mt 22,40). La carità diviene così l'unica direttiva determinante della vita cristiana; il comandamento a partire dal quale l'intera vita morale acquista il suo significato; in definitiva, il criterio di giudizio ultimo e decisivo del comportamento umano.

Infine, Gesù estende in senso universalistico il precetto dell'amore, includendo in esso anche i nemici, cioè ogni uomo in quanto essere creato a «immagine di Dio» e fatto oggetto dell'amore misericordioso del Padre. La forza dell'amore non è passibile di alcun limite: essa va applicata in senso universale, senza porre condizioni o ricercare presupposti. In quanto espressione della carità di Dio, che ama in modo assolutamente gratuito, senza attesa di contropartita, l'amore cristiano è chiamato a rispondere alle inimicizie col beneficiare e ai maltrattamenti intercedendo davanti a Dio: «Infine, siate tutti unanimi, comprensivi, amanti dei fratelli, ben disposti, umili, senza rendere male per male e offesa per offesa, anzi, al contrario benediciendo, proprio perché a questo foste chiamati, a ereditare la benedizione divina» (1Pt 3,8-9; cfr. anche Lc 6,27s; Mt 5,43-45; Rm 12,14ss).

La ragione profonda di questo radicale rinnovamento d'impostazione va ricercata, in ultima analisi, nella rivelazione piena del mistero di Dio, quale si realizza nella persona di Gesù. L'amore di Dio, che si è manifestato nel corso dell'intera storia della salvezza con caratteri di assoluta gratuità e di fedeltà radicale, diviene in Cristo condivisione piena della condizione umana fino al dono totale di sé. Appare in tal modo dispiegata la natura del Dio di Gesù Cristo, che è per definizione carità (IGv 4,7; 8,16), in quanto egli vive in comunione di persone - il Padre, il Figlio e lo Spirito - le quali sussistono nel loro reciproco donarsi.

Vita religiosa e vita morale risultano pertanto profondamente unificate. Il vero culto è anzitutto il culto spirituale, che deve estrinsecarsi nell'amore del fratello (Gc 1,27). La centralità del precetto dell'amore non esclude ovviamente l'adesione agli altri valori; la carità è amore concreto, che prende forma nelle diverse situazioni dell'esistenza.

Ma la carità è più grande di tali valori. Essa non implica infatti soltanto il «dare qualcosa» ma il «dare se stessi» (1Cor 13). In quanto risposta di amore all'amore che viene da Dio e che è riversato nel cuore dell'uomo, essa è la forma costitutiva dell'intero agire morale cristiano. La donazione totale di sé a Dio e ai fratelli deve tradursi in atti di culto al Padre e di servizio al prossimo.

Tuttavia il significato di tali atti va, in definitiva, rintracciato nella carità che li connota, nella capacità di esternare attraverso di essi l'intenzionalità di amore che anima la vita del cristiano e che lo conduce a dare se stesso nella continua ricerca della comunione con Dio e con gli uomini.

Il discorso della montagna

A quali concreti parametri deve allora conformarsi l'agire del cristiano nei vari contesti della vita? La risposta a questo interrogativo è contenuta nel discorso della montagna, che è stato giustamente definito il programma morale dell'uomo nuovo (Mt 5-7). Gesù assume qui il ruolo di nuovo legislatore, il cui compito non è quello di abrogare la legge mosaica, ma di condurla a compimento, di illuminarne la pienezza di significato (Mt 5,17-18).

L'esigenza cui Gesù fa appello è la conversione dell'uomo a una giustizia superiore a quella puramente esteriore e formalistica. Si tratta della giustizia del regno, che non è mera giustizia del diritto, ma dell'amore, la sola capace di trasformare i discepoli in «luce» del mondo e in «sale» della terra (Mt 5,13-20). È come dire che il senso pieno della legge si realizza soltanto nel superamento della pura lettera, reso possibile dal conformarsi alla giustizia di Dio.

Le beatitudini descrivono, in termini esemplificativi, l'orientamento nuovo che la vita del credente deve assumere nell'orizzonte dell'annuncio del regno. La logica mondana è radicalmente capovolta. L'essere «beati» è anzitutto grazia, dono di Dio. Ma tale dono esige, per essere accolto, la creazione da parte dell'uomo di condizioni particolari, l'assunzione cioè di atteggiamenti e di comportamenti controcorrente, quali la povertà, la mitezza, la sete di giustizia, la purità di cuore, la ricerca della pace. Si tratta di attitudini che è possibile coltivare solo da parte di chi aderisce alla verità del regno, ma che insieme rinviano all'impegno umano; esigono, in altri termini, la libera risposta dell'uomo all'appello del Signore.

Il dono di Dio chiama infatti sempre in causa la responsabilità umana; sollecita il sì generoso dell'uomo alla chiamata di Dio. Il carattere escatologico-prophetico delle beatitudini evangeliche emerge con evidenza dalla proiezione nel futuro del compimento della promessa (possederanno la terra, saranno chiamati figli di Dio ecc.). Il «già» e il «non ancora» del regno implicano l'attenzione al presente e la tensione verso il futuro assoluto, verso la venuta definitiva del Signore.

Analogo discorso è possibile fare a proposito dei «ma io vi dico» di Gesù. Le antitesi indicano chiaramente il perfezionamento della legge mosaica, la legge dei comandamenti. Ma questo non significa totale contrapposizione, bensì assunzione dei contenuti della legge - espressi peraltro in termini prevalentemente negativi - in una prospettiva nuova e più ampia. L'opera di Gesù consiste infatti nella radicalizzazione delle istanze della legge, in quanto esse vengono condotte alle loro estreme conseguenze, e insieme nella loro interiorizzazione, in quanto ciò che viene richiesto al cristiano non è soltanto l'adeguamento ad esse dei comportamenti esterni, ma soprattutto delle intenzioni e degli atteggiamenti interiori. Gesù non si accontenta di condannare le opere malvagie, intende condannare il cuore malvagio. Egli pone dunque l'accento sull'esigenza di una mutazione interiore, di una totale trasformazione del modo di essere e di agire dell'uomo.

È molto importante sottolineare come le nuove prospettive di vita indicate da Gesù non si indirizzino soltanto a un'élite di credenti ma a tutti coloro che intendono diventare suoi discepoli. La chiamata alla perfezione, cioè a vivere in pienezza la sequela di Gesù, è rivolta indistintamente a tutti i credenti.

Nasce di qui la necessità di superare la distinzione, che si è fatta purtroppo strada nella Chiesa in un certo periodo storico, tra norma e consiglio. Il discorso della montagna riveste un carattere normativo; è infatti il criterio decisivo in base al quale il cristiano deve operare le proprie scelte nei vari ambiti della vita. Gesù, riferendosi a Mosè, si propone come nuovo legislatore, come il promulgatore di una nuova legge, la legge del regno. Il nuovo ordinamento non presenta gli stessi connotati dell'antico. Mentre infatti le norme del decalogo

hanno un taglio precettistico, e proprio per questo si presentano come norme chiuse formulate in negativo, le indicazioni del discorso della montagna sono norme di perfezione.

Esse aprono una strada, segnano un cammino da percorrere nella direzione di una meta che non può mai essere totalmente raggiunta. Sono appunto norme escatologicoprofetiche, che stimolano l'uomo a prendere consapevolezza della propria condizione di limite e di peccato e lo spingono sulla via di una continua conversione al progetto di Dio. L'ideale cui il credente è chiamato è la stessa perfezione del Padre: «Voi dunque sarete perfetti, come perfetto è il Padre vostro che è nei cieli» (Mt 5,48).

Il confronto con tale ideale ha come funzione essenziale quella di sospingere chi si pone alla sequela di Gesù ad andare costantemente «oltre»; a non sentirsi mai definitivamente appagato dei risultati conseguiti, ma a vivere, in modo sempre nuovo e sempre più intenso, la propria donazione a Dio e ai fratelli. La vita cristiana è un incessante ricerca e una costante oblazione. Il discepolo di Gesù è colui che sa di non poter vivere nella sicurezza della casa, ma nella provvisorie

tà della tenda; di dover cioè riconoscere il limite di ogni sforzo umano e l'esigenza di protendersi incessantemente in avanti, verso la pienezza di una comunione che ha la possibilità di essere raggiunta solo nell'incontro definitivo con il Signore.

Non è superfluo rilevare come gli imperativi del discorso della montagna non vanno letti come istanze meramente interiori e neppure come indicazioni riguardanti soltanto la vita privata, cioè le relazioni intersoggettive. Questi imperativi coinvolgono l'intera esistenza dell'uomo e reclamano una traduzione concreta in comportamenti che concernono sia la vita personale che sociale. I credenti e le comunità cristiane, se intendono rendere ragione della speranza che è in loro (cfr. 1Pt 3,15), devono dare testimonianza di una presenza nella storia nel segno della fedeltà alla logica evangelica.

La privatizzazione delle beatitudini, conseguenza di una lettura individualistica della fede, ha prodotto stati di dissociazione e di schizofrenia nel mondo dei credenti. Chi abbraccia in tutta la sua radicalità il messaggio evangelico deve renderne viva e trasparente l'efficacia anche nella vita pubblica, non attraverso la rivendicazione di spazi separati o la costruzione di una soggettività alternativa, ma nella prospettiva del fermento e nell'ottica del servizio.

La «novità» della morale cristiana viene infatti resa evidente nella storia mediante la concreta visibilizzazione di stili di vita e di modelli di comportamento, che lasciano intravedere la possibilità di un nuovo modo di vivere le relazioni tra gli uomini. L'esistenza quotidiana del cristiano, radicalmente segnata dalla logica pasquale di morte e di risurrezione, deve concretarsi nell'assunzione di un nuovo *ethos*, connotato dal morire a se stessi e al proprio egoismo per accogliere il modello di esistenza di Gesù e disporsi a perdere la propria vita con la consapevolezza che soltanto perdendola la si ritrova.

Ma la possibilità di realizzare questo progetto impegnativo è legata al riconoscimento della novità di vita partecipata all'uomo in Gesù di Nazaret. L'esistenza cristiana trova le sue radici nell'amore comunicato all'uomo mediante quell'evento. Il messaggio morale del Nuovo Testamento riceve il suo senso ultimo nel riferimento alla persona di Gesù, e perciò nella comunione che il credente stabilisce con lui nella fede, grazie al dono dello Spirito.

LA VISIONE TEOLOGICA NELLA PRIMA LETTERA DELL'APOSTOLO PIETRO di ELENA BOSETTI

La teologia petrina è ancora tutta da esplorare sebbene sia emerso in questi ultimi decenni un notevole interesse, dovuto prevalentemente alla rivalutazione della prima lettera di Pietro e al ruolo specifico della comunità di Roma, che della visione petrina è considerata erede e continuatrice.

Va subito detto che l'espressione «teologia petrina» non è affatto pacifica tra gli studiosi. In effetti, il legame di questa teologia con l'apostolo Pietro non è evidente e diretto come ci si aspetterebbe e quale si verifica, ad esempio, per la teologia paolina. Tuttavia un'analisi più accurata evidenzia diversi aspetti che riconducono al ministero pastorale di Pietro, al suo ruolo di guida e di unità nei difficili e generosi inizi della Chiesa di Gesù Cristo.

Testimone essenziale di questa visione teologica è la *prima lettera di Pietro*, scritta nella comunità di Roma. Lo si deduce dalla conclusione (1Pt 5,13), dove Roma è menzionata sotto lo pseudonimo di Babilonia, un criptogramma familiare ai circoli giudeo-cristiani specie dopo la distruzione del tempio (70 d.C.). La *seconda lettera*, che porta il nome dell'Apostolo, risente già di un clima spirituale diverso: si deve giustificare il ritardo della «parusia», il ritorno glorioso del Signore, atteso come prossimo nella prima lettera. Tracce di teologia petrina sono percepibili nel vangelo di Marco, noto all'antichità cristiana come fedele «interprete di Pietro». Secondo Papi di Gerapoli (130 circa), l'evangelista avrebbe scritto le parole e gli atti del Signore narrati da Pietro. La stessa prima lettera di Pietro menziona Marco tra i collaboratori dell'Apostolo, anzi lo presenta come suo «figlio» (1Pt 5,13).

Si ritiene che anche il vangelo di Marco provenga dalla comunità di Roma. Cresce perciò l'interesse di

alcune domande: quale idea di cristianesimo, quale vita ecclesiale e quale concetto di autorità si affermarono a Roma sotto l'influsso dell'apostolo Pietro? Cercheremo di offrire alcune risposte sulla base della prima lettera di Pietro, lo scritto che maggiormente espone il pensiero teologico e la sollecitudine pastorale dell'Apostolo.

I cristiani, pellegrini sulle orme di Cristo

La lettera è indirizzata agli «eletti, pellegrini della dispersione residenti nel Ponto, Galazia, Cappadocia, Asia e Bitinia» (1Pt 1,1). Una intestazione ampia che dice già molto sulla concezione di cristianesimo che verrà esposta. La designazione di «eletti» esprime un rapporto di gratuità con il Padre, lo Spirito e Gesù Cristo; un rapporto trascendente che però connota l'esistenza anche sotto il profilo storico sociale rendendo gli eletti «pellegrini», ovvero, come dice il composto greco *parepi-demoi*, nella condizione di chi vive piuttosto ai margini del popolo, di chi è residente ma senza diritto di cittadinanza.

Questa doppia dimensione, verticale e orizzontale, ricalca il modello biblico del *ger* e riconduce l'essere stranieri e pellegrini (e lo stesso concetto di *diaspora*) alla sorgente teologica dell'elezione, alla chiamata di Dio. Ne consegue che i cristiani sono pellegrini, stranieri anche nella loro patria.

L'idea forte di elezione non postula in questo scritto il modello sociologico del «ghetto», o della cittadella cristiana contrapposta alla società pagana. Da una parte gli eletti devono restare «pellegrini» nel tempo della loro esistenza terrena (1Pt 1,17; 2,11), dall'altra devono restare dove la chiamata li ha raggiunti, sottomessi alle istituzioni umane e perfino ai padroni difficili (1Pt 2,13-3,12).

La chiamata escatologica raggiunge l'uomo a una profondità inaudita, lo rigenera e determina un nuovo modo di essere-nel-mondo: estraneità alla vita pagana da una parte, e rifiuto di costruire una cittadella cristiana contrapposta al mondo dall'altra. Nella lettera è del tutto assente l'idea del ritorno a Gerusalemme: la diaspora è vista come unica condizione di esistenza nel tempo della *paroikia*, della vita straniera (1Pt 1,17). L'esodo compiuto dal Cristo non raduna i credenti in una terra, in una città: li riconduce a una persona vivente, il Pastore che vigila su di loro (1Pt 2,25).

I cristiani sono dunque visti in situazione di diaspora e tuttavia non «ciascuno seguendo la sua strada» (cfr. Is 53,6), ma uniti in un solo gregge (1Pt 5,2) sulle orme del Cristo (1Pt 2,21). Nella dispersione essi costituiscono perciò una profonda unità spirituale, che trascende il frazionamento geografico e socio-culturale. Costituiscono una «fraternità sparsa nel mondo» (cfr. 1Pt 5,9).

La missionarietà proposta da Pietro si basa sulla forza della testimonianza. I cristiani sono chiamati a restare nella situazione in cui si trovano, anche se ostile; è nell'ambiente di vita e di lavoro e nel contesto delle istituzioni esistenti che dovranno interpellare i non credenti. Come? Tramite il comportamento onesto e la pratica del bene; con la vita prima ancora che con la parola. Essi devono ricordarsi che quanti non credono stanno pur sempre «a osservare» (cfr. 1Pt 2,12).

La possibilità che i non credenti giungano a glorificare Dio dipende più dalle «belle opere» che dalle parole. Non solo, Pietro invita a scommettere sulla forza vincente del bene. La stessa ostilità dell'ambiente può risolversi se i credenti daranno prova di un comportamento onesto: «E chi potrà nuocervi se voi sarete ferventi nel bene?» (1Pt 3,13). In ogni caso il loro modo di vivere costituirà una sfida e provocherà l'interrogativo: perché mai coloro che fino a ieri si comportavano come noi godendo le gioie del mondo, ora corrono in altra direzione? Perché lo fanno, quale senso li motiva, quale speranza? A quel punto i cristiani dovranno essere pronti a rispondere, con mitezza e rispetto a chi chiede ragione della loro speranza (1Pt 3,15).

L'esortazione petrina a «fare il bene» è particolarmente intensa nei confronti dei servi sottoposti a padroni difficili (1Pt 2,18). Si tratta della categoria sociale più indifesa, nell'effettiva possibilità di soffrire anche ingiustamente. Nonostante ciò, gli schiavi sono invitati a restare al loro posto e a ritenere «grazia» la sofferenza ingiusta. Tale infatti è stata la via percorsa dal Cristo, il Servo del Signore. La sua sofferenza ha causato la loro salvezza. Seguendo le sue orme, i servi cristiani potranno a loro volta trasformare la situazione ingiusta in via di salvezza.

Il tema della sofferenza ingiusta viene formulato per la prima volta in rapporto ai domestici (1Pt 2,19-20), ma non vale solo per essi, poiché viene ripetuto poco dopo per i cristiani in generale (1Pt 3,14.17). Fare il bene e a causa di ciò soffrire è «grazia» che viene da Dio e a lui conduce. Sopportata alla maniera di Cristo, questa sofferenza diventa messaggio che scuote l'ostilità dei pagani e suscita l'interrogativo della speranza. Lo stesso vale per il buon comportamento. Perciò le donne cristiane sono invitate a considerare la situazione dei mariti che non credono alla Parola, convinte che il loro modo di vivere potrà essere più eloquente di ogni discorso (1Pt 3,1-6).

La cristologia petrina oltre a indicare la traccia che i cristiani sono chiamati a percorrere, svolge anche una funzione di conforto e di incoraggiamento. Nella situazione di avversità e di prova i credenti non devono

rattristarsi e venir meno. Colui che li ha preceduti nel passaggio dalla sofferenza alla gloria e ha aperto per loro l'accesso al Padre, veglia con amore sulla loro vita e ne garantisce l'esito positivo. E convinzione diffusa che la prima lettera di Pietro tramandi una cristologia antica, che si caratterizza per l'enfasi sulle sofferenze del Cristo, la vivace attesa escatologica e l'aggancio con l'esperienza ecclesiale. Sofferenza e gloria costituiscono i due poli di un' unica realtà salvifica, ma l'accento dello scritto è sul primo aspetto. La passione del Cristo è vista prolungata nei cristiani che soffrono ingiustamente: non la si deve fuggire, ma restarci dentro e viverla alla maniera di lui poiché è via di salvezza.

Gesù, il Messia, è presentato come il mediatore della salvezza e della vita ecclesiale. Mediante il suo sangue e la sua risurrezione dai morti gli eletti sono stati rigenerati a una speranza vivente (1Pt 1,3-4); attraverso di lui, in qualità di sacerdoti, innalzano a Dio sacrifici spirituali (1Pt 2,5) e gli rendono gloria in tutto (1Pt 4,11).

Spiccano nella lettera quattro brani che parlano di Gesù Cristo facendo ampio ricorso alla simbologia: egli è l'agnello senza macchia dal cui sangue prezioso siamo stati riscattati (1Pt 1,18-19); è la pietra viva, rigettata dagli uomini ma scelta da Dio (1Pt 2,6-8); è il servo sofferente e il pastore che vigila sulle nostre anime (1Pt 2,21-25); è il giusto che patì per gli ingiusti (1 Pt 3,18-22). Questa costellazione di simboli presenta un forte aggancio con l'ambiente liturgico e catechetico, ambiti privilegiati dell'esperienza ecclesiale, e si rivela capace di agganciare le comunità particolarmente esposte alla sofferenza.

In connessione con la figura del Cristo agnello si fa memoria di un singolare passaggio: i credenti sono stati riscattati dalla «vita insulsa ereditata dai loro padri», e ciò è avvenuto a caro prezzo, non con oro o argento, ma a prezzo del sangue prezioso di Cristo (1Pt 1,18). Questa memoria deve sostenere il loro cammino in terra straniera (1Pt 1,17) e trasformare progressivamente la vita secondo la santità di Dio (1Pt 1,16). In altre parole, il ricordo del Cristo agnello pasquale richiama il nuovo esodo: non più vita frivola e inconsistente, ma un comportamento santo in tutte le sue espressioni, un'esistenza guidata dalla fede in Dio.

Anche l'immagine del Cristo pietra viva (1Pt 2,4) introduce un messaggio ecclesiale sulla base del contrasto: da un lato, la situazione dei credenti che si stringono a lui; dall'altro quella dei non credenti, per i quali la pietra diventa elemento d'inciampo (1Pt 2,5-8). Poggiando su Cristo pietra viva, i cristiani dovranno attendersi di dividerne la sorte. Non meraviglia se saranno scartati dagli uomini. Essi sono stati scelti da Dio per la costruzione del tempio abitato dallo Spirito, dove si celebra il culto gradito a Dio (1Pt 2,5-6).

La situazione di conflitto sociale è particolarmente evidente nel passo in cui si rivolge agli schiavi (1Pt 2,18-25). In questo contesto, la figura del Cristo pastore si rivela diametralmente opposta a quella dei padroni ostili. Mentre questi rappresentano una seria minaccia per la vita degli schiavi, il Pastore e custode delle loro anime esprime sicurezza, fiducia e conforto. Messo a morte nella carne, ma vivificato nello spirito, Cristo aprì l'accesso a Dio e annunciò parole di vita ai morti (1 Pt 3,19). Per la potenza della sua risurrezione, il battesimo salva i cristiani che ora dovranno vivere non più sotto il segno del peccato e delle passioni, ma totalmente dedicati alla volontà di Dio (1Pt 4,1-2).

Pietro si propone di sostenere i suoi fratelli, incoraggiandoli a non desistere dalla speranza, a non emigrare dalle situazioni in cui la fede li ha raggiunti, anche se avverse e conflittuali. Piuttosto, dal Cristo che patì per loro, devono trarre forza per continuare a fare il bene, nonostante le incomprensioni e le avversità. Questa presentazione del Cristo come servo sofferente acquista più risalto sullo sfondo dell'esperienza di Pietro. Proprio lui, il discepolo che sino alla fine si oppose al cammino sofferente del Signore, dopo il pianto per il tradimento, diventa testimone dei patimenti di Cristo e capace di confermare i suoi fratelli affinché non emigrino dalle situazioni avverse.

I ricondotti al Pastore sono chiamati a seguirne le orme. Ma la sequela del Cristo non è un viaggio che si fa da soli, cercando individualmente di rintracciare i suoi passi. È piuttosto un cammino che impegna come gruppo, come comunità.

Pietro propone una normativa concreta e puntuale. Ne sono esempio i codici di comportamento, dove le singole direttive rappresentano altrettante segnalazioni della via specifica che l'autore della lettera ritiene percorsa da Gesù. Si delinea così la «responsabilità dei cristiani» nella società pagana.

La lettera è attraversata da una coscienza escatologica vivissima che si manifesta su un doppio versante: quale compimento delle promesse messianiche e ingresso nel presente (*nun*) escatologico della salvezza; e come attesa della manifestazione gloriosa del Signore. La salvezza «pronta a manifestarsi nell'ultimo tempo» deve riempire di gioia gli eletti anche se al presente sono angustati da svariate prove (1Pt 1,5-6). Come l'oro si prova nel crogiuolo, così la genuinità della loro fede si raffina nelle difficoltà, e sarà motivo di gloria nella rivelazione di Gesù Cristo.

L'attesa della rivelazione gloriosa del Signore Gesù non proietta i credenti in sterili fughe dal sociale, ma li abilita a restare in situazione di avversità. Nella misura in cui si partecipa delle sofferenze di Cristo si sarà associati alla sua gloria (1Pt 4,13), come Pietro che fu testimone dei suoi patimenti e ora condivide la gloria

del Signore (IPt 5,1). L'ideale cristiano è vivere il presente escatologico sotto lo sguardo vigile del Pastore, nell'attesa che si compia la rivelazione definitiva.

La preoccupazione pastorale dell'apostolo Pietro per la Chiesa

Leggendo la prima lettera di Pietro si ha l'impressione che a Roma si fosse imposto un cristianesimo con notevoli accentuazioni giudaiche di stampo moderato. *Leader* riconosciuto di questo movimento è l'apostolo Pietro. Luca lo presenta su questa linea prima ancora dell'arrivo nella capitale dell'impero, in occasione della conversione di Cornelio (At 10) e della successiva assemblea gerosolimitana. In tale contesto l'apostolo è mediatore tra le posizioni di Paolo e di Barnaba, da una parte, e di Giacomo e degli anziani dall'altra (At 15). In effetti, Pietro risulta uomo-ponte tra posizioni estreme.

A sua volta, la comunità romana mostra tolleranza di posizioni diverse, anzi capacità di armonizzare le diversità. La teologia petrina evidenzia una certa conciliazione nell'intendere il rapporto tra fede e opere (Paolo e Giacomo), tra una visione ecclesiologico-carismatica (Paolo) e il modello presbiterale palestinese, tra l'amore all'interno della comunità, sottolineato da Giovanni, e l'amore per i diversi e i nemici, richiamato dai sinottici.

Nella lettera si costata una pluralità di tendenze diverse, elaborate in una sintesi ricca ed equilibrata, capace di sfidare i secoli. La comunità romana, e in particolare *l'équipe* che ha redatto lo scritto (Silvano e Marco), mostra di aver recepito la linea giudeo-cristiana moderata. Di Paolo ha assorbito non solo l'insegnamento contenuto nella lettera ai *Romani*, ma anche quello di un decennio dopo, quando l'Apostolo giunse a Roma prigioniero, con posizioni più mitigate verso i giudeocristiani.

Questa «via di mezzo» non è da valutare in termini negativi, come calo di grinta argomentativa, o rinuncia a posizioni teologiche di spicco per una conciliante prassi ecclesiale. Piuttosto, simile capacità di mediazione è indice di una forte personalità da parte dell'apostolo e della sua preoccupazione pastorale per la Chiesa di Gesù Cristo.

La centralità del tema ecclesiologico infatti viene sempre più evidenziata dai commentatori della prima lettera di Pietro. La si potrebbe definire una centralità polifonica, nel senso che il tema viene esplicato con modulazioni diverse, e forse anche dissonanti in alcuni passaggi, ma non senza un suggestivo effetto d'insieme. Chi non riesce a percepire tale effetto, lamenta due ecclesiologie giustapposte: l'una prettamente paolina, basata sulla gratuità ed esigenza della chiamata e sul binomio carismi-ministeri riferito all'intera comunità (IPt 4,7-11); l'altra piuttosto petrina, che introduce l'elemento istituzionale e il ministero pastorale dei presbiteri (IPt 5,1-4).

Sotto il profilo ecclesiologico la lettera presenta una insolita associazione di simboli: la casa e il pastore. Il termine casa (*oikos*) si presta a molteplici significati: dall'edificio materiale al nucleo familiare che vi alberga, al «mondo» come

casa dell'uomo e della comunità umana (città-nazioneuniverso), e infine al tempio, riservato all'incontro con Dio.

Nello scritto dell'apostolo Pietro il linguaggio simbolico è abilmente intrecciato con quello reale. L'immagine delle pietre «viventi» potrebbe indicare la casa nel senso di organismo, di «corpo» secondo la concezione paolina. Ma sottolinea prevalentemente l'aspetto di edificio in vista del culto, e quindi un «tempio vivente».

L'immagine delle «pietre vive» suggerisce non solo tolleranza della diversità, ma anche disponibilità a lasciarsi modellare e costruire l'una con l'altra. Questa casa-famiglia è totalmente esposta ai diritti di sovranità di Dio, ovvero al suo giudizio (1Pt 4,17). La sofferenza che investe l'intera comunità come fiamma ardente e improvvisa (1Pt 4,12), è anticipazione del giudizio escatologico che per Pietro comincia dalla casa di Dio.

Ora, a capo di questa casa vivente, non è posto un *paterfamilias*, o un padrone (*oikodespotes*), ma un «pastore». Questa figura qualifica il Cristo risorto e anche l'attività dei presbiteri, chiamati a pascere alla maniera del Cristo, il quale ha dato la vita per il suo gregge. La regola pastorale tracciata per i presbiteri indica un comportamento di servizio che è proprio l'opposto del diritto del *paterfamilias*.

Sullo sfondo, vi è la tradizione che riferisce a Pietro il compito di pascere gli agnelli e le pecore del Cristo (Gv 21,15-17). Egli si presenta come «con-presbitero» (IPt 5,1), facendo leva non sulla propria autorità ma piuttosto sulla solidarietà. È per il fatto d'essere testimone delle sofferenze di Cristo che egli può autorevolmente esortare i suoi colleghi a «pascere il gregge di Dio».

L'aspetto della comunione è forse quello che spicca maggiormente in questa visione della Chiesa. Una comunione che si esplica a diversi livelli: di Pietro con le guide della comunità d'Asia Minore («con-presbitero»), dei presbiteri con il gregge loro affidato e con Cristo, il Pastore supremo. La rilevanza di quest'aspetto è ancora più notevole per il fatto che compare nel quadro di un codice di comportamento e come visione ecclesiologica proveniente da Roma.

Anche se avessimo soltanto le lettere di Paolo, esse basterebbero già a collocarlo tra i grandi scrittori dell'antichità. Più che la quantità colpiscono l'intelligenza, l'acutezza del pensiero e l'immediatezza esistenziale. Sono nate a servizio della missione e come sua integrazione.

Il suo metodo di comunicare il vangelo si compendia nella parola, nell'esempio e nell'amore: una parola che non è semplice trasmissione verbale, ma è permeata dallo Spirito e dalla potenza di Dio che interpella gli uomini per mezzo dei suoi inviati, «come se Dio esortasse per mezzo nostro» (2Cor 5,20). Alla comunità di Tessalonica scrive: «Perciò noi non cessiamo di ringraziare Dio perché, ricevendo dalla nostra voce la parola di Dio, l'avete accolta non come parola di uomini ma, come è realmente, parola di Dio, la quale è potenza in voi che credete» (1Ts 2,13); il vangelo infatti è «un'energia operante di Dio per apportare la salvezza a chiunque crede» (Rm 1,16). I due termini maggiori che vengono usati in questo contesto sono «modello» e «imitatore»: «Fatevi miei imitatori» (1Cor 4,16; cfr. 1Ts 1,6; Fil 4,9; 2Ts 3,7). Per poter giungere al cuore dei suoi interlocutori Paolo sa farsi greco con i greci, giudeo con i giudei, «debole con i deboli», «tutto a tutti», «servo di tutti, per guadagnare il maggior numero» (cfr. 1Cor 9,19-23).

Il contenuto essenziale del suo messaggio è quello della «tradizione» *kparadosis*) apostolica: Gesù di Nazaret morto e risuscitato per la salvezza di tutti gli uomini (1 Cor 15,1-5). A tale «verità del vangelo» nulla può essere tolto, così come nulla può surrogarla: «Ma se noi o un angelo disceso dal cielo annunciasse a voi un vangelo diverso da quello che vi abbiamo annunciato, sia votato alla maledizione divina» (Gal 1,8; cfr. anche Gal 2,5.14).

C'è del vero nell'affermazione di Bultmann, secondo la quale l'importanza storica di Paolo sta nel fatto che egli fu teologo. Tuttavia Paolo non è stato un pensatore sistematico e in ogni caso la forma frammentaria e occasionale nella quale ci è giunto il suo pensiero non permette di organizzarlo compiutamente. Il quadro del pensiero di Paolo sembra dunque potersi delineare così: in un grande disegno salvifico, Dio offre la salvezza a tutti, ebrei e gentili, in Gesù Cristo morto e risorto (e ha chiamato Paolo a essere apostolo dei gentili). Si diventa partecipi della salvezza unendosi a Cristo mediante la fede, morendo con lui al peccato e partecipando quindi alla forza della sua risurrezione.

La salvezza tuttavia non è ancora completa finché egli venga; nel frattempo colui che è in Cristo è stato affrancato dal potere del peccato e della legge, diventa un uomo nuovo per opera dello Spirito e la sua condotta dev'essere ispirata dalla nuova situazione in cui è venuto a trovarsi per la chiamata divina. Tale sembra essere il centro del pensiero di Paolo, quello che egli chiama «il suo vangelo» (cfr. Rm 2,16; 16,25; 2Cor 4,3), che gioverà analizzare nei suoi elementi particolari.

Il disegno del Padre

All'origine di tutto sta il disegno salvifico del Padre ispirato da un amore eterno e comunicativo, il quale chiama tutti gli uomini alla grazia e alla gloria. Spesso nelle lettere Paolo fa appello a questa iniziativa divina: «Dio vi ha scelti fin da principio (o come primizia) per la salvezza nella santificazione dello Spirito e nella fede della verità. Proprio a questo ha chiamato voi per mezzo del nostro vangelo, per il possesso della gloria del Signore nostro Gesù Cristo» (2Ts 2,13-14). È in conseguenza di questa scelta «fin da principio», «*ab aeterno*», che Dio chiama nel tempo. Un altro passo dichiara che «Dio non ci ha destinati all'ira, ma all'acquisto della salvezza per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo, il quale è morto per noi, affinché sia che vegliamo sia che ci addormentiamo, con lui viviamo» (1Ts 5, 9-10). Di questo «disegno» *kprothesis*) salvifico eterno si fa menzione spesso nelle lettere (Ef 1,9.11; 3,11; Rm 8,28; 9,11). Grandi testi come Rm 5,8-11; 8,28-30 ed Ef 1,3-14 dimostrano che tutto procede dall'amore di Dio, il quale, mentre eravamo ancora «nemici» e «peccatori» (Rm 5,8.10), ci ha amato «in Cristo» (Rm 8,39), «nel suo Figlio diletto» (Ef 1,6).

Insieme all'amore fontale del Padre vengono messe in causa da san Paolo la sapienza, la potenza e la giustizia divine. Nelle due dossologie della lettera ai Romani si fa appello alla «profondità della ricchezza, della saggezza e conoscenza di Dio» (Rm 11,33), a «Dio unico e sapiente» (Rm 16,27), che ha manifestato il «mistero taciuto per secoli» riguardante la salvezza di tutto il genere umano. Nella tradizione dell'Antico Testamento la giustizia salvifica di Dio rappresenta per l'umanità il bene supremo e l'aurora della purezza. San Paolo si connette a questa tradizione al punto che per lui Dio, che chiama alla grazia e alla gloria, è anche il Dio che «giustifica» (cfr. Gal 3,8; Rm 3,26.30; 4,5; 8,30.33). In quest'opera di giustificazione salvifica il Cristo svolge la funzione essenziale di mediatore: «Dio datore della giustizia a colui che ha la fede in Gesù Cristo» (cfr. Rm 3,22). Noi siamo «giustificati gratuitamente per suo favore, mediante la redenzione che si trova per mezzo di Gesù Cristo» (Rm 3,24).

Vediamo ora più attentamente in che cosa consiste l'opera mediatrice di Cristo nel disegno della salvezza

attuato dal Padre.

Dev'essere ancora una volta notata l'attività del Padre. E lui che ha mandato il Figlio nel nostro mondo di peccatori per salvarlo (Gal 4,4; Rm 8,3), è lui che ci ha riconciliati a sé mediante Cristo (2Cor 5,18), è lui che lo ha esposto come un propiziatorio asperso del suo sangue (Rm 3,25) per giustificare i credenti (Rm 3,26), è lui che lo ha risuscitato dai morti per la nostra giustificazione (Rm 4,25): tutto procede da Dio che ci ha amati mentre eravamo ancora peccatori (Rm 5,8; 8,35.39).

«Ma l'insistenza con cui Paolo sottolinea l'iniziativa del Padre non deve in nessun modo offuscare il ruolo di Cristo e il posto assolutamente centrale che la sua persona tiene nella mente dell'Apostolo. Se Paolo dichiara che il Padre ha inviato il Figlio (Gal 4,6; Rm 8,3), che non lo ha risparmiato ma dato per noi (Rm 8,32), afferma ugualmente che Cristo ha dato se stesso (Gal 1,4; ITm 2,6; Tt 2,14), si è dato per amore per noi (Gal 2,20; Ef 5,2.25)» (St. Lyonnet).

La centralità di Cristo

Tutto quello che viene attribuito al Padre, Paolo non esita ad attribuirlo al Figlio che vive e opera in perfetta sintonia con il Padre. Ora l'atto per eccellenza, attraverso il quale Cristo ha operato la salvezza, per Paolo è la morte in croce seguita dalla risurrezione. «Noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i giudei, stoltezza per i pagani; ma per i chiamati, sia giudei sia greci, è Cristo, potenza di Dio e sapienza di Dio» (1Cor 1,23-24). «Tutti vengono giustificati gratuitamente per suo favore, mediante la redenzione che si trova per mezzo di Gesù Cristo. Dio lo ha esposto pubblicamente come propiziatorio, per mezzo della fede nel suo sangue, per mostrare la sua giustizia» (Rm 3,24-25). «In lui, mediante il suo sangue, otteniamo la redenzione» (Ef 1,7). Incontriamo qui alcuni vocaboli e concetti fondamentali della soteriologia di Paolo; vediamo di analizzarli brevemente.

Vi è innanzitutto il termine *apolytrolosis* con il significato di «redenzione, riscatto, liberazione da», che è da collegarsi, nota St. Lyonnet, alla liberazione dalla servitù dell'Egitto e alla speranza messianica, quando Dio «redimerà Israele da tutte le sue colpe» (Sal 130,8).

Queste categorie dell'Antico Testamento vennero applicate all'opera di Cristo compiuta sul Calvario. «Ha dato se stesso per noi, allo scopo di riscattarci (*hina lytrosetai*) da ogni iniquità e purificare per sé un popolo che gli appartenga esclusivamente» (Tt 2,14). Si realizza misticamente ma realmente nei cristiani quello che fu sperimentato dagli ebrei nella liberazione dall'Egitto.

Al contesto veterotestamentario rimanda anche il vocabolo «propiziatorio» (*hilasterion*), con il quale viene presentato l'atto redentore di Cristo in Rm 3,24-25: «Dio lo ha esposto come propiziatorio nel suo sangue», dove si evoca il rituale di Lv 16,15-19. Coperchio d'oro collocato sull'arca dell'alleanza nel santo dei santi, ornato da due cherubini, il propiziatorio era il segno della presenza divina e in particolare il luogo del perdono di Dio mediante l'aspersione del sangue sacrificale fatta dal sommo sacerdote nel gran «giorno dell'espiazione». L'Apostolo vede realizzarsi nella croce, cosparsa del sangue di Cristo al momento della sua morte, ciò che significava il rituale levitico, cioè la comunione spirituale tra il popolo e Dio mediante l'offerta del sangue.

Un'altra espressione soteriologica ricorrente nel vocabolario paolino è la *compera* e il *prezzo*. L'immagine ricorre in 1Cor 6,20; 7,23 e in Gal 3,13; 4,5: «Siete stati comperati a prezzo! Glorificate dunque Dio nel vostro corpo!» (1Cor 6,20). Questa «compera» evoca essenzialmente l'acquisto che Dio si era fatto del suo popolo al tempo dell'alleanza (Es 19,6) per l'attuazione dei suoi disegni. C'è ancora rimando al contesto veterotestamentario. Tipicamente paolino è il modo di intendere l'opera di Cristo come *riconciliazione*. Questo tema ricorre principalmente nella seconda lettera ai Corinzi. Come sempre, l'iniziativa parte da Dio; Gesù ne è l'agente e il mediatore, l'uomo il destinatario che ne risulta intimamente rinnovato e ricreato: «Se uno è in Cristo è creatura nuova; le vecchie cose sono passate, ecco, ne sono nate di nuove! E tutto è da Dio, il quale ci ha riconciliati con sé mediante Cristo, e ha affidato a noi il ministero della riconciliazione; è stato Dio, infatti, a riconciliare con sé il mondo in Cristo, non imputando agli uomini le loro colpe e affidando a noi la parola della riconciliazione. Noi fungiamo quindi da ambasciatori per Cristo, ed è come se Dio esortasse per mezzo nostro. Vi supplichiamo in nome di Cristo: riconciliatevi con Dio» (2Cor 5,17-20).

Un grande testo della lettera agli Efesini presenta la morte di Cristo come *olocausto* (*thysia*), cioè come sacrificio che è al tempo stesso l'espressione del suo amore per gli uomini: «E camminate nell'amore sull'esempio del Cristo che vi ha amato e ha offerto se stesso per noi, oblazione e sacrificio di soave odore a Dio» (Ef 5,2). Paolo ha concepito essenzialmente questa morte come un atto supremo di obbedienza e di amore (Rm 5,19; Fil 2,5-11).

Un testo conciso e oscuro della seconda lettera ai Corinzi sembra offrire un'ulteriore categoria, quella dell'*espiazione* o della soddisfazione data per un altro e al suo posto: «Colui che non conobbe peccato, egli lo fece peccato per noi, affinché noi potessimo diventare giustizia di Dio in lui» (2Cor 5,21). Cristo è diventato

peccato in quanto si fece portatore volontario del peccato degli uomini per eliminarlo, con allusione al passo di Is 53,10, in cui il Servo del Signore offre la sua vita in espiazione (*'asam*) per i peccati del suo popolo, e in forza di ciò riceverà «in eredità i popoli e genti infinite come bottino».

La salvezza viene dalla fede e dall'amore

Un passo della lettera a Tito raccoglie in una formula pregnante i temi maggiori dell'insegnamento paolino sulla redenzione: «Gesù Cristo ha dato se stesso per noi allo scopo di riscattarci da ogni iniquità e purificare per sé un popolo che gli appartenga esclusivamente, zelante nel compiere opere buone» (Tt 2,14).

La redenzione che si acquisisce in Cristo è per Paolo una salvezza attuale e presente, ma il suo compimento rimane ancora nell'attesa. Non si avrà che con la risurrezione dei corpi, quando ci sarà la manifestazione gloriosa di Cristo, che dopo aver trionfato su tutte le manifestazioni ostili (ultima sarà la morte) consegnerà il regno al Padre (1Cor 15,25). «Fummo infatti salvati nella speranza» (Rm 8,24). «Adesso vediamo come in uno specchio, in immagine, ma allora vedremo faccia a faccia» (1Cor 13,12). Come lui è risorto, anche noi risorgeremo, anzi in forza di lui anche noi sperimenteremo la gloria della risurrezione, perché Cristo è risorto «primizia di quelli che dormono» (cfr. 1Cor 15,12-20; Rm 8,11; ITs 4,14). Dicendo risurrezione si intende redenzione della totalità del soggetto umano.

Per questo «a nostra volta gemiamo in noi stessi, in attesa dell'adozione a figli, del riscatto del nostro corpo» (Rm 8,23). E tuttavia è certo che già «Dio ci ha salvati» (Tt 3,5), che ci ha risuscitati e fatti rivivere con Cristo (Ef 2,5-6) e ci salva dal giudizio futuro (Rm 5,9), in quanto ci ha sottratti alla servitù di Satana e ci riconcilia con sé in modo da formare un solo essere in Cristo (cfr. Gal 3,28). È ormai diventato usuale, nel gergo dei credenti, esprimere questa situazione paradossale e stimolante del cristiano con le espressioni «già» e «non ancora».

Qui si innesta il dinamismo della speranza, fondamentale nell'esistenza cristiana secondo san Paolo. «La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo datoci in dono» (Rm 5,5; cfr. 8,16-18.31-39). Il capitolo 8 della lettera ai Romani dona alla speranza una dimensione corale e cosmica: «Or se lo Spirito di Colui che risuscitò Gesù da morte abita in voi, Colui che risuscitò da morte Cristo Gesù darà la vita anche ai vostri corpi mortali, in forza dello Spirito che abita in voi» (Rm 8,11). Anzi «l'attesa spasmodica delle cose create sta in aspettativa della manifestazione dei figli di Dio. Le cose create infatti furono sottoposte alla caducità... nella speranza che la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per ottenere la libertà della gloria dei figli di Dio» (Rm 8,19-21).

Come si applica e giunge all'uomo l'opera redentrice di Cristo? In altri termini, come l'uomo può partecipare ai frutti della salvezza operata da Cristo? Tocchiamo qui uno dei punti centrali del pensiero di Paolo, per il quale ha sofferto e combattuto contro i giudaizzanti che imponevano la legge mosaica. Si attinge alle fonti della redenzione e della salvezza mediante la fede. Per questo il vocabolo *pistis-pisteuein* sta al vertice della nomenclatura paolina e la fede è al centro del suo vangelo. È per la fede, infatti, che l'uomo vive agli occhi di Dio (Rm 1,17).

Il tema della fede riempie la lettera ai Galati e soprattutto quella ai Romani. La fede è la risposta personale dell'uomo all'iniziativa di Dio che ci viene incontro con la sua parola e i suoi interventi salvifici (Rm 10, 14s; Gai 1,1 Is). «Credere (*pisteuein*) significa accettare come reale e salvifico il fatto della risurrezione di Gesù (Rm 4,24-25; 10,9; 1Cor 12,3; 15,1-19; ITs 4,14; Fu 2,8-11), mentre il sostantivo «fede» (*kpistis*) viene talvolta usato per indicare il contenuto della predicazione apostolica (Rm 10,8; Gai 1,23; Ef 4,5 ecc.). La salvezza viene dalla fede e non dalle opere della legge (Rm 3,20.28), ma la fede è attiva nell'amore e si espande in frutti di carità (Rm 8,14; iCor 6,9-11; Gai 5,25); nell'esordio della lettera ai Tessalonicesi Paolo ringrazia Dio per «l'operosità della loro fede» (ITs 1,3). Non è il risultato di una riflessione umana, ma è dono di Dio (Ef 2,8-9) ed è prodotta gratuitamente nell'uomo dallo Spirito Santo e dalla potenza di Dio (Rm 3,27; 4,2-5; 1Cor 12,3; 2Ts 2,13). Esistenzialmente è una consegna di sé a Cristo, che Dio ha risuscitato (Rm 10,9), mettendo tutto il proprio essere in relazione con Dio.

Nell'itinerario verso la salvezza la fede si esprime nel battesimo, il quale diventa l'atto sensibile e significativo di accesso alla Chiesa. Congiunto alla fede, il battesimo fa partecipare alla morte e alla risurrezione di Gesù, immergendo, per così dire, il catecumeno nella morte di Cristo per renderlo partecipe di una vita nuova sul modello del Risorto (Rm 6,3-5; Col 2,12). È un bagno purificatore (Ef 5,26), un sigillo (2Cor 1,22; Ef 1,13; 4,30), un'illuminazione (Ef 5,8-14), una circoncisione nuova che soppianta l'antica (Col 2,11-13), un lavacro di rigenerazione (Tt 3,5). Esso è segno di unità dei credenti che sono chiamati a vivere la stessa vita di Cristo (Ef 4,5; Gal 3,27).

Tra i mezzi dell'appropriazione personale della salvezza si deve ancora annoverare chiaramente per Paolo l'eucaristia: la prima lettera ai Corinti presenta la «cena del Signore» come «comunione» con il corpo e con il sangue di Cristo (1Cor 10,16) e come principio di unità della Chiesa: «Essendo uno solo il pane, noi siamo un

corpo solo, sebbene in molti, poiché partecipiamo tutti dello stesso pane» (1Cor 10,17). Essa è il «calice della Nuova Alleanza» (1Cor 11,25) che sancisce la convocazione del nuovo popolo di Dio in cammino verso la patria celeste (cfr. 1Cor 10,3-4.11-12).

Conseguenza della redenzione attuata da Cristo è una nuova antropologia. San Paolo non esita a dichiarare che chi entra nel raggio dell'azione salvatrice di Cristo mediante la fede diventa «una nuova creatura» (1Cor 5,17; Gal 6,15), ha rivestito Cristo (Gal 3,27), l'uomo nuovo (Ef 4,24; Col 3,10), acquisisce la filiazione adottiva (Gal 4,5; Rm 8,15.23; Ef 1,5) diventando così erede delle promesse della gloria messianica (Rm 8,17). Chi è «in Cristo» - e la formula «in Cristo» resta emblematica di tutto l'esistere cristiano con una forte densità di significato - riceve lo Spirito che gli dà la liberazione interiore dal peccato e dalle prescrizioni costringenti della legge (Rm 8,2-3; Gal 5,1).

In virtù del battesimo il cristiano forma con i suoi fratelli un corpo solo che è, scrive l'Apostolo, il «corpo di Cristo» (1Cor 12,12ss; 12,27), un corpo di cui Cristo è «capo» (Col 1,18; 2,19; Ef 4,15). «Tutti infatti siete figli di Dio in Cristo Gesù mediante la fede; infatti, quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non esiste più giudeo né greco, non esiste schiavo né libero, non esiste uomo o donna: tutti voi siete una sola persona in Cristo Gesù. Se poi siete di Cristo, allora siete discendenza di Abramo, eredi secondo la promessa» (Gal 3,26-29). I credenti sono trasferiti così «nel regno del Figlio del suo amore» (Col 1,13; cfr. ITs 2,12) e hanno in prospettiva l'eredità del regno (Ef 5,5).

Questo nuovo modo di essere dell'uomo si traduce spontaneamente in un nuovo modo di operare che scaturisce dalle radici dell'essere rinnovato. L'etica di san Paolo è tutta consequenziale alla nuova situazione ontologica del cristiano. Il cristiano deve vivere in maniera degna e conforme alla vocazione a cui è stato chiamato (Ef 4,1; Col 1,10; ITs 2,12). «Se viviamo in forza dello Spirito, camminiamo seguendo lo Spirito» (Gal 5,25). E «il frutto dello Spirito è amore, gioia, pace, longanimità, bontà, benevolenza, fiducia, mitezza, padronanza di sé» (Gal 5,22). La grande traiettoria etica in cui immette lo Spirito è la carità, un tema sul quale Paolo ha trovato accenti e indicazioni insuperate; basti pensare all'inno della carità di 1Cor 13. «Vivendo... la verità nell'amore, cresciamo sotto ogni aspetto in colui che è il capo, Cristo, dal quale tutto il corpo, reso compatto e unito tra tutte le articolazioni che alimentano ciascun membro secondo la propria funzione, riceve incremento, edificandosi nell'amore» (Ef 4,15-16).

Insieme alla carità, la fede e la speranza formano la grande triade distintiva della vita cristiana che ne informa interiormente tutta l'attività (cfr. ITs 1,3; 1Cor 13,13; Rm 5,1-5), modificandone lo stile di azione e creando nuovi rapporti sociali tra padroni e schiavi (1Cor 7,21-23; Fm 16), tra marito e moglie, genitori e figli (Col 3,18; Ef 5,22ss), cittadini privati e istituzioni pubbliche (Rm 13,1-7; 12,18), imprimendo così alle comunità cristiane un ruolo profetico di prefigurazione di una nuova umanità e di un nuovo ordine di cose (cfr. Fil 2,15; Col 3,14-17).

Paolo apostolo cosmopolita

La redenzione e la salvezza vengono offerte agli uomini nella storia attraverso il ministero degli apostoli, «ministri di Cristo e dispensatori dei misteri di Dio» (1Cor 4,1). La Chiesa è chiamata a comunicare a tutti gli uomini la «multiforme sapienza di Dio» (Ef 3,10). Nel disegno di Dio la salvezza è legata all'evangelizzazione (cfr. ITs 2,16) che si serve delle Scritture (Rm 16,25-26) per far nascere la fede in tutte le genti, ma l'evangelizzazione suppone l'attività dei missionari: «Chiunque avrà invocato il nome del Signore sarà salvato. Ma come avrebbero potuto invocare uno nel quale non credettero? Come avrebbero potuto credere in uno che non udirono? Come potrebbero avere udito senza uno che annuncia? Come avrebbero potuto annunciare se non fossero stati inviati?» (Rm 10,13-14).

Quanto a Paolo, è assillato dall'urgenza di annunciare il vangelo: «Messo da parte per il vangelo di Dio» (Rm 1,1), posseduto e spinto dall'amore di Cristo (2Cor 5,14), ha creduto e perciò parla (2Cor 4,13); «necessità» lo spinge «e guai a me se non predico il vangelo» (1Cor 10,16).

Non a caso, Paolo non si ferma mai. A imitazione del Cristo che aveva portato il suo messaggio nelle città e nei villaggi della Palestina, anche Paolo opta per un magistero itinerante che lo vede pellegrino del mondo in tutti i porti e le metropoli del Medioriente. Dai dati degli *Atti* e delle *Lettere* non ci è facile ricostruire con fedeltà i viaggi dell'Apostolo. Secondo la lettera ai Galati sono due, secondo gli *Atti* almeno tre. Se si comprende il viaggio in catene che da Cesarea lo porterà alla città dei Cesari (escludendo i probabili spostamenti avvenuti dopo la prigionia romana), i viaggi apostolici di Paolo sono quattro.

In definitiva, la presenza dell'apostolo Paolo nella Chiesa è sempre stata stimolante e tale risulta fin dalle origini cristiane. Da allora Paolo continua la sua presenza dinamica nella comunità cristiana: senza di lui non sarebbe pensabile né la teologia né la storia stessa del cristianesimo.

Per conoscerlo, si hanno a disposizione due tipi di fonti. Anzitutto le *Lettere*, nelle quali lui stesso dà notizie frammentarie di sé. Sette di esse (ITs; 1 e 2Cor; Gal; Rm; Fil; Fm), scritte personalmente da lui, riferiscono il

timbro della sua voce. Di altre (2Ts, Ef, Col, 1 e 2Tm, Tt) la maggioranza dei critici è incline a ravvisare la mano di qualche discepolo, se non addirittura la pseudoepigrafia, secondo un' usanza in voga in quei secoli. Accanto alle lettere stanno gli *Atti degli Apostoli*, scritti da Luca, dove Paolo succede a Pietro nella funzione di protagonista a partire dal capitolo 13.

Sulle base di queste fonti è abbastanza facile delineare il quadro generale della vita di Paolo. Nato verso gli inizi dell'era cristiana, circa l'anno 35 d.C. si converte ed entra a far parte dei seguaci di Cristo; sale ripetutamente a Gerusalemme, dove incontra Pietro e partecipa al concilio degli apostoli; l'attività missionaria lo rende pellegrino in tutto l'arco del Mediterraneo orientale, con soste prolungate ad Antiochia di Siria, a Corinto, a Efeso e a Roma, dove muore martire sotto Nerone.

Riesce difficile invece indicare cronologicamente gli episodi della vita dell'apostolo, i suoi viaggi e la sua stessa morte, che viene collocata da alcuni verso gli inizi dell'impero di Nerone (60 d.C.), da altri verso la fine (64 o 67 d.C.). Il punto di riferimento più sicuro e importante per la biografia di Paolo è 1 iscrizione di Delfi, da cui risulta che il proconsole romano Gallione nel 50-51 (o al più tardi nel 51-52) risiedeva a Corinto. Ora, secondo Atti 18, l'2ss, Paolo incontrò Gallione a Corinto, non si può dire se all'inizio o alla fine del proconsolato. In ogni caso si può dire che verso l'anno 50 Paolo era a Corinto. A partire da questa data si lavora per ordinare cronologicamente la sua biografia.

Paolo è stato definito da A. Deissmann «un cosmopolita»; in realtà si incrociano nella sua persona e nella sua opera tre mondi e tre culture: ebreo per nascita e per religione, si esprime nella lingua e nelle forme dell'ellenismo, ed è un cittadino romano.

IL «CIRCOLO GIOVANNEO» E IL CAMMINO DELLA CHIESA VERSO LA GERUSALEMME CELESTE di UGO VANNI

L'espressione *circolo giovanneo*, usata da O. Cullmann nel 1975 per indicare l'ambiente ecclesiale dove si collocano il *IV vangelo*, le *Lettere di Giovanni* e l'*Apocalisse*, mantiene a tutt'oggi un suo valore, ma esige di essere precisata. La ricerca sviluppata nel frattempo ha cercato di determinare ulteriormente la fisionomia storico-geografica del circolo giovanneo. Emerge, tra gli altri contributi, quello di Pietro Rossano che ravvisa nella Chiesa di Efeso un centro propulsore di esperienza e di riflessione teologica dal quale sarebbe nato un complesso letterario tipico - Rossano lo denomina *corpo efesino* - comprendente, oltre la lettera agli *Efesini*, proprio il *IV vangelo*, le *Lettere di Giovanni* e l'*Apocalisse*. Il circolo giovanneo sarebbe tipicamente efesino. Altre ricerche hanno messo in questione la consistenza del circolo giovanneo, specialmente per quanto concerne il suo rapporto con l'*Apocalisse* che qualcuno ha voluto vedere ruotante piuttosto intorno al mondo paolino o frutto dell'attività di un predicatore itinerante, sganciato da qualunque scuola.

È un problema tuttora dibattuto. Ma la continuità tematica evidente che lega il *IV vangelo*, le *Lettere* e l'*Apocalisse* e la documentazione che ricaviamo dalla prima patristica permettono di affermare, con un fondamento solido, l'esistenza se non proprio di un circolo - farebbe pensare a una scuola teologica tipo le scuole filosofiche riscontrabili nell'area culturale greca - almeno di un movimento giovanneo che, facendo perno su Efeso, si sviluppa per un arco di tempo che abbraccia le ultime decadi del I secolo e le prime due del II. Cercheremo allora di individuare i tratti più caratteristici del movimento giovanneo seguendone da vicino la linea di sviluppo che attraversa questi scritti.

IV vangelo: l'amore oblato di Cristo e del Padre per l'uomo

La ricchezza del contenuto teologico-biblico del *IV vangelo* è impressionante e dà la sensazione netta di aumentare a ogni lettura. È possibile però individuare un filo conduttore che unifichi in sintesi la sua teologia. Tra quelli proposti, lo schema discesa-ascensione illustrato da G. C. Nicholson è particolarmente aderente. Un'espressione posta in bocca a Gesù lo esprime con tutta chiarezza: «Sono uscito dal Padre e sono venuto nel mondo. Ora lascio il mondo e vado al Padre» (Gv 16,28). L'affermazione decisa «sono uscito dal Padre» colloca inequivocabilmente Gesù al livello stesso del Padre. Se può partire dal cospetto del Padre ciò vuol dire che vive accanto a lui, faccia a faccia con lui. Questa intuizione teologica è familiare alla Chiesa di Giovanni, al punto da diventare oggetto di una celebrazione liturgica che poi confluisce nel prologo del vangelo (Gv 1,1 - 18).

Il prologo è costituito da un inno prima a sé stante che il redattore riprende e incorpora nel testo del vangelo, con l'aggiunta di alcune indicazioni esplicative. Proprio all'inizio dell'inno primitivo che coincide con l'inizio del *IV vangelo* leggiamo: «In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e Dio era il Verbo» (Gv 1,1). Quando nel *IV vangelo* troviamo, come accade qui, «Dio» con l'articolo (*ho theòs*), si ha un'implicazione semantica trinitaria: Dio significa il Padre. La Parola che, come viene precisato nel seguito dell'inno (Gv 1,14), diventa uomo e che, fatta uomo, sarà chiamata Gesù, si trova allo stesso livello trascendente che compete al

Padre, è orientata come spinta dinamicamente verso il Padre e - si afferma esplicitamente - è Dio come il Padre.

Gesù «esce» dal Padre per venire nel mondo, per essere, cioè, un uomo a contatto con gli uomini. Questo passaggio - più tardi la teologia lo denominerà «incarnazione» - comporta un contatto articolato con la situazione degli uomini e ce ne dovremo occupare. Intanto c'è da sottolineare che questo «uscire» di Gesù non solo non abbassa il suo rapporto col Padre, ma tende addirittura a esplicitarlo. A contatto con gli uomini, Gesù guarda costantemente al Padre. Il Padre con cui Gesù sta in contatto permanente è per lui il paradigma irrinunciabile su cui modella il suo agire. Non saprebbe prendere un'iniziativa, non saprebbe assumere un atteggiamento senza «vederlo» prima nel Padre (Gv 5,19).

Inviato dal Padre, Gesù possiede in pieno la vitalità del Padre, vive in forza e in funzione di lui (Gv 6,57). Proprio perché possiede questa vita e perché guarda al Padre, Gesù potrà dare la vita come fa il Padre ed esercitare a nome del Padre il giudizio sugli uomini (Gv 5,19-30). Il rapporto tra Gesù e il Padre non potrebbe essere più stretto ed è tutto basato sull'amore: «Il Padre» dichiara Gesù «ama il Figlio e gli mostra tutto ciò che egli fa» (Gv 5,20). All'amore del Padre, Gesù Figlio corrisponde in maniera adeguata. Ricerca la volontà del Padre e il compimento dell'opera sua con avidità: la volontà del Padre è il suo cibo (Gv 4,34; cfr. Gv 8,29; 11,9-10). Concerterà col Padre il dono della sua vita a favore del suo gregge (Gv 10,18), e, pur sentendo tutto il peso della sua «ora» (Gv 12,27), non esiterà ad affrontarla per dimostrare agli uomini che egli ama il Padre e si comporta come il Padre gli chiede (Gv 14,31).

Riassumendo, potremo dire che Gesù parte dal Padre e viene nel mondo nel senso preciso che diventa uomo e si rende visibile e accessibile agli uomini, ma, in realtà, lui il Padre non lo lascia mai.

L'antico inno liturgico dice: «E il Verbo si fece carne e dimorò fra noi e abbiamo visto la sua gloria, gloria come di Unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità» (Gv 1,14). Gesù, venuto a contatto con gli uomini - nel «mondo», qui nel senso di «umanità» - agisce per gli uomini e vive per loro. Mette la sua dimora in mezzo a noi con l'intento di condividere tutto. Divenuto «carne», accetta la condizione umana, con tutti i risvolti che comporta: gioirà con gli uomini, soffrirà con loro, si turberà e scoppierà in lacrime vedendoli piangere (Gv 11,33-35). Si stancherà, avvertirà lo stimolo della sete e della fame (Gv 4,6-7).

La manifestazione del Padre, la «verità», passa tutta attraverso Gesù, al punto che potrà dichiarare, con un massimo di personalizzazione, di essere proprio lui la «verità» (Gv 14,6). Rivelando il Padre, Gesù rivela se stesso, quello che lui è, la sua realtà, in una parola, per usare la terminologia del *IV vangelo*, la sua «gloria».

La manifestazione della gloria di Gesù è collegata già fin dall'inizio del vangelo con l'esecuzione dei «segni»: si tratta di prodigi attuati da Gesù, i quali contengono nel loro svolgimento un messaggio da decifrare e che lo riguarda. Così, per citare i più rilevanti, Gesù si manifesta, nel segno di Cana (Gv 2,1-11), come colui che dona in abbondanza e in qualità nel contesto della gioia nuziale messianica. Nel segno della moltiplicazione dei pani, che viene poi interpretata in tutta la sua portata da Gesù stesso nel discorso fatto nella sinagoga di Cafarnao (Gv 6,1-15 e 6,22-59), Gesù appare come il «pane» disceso dal cielo (Gv 6,33) con una funzione multipla di nutrimento, che va dalla sua parola all'eucaristia. La guarigione del cieco nato (Gv 9,1-41) ci fa comprendere la funzione illuminante che Gesù, luce degli uomini, esercita nei loro riguardi donando la sua verità. Finalmente, il grande segno della risurrezione di Lazzaro (Gv 11,1-44) fa comprendere e sentire anche emotivamente la realtà-valore, la «gloria» di Gesù: egli possiede e comunica la vita divina con una pienezza tale da superare anche la morte fisica.

L'interpretazione dei segni fa percepire e gustare quello che Gesù, nel mondo, in dialogo con gli uomini è in grado di offrire loro. Perché questa offerta esaltante possa essere accolta si richiede da parte degli uomini l'apertura della fede.

Quando la verità di Gesù trova un'accoglienza adeguata, si verifica una condivisione, potremmo addirittura dire un' osmosi, tra Gesù e l'uomo credente. I valori di Gesù passano in lui, lo trasformano, lo arricchiscono, determinando una nuova situazione che assume i connotati di una vita nuova.

Non sempre la verità di Gesù trova l'accoglienza della fede. Fin dall'inizio del *IV vangelo* si profila una chiusura: Giovanni la denomina «mondo» con una connotazione negativa (Gv 12,31; 15,18-19; 16,11; 17,14-16 ecc.). La cosiddetta vita pubblica di Gesù si conclude, sulla linea che stiamo vedendo di un'accoglienza e di un rifiuto della sua verità, con un bilancio drammatico. Accanto al gruppo dei discepoli che, pur tra titubanze e incertezze, credono sinceramente, c'è un certo numero di persone che accolgono in superficie la verità di Gesù (Gv 12,34-36). È un epilogo amaro. L'evangelista lo mette in risalto con cura, citando il profeta Isaia (Gv 12,38-40). È l'amarezza di un' occasione perduta.

Alla conclusione in negativo della vita pubblica fa seguito il libro dell'ora (Gv 12-20) che ci presenta il ritorno di Gesù al Padre. Durante la fase ormai compiuta della sua vita, Gesù si è impegnato in un amore senza tregua verso i suoi. Adesso, nell'ultima fase, si realizza un salto qualitativo proprio in questo amore: «Prima della festa di Pasqua, sapendo Gesù che era venuta la sua ora per passare da questo mondo al Padre, avendo

amato i suoi che erano nel mondo, li amò fino alla fine» (Gv 13,1).

L'amore fino al culmine³ fa emergere aspetti nuovi della teologia di Giovanni e maggiore quelli già noti. L'aspetto più saliente è il «comandamento nuovo», la nuova direttrice di marcia per il cammino dell'uomo che sintetizza in termini applicativi il messaggio precedente di Gesù. La si trova espressa in termini simbolici e suggestivi nella lavanda dei piedi (Gv 13,1-20), esplicitata da Gesù: «Come io ho amato voi, anche voi amatevi gli uni gli altri» (Gv 13,34).

L'amore, praticato fino in fondo, dà gioia. Proprio nel contesto dell'ora, mentre realizza, con tutto l'impegno oneroso che ciò gli comporta, il massimo di amore, Gesù sperimenta quella che chiama «la mia gioia» (Gv 15,11). La sua gioia - e questo conferma il legame con l'amore - sarà piena quando sarà partecipata anche ai discepoli (Gv 15,11). Collegata con la gioia, ma con un valore semantico più oggettivo, c'è la pace. Gesù la chiama la «mia pace» (Gv 14,27). Si tratta di quel livello di positività, di bene messianico -il termine «pace» nel linguaggio del Nuovo Testamento ha questo valore - che Gesù realizza in misura ottimale nel contesto dell'ora.

Possiamo specificare ulteriormente, sempre alla luce dell'ora, questo dono messianico della pace chiarendone i presupposti e l'oggetto.

Il presupposto che permette a Gesù di realizzare il dono della pace è l'evento della sua regalità. Riconosciuto fin dall'inizio del *IV vangelo* come «re d'Israele» (Gv 1,49), Gesù spiega a Pilato il tipo nuovo di regalità che intende attuare (Gv 18,36-38) e viene presentato da Pilato ai Giudei come re (Gv 19,13-15). Ma l'evento della sua regalità si attuerà pienamente sulla croce. L'iscrizione - il *IV vangelo* dà a questo dettaglio un risalto tutto particolare - lo qualifica come re del nuovo popolo di Dio, con una valenza di universalità e con una stabilità che supera qualunque tendenza antagonista (Gv 19,19-22). Gesù crocifisso, innalzato da terra, attrae «tutto a sé» (Gv 12,32) e lo fa suo. E da Gesù crocifisso deriva la vitalità della Chiesa alimentata dal dono dello Spirito: è il simbolismo del sangue e dell'acqua che escono dal suo fianco aperto dalla lancia del soldato (Gv 19,31-36).

Ma - viene da chiedersi - cosa comporta da parte dei cristiani questo immenso movimento oblativo da parte di Dio e di Gesù che culmina nel dono dello Spirito? Una prima risposta è relativamente semplice, ma significativa. I discepoli che già credono in Dio sono invitati pressantemente da Gesù a credere anche in lui (Gv 14,1).

Alla comunità, che probabilmente comincia a sperimentare la difficoltà e la fatica del cammino in salita proprio dell'adesione incondizionata della fede, viene proclamato solennemente - come un messaggio conclusivo - il valore di una fede praticata senza vedere (Gv 20,29).

Si determina allora la situazione tipica e costante dei cristiani: essi stanno in contatto continuo con Gesù, con un'adesione totale a lui in senso assertivo ed esclusivo. Gesù è la vite; i cristiani, come singoli e come comunità ecclesiale, sono i tralci, sempre vivificati dalla linfa che proviene dal tronco della vite e «potati» dal Padre perché fruttifichino di più (Gv 15,1-17). Oltre a «essere» in Gesù, dovranno «rimanere» in lui (Gv 15,4-7).

Si realizza di conseguenza un'intimità senza precedenti tra il cristiano da una parte e Gesù e il Padre dall'altra. Gesù arriva ad affermare: «Se qualcuno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e verremo a lui e faremo dimora presso di lui» (Gv 14,23). È il punto di arrivo dell'itinerario del *IV vangelo*.

La comprensione di Gesù e il ruolo dello Spirito nelle Lettere

La vita di Gesù si realizza di fatto nella situazione ecclesiale che ci è testimoniata dalle *Lettere*. È una situazione complessa. Nelle *Lettere*, soprattutto nella prima alla quale normalmente ci riferiremo, confluiscono aspetti della vita ecclesiale che, oltre a presentare una notevole varietà tra di loro, hanno avuto anche uno sviluppo diverso nel tempo.

Notiamo anzitutto come, nella *Lettera*, tutto sembra ruotare intorno a Gesù e alla sua verità. Egli è il «Verbo della vita» (1 Gv 1,1): con questa espressione densa si fa riferimento sia alla verità che Gesù esprime e manifesta in questa «parola» del Padre sia a quella vita, qualitativamente eterna, che egli è in grado di comunicare.

Gesù esige di essere compreso adeguatamente: non compreso o travisato, Gesù rischierebbe di divenire, proprio nei riguardi della Chiesa, insufficiente o controproduttivo. Man mano che la sua azione vitalizzante si estende e si articola, si fa sentire in modo acuto nella comunità l'esigenza di capirlo fino in fondo, di non identificarlo con un qualche dettaglio che deriva da lui. Così alla Chiesa che si sente pervasa dallo Spirito, simboleggiato dall'acqua, e rischia di dimenticare che la radice di tutto questo è l'offerta che Gesù ha fatto della vita, viene ricordato: «Questi è colui che è venuto con acqua e con sangue: Gesù Cristo; non soltanto con l'acqua, ma con l'acqua e con il sangue» (1Gv 5,6). C'è una continuità manifesta con il simbolismo del *IV vangelo* a proposito del sangue e dell'acqua che escono dal fianco di Cristo (Gv 19,34) in uno sviluppo

teologico in crescendo.

A proposito, poi, di Gesù «Verbo» viene tra l'altro inculcata la necessità di attuare il comandamento dell'amore nella pratica della vita, cogliendo quella freschezza che, anche se di fatto si tratta di un comandamento noto e quasi scontato, lo rende sempre nuovo (Gv 1,7-11).

In sintesi: Gesù deve essere riconosciuto, addirittura proclamato in pubblico - «confessato» - per quello che veramente è: il «Cristo» (IGv 5,1), «il Figlio di Dio» (IGv 4,15), «il salvatore del mondo» (IGv 4,14). Si parla ripetutamente della necessità di credere in Gesù (IGv 3,23; 5,1; 5,5.10 ecc.), ma si insiste su una fede che, iniziata in passato, fa sentire il suo influsso nel presente della vita ecclesiale, dove si sviluppa nel contesto dell'amore (IGv 4,16).

La Chiesa nella quale questo atteggiamento di fede, di apertura verso Gesù diventa abituale, vede raccorciarsi le distanze. Gesù si fa vicino, quasi palpabile e diventa per la Chiesa un'esperienza (IGv 1,1). Non solo. La Chiesa in quanto credente sa di essere forte. Il complesso sociale che si organizza contro di essa e che viene chiamato «mondo» sarà superato proprio in forza della fede (IGv 5,4). Troveremo nell'*Apocalisse* lo sviluppo di questo concetto.

Gesù non potrebbe essere compreso adeguatamente né eserciterebbe la funzionalità tipica di «parola di vita» a prescindere dall'azione dello Spirito che diventa per il cristiano *un'unzione*, e, come tale, ne sottolinea l'appartenenza a Dio e lo abilita anche a un confronto con gli pseudo-valori che si oppongono all'autentica verità di Cristo (IGv 3,24).

La pressione che lo Spirito esercita sulla comunità ecclesiale tende, potremmo dire, a realizzare in essa i tratti di Gesù sia sotto il profilo delle sue scelte concrete, sia sotto quello della sua vitalità. Impegnandosi nella pratica del comandamento nuovo, dell'amore per gli altri, per un'affinità vertiginosa che così si realizza, la Chiesa arriverà a comprendere e a gustare la seconda definizione di Dio che troviamo nella lettera: «Dio è amore» (IGv 4,8; 4,16). Il suo amore per gli altri riuscirà addirittura a rendere visibili e percettibili - per così dire - i tratti di Dio (IGv 4,12).

Apocalisse: Gesù Cristo il Signore della storia

L'*Apocalisse*, vista nella prospettiva del movimento giovanneo, presenta uno sviluppo ulteriore anzitutto per quanto concerne il tema teologico di fondo: la figura di Cristo. Fin dall'inizio del *IV vangelo*, infatti, Gesù appare rapportato al superamento della peccaminosità. Egli è «l'agnello di Dio che toglie il peccato del mondo» (Gv 1,29). Nell'*Apocalisse* la comunità ecclesiale esprime subito la sua gratitudine commossa a Gesù perché si sente liberata da lui mediante il dono della sua vita, anche qui simboleggiato dal sangue: «A lui che ci ama e ci ha prosciolti dai nostri peccati nel suo sangue... a lui gloria» (Ap 1,5-6). Gesù ha così assolto in pieno la sua funzione di «agnello di Dio» indicata nel *IV vangelo*.

Nella seconda parte del libro (Ap 4,1-22,5) riappare esplicitamente proprio la figura simbolica dell'agnello. Espressa con un termine diverso da quello usato nel *IV vangelo* - *arnion* invece che *amnos* - questa costruzione simbolica riprende esplicitamente quanto viene attribuito all'«agnello di Dio» come liberazione degli uomini mediante il suo sangue (Ap 5,9). In più l'agnello dell'*Apocalisse* possiede tutta la vitalità della risurrezione nonché la pienezza dell'efficienza messianica e dello Spirito (Ap 5,6). In questa situazione di forza sarà in grado di eliminare il male non solo delle singole persone ma anche di quelle strutture sociali negative che si sono formate sulla terra sotto l'influsso del demoniaco. Soprattutto Cristo-agnello potrà realizzare il progetto del regno di Dio, dando luogo a un rinnovamento in positivo che sfocerà nella pienezza escatologica del «cielo nuovo» e della «terra nuova» (Ap 21,1).

L'*Apocalisse*, nei primi capitoli, propone un'esperienza a un'assemblea liturgica - la chiameremo Chiesa-assemblea - radunata il giorno di domenica e disposta ad ascoltare un messaggio che le viene presentato da un lettore (Ap 1,3). Nella prima parte (Ap 1,4-3,22) alla Chiesa-assemblea viene offerta una purificazione penitenziale che presenta una trafila caratteristica. Il Cristo si mette in contatto con la Chiesa (Ap 2,1.8.12; 3,1.7.14), si presenta a essa e si qualifica (Ap 2, 1b.8b.12b; 3,3b.7b.14b), entra nel vivo della sua esistenza mettendo in risalto gli aspetti validi e quelli negativi della sua condotta (Ap 2,2-3.9.13-15; 3,3c.8-10.15-18.19-24) e, a conclusione, la trasforma mediante i suoi imperativi (Ap 2,7b.11b-17b.26-28; 3,5.12.21).

A questo punto la Chiesa-assemblea, rinnovata dal di dentro, sarà in grado di collaborare all'azione vittoriosa di Cristo contro il sistema del male. E perché questa sua collaborazione sia davvero proporzionata concretamente alla situazione storica, la Chiesa-assemblea è resa capace di interpretare il messaggio dello Spirito. Sia l'ascolto che la collaborazione attiva saranno specificati nella seconda parte del libro (Ap 4,1-22,5).

La Chiesa-assemblea, infatti, che vuole collaborare alla vittoria di Cristo, viene invitata a fare una lettura in profondità delle istanze che le pone la storia che vive (Ap 4,1). Tale lettura richiede una messa a punto, potremmo dire un livello di partenza valido: non può essere realizzata in modo amatoriale. Ciò comporta per la Chiesa-assemblea un risveglio del suo senso di Dio con la conseguente presa di coscienza che proprio

Dio, «seduto sul trono» (Ap 4,2), non solo domina gli eventi della storia, ma li determina: lo svolgimento degli eventi si trova scritto in un rotolo, collocato nella destra di Dio (Ap 5,1). La Chiesa-assemblea vorrebbe leggere il rotolo: potrebbe raggiungere così un'interpretazione completa della sua storia. Ma la lettura risulta impossibile: il rotolo è sigillato e nessuna creatura, a livello terrestre e celeste, è in grado di aprirlo. Solo l'intervento di Cristo-agnello, presentato qui la prima volta come tale (Ap 5,6), riesce a sbloccare la situazione. Cristo-agnello infatti, in quanto morto e risorto, dotato della pienezza dell'efficienza messianica e dello Spirito, si appropria del rotolo (Ap 5,7).

Questo gesto simbolico indica che Dio gli affida la gestione della storia. Potrà quindi portare la Chiesa-assemblea a farne una lettura adeguata. Di fatto sarà proprio lui, Cristo-agnello, ad aprire uno per uno i sette sigilli che bloccano il rotolo (Ap 6, 1ss) e sarà lui a realizzare il progetto di Dio scritto nel rotolo (Ap 17,14).

Di fronte alla presenza di Cristo-agnello e a questo suo ruolo nella storia, la Chiesa-assemblea non riesce a contenere il suo entusiasmo. Una dossologia solennissima (Ap 5,9-13) che, iniziata in cielo, si sposta sulla terra coinvolgendo l'assemblea ed estendendosi poi a tutto il creato, celebra Cristo-agnello per quanto ha già realizzato e per quanto riuscirà ancora a realizzare per gli uomini. Tra queste realizzazioni emerge di nuovo il fatto che i cristiani, collaborando strettamente con Cristo-agnello, stanno procurando insieme a lui il regno di Dio sulla terra (Ap 5,9-10). La lettura della storia, ora resa possibile, preciserà i termini concreti di questa collaborazione.

Proprio per facilitare questa lettura vengono proposti alla Chiesa-assemblea Uei paradigmi di intelligibilità con i quali essa potrà illuminare la sua storia e riuscire a coglierne il significato che si riferisce al suo impegno. Questi paradigmi, disposti in tre serie che si susseguono in crescendo (Ap 6,1-16,21), contengono delle indicazioni che vanno da una interpretazione globale della storia a una focalizzazione dettagliata di situazioni particolari.

Ad esempio, viene detto all'assemblea che un'adeguata lettura della storia, questa volta intesa in senso globale, le imporrà di prendere atto delle forze ostili che ne attraversano il campo. Sono la violenza omicida, l'ingiustizia sociale, il dramma della morte col suo corteggio di mali (Ap 6,3-7). Ma accanto a queste forze di segno negativo esiste la spinta di risurrezione che Cristo immette nel campo della storia. Questa forza di segno positivo, contrapposta alle altre, ha la capacità di superarle e alla fine le eliminerà (Ap 6,2).

Altri paradigmi si riferiscono ancora a una valutazione globale della storia e all'impegno di fondo che ne segue per la Chiesa-assemblea. È il caso della «donna vestita di sole» (Ap 12,1) che partorisce in circostanze drammatiche: un simbolo trasparente della stessa Chiesa-assemblea che, amata all'infinito da Dio e ricolmata dei suoi doni, si dovrà impegnare a esprimere nella storia in cui vive i tratti propri di Cristo.

Ulteriori paradigmi riguardano situazioni o aspetti più particolari che si possono verificare o meno nella concretezza della storia. È il caso di un potere politico che si fa adorare (Ap 13,1-10), della propaganda che lo mantiene in vita (Ap 13,11-17), della convivenza consumistica simboleggiata da Babilonia (Ap 17-18), del tempo di persecuzione espressa da Gerusalemme calpestata (Ap 11,1 - 13).

Applicando alla situazione concreta in cui si trova i paradigmi che sono riferibili a essa (Ap 13,18), la Chiesa-assemblea riuscirà a interpretare la situazione cogliendone le interpellanze e saprà prendere poi le decisioni corrispondenti. Il suo impegno di cooperazione alla vittoria di Cristo avrà così un contenuto preciso. Glielo insegna proprio Cristo-agnello che ha dato la vita a beneficio degli uomini. La Chiesa-assemblea sa che ogni cristiano è, potenzialmente, un martire (Ap 12,11).

Questa prospettiva onerosa viene illuminata dallo sbocco finale. Alla Chiesa-assemblea viene detto che il male in cui essa si trova nella situazione presente e che si sforza di superare col bene, sarà, nella fase conclusiva, completamente superato. Crolleranno dal di dentro e all'improvviso le strutture vistose che il male avrà realizzato sulla terra (Ap 18,9-24). Le radici stesse che hanno alimentato queste realizzazioni saranno disattivate (Ap 20,10). E, positivamente, il bene faticoso ma spesso incompleto e parziale che la Chiesa-assemblea sarà riuscita a esprimere nella storia si ritroverà moltiplicato all'infinito nella Gerusalemme nuova (Ap 21,2).

Si tratta di una convivenza - simboleggiata dalla città nella quale ci si trova insieme - davvero da vertigini in cui, superati i confini attuali tra immanenza e trascendenza, gli uomini vivranno faccia a faccia con Dio, con Cristo-agnello e con lo Spirito, capaci di amare Cristo con un amore che corrisponda pienamente al suo (Ap 21,9-22,5). La Chiesa-assemblea, in altri termini, è adesso la fidanzata che, confezionando giorno per giorno attraverso i suoi atti di giustizia il suo abito da sposa, sarà chiamata a prendere parte alla festa nuziale dell'agnello (Ap 19,1-8).

È il vertice teologico a cui la seconda parte dell'*Apocalisse* conduce la Chiesa-assemblea. Ma non è tutto un sogno? Il dialogo liturgico conclusivo (Ap 22,6-21), pur nell'idealizzazione letteraria che fa intervenire direttamente oltre i componenti l'assemblea liturgica anche l'angelo interprete, Gesù e lo Spirito, rassicura l'assemblea. Essa, ritornando nella sua vita di ogni giorno a conclusione di questa esperienza complessa,

ritroverà tutti i problemi determinati dalla dialettica tra bene e male che ancora continua (Ap 22,11). In particolare la colpiranno, dopo un'esperienza così intensa, i vuoti rispetto ai valori di Cristo che constaterà nella storia. Sarà una scossa, ma, reagendo proprio in base all'esperienza conclusa, la Chiesa, sentendosi la fidanzata che guidata dallo Spirito aspira a essere sposa, invocherà con passione, sicura di ottenerla, la venuta di Cristo nella storia (Ap 22,17.20).

MARIA VERGINE: DONNA, MADRE, DISCEPOLA E SORELLA di ARISTIDE SERRA

Maria di Nazaret è «la Donna-Madre di Gesù». Questa è la testimonianza prima e basilare che tutta la Sacra Scrittura rende alla Madonna. Lo attesta il passo mariano più antico del Nuovo Testamento, che è la lettera di Paolo ai Galati, scritta attorno agli anni 56-57 d.C. Scrive l'apostolo: «Ma quando giunse la pienezza del tempo, Dio inviò il Figlio suo, *nato da una donna*, sottomesso alla legge...» (Gal 4,4).

Parlando di «pienezza del tempo», Paolo accenna a tutta la storia dell'Antico Testamento che ha preparato la venuta del Messia Cristo. È una storia plurisecolare, che parte da Abramo e raggiunge la sua maturazione in Cristo Gesù. Ebbene: al termine di questa lunga veglia preparatoria, ecco spuntare all'orizzonte la figura di Maria. Lei è «la Donna» scelta da Dio per diventare «Madre» del Figlio suo divino, all'interno del popolo di Israele, un popolo che si reggeva secondo gli ordinamenti della «legge» di Mosè.

Questa solenne dichiarazione dell'Apostolo - vero nucleo germinale di tutta la mariologia - potrebbe essere riletta con la sensibilità odierna verso la questione femminile, sollecitata anche dall'esortazione apostolica *Mulieris dignitatem* di Giovanni Paolo II (15 agosto 1988).

Potremmo affermare, allora, che Maria di Nazaret prima fu «donna» e poi fu «madre». Voglio dire: prima ancora che Dio le proponesse il «ruolo» di madre, ella aveva realizzato la propria dignità di «persona» e di «donna».

La sua fisionomia umano-femminile era caratterizzata dalla «fede» nel Dio dell'alleanza, il Dio di Israele. Educata in questa fede del suo popolo, Maria accettò di essere madre del Messia, e nella stessa perseverò e crebbe lungo le varie fasi della sua missione materna. Mossi da questa preoccupazione, rivisitiamo alcune sequenze evangeliche relative alla Madre di Gesù. Tutti le conosciamo. Alquanto nuova vorrebbe essere la maniera di ripensarle.

Dall'Annunciazione alla vita pubblica: i perché di Maria

Il brano dell'Annunciazione (Lc 1,26-38) mostra che Maria accetta in maniera cosciente e responsabile la sua maternità. Dio, mediante l'angelo Gabriele, le rivela qual è il compito cui egli la chiama: partorire un figlio, Gesù, che sarà il re messianico d'Israele. Nel silenzio sommerso dei suoi disegni, Dio andava preparando Maria e Giuseppe a essere servi di un progetto che resterà unico e irripetibile, l'Incarnazione del Verbo divino. È quindi naturale che Maria chieda luce su questa antinomia: come potrà conciliare la maternità con la sua inclinazione alla verginità? A questo punto l'angelo scioglie l'enigma. A rendere feconda Maria non sarà la potenza generatrice di un uomo, bensì la potenza stessa di Dio: «Lo Spirito Santo scenderà sopra di te...» (Lc 1,35). Illuminata da questa risposta arcana, ma decisiva, Maria esprime il proprio consenso in termini di gioiosa accettazione: «Ecco la serva del Signore; si faccia di me come hai detto tu» (Lc 1,38).

Sorprende, nella scena dell'Annunciazione, il comportamento libero e consapevole di cui dà prova Maria. Se Dio la interpellava mediante l'angelo, anche lei entra in dialogo col suo Dio. Tre volte interviene l'angelo: «Salve, piena di grazia... Non temere... Lo Spirito Santo scenderà sopra di te...» (Lc 1,28.30.35). E per tre volte Maria risponde. Sulle prime resta turbata, chiedendosi che senso abbia mai il saluto dell'angelo (v. 29). Poi formula un'obiezione (Lc 1,34: «Come avverrà questo?»), non per contrastare l'iniziativa divina, ma per meglio comprendere il modo con il quale dovrà collaborare al disegno del Signore: è mai possibile conciliare maternità e verginità? Infine, dopo la rivelazione suprema dell'angelo circa l'intervento dello Spirito Santo, ella pronuncia il suo *fiat*, il suo «sì».

Tale è lo stile della fede di Maria, uno stile ereditato dal suo popolo. Dio, infatti, chiedeva a Israele: «Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la forza» (Dt 6,5), ossia mettendo in opera tutte le risorse della propria persona. Già al monte Sinai Dio aveva proposto la sua alleanza a Israele, parlando attraverso Mosè. E dopo che Mosè ebbe istruito debitamente i suoi fratelli e sorelle sul contenuto del progetto di Dio, il popolo dichiarò unanime: «Tutto quello che il Signore ha detto, noi lo faremo» (cfr. Es 19,3-8).

A Nazaret, nuovo monte Sinai, Dio propone la nuova alleanza con la stessa metodologia. Per mezzo del suo angelo, scende a colloquio con Maria, «figlia di Sion», cioè in quanto rappresentante del popolo d'Israele. E solo dopo aver ricevuto il chiarimento essenziale sull'offerta di Dio, Maria si dichiara disponibile a servire quel disegno. Pertanto dal *fiat* di Israele al Sinai passiamo al *fiat* di Maria a Nazaret. Dall'uno all'altro *fiat*

trascorrono secoli. Resta però immutata la dinamica di fede. La stessa dignità della donna è qui lusingata e rivendicata con evidenza solare. Rabbi Eliezer, un autorevole maestro ebreo del I secolo d.C., insegnava: «Non c'è sapienza nella donna se non nel fuso... Siano bruciate le parole della Torah piuttosto che insegnarle alle donne!» (Talmud di Gerusalemme, *Sotah* 3,4; Numeri *Rabbah* 9,48 a 5,27). Dio, invece, convoca proprio una donna, Maria di Nazaret, per dare corso all'evento supremo delle vicende umane. L'Annunciazione - è stato detto - è il punto più alto del femminismo nella storia.

I vangeli non suffragano l'idea che la Vergine conoscesse tutto e sempre, fin dal seno materno; che godesse, insomma, la cosiddetta scienza infusa. So bene che tale persuasione muove da questa premessa: l'ignoranza (cioè il non sapere, il non conoscere) è frutto del peccato originale; e Maria, essendo Immacolata, fu immune dal peccato originale; quindi ella era esente da ogni tipo di oscurità conoscitiva o nescienza. Ma i vangeli - occorre ribadirlo con forza! - non sottoscrivono affatto questa pseudo-teologia.

Ritorniamo un istante sull'episodio dell'Annunciazione. Luca non esita a scrivere che Maria rimase turbata al saluto dell'angelo e andava chiedendosi che senso potessero avere le sue parole (Lc 1,29). Presentando poi il bambino al tempio, Maria e Giuseppe si meravigliavano delle cose che il profeta Simeone diceva di lui (Lc 2,33).

Colpisce, in particolare, la scena del ritrovamento di Gesù dodicenne al tempio (Lc 2,41-52). Maria e Giuseppe, dopo aver compiuto il pellegrinaggio pasquale da Nazaret a Gerusalemme, sulla via del ritorno si accorgono che Gesù non è con loro. Lo hanno smarrito. Si mettono pertanto a cercarlo, prima nella carovana tra i parenti e i conoscenti, e poi tornando indietro a Gerusalemme (soprattutto papà e mamme, ai quali è stato sequestrato un figlio, possono misurare il dramma provato anche dai genitori di Gesù!). Dopo tre giorni, lo ritrovano nel tempio mentre sta ascoltando e interrogando i maestri della legge. La madre gli rivolge allora un amorevole lamento: «Figlio, perché hai fatto questo? Ecco, tuo padre e io, addolorati, ti cercavamo!» (Lc 2,48).

Dunque: nel colmo della pena, Maria chiede un «perché» a suo Figlio (quante volte, nell'ora oscura della sofferenza, anche sulle nostre labbra affiora lo stesso interrogativo?). E questo fa capire che tra Maria e Gesù c'era, in quel momento, una divergenza di vedute. Secondo lei, la madre, il Figlio avrebbe dovuto comportarsi diversamente. Per di più, egli dà una risposta enigmatica: «Perché mi cercavate? Non sapevate che io mi devo occupare di quanto riguarda il Padre mio?» (Lc 2,49). Maria e Giuseppe non comprendono, soggiunge l'evangelista (Lc 2,50). Solo questo poterono intuire: ora che Gesù è dodicenne (per gli ebrei di quel tempo era questo l'anno iniziale della maggiore età), comincia a rivendicare la propria autonomia.

Quando si tratta di compiere la volontà del Padre celeste, egli prende le distanze anche dai suoi genitori terreni. Come per ogni genitore di questo mondo, anche per Maria e Giuseppe era venuto il giorno in cui si accorsero che il Figlio diventava più grande di loro; non arrivano più a capire del tutto il loro ragazzo. Nonostante questo, Maria non si chiude a una comprensione più profonda di suo Figlio. Infatti si raccoglie in un silenzio riverente e meditativo, poiché «conservava tutte queste cose in cuor suo» (Lc 2,51).

In ascolto della Parola

Anni più tardi viene l'ora in cui Gesù, ormai trentenne, lascia l'ambiente familiare per iniziare il suo ministero pubblico. E siamo alle prese con nuovi imprevisti. Quel giovane profeta di Nazaret pronuncia parole scomode, prende posizione di fronte a scribi e farisei (Mc 1,22; 2,6-7.15-28); osa addirittura mettersi in alternativa con l'autorità di Mosè: «Avete inteso che fu detto... Ma io vi dico...» (Mt 5,21.27. 31.33.38.43...). E il risultato è che le autorità religiose di allora «tennero consiglio con gli erodiani contro di lui per vedere come farlo perire» (Mc 3,6).

Il contraccolpo ebbe le sue ripercussioni anche tra i familiari. Infatti - attesta ancora Marco (3,21.31) - «udito ciò, i suoi [cioè i parenti, inclusa la madre] vennero per impadronirsi di lui, poiché dicevano: "È fuori di sé"». In altre parole: nell'ambito della sua parentela, Gesù destò preoccupazioni e timori assai comprensibili. Egli sembrava «fuori di sé» in quanto (a loro modo di vedere) esagerava nella maniera di esercitare la sua missione di profeta predicatore, passava i limiti della moderazione, non si curava di prendere cibo (cfr. Mc 3,20), e soprattutto non sembrava dar peso eccessivo al fatto che la spada già pendeva sul suo capo (cfr. Mc 3,6). Perciò quelli di casa sua lo raggiungono quasi per indurlo a più miti consigli...

E Gesù, invece, per tutta risposta fa loro capire che proprio quel modo di applicarsi alla sua missione è conforme al disegno del Padre. Pertanto i suoi familiari secondo la carne, non esclusa la madre, devono uscire da se stessi, devono rinunciare alle proprie vedute (peraltro umanissime!) e accettare le sue parole e i suoi gesti, per quanto paradossali e sconcertanti possano sembrare. A questa condizione giungeranno a realizzare una parentela più profonda nei suoi confronti: «Chi compie la volontà di Dio, questi è mio fratello, mia sorella e mia madre» (cfr. Mc 3,31-35).

Maria, effettivamente, si inoltrò per questi sentieri. Dopo aver portato Gesù in grembo come madre fisica,

lo portò nel cuore, accogliendo la sua Parola (Lc 8,19-21; 11,27-28). Pertanto da «madre» si convertì in «discepolo» del Figlio, fedele sino alla croce. E noi la sentiamo maggiormente «sorella», compartecipe di un medesimo cammino di fede.

In effetti, ogni credente è sfiorato dall'impressione che Cristo «esageri» nelle sue richieste. Il vangelo sembra «passare la misura». Ha senso parlare di perdono senza condizioni e senza contagocce? È possibile pregare per i nemici e porgere la guancia sinistra a chi ti percuote sulla destra? È sostenibile un matrimonio indefettibile per tutta una vita? E quando la mischia ferve, non sarebbe più «prudente» per la Chiesa restarsene neutrale anziché salire in croce? Qui siamo al bivio. O percorrere lealmente la via maestra della fede, o ridurre la pratica cristiana a una sorta di «vangelo secondo Pierino» (vedi, ad esempio, le sette che prendono la scorciatoia facendo sconti generosi sui rigori della Parola di Cristo).

Qui ci dà appuntamento la Madre di Gesù: lei, che conservava gelosamente nel cuore «tutte» le parole del Figlio, anche quelle non capite sul momento. Sarà, questa, un'occasione gioiosa per ridisegnare alcuni lineamenti di Maria. Ponendoci in ascolto delle voci del nostro tempo e con l'occhio fisso alle Sacre Scritture, dovremo dimettere quegli stereotipi oleografici che fanno di lei - avvertiva il papa Paolo VI - una «donna passivamente remissiva e di una religiosità alienante» (*Marialis cultus*, n. 37). Riequilibrando il coro delle voci al maschile e al femminile, la Chiesa tutta farà risuonare su registri più ricchi l'armonia che lo Spirito Santo, divino artefice, ha racchiuso nella santa Vergine. E ancora una volta - ne sono certo - la Bibbia si rivelerà come l'alleata più sicura del culto mariano.

LA PREGHIERA NEL NUOVO TESTAMENTO di ANTONIO GENTILI

Un celebre esegeta ha affermato che «il cristianesimo non entrò nel mondo nella forma di un'esplosione di preghiera» (L. Cerfaux). Pur ammettendo che il Nuovo Testamento è un pressante invito alla conversione come risposta alla «buona notizia» della salvezza, e non una pedagogia dell'orazione, sarebbero impensabili gli eventi che registra e i messaggi che trasmette senza un continuo riferimento alla preghiera.

La preghiera nei quattro vangeli

I quattro vangeli, disposti cronologicamente e letti sotto questa precisa angolatura, ci consentono di cogliere lo snodarsi dell'orazione parallelamente allo sviluppo della vita in Cristo.

Per il *catecumeno* - colui che compie l'ardua scelta di fede e si prepara a esprimerla nel battesimo e nella vita - la preghiera non può non essere «l'impegno preso con Dio di una coscienza retta» (IPt 3,21). Essa si traduce in invocazione di perdono: «Figlio di Davide, abbi pietà di me!» (Mc 10,48). L'orazione si presenta come perdono accolto e irradiato: «Quando... state pregando, se avete qualcosa contro qualcuno, perdonate» (Mc 11,25). Nella preghiera, poi, si esprime una fede incrollabile nell'azione di Dio in nostro favore: «Tutto quello che chiedete nella preghiera, credete di averlo già ottenuto» (Mc 11,24), così che essa opera una profonda trasformazione del cuore, come si verificò per Cristo, l'Orante per eccellenza, nel Getsemani (cfr. Mc 14,35-36.39). Il momento liturgico che polarizza l'attenzione del catecumeno e dà rilievo sacramentale alla sua orazione è il battesimo, attorno a cui gravita l'insegnamento di *Marco*.

Con *Matteo*, l'iniziazione alla preghiera si precisa nei contenuti e nelle modalità. Campeggia, nell'insegnamento dell'evangelista, la preghiera di Cristo, il *Padre nostro* (Mt 6,9-13), e sono presenti i fondamentali aspetti dell'orazione cristiana: lode (11,25-26); domanda (7,7-11; 18,19); intercessione (5,44); perdono (6,12 con l'applicazione di 5,23-24: «Se dunque tu stai per deporre sull'altare la tua offerta...»). Matteo conosce e insegna la preghiera personale, da compiersi nel segreto ed evitando le molte parole (la *poillogia*), che si risolvono in un puro blablà (la *battalogia*) (6,5-8), favorendo l'ostentazione più che la devozione; e conosce anche la preghiera comunitaria, quando si «sinfonizza» nel rivolgersi insieme a Dio (18,19-20). Entrambe queste modalità sono «epifaniche», comportano cioè la manifestazione di Dio, che «vede nel segreto» del cuore; di Cristo, che è «in mezzo» alla comunità. Il momento liturgico che polarizza l'attenzione *dell'iniziato* è la confessione sacramentale che gli consente di sviluppare la propria appartenenza alla comunità di fede e di amore (collegare i seguenti passi: 6,14-15; 18,18.21-22).

Gli scritti lucani, *Vangelo* e *Atti degli Apostoli*, consentono di fare un passo in avanti, poiché educano il cristiano, ormai confermato nella propria scelta, a farsi *testimone* del regno (24,48). Secondo *Luca*, la preghiera ha nel cuore il proprio spazio vitale, si direbbe il suo *habitat* naturale (1,66; 2,19.51) e si esprime nell'accoglimento, nella custodia e nell'irradiazione della Parola.

Maria ne offre uno stupendo paradigma, poiché in essa si riscontrano tutti e cinque gli atteggiamenti che siamo chiamati ad assumere. Ella infatti ascolta (1,26-33), accoglie (1,34-38), custodisce (2,19.51), proclama (1,39-45: il *Magnificat*!) e mette in pratica la Parola (11,28): è la vera «poetessa del Verbo», rendendo al femminile la stupenda espressione di Gc 1,23.1 testi citati esigono un ampliamento meditativo, rintracciando

altre pagine lucane: 8,12.15.21 e 10,39, dove ricorrono le parole ascoltare, custodire, praticare. In tal modo il terzo evangelista propone una preghiera continua, l'unica che possa incidere nella vita (18,1), sull'esempio di Cristo, che sempre si trovava in stato di orazione.

La preghiera (*Luca* è il solo a porlo in rilievo) si traduce in effusione dello Spirito Santo in noi, quale compendio di ogni dono divino (11,13; si ricordi la variante a «Venga il tuo regno»: «Venga il tuo Santo Spirito su di noi...»)

Negli *Atti degli Apostoli* l'autore ci presenta l'esperienza di orazione incarnata nella vita dei discepoli e della comunità. Sotto il profilo liturgico, l'espressione sacramentale su cui *Luca* torna frequentemente è la confermazione o cresima, l'effusione incessante dello Spirito Santo: ogni volta che il cristiano prega è un evento pentecostale che segna la sua vita e la vita del mondo.

In *Giovanni*, l'evangelo del cristiano adulto, del *perfetto*, secondo la terminologia del Nuovo Testamento che equivale a *decisamente orientato verso il fine*, l'orazione sembra registrare un vero e proprio salto qualitativo. Entriamo nel regno della contemplazione, dove il vero culto è spirituale (4,23-24; stessa terminologia in Paolo, Rm 12,1, che sostituisce *pneumatikds* con *loghikds*: il culto praticato dal Logos, Cristo!). Non diversamente da Cristo (11,41-42; 12,27; 17, 1ss), il cristiano è invitato a esprimere nell'orazione il totale abbandono in Dio, nella certezza di essere esaudito perché le sue richieste, le sue attese sono ispirate unicamente dalla fede e dall'amore (14,13-14; 15,16b; 16,24.26). Egli è un contemplativo e vive l'esperienza liturgica più alta del proprio credo nella celebrazione eucaristica, che si situa al culmine del «mistero» dell'incarnazione: vero banco di prova della fede del cristiano.

Il Padre nostro

Un discorso a parte merita il *Padre nostro*, definito il «compendio di tutto il vangelo». Chi volesse conoscere l'«ideologia di Cristo» non ha che da familiarizzarsi con la sua preghiera. È chiaro che il *Padre nostro* è la vera iniziazione alla preghiera evangelica. Cristo lo trasmise a chi gli domandava: «Signore, insegnaci a pregare» (Lc 11,1). Ma è altrettanto vero che il *Padre nostro*, a meno di ridurlo a *polilogia* e a *battalogia* (in *Matteo*, Cristo lo contrappone a simile modo di pregare), è una preghiera di iniziazione che, ben compresa e praticata, conduce a familiarizzare con il mistero della salvezza. Qui il discorso si farebbe lungo. Ci siano però concesse alcune suggestioni.

Anzitutto nel *Padre nostro* è nascosto il segreto del dialogo trinitario cui conduce l'autentica orazione cristiana. La preghiera è rivolta al Padre, dal Figlio e dai figli-nel-Figlio, ed è «gemito» e «grido» dello Spirito Santo (Rm 8,14.26). Dovremmo pronunciarlo con la consapevolezza di «parlare le parole di Dio», consegnateci dal Verbo e pronunciate con il soffio dello Spirito. Le invocazioni poi dell'orazione domenicale (cosiddetta dal *Signore/Dominus* che ce l'ha consegnata) alludono discretamente alle tre Persone divine: nome e dono del pane si riferiscono al Padre; regno e remissione dei peccati al Figlio; adempimento della volontà e liberazione dal Maligno allo Spirito.

In secondo luogo, il *Padre nostro* è indiscussa preghiera iniziatica perché riassume e ci familiarizza con le due grandi economie salvifiche: l'antica e la nuova. I doni dell'antica sono la rivelazione del Nome sul Sinai, la costituzione di un popolo regale con l'ingresso nella Terra promessa e la rivelazione della Legge in cui è scolpito il volere divino. I doni della nuova economia sono il pane eucaristico, il perdono dei peccati e la liberazione dalla schiavitù di Satana, senza dire che le ultime tre domande del *Padre nostro* ci riportano al cuore del mistero pasquale, scandito dalla cena, dalla crocifissione redentrice e dalla discesa agl'inferi, dove il demonio fu incatenato.

In terzo luogo, il *Padre nostro* si rivela preghiera iniziatica se lo recitiamo capovolgendo l'ordine delle invocazioni, e cioè partendo dall'ultima sino alla prima. Abbiamo il battesimo (liberaci dal maligno), la confessione (rimetti i nostri debiti), l'eucaristia (il pane sovrasostanziale), la cresima (sia fatta la tua volontà), le scelte di vita per il regno (matrimonio e sacerdozio) e la promessa escatologica del Nome, che finalmente risplenderà sulla nostra fronte nei gaudi eterni, dopo averlo testimoniato e invocato sulla terra (confrontare At 9,14: i cristiani sono coloro che invocano il Nome; e Ap 22,4: porteranno il Nome sulla fronte).

Potremmo continuare. A noi basta aver offerto un esempio dello spessore iniziatico di questa eccelsa preghiera, purtroppo così impoverita da scarsa consapevolezza e da imperdonabile abitudinarietà. Ne erano comprese dell'importanza le antiche catechesi (la *Didaché* ne prescrive la recita tre volte al giorno). Il *Padre nostro* ci familiarizza con i pensieri di Dio e ci dispone ad accogliere i suoi doni. È al vertice dell'orazione cristiana, la quale, al dire di Søren Kierkegaard, ci spinge a esaudire Dio, più che a volere essere esauditi da lui.

Benedictus, Magnificat e Nunc dimittis

Una parola a parte meritano i tre inni evangelici tramandatici da *Luca* (*Benedictus*, *Magnificat* e *Nunc dimittis...*), che la Chiesa prescrive siano recitati ogni giorno, senza eccezione (anche il Venerdì santo è

prevista la recita del *Magnificat*). Vuol dire che essi hanno un messaggio salvifico di primaria importanza. Passiamoli dunque in rassegna.

Il *Benedictus*, inno delle Lodi mattutine, ci familiarizza con le visite celesti, molteplici nell'Antico Testamento e riassunte, nel Nuovo Testamento, con la visita dell'Astro-che-sorge o del Germe-che-spunta: il Cristo. Accoglierlo e testimoniarlo è compito del cristiano: «E tu... sarai chiamato profeta dell'Altissimo». Il *Benedictus* ci chiede di cogliere le visite di Dio - del Padre, del Figlio e dello Spirito - nella realtà quotidiana e di percorrere vie di pace, pace in cui si riassumono tutti i doni messianici e l'intera economia della salvezza. È un programma di interiorità e di azione davvero esaltante.

Il *Magnificat*, a sua volta, ci educa a cogliere le «cose grandi» che la Trinità opera in noi (nel primo versetto si parla di Signore/Jhwh, di Salvatore/Gesù e di Spirito Santo che è un tutt'uno con quello di Maria, la quale ne era «piena»). Le «cose grandi» si esprimono nella vittoria sulla triplice tentazione che è il banco di prova dell'autenticità cristiana e che Cristo superò all'inizio del suo ministero spianando la strada all'evento del regno: la vittoria sul «valere» («ha disperso i superbi»), sul «potere» («ha deposto i potenti») e sull'«avere» («ha rimandato i ricchi a mani vuote»). Avviandosi al tramonto della giornata (preghiera dei Vespri), il credente si domanda come ha vissuto lungo il giorno sotto lo sguardo di Dio («ha guardato... la sua serva») e come ha incarnato la contestazione di un mondo opposto e ostile alla signoria divina.

Infine, il *Nunc dimittis...*, il canto di Simeone che si dice a Compieta, la preghiera che compie e conclude la giornata, suscita un atteggiamento essenziale per ogni credente, per ogni uomo: sapersi congedare con gioia dalla vita, perché ogni giorno i nostri occhi vedono i prodigi della salvezza e ne attendono il pieno compimento nei cieli: di quella salvezza che, promessa a un popolo (gloria per Israele), è ora una speranza universale (luce per le genti).

La preghiera nelle lettere di Paolo e negli altri scritti neotestamentari

La figura neotestamentaria che ci ha lasciato la più articolata testimonianza della propria preghiera è san Paolo, che pratica e insegna l'orazione incessante (ITs 5,17) offrendoci delle composizioni, ora sicuramente sue, ora mutate con ogni probabilità da antichissime innodie cristiane di ispirazione apostolica. Sfogliando l'epistolario paolino, si possono rintracciare i seguenti temi: la preghiera esplode, per così dire, nella *benedizione* e nel *rendimento di grazie* (si veda per tutti 2Cor 1,3-7 e l'inno di Ef 1,3-14, che la liturgia delle Ore ci propone settimanalmente ai vespri del lunedì); poi si fa *supplica* e *intercessione* (il testo più profondo in Ef 3,14-21) e perfino lotta, «agon» come l'«agonia» di Cristo nel Getsemani (Rm 15,30-31); è sintomatico il fatto che le richieste dell'apostolo culminino nel *domandare la carità*, una carità dinamica, come si deduce da Fili 9-11, che sono stati definiti i versetti più densi di tutto il Nuovo Testamento; dire carità è poi dire *Spirito Santo*, che l'apostolo ci presenta come il vero artefice della preghiera (Rm 8,15 e Gal 4,6; Rm 8,26-27; Ef 5,9-20 e Col 3,16, dove si parla di «cantici spirituali», o nello Spirito).

Infine ci è dato di scorgere, in embrione, i primi momenti della *lectio divina*, là dove Paolo raccomanda a Timoteo la «lettura», s'intende delle Scritture, e la «meditazione» della propria storia di grazia alla luce della Bibbia (ITm 4,13-14, dove sarebbe meglio leggere: «Questo medita», invece di «Abbi premura di queste cose»). Non si mancherà, percorrendo l'eucologia paolina, di sottolineare la dimensione trinitaria che assume la sua preghiera, alle volte in modo implicito, ma per lo più in maniera esplicita. Segneremo, fra tutti, il testo sulla «lotta» nell'orazione, che ci offre dell'apostolo un'immagine robusta e drammatica.

Altri testimoni qualificati della preghiera cristiana sono gli autori delle lettere apostoliche. Ritroviamo la preghiera di benedizione (IPt 1,3-5), il richiamo a offrire «sacrifici spirituali» (2Pt 2,5), l'innodia cristologica (IPt 2,21-25). Giovanni, nella prima lettera, ci ricorda potenza e limiti della preghiera di intercessione (IGv 5,14-17) e Giuda (Gd 1,20) ci raccomanda di «pregare mediante lo Spirito».

Ma è soprattutto Giacomo che ci sollecita a domandare a Dio la sapienza (Gc 1,5-8) settiforme (3,17) e testimonia dell'antichissima tradizione consistente nella preghiera con cui vengono rimessi i peccati e guarite le malattie (Gc 5,13-20).

Egli, inoltre, ci ricorda un celebre modello di orante, Elia, la cui orazione, anche nella postura fisica, ha ispirato l'*esicasmo* dell'Oriente cristiano, ossia la pratica della preghiera interiore e incessante.

Ed eccoci all'ultimo capitolo della nostra ricerca. Il libro dell'*Apocalisse* è fondamentalmente costituito da una grande liturgia, con ascolto (le 7 lettere) e celebrazione della Parola (soprattutto attraverso l'inno dia molto sviluppata), incluso un generoso spazio di orazione silenziosa (Ap 8,1).

La preghiera secondo l'*Apocalisse* unisce cielo e terra in un alternarsi meraviglioso di scansioni ritmiche. È teocentrica e cristologica nello stesso tempo, e ci viene presentata come «profumo» (Ap 5,8) che si mescola agli effluvi dell'incenso e lo rende propizio. È significativo che il «settimo sigillo», ossia il giudizio finale di Dio, sia preceduto dalla mezz'ora di orazione silenziosa, poiché la volontà del cielo agisce in «sinergia» con il volere degli uomini sulla terra.

Gli inni dell'*Apocalisse*, opportunamente ristrutturati e a parte qualche sforbiciata di troppo, sono ripresi ogni settimana dalla liturgia vespertina delle Ore con l'Inno dei salva-ti al martedì (Ap 4,11; 5,9.10.12), il giudizio di Dio al giovedì (Ap 11,17-18; 12,10b-12a), l'inno di adorazione e di lode al venerdì (Ap 15,3-4), e infine le nozze dell'Agnello alla domenica (Ap 19,1-7).

L'*Apocalisse*, quale libro ultimo e conclusivo delle Scritture cristiane, ci offre la sintesi della preghiera in quel sospiro d'infinita nostalgia che si sprigiona dal cuore dell'anima-Chiesa-umanità Sposa, sorretta dallo Spirito d'amore, all'indirizzo dello Sposo: «Vieni, Signore Gesù», *Marana' ta* (Ap 22,20). Qui l'orazione tocca il suo vertice: è supplica, desiderio, attesa, slancio d'amore. In questo «vieni!» si racchiude la lunga vigilia del regno e il pregustamento eucaristico del suo avvento.

INTRECCIO TRA BIBBIA E CULTURA di GIOVANNI GENNARI

«If», «Se»: è il titolo di un film d'avanguardia di una ventina di anni fa. *La vita è meravigliosa*, invece, è il titolo di un vecchio film del regista americano Frank Capra in cui un uomo, in difficoltà economiche, crede di aver fallito tutto e pensa al suicidio, ritenendosi inutile. A quel punto arriva un singolare vecchietto, «angelo di seconda classe» in cerca di promozione celeste, che fa vedere all'uomo cosa sarebbe il mondo, il suo pur piccolo mondo, se egli non fosse mai esistito.

Proprio così: se. Se non fosse esistita la Bibbia, se non fosse esistito il *Grande Codice* cosa sarebbe stato il mondo, cosa sarebbe la cultura di trenta secoli di storia, in tutti i suoi pur molteplici rami? *Grande Codice*: d'ora in poi, quando in questo articolo ricorrerà questo termine, il lettore dovrà pensare al complesso della rivelazione ebraico-cristiana, all'Antico e al Nuovo Testamento (che è radicato in esso), e in particolare alla realtà viva di Gesù di Nazaret che opera nella storia dei singoli e dell'umanità, alla vita cristiana presa sul serio, ai valori rivelati e donati in Cristo e nella grazia dello Spirito Santo a tutti gli uomini di buona volontà. Cosa sarebbe, dunque, questo mondo senza il *Grande Codice*? Come l'angelo del film, occorrerebbe far vedere a tutti questo nostro mondo trasformato da questa ipotesi veramente di morte. Niente cultura biblica, e popolo ebraico, come tale, giacché esso è tutto radicato nella Bibbia, e intrecciato alla Scrittura. Niente cristianesimo, ovviamente. Niente Paolo di Tarso e niente padri della Chiesa; niente Agostino, niente Benedetto, e niente monachesimo; e niente Islam tutto intero, probabilmente, giacché anch'esso nasce sul terreno biblico e vive in quell'atmosfera che nella Bibbia si radica.

Non basta: niente pittura sacra di tutti i tempi, e questo in pratica vuol dire niente pittura del tutto, almeno fino al secolo scorso. Niente scultura religiosa, né architettura sacra, e ognuno può valutare cosa resterebbe, fino a qualche decennio fa. Niente *Divina Commedia*, che è poesia e teologia inestricabilmente fuse. Niente Riforma protestante, niente Controriforma, mancando evidentemente l'oggetto del discorso, con tutto il corteggio di arti e letteratura che hanno accompagnato la loro storia. Ludovico Ariosto avrebbe dovuto inventarsi un altro poema, Torquato Tasso non avrebbe avuto alcuna Gerusalemme da liberare, neppure nella fantasia; e Giovanni Boccaccio avrebbe dovuto inventarsi un'altra cornice per i suoi racconti.

Né è da pensare che la cosa riguarderebbe solo l'Italia e solo i tempi antichi: Elliot e Tolstoj, Claudel e Bulgakov, Shakespeare e Shusaku Endo: sarebbero concepibili senza l'attraversamento continuo delle tematiche bibliche ed evangeliche? E Dostoevskij, e De Unamuno, e Bernanos, e Mauriac, e Papini, e lo stesso Silone?

A riguardo della filosofia, stesso discorso. Anche sul piano, del resto, della conoscenza del mondo classico, togliete i monaci cristiani e i testi greci e latini dell'antichità, conservati e tramandati a noi nei conventi, come sarebbero stati messi a disposizione della cultura? Chi li avrebbe trascritti e conservati? Un bel guaio: niente Platone, Aristotele e Cicerone, Plotino ed Epicuro... E la musica? Stesso discorso, se possibile aggravato. Difficile trovare, nei secoli, una musica che non sia stata esplicitamente religiosa, fino al secolo XV, o almeno attraversata nelle motivazioni e nell'ispirazione dai temi religiosi biblici, ed evangelici in particolare, che allora erano, semplicemente, la vita e la cultura del tempo. E anche dopo, oltre la reazione classicheggiante che riscopre il profano, ai tempi dell'Umanesimo, quanta parte della musica moderna viene da sorgenti religiose? Quanti motivi musicali trovano lo spunto in musiche liturgiche? Niente *Requiem* di tutti i grandi, niente *Messe*, niente *Inni*, niente mottetti liturgici, niente *Alleluia*...

Se... Il gioco, che è un gioco serio, potrebbe continuare. Ma solo un cieco volontario potrebbe aver bisogno di guardare ancora cosa sarebbe questo nostro mondo se non ci fossero state, sulla sua sabbia di trenta secoli di storia, le orme della parola che noi credenti sappiamo di Dio: un vero deserto, abitato da mostri...

E invece questo attraversamento del deserto c'è stato, questa luce è venuta, quest'acqua è sgorgata, e vale la pena, almeno per noi, di salutare in positivo la ricchezza del *Grande Codice*, di gridare a tutti, anche quando nevicava come accadeva nel vecchio film di Capra, anche a chi non vuole sentire, la consapevolezza

umile, ma chiara, di un dono che non si tira più indietro, di una presenza che si propone senza mai imporsi, e che se cerca di imporsi lo fa solo perché qualcuno ne ha tradito lo stile, ne ha infranto la cifra segreta, ne ha usurpato il nome e il sigillo...

La legge dell'Incarnazione

Tuttavia, come ogni medaglia, anche questa meravigliosa moneta da spendere sul grande mercato del buono e del vero, dove non conta il denaro, ma la forza delle idee e il coraggio e l'integralità degli esempi, ha il suo rovescio, positivo e da prendere in attenta considerazione. Il *Grande Codice*, infatti, la divina rivelazione del duplice Testamento, la Parola tramandata e infine incarnata, si è talmente intrecciata con le vicende umane, con l'evoluzione della cultura e del costume, che anch'essa è stata in qualche modo trasformata dal suo «incarnarsi»: e quindi essere trascritta, essere tradotta, essere letta, essere trasferita in vita, in pensiero, in scienza, in costume...

La vita umana di Mosè, attraversata dall'esperienza della presenza di un Altro che si impadronisce di lui e lo invia allo sbaraglio, è pur sempre una vita piena di passioni umane e di vicende storiche, di dubbi e certezze, di speranze e di sconfitte, di attese e di realizzazioni... E la vita umana di Gesù di Nazaret, che è identicamente Dio con noi, *l'Emmanuele*, l'Eterno che si fa tempo, ha preso tutte le caratteristiche della nostra vita, con tutte le sue fragilità, le sue angosce, i suoi dolori, la sua solitudine, persino la morte, pur nella radicale presenza di un seme che non poteva tutto esaurirsi e disperdersi nel fluire del tempo: «In tutto fatto simile a noi, fuorché nel peccato» (cfr. Eb 4,15).

Il *Grande Codice* biblico ha, dunque, cambiato la nostra storia di uomini, ma la nostra storia di uomini ha cambiato il modo con cui, nei secoli, esso è stato vissuto da noi. Anche noi, uomini di questi trenta secoli, abbiamo riversato sul testo del *Grande Codice*, sul nostro leggerlo, sul nostro capirlo, sulla sua interpretazione le modalità della nostra cultura, del nostro modo di vivere il tempo e le cose, di concepire l'uomo e il mondo, il corpo e l'anima, la gioia e il dolore, la storia e l'eterno.

Occorre prendere atto del riversarsi sul *Codice* biblico delle culture pagane, poi mediëvali, poi moderne, del singolare fatto, coestensivo a tutta la storia, per cui esso è diventato cosa di tutti, preti e laici, credenti e no, uomini e donne, uomini di scienza e uomini di cultura... Cosa di tutti, anche di tanti che sono conosciuti come negatori, o nemici, o del tutto estranei al contesto cristiano.

Questa simbiosi vitale del messaggio cristiano, fatto carne viva della storia, anche quando era negato a parole, entrato in qualche modo, anche parziale, nel tessuto di tutte le società, di tutte le culture, è più che mai evidente ai nostri giorni, dopo il fallimento radicale del più grande tentativo storico di creare una società, un'umanità, una cultura, una civiltà che rinnegasse sistematicamente le sue radici cristiane. Il marxismo realizzato ha mostrato visibilmente cosa potrebbe essere l'umanità strappata radicalmente dalle sorgenti bibliche e cristiane.

Non occorre andare molto lontano per ripensare alle immagini del muro di Berlino, della gente affamata in fila per le strade di Mosca, dei cimiteri di Pol Pot, degli albanesi in fuga drammatica sulle navi alveare. E la cosa è tanto più significativa se si pensa che alcuni fini dell'operazione tentata dal marxismo organizzato, attraverso il grande esperimento che è stato il socialismo reale, non erano in sé ingiusti, erano addirittura morali, come reazione a evidenti ingiustizie e iniquità del passato. Lo ha vigorosamente scritto anche Giovanni Paolo II nella sua *Centesimus annus*, quando ha parlato dell'azione del movimento operaio.

Il fatto evidente è che se si nega il *Grande Codice* allora saltano tutti i codici umani e si realizza l'inferno in terra, letteralmente. In precedenza, pur con le dovute differenze e con le dovute distinzioni, stesso discorso per il nazismo, e per ogni negazione ideologica delle radici cristiane. Si pensi al «Terrore» del dopo 1789 e a tanti altri eccidi che non cancellano, certo, le responsabilità anche cristiane di tanti delitti che hanno pur segnato i venti secoli dell'era cristiana, ma forse dimostrano a sufficienza che il grande torto dei cristiani è stato quello di non essere fedeli al loro nome, al *Grande Codice* appunto, mentre quello dei tanti anticristiani è stato proprio quello di essere fedeli al loro anticristianesimo che si è rivelato, semplicemente, contro l'uomo.

Questo è un punto che in ogni caso appare decisivo: al cristianesimo realizzato si può rimproverare sul serio di non essere stato fedele ai principi di Cristo, ma in ciò stesso si conferma la natura di bene di questi. Lo rilevava già, un secolo e mezzo fa, Alessandro Manzoni, in un passo rivolto «Al lettore» delle *Osservazioni sulla morale cattolica*, che letto oggi non ha perso nulla della sua forza e attualità.

Anche oggi, il nostro mondo, in particolare italiano, è pieno di orecchie attentissime e di omaggi servili per chi distrugge la credibilità del messaggio, e poi di rifiuto e di noncuranza per coloro che cercano, anche con modestia e misura, di descrivere le ragioni della sua autorevolezza credibile. Ecco le parole del grande lombardo: «S'usa una strana ingiustizia con gli apologisti della religione cattolica. Si sarà prestato orecchio favorevole a ciò che vien detto contro di essa; e quando questi si presentano per rispondere, si sentono dire che la loro causa non è abbastanza interessante, che il mondo ha altro a pensare, che il tempo delle

discussioni teologiche è passato. La nostra causa non è interessante! Ah! noi abbiamo la prova del contrario nell'avidità con cui sono sempre state ricevute obiezioni che le sono state fatte. Non è interessante! e in tutte le questioni che toccano ciò che l'uomo ha di più serio e di più intimo, essa si presenta così naturalmente, che è più facile respingerla che dimenticarla. Non è interessante! e non c'è secolo in cui essa non abbia monumenti d'una venerazione profonda, d'un amore prodigioso, e d'un odio ardente e infaticabile. Non è interessante! e il vòto che lascerebbe nel mondo il levarmela, è tanto immenso e orribile, che i più di quelli che non la vogliono per loro, dicono che conviene lasciarla al popolo, cioè ai nove decimi del genere umano. La nostra causa non è interessante! e si tratta di decidere se una morale professata da milioni d'uomini, e proposta a tutti gli uomini, deva essere abbandonata, o conosciuta meglio, e seguita più, e più fedelmente».

Le orme di un passaggio

Giunti a questo punto, tuttavia, il discorso deve farsi più analitico, e occorrerà far parlare i testi, alcuni tra gli innumerevoli possibili, in cui questa simbiosi tra il *Grande Codice* cristiano e la civiltà umana si è meglio espressa.

La presenza affermata. Cominciamo con alcuni testi in cui è semplicemente affermato il fatto, nella sua complessa evidenza, nella sua semplice realtà pur estremamente diversificata. La scelta, come ovvio, è del tutto opinabile, e volutamente insiste soprattutto sugli ultimi secoli, quelli in cui proprio il *Grande Codice* è stato discusso e combattuto.

«Cristo non appartiene solo al cristianesimo, ma al mondo intero» (Gandhi).

«Cristo si eleva sul popolo ebraico con una forza d'animo libera e grandiosa. In nessun luogo si trovano espressioni rivoluzionarie come nel vangelo. Cristo vive nella sua essenza, e penetra nel cuore di tutti» (F. Hegel).

«Tutta la storia è incomprensibile, senza Cristo» (E. Renan).

«Il vangelo è la fonte da cui è scaturita la nostra civiltà» (I. Kant).

«Cosa strana, il cristianesimo, che sembra inteso a procurare agli uomini solo la felicità eterna, in realtà procura loro tutta la felicità che è possibile in questo mondo». «Ho trovato la fede alla culla dei popoli. Ho trovato l'incredulità alla loro tomba» (C.-L. Montesquieu).

«Questo divino libro, ch'io aveva sempre amato molto, anche quando pareami d'essere incredulo, mi insegnava ad amare Dio e gli uomini, a bramare sempre più il regno della giustizia, ad aborreire l'iniquità, perdonando i nemici» (S. Pellico).

«Sopprimete il cristianesimo, e sopprimerete l'Europa» (F. Nietzsche).

«Non possiamo non dirci cristiani». «Il cristianesimo è il maggior fatto spirituale della storia» (B. Croce).

«Personalmente torno sempre al vangelo: lo considero la mia vera patria spirituale. Ciò che Cristo dice di sé non mi lascia mai incredulo, mai deluso». «Il corpo ingigantito dell'umanità attende un supplemento d'anima. La meccanica attende la mistica» (H. Bergson).

«Che cosa è l'uomo più felice senza la fede? Un fiore in un bicchiere d'acqua, senza radici e senza durata» (C. Benso di Cavour).

«L'uomo può ignorare di avere una religione, come può ignorare di avere un cuore; ma senza religione, come senza cuore, non può vivere» (L. Tolstoj).

«Io non ho la fede, ma vorrei averla. Considero la fede come il più grande dono di cui si possa godere in questo mondo» (A. France).

«Questo mistero del peccato originale, che è poi così tremendamente vero» (C. G. Jung).

«Oh Tu, abbi pietà!» (Ultime parole del diario di C. Pavese).

«Ho avuto tre educatori: la strada, la scuola, la Bibbia. Alla fine è la Bibbia quella che ha contato di più. È l'unico libro che dovremmo possedere» (D. Ellington).

La presenza invano negata. E tuttavia negli ultimi secoli è comparso, sulla scena del mondo, il fenomeno dell'ateismo, del tutto sconosciuto a livello di massa fino a due secoli fa. Gli esempi tratti dall'antichità classica, con Epicuro, Lucrezio, e altri, forse non sono a proposito. Questi uomini negarono con forza il sistema religioso culturale del politeismo pagano, e quindi risultarono atei. Non bisogna dimenticare che Socrate fu condannato come negatore degli dèi, e che gli stessi cristiani furono ritenuti atei, perché sovvertivano l'universo culturale e religioso stabilito. È o no vero che Gesù stesso fu condannato come bestemmiatore? Ogni credente autentico, vale la pena di ricordarlo, è ateo di tutti gli altri dèi fuorché del suo. È, del resto, proprio il primo dei comandi nel testo delle *Dieci Parole*.

Dunque, l'ateismo come fenomeno moderno: ancora due secoli fa Hegel dovette difendersi con forza, pena la sospensione dalla cattedra di Jena, dall'accusa di ateismo. Egli non fu certo ateo, ma dal ceppo del suo pensiero nacque il filone che porterà all'ateismo europeo vero e proprio. Ed è assolutamente evidente,

tuttavia, che questo ateismo è tutt'altro che estraneo al filone del *Grande Codice*. È proprio dal suo interno, invece, che nasce come frutto imprevisto questo grande tentativo di costruire il mondo senza Dio, cercando di cancellare le radici stesse del cristianesimo, e ottenendo i frutti di morte e di disperazione che la storia ha documentato. Anche a questo proposito, alcuni testi, senza altra pretesa che quella di aver dato un'idea, di aver indicato una direzione...

Al primo posto, perché in qualche modo sorprendente, vale la pena di citare un testo di Karl Marx. Scrivendo la famosa *Circolare contro Kriege*, il filosofo tedesco ammette esplicitamente che alla base del suo pensiero ci sono due realtà, e cioè «i bisogni dell'uomo, le condizioni reali di questo mondo, il contrasto tra capitale e lavoro», e poi, esplicitamente, «il precetto cristiano dell'universale amore umano». Ma il *Grande Codice* è presente dovunque, anche nelle sue negazioni.

«L'ateismo? È più sulle labbra che nel cuore» (F. Bacon).

«Se Dio non c'è, tutto è permesso» (F. Dostoevskij).

«Il mondo di oggi è pieno di verità cristiane impazzite». «Da quando gli uomini non credono più in Dio, non è che non credano più in nulla, credono in tutto» (G. K. Chesterton).

«Come vivere senza la grazia? Come essere santi senza Dio? È il problema che domina il ventesimo secolo» (A. Camus).

«La vanità di pensare diversamente dagli altri è un movente che fa più atei di tutti i ragionamenti» (J.-B. D'Alembert).

«C'è una filosofia che nega Dio, come c'è una filosofia che nega il sole. Si chiama cecità» (V. Hugo).

«L'ateo è un figlio che si sforza di persuadersi di essere senza padre» (A. Lamartine).

«Colui che può negare Dio dinanzi a una notte stellata, davanti alla sepoltura dei suoi cari, è grandemente infelice, o grandemente colpevole». «Il primo ateo fu certamente un delinquente che cercava, negando Dio, di liberarsi dell'unico testimone al quale non poteva celare il suo delitto». «Dio esiste. Noi non dobbiamo, né vogliamo provarvelo; tentarlo ci sembrerebbe bestemmia, come negarlo follia. Dio esiste perché noi esistiamo» (G. Mazzini).

«Un popolo che non crede in Dio non lo si governa, lo si mitraglia» (Napoleone).

«Chi nega Dio è degno del manicomio. Mettetegli una borsa di ghiaccio sulla testa, perché non ragiona» (I. Newton).

«Un regime che scrive dio con la minuscola, e KGB con tre maiuscole, non è degno del rispetto degli uomini» (A. Solzenicyn).

«Che fortuna avete di credere in Dio! Voi potete non pensarci. Ma io, che non credo, sono obbligato a pensarci sempre» (J. Rostand).

«È religione anche non credere in niente» (C. Pavese).

«Nella cultura nuova non vi sarà futuro per la superstizione cristiana. Io vi dico che tra venti anni il Galileo sarà spacciato» (Voltaire, 1773).

«Se Dio esistesse, bisognerebbe fucilarlo» (Slogan della Comune di Parigi, 1871).

«Dio: è la stupidaggine e la fiacchezza. Dio: è l'ipocrisia e la menzogna. Dio: è la tirannia e la miseria. Dio: è il male» (P.-J. Proudhon).

«La religione è l'oppio del popolo. Per questo il marxismo è spietatamente ostile alla religione». «Noi ripudiamo la morale che si identifica con i comandamenti di Dio» (N. Lenin).

«Io guardo al cielo solo quando starnutisco» (I. Turgenev). «Se si guardasse sempre il cielo, si finirebbe per avere le ali» (G. Flaubert).

«Chi crede in Dio, deve spiegare l'esistenza del dolore. Ma chi non crede in Dio, deve spiegare tutto il resto» (D. Prager).

Nel *Grande Codice* c'è, un po' ironica, anche una risposta diretta, e verificatissima, a certo trionfalismo ateo, oggi per fortuna in ribasso. Eccola: «Chi tira in alto la pietra gli ricade in testa» (Sir 27,25). Ma quel che oggi appare sicuro è il fatto che il meno che si può chiedere a un ateo è che non faccia del suo ateismo un articolo di fede obbligatorio per tutti, e riportare anche alcuni testi «cristiani», per notare come la riflessione di fede, anche sull'ateismo, sa essere molto più pacata e comprensiva di ogni intolleranza.

«Forse il comunismo è vivo, nel mondo di oggi, perché noi non siamo abbastanza cristiani» (M. L. King).

«Il marxismo promette la fratellanza umana, ma non la può dare, perché nega la paternità divina» (J. Fulton Sheen).

Lascio da ultimo un testo di Paolo VI, che mi pare la vera risposta cristiana e cattolica, anche se talvolta non troppo di moda, a ogni discussione e a ogni intolleranza settaria, anche di parte nostra: «A volte vediamo questi atei nobilmente pensosi, alla ricerca di un Dio che noi non abbiamo saputo dare».

Le tracce della presenza feconda. Ma la presenza del Verbo, i *semi* che hanno fecondato la storia umana, per usare l'espressione cara ai primi padri della Chiesa, sono rintracciabili anche, sparsi in tutti i settori della

civiltà, dell'arte, della letteratura, del pensiero, su terreni specificamente individuati; ripercorrerne il cammino sarebbe un viaggio affascinante lungo tutto l'itinerario dell'uomo. Difficilmente si potrebbe trovare un settore in cui questa fecondità non fosse chiaramente presente, e il cacciatore di citazioni, il cercatore di pietre preziose, il pescatore di perle non avrebbe che l'imbarazzo della scelta, il grattacapo della sintesi, la preoccupazione di perdere la preda viva della sua ricerca.

Occorrerebbe, tuttavia, una biblioteca intera. Forse, ed è una lettura simbolica, ma non illegittima, proprio a questa fecondità alludeva l'evangelista concludendo così il quarto mirabile libro che racconta di Gesù, Figlio di Dio e Figlio dell'uomo: «Ci sono anche molte altre cose che Gesù fece:

se si scrivessero una a una, penso che non basterebbe il mondo intero a contenere i libri che si dovrebbero scrivere» (Gv 21,25).

Tuttavia si può tentare, qui, un breve elenco di spunti sui singoli temi nei quali il *Grande Codice* ha permeato la vita intera della società dei due millenni trascorsi.

Lo stesso concetto di «storia», per esempio, è entrato nell'universo dell'uomo grazie alla Bibbia. La ragione pagana era arrivata alla concezione del tempo come «ciclo», cerchio chiuso nel quale l'uomo era destinato a tornare continuamente sulle stesse orme, fissate inesorabilmente dal «fatto», la *moi ra theòn* dei greci. È la Bibbia che presenta un disegno del tempo rettilineo, cioè fatto di un cammino in avanti, e in cui la libertà dell'uomo è presa sul serio, e concorre, con la creazione e l'azione provvidente di Dio stesso, a determinare il corso del tempo.

Perciò lo scrittore francese Mauriac ha potuto scrivere che «il cristianesimo non è una filosofia, non è un sistema, non è altro che una storia»; e il filosofo transalpino Henri Bergson ha aggiunto: «Ciò che mi ha colpito nella religione cristiana è la consegna di andare sempre avanti». E ancora: «Il cristiano non deve temere il futuro, perché Dio ci aspetta nel futuro». Senza messaggio biblico cristiano come avrebbe potuto lo psicanalista tedesco Erich Fromm scrivere che «il principale compito dell'uomo è dare alla luce la storia»? E senza il formidabile appello cristiano alla libertà creativa dell'uomo, lo scrittore e politico francese André Malraux non avrebbe mai potuto pensare che «ciò che siamo è il dono che Dio ci ha fatto: ciò che diventiamo è il dono che noi facciamo a Dio».

La nostra ricerca umana, da un paio di secoli a oggi, ha cercato di dare a Cristo un posto nella storia. Ora noi sappiamo che il vero compito nostro è quello di dare alla storia un posto in Cristo. E non è poco. È tutto.

E con la storia, in uno, la «libertà». Il tema di Cristo liberatore riprende, nel Nuovo Testamento, la tematica di Jhwh liberatore del popolo. La rivendicazione della libertà della coscienza di fronte ai poteri del mondo è all'origine dell'esistenza del popolo cristiano. Già l'apologeta cristiano del II secolo Tertulliano esclamava, parlando dell'essenza della religione, che «non fa certo parte della religione imporre la religione stessa». Certo, nel seguito della storia cristiana non sempre la cosa è stata così chiara e praticata dagli uomini di Chiesa e dai cristiani di potere, e tuttavia il messaggio, all'origine, è e resta quello. Che dopo quasi diciotto secoli da Cristo il tema della «libertà» sia stato una delle rivendicazioni dei rivoluzionari francesi, non toglie il fatto che quel tema era e restava un contenuto originale e distintivo del messaggio cristiano.

I ritardi della Chiesa come istituzione umana, che ha osteggiato per tanto tempo la realtà e la pratica della libertà di coscienza - anche per colpa di chi, rivendicandola, la presentava semplicemente come la negazione di ogni verità e di ogni dovere -, e che perciò ha dovuto arrivare fino al travaglio del Vaticano II per dichiarare con netta univocità che la libertà di coscienza non è una «pazzia», ma un autentico diritto della persona, rispettato da Dio e quindi da rispettare anche dagli uomini, è un segno del ritardo umano a convertirsi sul serio a Cristo, ma non è che un ritorno alla lettera e allo spirito del Nuovo Testamento, in cui l'elogio della libertà, quella libertà frutto del dono di Cristo, è pieno fin dall'inizio.

Stesso discorso, ancora più netto, per la «fraternità». Anche in questo caso la riscoperta, a parole, del termine, da parte dei rivoluzionari che la praticarono così poco, non è che la conferma storica che al fondamento di essa può e deve porsi unicamente la paternità di Dio, e quella figliolanza divina che in Cristo ci rende tutti, davvero, fratelli. I ritardi dei cristiani non cancellano la prontezza dello Spirito Santo, e l'odierna riscoperta della solidarietà, così massiccia ai nostri giorni, trova radicale sorgente in quella rivelazione-presenza di una figliolanza divinamente donata.

Un rilievo del tutto singolare assume, qui, il tema dell'«amore». Non per nulla nel Nuovo Testamento si può dire che è l'unica vera e propria definizione di Dio, e l'unico segno distintivo dei discepoli di Cristo, l'unico comando che egli ha lasciato agli uomini, l'unico mestiere che ha esercitato fino in fondo, l'unico dovere che non ha limiti di tempo e di spazio, l'unica eredità che unifica la storia e l'eternità, l'unica virtù il cui esercizio non deve avere altra misura che l'infinito. «Dio è amore» (IGv 4,16), noi «alla sera della vita saremo giudicati sull'amore» (Giovanni della Croce), e la vocazione cristiana è quella in cui l'uomo diventa, identica-mente, l'Amore che è Dio stesso, come intuì meravigliosamente «la più grande santa dei tempi moderni», Teresa di Lisieux, proclamata tale da papa Pio XI, che nel 1896, a 23

anni, trovò finalmente, per se stessa e per tutti noi, l'unica radicale vocazione cristiana: «Finalmente ho trovato la mia vocazione... Nel cuore della Chiesa, mia madre, io sarò l'Amore, così sarò tutto...».

Per questo, e non per altro, la storia umana è stata così piena della sete dell'amore, in tutti i sensi, e anche in quelli sbagliati riluceva sempre una scintilla di quello vero, fontale, che era la rivelazione-dono dell'amore nel Verbo incarnato. Questa realtà è diventata «carne e sangue» di tutti gli uomini non ciechi, e con l'eco di essa si spiega come mai uomini diversissimi, e anche ritenuti lontani dalla verità cristiana, abbiano espresso con meravigliosa sintonia questa nota unificante e suprema.

Abbiamo letto sopra, sotto la penna di Karl Marx, l'elogio del «precetto cristiano dell'universale amore per l'uomo», e perciò lo scrittore Albert Camus ha potuto scrivere che «non essere amati è una semplice sfortuna: la vera disgrazia è non amare». «Se non amo, non sono niente»: è l'eco precisa dell'inno paolino della carità in un verso del tragediografo Jean Racine. E il folle Nietzsche, filosofo tedesco, ha scritto che «nel vero amore è l'anima che avvolge il corpo», mentre un altro pazzo dell'arte, il poeta Novalis, ha scritto che «la religione cristiana è essenzialmente la religione della voluttà». «A vivere senza che nessuno ti voglia bene si diventa cattivi», è l'opinione motivata dello scrittore Théophile Gautier; e il poeta Louis Aragon ha scritto che «la vera prova dell'esistenza di Dio è l'amore».

Ben altro ci sarebbe da scrivere ancora, per illustrare il rapporto reciproco tra il *Grande Codice*, che poi è Gesù di Nazaret della stirpe di Davide, vivo nella sua parola e nella sua Chiesa al di là di tutte le infedeltà umane, e la storia dell'uomo.

L'esito di ogni fede che, come tale, «deve continuamente pensare» (Giovanni Paolo II), non è altro che l'impegno e la responsabilità nuova per l'annuncio di sempre, intrecciato nella realtà che ci troviamo a vivere oggi.