

DIOCESI DI RIMINI



ISTITUTO SUPERIORE
DI SCIENZE RELIGIOSE

Alberto Marvelli

(Collegato alla Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna)

Corso di
INTRODUZIONE
ALLA SACRA SCRITTURA

Dispensa ad uso esclusivo degli Studenti

Prof. Davide Arcangeli

Anno Accademico 2014/2015

Corso di Introduzione alle Scritture

Prof. don DAVIDE ARCANGELI

Il corso di Introduzione alle Scritture ha l'obiettivo di costruire una competenza di base dello studente per una lettura sensibile ai diversi approcci letterari e scientifici e alla dimensione canonica e teologica dei testi biblici. Tale corso intende anche suscitare il desiderio di leggere a approfondire la Bibbia, per fondare su solide basi la maturazione spirituale, biblica e teologica dello studente all'inizio del suo percorso di scienze religiose.

La forma letteraria utilizzata è quella del commento - con applicazione ai testi biblici - dei principi teologici ed ermeneutici contenuti nella Costituzione dogmatica conciliare *Dei Verbum* e dei metodi ed approcci esegetici presentati nel documento della Pontificia Commissione Biblica, intitolato *Interpretazione della Bibbia nella vita della Chiesa* (1993).

Bibliografia obbligatoria

CONC. VAT. II, *Dei Verbum*. Costituzione Dogmatica sulla divina rivelazione, 1965.

BENEDETTO XVI, *Verbum Domini*. Esortazione apostolica post-sinodale, 2010.

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella vita della Chiesa*, 1993.

G. FISCHER, *Conoscere la Bibbia*. Una guida all'interpretazione, EDB 2013 (solo le pagine indicate nel programma).

L. MAZZINGHI, *Storia di Israele dalle origini al periodo romano*, EDB 2007.

INDICE

1. COMMENTO A DEI VERBUM 13: PAROLA DI DIO IN PAROLE UMANE	5
<i>1.1 Il mondo del testo e l'atto del leggere come rifigurazione. La struttura comunicativa del testo (cfr. G. Fischer <i>Conoscere la Bibbia. Una guida all'interpretazione. EDB 2013, 117 - 128)</i>.....</i>	5
<i>1.1.1. la prefigurazione.....</i>	6
<i>1.1.2 la configurazione</i>	8
<i>1.1.3 la rifigurazione</i>	9
<i>1.2 Parola di Dio in parole umane</i>	10
2. COMMENTO A DV 7: SCRITTURA E SCRITTURE	13
3. IL CANONE DELLE SCRITTURE	17
<i>3. 1 Canone Ebraico.....</i>	17
<i>3. 2 Canone greco</i>	18
<i>3.3. Canone del Nuovo Testamento.....</i>	19
<i>3.4 Significato degli aggettivi seguenti: anonimo, apocrifo, autentico e pseudoepigrafo in rapporto agli scritti del NT.</i>	19
<i>3. 5 Cenni di critica del testo e problema della traduzione (G. Fischer <i>Conoscere la Bibbia. Una guida all'interpretazione. EDB 2013, 20 – 25)</i>.</i>	20
4.COMMENTO A DV 16. AT E NT: MODELLI DI RAPPORTO.....	22
5. COMMENTO A DEI VERBUM 15: FIGURA CHRISTI	28
<i>5.1. Gn 6, 1 – 22: la giustizia di dio e l'obbedienza del servo</i>	28
<i>5. 2 Analisi narrativa. Commento a Interpretazione della Bibbia nella Chiesa (P.C.B. 1993; 1281 – 1284 Enchiridium Biblicum 1305 - 1309).</i>	30
<i>5.3. Il sacrificio di Isacco in Gn 22 dal punto di vista narrativo</i>	32
<i>5.4. Coda su senso letterale e senso spirituale.....</i>	34
6. COMMENTO A DV 12: LA CRITICA STORICA	35
<i>6. 1 Il metodo storico-critico. Interpretazione della Bibbia nella Chiesa (P.C.B. 1993; 1281 – 1284 Enchiridium Biblicum)</i>	35
<i>6. 2 Esempio: Esodo 13, 17 – 14, 21.....</i>	35
<i>6.2.1 Premesse</i>	37
<i>6.2.2 Confini del racconto e problemi interni</i>	37
<i>6.2.3 Narrazione e teologia</i>	38
<i>6.2.4. Conclusione</i>	39
7. COMMENTO A DEI VERBUM 14 ALLA LUCE DI OSEA 2, 4 – 25: L'ECONOMIA DELLA SALVEZZA NELL'AT	40
8. COMMENTO A DV 12: I SALMI E I GENERI LETTERARI	43
<i>8.1 Commento al Salmo 136.....</i>	43
<i>8. 2 scheda sui generi letterari dei Salmi</i>	46

9. APPROCCIO CANONICO. COMMENTO A <i>INTERPRETAZIONE DELLA BIBBIA NELLA CHIESA</i> (P.C.B. 1993; 1328 – 1332): MOSÈ, PROFETI E ALTRI SCRITTI, VERSO UNA TEOLOGIA DEL CANONE VETEROTESTAMENTARIO.	48
10. APPROCCI ARCHEOLOGICI E STORICI ALLA BIBBIA (CFR. G. FISCHER <i>CONOSCERE LA BIBBIA. UNA GUIDA ALL'INTERPRETAZIONE. EDB 2013, 97 - 103</i>)	53
11. COMMENTO A DEI VERBUM 11: ISAIA E L'ISPIRAZIONE	53
12. COMMENTO A DEI VERBUM 17: IL VANGELO DI PAOLO E IL NT.	56
13. COMMENTO DEI VERBUM 18 A PARTIRE DA MT 13, 1 – 51. LA SAPIENZA PROFETICA E PARABOLICA DI GESÙ.	59
13. 1 <i>Cristologia dal basso e dall'alto.</i>.....	61
14. INTERTESTUALITÀ E COMPIMENTO IN Gv 19, 16b-42	63
15. LA CHIUSURA DEL CANONE NEOTESTAMENTARIO. L'ESEMPIO DELLA PRIMA LETTERA DI GIOVANNI.....	68
<i>15. 1 Cenni di Analisi Retorica. Commento a Interpretazione della Bibbia nella Chiesa (P.C.B. 1993; 1294 – 1304).</i>	68
<i>15. 2 L'esempio di 1 Gv: I cristiani dell'ultima ora, tra amore del Padre e desideri del mondo (1 Gv 2, 7 - 28) da Parole di Vita, Anno LVII n. 5. 25-30.</i>	69

1. COMMENTO A DEI VERBUM 13: PAROLA DI DIO IN PAROLE UMANE

DEI VERBUM 13

13. Nella sacra Scrittura dunque, restando sempre intatta la verità e la santità di Dio, si manifesta l'ammirabile condiscendenza della eterna Sapienza, « affinché possiamo apprendere l'ineffabile benignità di Dio e a qual punto egli, sollecito e provvido nei riguardi della nostra natura, abbia adattato il suo parlare» (27). Le parole di Dio infatti, espresse con lingue umane, si son fatte simili al parlare dell'uomo, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze dell'umana natura, si fece simile all'uomo.

1.1 *Il mondo del testo e l'atto del leggere come rifigurazione. La struttura comunicativa del testo (cfr. G. Fischer Conoscere la Bibbia. Una guida all'interpretazione. EDB 2013, 117 - 128).*

Che cos'è la Bibbia? Questa domanda è il punto di partenza del nostro percorso di introduzione. Quando abbiamo il libro in mano, ci sembra di sapere esattamente cosa sia una bibbia. Eccola qui in mano, se è un'edizione tascabile può tranquillamente essere tutta contenuta nel palmo della mia mano. Tuttavia possiamo approfondire un po' questo oggetto, magari aprendolo e leggendo le prime pagine.

Leggere: non si può parlare della Bibbia senza far riferimento ad un lettore e ad un atto di leggere, proprio perché si tratta di un libro, e un libro non coincide mai con un insieme di pagine di carta, quello è solo un supporto mnemonico. Infatti se diciessimo che il libro coincide sol supporto mnemonico di carta, un libro letto su un kindle non è più tale. Inoltre una stessa edizione di un determinato libro, come ad esempio i fratelli Karamazov di Dostoevskij, può avere centinaia di migliaia di copie.

Allora il libro non può banalmente coincidere con un supporto cartaceo o informatico. Un libro è molto di più. È un evento di comunicazione che coinvolge un autore e più lettori, reso possibile da un insieme di riferimenti (lettere, parole, segni grafici, grammatica, sintassi, retorica, scelte narrative) che costituiscono la scrittura. Allora c'è un autore, che con le sue scelte narrative e stilistiche intende coinvolgere il lettore, fargli fare un percorso, suscitandogli sentimenti e comprensioni nuove, per trasformarlo. Naturalmente si tratta di un lettore che l'autore stesso ha in mente (implicito), lettore dotato di un bagaglio di conoscenze e di una mentalità precisa. Poi c'è un testo che è un insieme di riferimenti, che contengono un mondo (il mondo del testo), al quale si può accedere solo decodificandoli. E c'è un lettore reale che nella misura in cui si lascia coinvolgere in questo mondo del testo, lo comprende e si comprende davanti ad esso. Attraverso cosa avviene tale comprensione? Attraverso l'atto di lettura. Il problema, specie con i testi antichi, è che il lettore spesso non è dotato di tutti i requisiti che l'autore vorrebbe che egli avesse per capire la sua opera (scarto tra lettore implicito e lettore reale). Qui è tutta la difficoltà della lettura che è un'interpretazione, sempre più complessa a mano a mano che i mondi culturali di autore e lettore sono distanti.

Vedete allora che cosa complessa è un libro, esso è sempre un evento di comunicazione!

Riassumendo: un libro non si identifica con il suo supporto cartaceo (tra l'altro se così fosse, gli e-book non sarebbero libri!), ma è qualcosa di più, è un evento di comunicazione che avviene tra un autore e una comunità di lettori.

Questo evento di comunicazione viene iniziato dall'atto della scrittura da parte dell'autore e si compie con l'atto della lettura da parte del lettore.

C'è infatti un autore reale, storico, che noi conosciamo come persona fisica, ma c'è anche un autore che noi conosciamo solo e limitatamente alle scelte che egli fa all'interno del testo che ha scritto. Si tratta dell'autore implicito.

Il lettore può essere costituito dalle persone che leggono il libro, ma anche, anzitutto, dall'idea di lettore che l'autore ha in mente quando scrive il suo libro. Ogni autore ha in mente, anche inconsapevolmente, un destinatario, quando scrive un'opera. Quest'ultimo è il lettore implicito.

Perché l'evento di comunicazione tra autore reale e lettore reale accada occorre che il lettore reale si avvicini sempre più al lettore implicito, alle sue conoscenze e aspettative, per poter comprendere l'intenzione dell'autore.

Per fare un esempio all'inizio del Vangelo di Luca l'evangelista dichiara di rivolgersi ad un certo Teofilo, che è un nome simbolico, indicante "colui che ama Dio". Dunque il lettore implicito di quest'autore deve avere una caratteristica: quella di essere alla ricerca amorosa di Dio. Quei lettori reali che si conformano a questa caratteristica, non importa se siano giudei o greci o appartenenti alla cultura moderna, avranno la chiave di accesso più importante per entrare nel Vangelo.

Quali altre condizioni comuni tra autore e lettore sono necessarie perché si accenda l'evento comunicativo? Ricoeur ne descrive tre: prefigurazione, configurazione, rifigurazione.

1.1.1. la prefigurazione

Il lettore può approcciarsi al testo, perché condivide con il testo stesso e con il suo autore reale e implicito alcuni livelli profondi di significato, che possono essere descritti nei termini della semantica dell'azione, del simbolismo e della temporalità.

Semantica: ogni racconto presuppone da parte del narratore e del suo uditorio una familiarità con termini quali agente, fine, mezzo, circostanza, aiuto, ostilità, cooperazione, conflitto, successo, scacco... Per esempio in Lc 18, 35 – 43, il racconto del cieco di Gerico, l'agente è il cieco stesso e il fine è la sua guarigione, il mezzo è la parola di Gesù e la circostanza è il passaggio di Gesù. L'ostilità è costituita dal tentativo della folla di farlo tacere, ma quella stessa folla diventa cooperatrice non appena Gesù si ferma e ordina che il cieco gli venga portato. Il successo non è costituito solamente dalla guarigione del cieco, ma molto più dalla sua sequela di Gesù.

Poi il racconto aggiunge gli aspetti discorsivi che lo distinguono da una semplice successione di frasi di azione. Sono aspetti sintattici che introducono l'ordine diacronico di ogni storia raccontata, plasmati attraverso regole di composizione. Nel nostro caso, ad esempio, il narratore mette al principio le circostanze, mostrando con i verbi all'imperfetto due azioni continue e

contemporanee, ossia il cammino di Gesù verso Gerico e l'attività di accattonaggio del cieco lungo la strada per la quale, s'intende, sarebbe passato Gesù. L'incontro tra il cieco e Gesù non avviene però subito, ma è ritardato da un dialogo con la folla, che prima annuncia al cieco il passaggio di Gesù e poi lo rimprovera per farlo tacere. Solo la parola di Gesù permette al cieco di trasformare l'ostacolo della folla in un mezzo per arrivare velocemente da Gesù. La stessa parola di Gesù, nel dialogo finale con il cieco, non solo gli ridona la vista, ma trasforma definitivamente l'ex – cieco in un discepolo che glorifica il Signore. Al termine la stessa folla, che era testimone, da lode a Dio.

Simbolica: se l'azione può essere raccontata vuol dire che è articolata in segni, regole e norme, ossia essa è da sempre mediata simbolicamente. Il simbolismo è incorporato nell'azione e decifrabile dall'azione. Ad esempio è molto chiaro che nel Vangelo di Giovanni la crocefissione è pensata come un innalzamento, e siccome Gesù è presentato come re, l'azione di crocifissione è simbolicamente una vera e propria intronizzazione del re (Gv 19, 17 – 21). Ogni azione, anche banale, non si può comprendere, se non in un contesto simbolico di descrizione. Gettare delle monete nel tesoro del tempio implica un certo rapporto con Dio, mediato attraverso un luogo sacro (cfr. Mc 12, 41 – 44) . Se poi si tratta del tempio di Gerusalemme, dove nel santo dei santi c'è la kappòret, o espiatorio, dove entra il sommo sacerdote nel giorno jom kippur per fare l'espiazione dei peccati del popolo, allora quel gesto di gettare una moneta, assume un valore simbolico molto più forte che non una semplice donazione. In questo contesto la monetina gettata dalla vedova, che ha dato tutto quanto aveva, in contrasto con le molte monete che costituivano il superfluo dei ricchi, diviene il simbolo del vero culto a Dio, che ottiene la remissione dei peccati, ossia l'offerta di tutta la vita. Dal punto di vista della norma formale si tratta di due azioni identiche, perché entrambi soddisfano un preceitto legale, ma dal punto di vista interiore la valutazione è opposta.

Temporalità: secondo Ricoeur la nostra stessa esistenza può essere raccontata perché avviene nel corso del tempo. Infatti da quando nasciamo, ci troviamo gettati dentro alle cose, e la nostra esistenza si sviluppa prestando ad esse la nostra cura. Ciò determina in noi il senso del tempo. I nostri ricordi, le nostre attese per il futuro determinano il nostro presente e nella coscienza del presente sono come concentrati il passato e il futuro. La struttura della nostra coscienza è temporale, e così non possiamo descrivere la nostra vita se non raccontando, cioè distribuendo nel tempo gli eventi e rileggendoli tramite le attese e i desideri del presente.

Nel primo libro di Samuele (1 Sam 1 - 2, 13) il narratore racconta di una moglie amata dal marito ma privata della possibilità di avere figli, Anna. Dalle attese smentite di questa donna e dal rapporto conflittuale con l'altra moglie, Peninna, nasce la preghiera di Anna al tempio di Silo. Il dramma della maternità mancata della moglie amata e della maternità favorita di quella meno amata riproduce i tratti della storia di Giacobbe, Rachele e Lea. Al momento in cui Anna viene esaudita esplode in un cantico, che nel tempo presente rielabora tutto il passato della sua vita e della storia della salvezza e loda l'agire paradossale di Dio: “l'arco dei forti s'è spezzato, ma i deboli sono rivestiti di vigore”.

In questo racconto c'è la densità semantica della maternità mancata, esperienza universalmente conosciuta nella culture del mondo. Essa acquista un valore simbolico di fondo, perché è connessa con la fecondità dell'uomo come benedizione di Dio. Infine emerge chiaramente la temporalità

dell'esperienza umana nella lode, che è nello stesso tempo puntuale (ringraziamento per l'esaudimento di una preghiera particolare) e universale (esprime l'attesa e la lode di ogni credente in ogni istante della sua vita). Ciò che sta al fondo dunque di ogni narrazione sono gli elementi costitutivi dell'agire umano.

1.1.2 *la configurazione*

Configurare è l'opera del narratore, che fa integrazione tra eventi singoli e la storia intesa come un tutto. Infatti l'atto poetico – narrativo – da una successione di eventi ricava una figura, con un preciso intento narrativo, che si comprende definitivamente solo al termine della narrazione stessa. Alla luce del finale la storia fornisce il punto di vista a partire dal quale essa può essere vista come un tutto (cfr. importanza dell'atto di ri – raccontare). Nel riraccontare leggiamo la fine nell'inizio e l'inizio nella fine, leggiamo il tempo cominciando dalla fine. I Vangeli sono stati scritti partendo dalla fine di Gesù, ossia dal suo mistero di passione – morte e resurrezione e così si devono rileggere, ossia come la storia dell'uomo Gesù di Nazareth, che si è manifestato come figlio di Dio nei suoi miracoli e in particolare nella sua morte in croce e resurrezione (cfr. Mc 1 e At 3, 32 – 36). La Bibbia come racconto globale rilegge la Genesi nel prologo al vangelo di Giovanni e nella figura dei cieli nuovi e della terra nuova nell'Apocalisse. Quindi tutta la narrazione biblica è racconto di una nuova creazione che sta avvenendo e che si compirà al termine della storia.

Questa operazione di configurare, dare una figura, produce il testo, e il testo garantisce due autonomie.

Il testo diventa, una volta configurato, autonomo rispetto all'autore stesso. Quello che conta è che l'attenzione va sulla cosa, non su chi l'ha fatta. Sappiamo qualcosa di Luca, poco di Matteo, ben poco di Marco. Dell'autore del Quarto Vangelo non sappiamo ben indicare l'identità, anche se è in qualche modo connessa con l'apostolo Giovanni. Ma questo non è un problema, dal punto di vista esegetico, perché a noi non interessa conoscere l'autore reale, ma l'autore del Vangelo per come egli si presenta attraverso la sua opera letteraria, per le scelte che fa in essa, quello che abbiamo già definito l'autore implicito. Il testo inoltre può essere riletto in altre circostanze storiche e produrre degli effetti diversi da quelli con cui è nato nell'intenzione dell'autore. L'Amleto di Shakespeare è, nell'intenzione del suo autore, un uomo imbelle e indeciso che trascina alla rovina il suo regno. Solo in epoca romantica verrà riletto in una chiave affascinante, come l'uomo misterioso, simbolo dell'enigma umano. La giustificazione di Abramo in Rm 4, dovuta alla fede indipendentemente dalle opere (della legge), diviene nella rilettura agostiniana, in antitesi al pelagianesimo, una polemica contro le opere umane e la loro possibilità di dare salvezza. Per comprendere un testo, particolarmente quando è antico e importante, è necessario conoscere anche la storia dei suoi effetti, perché essa ci condiziona nell'interpretazione del testo stesso.

C'è poi una seconda autonomia prodotta dalla configurazione: il testo configurato si rende autonomo dalle condizioni sociologiche, storiche, culturali e ciò garantisce la sua leggibilità illimitata. Questo non significa abbandonare l'approccio storico, anzi significa capire che il discorso non può che passare attraverso le strutture storiche dell'opera. Non possiamo comprendere i racconti della passione di Gesù senza far riferimento alla storia della Palestina del I secolo d.C.,

alla dominazione romana e ai poteri affidati al sinedrio. Tuttavia, proprio attraverso questa storia particolare il racconto produce un significato più generale e autonomo da essa, che è destinato al lettore di ogni epoca. Come dicevamo poco più sopra, il lettore implicito del Vangelo di Luca è un Teofilo, uno che ama Dio. Certamente egli pensa ad un cristiano convertito dal paganesimo, che parla e comprende la lingua greca, ma tutti gli uomini che aprono il loro cuore a Dio sono in realtà destinatari della sua opera, in ogni tempo e in ogni luogo. Ad un lettore implicito corrispondono infiniti lettori reali, proprio per questa capacità dell'opera di comunicare in termini universali.

1.1.3 *la rifigurazione*

La rifigurazione o mimesi III mette a tema l' incontro tra mondo del testo e mondo del lettore reale. Da un lato i paradigmi recepiti strutturano le attese del lettore e lo aiutano a riconoscere la regola formale, il genere o il tipo esemplificati mediante la storia raccontata. Se è un racconto di sapienza mi aspetto un insegnamento (cfr. Giona 4, 10 – 11) , se è una preghiera di supplica mi aspetto la segnalazione del pericolo, l'invocazione, l'esaudimento e il ringraziamento (cfr. Sal 31). Se è una lettera mi aspetto un saluto iniziale, una presentazione dei temi da comunicare, una trattazione e una conclusione in forma di saluto (cfr. Rm). Sono generi letterari, si formano in relazione ad una cultura e società e d'altra parte sono abbastanza generali da includere diversi tipi ed evoluzioni culturali. Essi forniscono linee diretrici per l'incontro tra il testo e il suo lettore. Così l'atto del leggere accompagna la configurazione del racconto e attualizza la sua capacità di essere seguito. Il testo diviene opera solo nell'interazione tra testo e lettore. Nel corso della lettura, poi, alcune regole formali, e quindi alcune attese del lettore, possono essere smentite. Nell'episodio della samaritana (Gv 4) l'incontro tra un uomo e una donna al pozzo fa pensare alle vicende matrimoniali dei patriarchi e di Mosè (cfr. Gen 24; Gen 29; Es 2). Ma questa attesa viene smentita, perché non segue nessun matrimonio, e anzi la Samaritana si trasforma in una testimone del messia – Gesù e ciò non è senza significato per l'interpretazione del racconto.

Ogni evento di discorso è un evento di comunicazione con altri di un'esperienza che ha il mondo per orizzonte. Il lettore quindi riceve il mondo che l'opera dispiega dinanzi a se. Ciò significa che ogni racconto non intende comunicare in primo luogo un contesto storico – culturale ma il mondo della vita, l'esserci dell'uomo nella storia (essere-nel-mondo). Per riprendere l'esempio dei racconti della passione e morte di Gesù, essi non sono scritti per raccontare l'esecuzione della sentenza di condanna a morte come cospiratore politico di un innocente ebreo di galilea proveniente da Nazareth (sfondo storico) ma per comunicare l'esperienza di fede dei discepoli a contatto con il mistero storico della morte del messia. I testi della passione non sono semplicemente descrittivi, ma dispiegano un mondo vitale, quello della fede della prima comunità cristiana nel messia crocifisso e risorto e il lettore è chiamato a esplicitare questo stesso movimento di fede attraverso le interazioni dei personaggi lungo il processo e sotto la croce. Quindi la rifigurazione dell'opera mira non solo a restituire l'intenzione dell'autore nascosta dietro al testo, ma anche ad esplicitare il movimento grazie al quale un testo dispiega un mondo e interpretare dunque è esplicitare questo essere-nel-mondo, nel caso della Bibbia, l'esserci proprio della fede.

Il testo propone una modalità di essere nel mondo che deve essere colta dal lettore, perché diventi occasione di attivare per se un processo di liberazione. Infatti nell'incontro tra il testo e il suo lettore

viene plasmata una nuova capacità di immaginare il mondo, nuove lenti con cui guardare la realtà ordinaria in un processo di maggiore libertà. Il potere dell'immaginazione rende possibile una nuova configurazione narrativa dell'esperienza umana e attraverso la lettura dell'opera nuovi significati rendono più ricca e complessa e soprattutto libera la capacità di leggere gli eventi della vita e di pensare possibilità future. Per tornare all'esempio dei racconti della passione, attraverso la rifigurazione il lettore accede al mondo della fede della comunità cristiana e viene arricchito di nuove e inaudite prospettive di senso, in grado di far comprendere le inesauribili risorse di vita della resurrezione, proprio dentro i cammini della sofferenza e le situazioni apparentemente senza via d'uscita. La sapienza paradossale della croce diviene esperienza rifigurata nell'esistenza del lettore dei Vangeli.

Anche nelle parabole di Gesù, come quella del seminatore, e nei suoi insegnamenti il lettore, attraverso la sua rifigurazione è incoraggiato a leggere la realtà alla luce della logica sovrabbondante e gratuita del Regno di Dio. Non si tratta di fornire banali applicazioni delle parabole e dei discorsi, che possono scandalizzare o risultare moralistiche, ma di compiere un percorso di senso che, mettendo in crisi il senso comune, che predica la giustizia retributiva, semini nell'esperienza il germe di quella Parola, che è in grado di trasformare la vita nella logica del dono (cfr. Mt 5, 38 – 48). Il lettore può leggervi la sua stessa vita, come un seme che nascosto e umile, è in grado di germogliare e dare frutto per la potenza del dono di Dio.

La rifigurazione comporta quindi non solo comprendere il testo ma anche comprender-si davanti al testo. L'atto interpretativo non giunge a pieno compimento se non in quest'ultimo stadio che comporta una trasformazione del lettore, della sua vita, della sua mentalità, e del suo modo di vivere e comprendere la sua esistenza. A questa trasformazione puntano i racconti biblici.

1.2 Parola di Dio in parole umane

Per accedere correttamente al mondo del testo, il lettore ha come unica mediazione il testo stesso, con le sue strutture letterarie e il contesto storico in cui è nato.

Quindi il lettore ha il compito di passare attraverso il testo, con le sue strutture letterarie e storiche, per esplicitare il mondo di questo testo e comprendersi davanti ad esso. Nel caso del testo biblico ciò comporta una particolare complessità.

Il mondo del testo biblico infatti è l'esperienza del Dio di Israele che si rivela nel mistero pasquale di Cristo, e questo mondo del testo, profondamente in relazione con i significati storici e culturali in cui la Parola di Dio si è progressivamente incarnata, è connesso con l'intenzione ultima con cui la comunità credente ha inserito nel canone quel testo particolare. Essa infatti ha riconosciuto in un testo particolare, scritto forse con finalità inizialmente specifiche e ben contestualizzate (senso letterale), quel mondo della vita che solo lo Spirito può suscitare.

Allora la Bibbia è un oggetto complesso, duplice, perché è parola di Dio, suscitata dallo Spirito, e insieme parole di uomini. Anzi potremmo meglio dire che la Bibbia è Parola di Dio **in** parole umane. Già, perché nella Bibbia non accade affatto che alcuni passi sono dettati da Dio e altri sono

semplicemente umani, ma proprio nel processo di organizzazione del libro, che ha comportato il lavoro di una molteplicità di autori umani, prende “carne” la Parola di Dio. La Bibbia è certamente Parola di Dio, ma in parole umane, perché la Parola di Dio non si dà se non passando attraverso quelle parole di uomini, unificate da un’azione profonda di ispirazione divina che le accomuna in un organismo unico, vario e complesso, che è la Sacra Scrittura (DV 11).

Secondo quando già affermava Origene, il carattere duplice e complesso della Scrittura ha un analogato principale, una pietra di paragone nel mistero stesso di Cristo. Gesù ha infatti una natura umana, è un uomo come tutti noi, con un corpo e un anima umana, con la necessità di mangiare e bere e dormire, e con una modalità di comprensione e memorizzazione propriamente umana. Come tale la natura umana di Gesù è limitata, è soggetta a vincoli precisi nello spazio e nel tempo, e alla debolezza di essere soggetta al potere e alla violenza degli uomini. Ma nello stesso tempo nella natura umana di Gesù risplende la pienezza della divinità del verbo di Dio, come ci insegna Giovanni: “Il verbo si è fatto carne”. Nell’unica persona divina che è il Figlio di Dio sono unite la natura divina e quella umana, senza confusione ma anche senza separazione.

Questo vale per analogia anche per la Scrittura Sacra (cfr. DV 13). Essa è umana, fatta cioè di autori umani, che scrivevano secondo la mentalità e le limitazioni del loro tempo, che erano influenzati da certe letterature e sapienze delle culture con cui erano entrati in contatto e che avevano alcune forme letterarie e un ambiente di vita, che poteva essere il tempio, la corte o i circoli profetici e sapienziali o ancora le prime comunità cristiane per il NT. Così i Salmi appartengono a tutti gli effetti al genere letterario della poesia, le storie dei giudici sono delle saghe legate a tradizioni di eroi tribali e guerrieri, il levitico è un codice legale, i proverbi sono delle collezioni di detti sapienziali, il corpo paolino è costituito da lettere originariamente realmente inviate, la lettera agli ebrei è un trattato di esegeesi, l’Apocalisse appartiene al genere letterario detto appunto “apocalittico” (cfr.). È ancora chiaro che per comprendere al meglio l’AT è necessario approfondire lo sfondo culturale e religioso dei popoli del medio oriente antico, all’interno del quale si situa il popolo ebraico e la sua matrice culturale e religiosa, perché la Scrittura Sacra è storicamente influenzata da prestiti da prestiti culturali e opera una mediazione dell’esperienza soteriologica (di salvezza) che la caratterizza all’interno di questi elementi culturali. Quindi non si può comprendere la Scrittura se come opera umana, soggetta ai condizionamenti storici.

D’altra parte però la Scrittura è stata scritta, pregata e riscritta da un’intero popolo, il popolo di Israele, che vi si rispecchia in tutta la sua esperienza di fede, e in ultima analisi dalla Chiesa, popolo di Dio della nuova Alleanza. Tutta la Scrittura assume dunque un carattere unitario, perché è norma della fede della Chiesa (analogia della fede cfr. DV 12), ed è da considerarsi in quanto tale come parola di Dio nata nella fede e scritta per la fede del popolo di Dio. Questo è l’elemento divino della Scrittura, come la natura divina della persona di Cristo.

Se la Scrittura ha dunque questo carattere complesso, come la si deve leggere e studiare, per rispettarne e comprenderne la complessità?

Sosteneva Romano Guardini che ogni metodo che voglia essere “scientifico” deve essere adeguato al suo oggetto. Non si può studiare la società e l’economia come se fossero enti fisici, dunque con i

soli strumenti matematici, ma bisogna integrare strumenti in grado di tener conto dei valori e della cultura umana.

Allo stesso modo per studiare la Bibbia in modo scientifico, ossia rispettando assolutamente la natura particolare di tale oggetto, è necessario studiarla come un insieme di testi di letteratura, tenendo conto della loro storia, delle loro fonti e della loro forma letteraria. Se studio un Salmo che è poesia, devo tener conto che la forma comunicativa, ossia il genere letterario con cui mi perviene è quello di un testo poetico, per cui non gli chiederò l'esattezza di una norma legale, né la precisione temporale di un testo narrativo o storico (es Sal 19: non parla del funzionamento del mondo!). Se invece mi trovo davanti ad un racconto, come ad esempio nei libri di Samuele, dovrò indagare tutte quelle strategie narrative che un bravo autore sa mettere in campo per “intrigare” il lettore ed educarlo al senso profondo della sua storia (cfr. 1 Sam 1 – 2: Domande inutili: Eli è veramente esistito? L’offerta di un giovenco di tre anni, un efa di farina e un otre di vino è in linea con le disposizioni della legge? Oppure su Gs 10, 12: il sole si è fermato veramente?). Se, come in Qohelet, mi trovo davanti ad un testo di sapienza, cercherò di capirlo alla luce delle caratteristiche dei testi di natura sapienziale e non di trattati “scientifici” (Qo 3, 18 – 19. Non è una descrizione “scientifica” dell’uomo. Cfr. anche Gn 1 – 2 e disputa sul “crezionismo”).

Ma il lavoro per un esegeta non si ferma qui. Per essere “scientificamente” corretti, dinanzi al testo biblico, dobbiamo essere consapevoli che ognuno di questi testi, originati in un certo ambiente vitale, caratterizzati da una certa storia e forma letteraria, ci sono pervenuti tramite il loro inserimento in un canone che conferisce loro un’identità e un senso in ordine all’esperienza di fede del popolo di Dio, che li ha scritti, letti, pregati e che in essi vi si riconosce. C’è un principio strutturante, orientato finalisticamente, che mette i testi in una serie (cfr. Is 7, 14; Mt 1, 23), fino al loro compimento, anche al di là delle intenzioni originarie dell’autore e secondo l’esperienza di fede del popolo di Dio, che rilegge il testo dentro alla sua storia di fede. Il progetto originario di questo fenomeno non può appartenere chiaramente ad un uomo, ma a Dio. Questo significa allora che nel “metodo” dell’esegeta, insieme alle metodologie filologiche e letterarie, ci deve essere un’interrogazione radicale di “senso” che proviene dalla sua apertura alla fede biblica. Essa non si colloca a lato delle operazioni esegetiche, come se fosse una operazione ulteriore accanto alle altre, ma deve informarle tutte come un principio di sintesi che suscita le domande da porre al testo, e organizza in una chiave unitaria possibili risposte attraverso l’uso corretto delle metodologie. Si tratta di una convergenza ultima dei dati, di un “senso illativo”, direbbe Newman, che scaturisce da un’organizzazione complessa di dati senza ridursi ad essere semplicemente la somma di essi.

2. COMMENTO A DV 7: SCRITTURA E SCRITTURE

DEI VERBUM 7

7. Dio, con somma benignità, dispose che quanto egli aveva rivelato per la salvezza di tutte le genti, rimanesse per sempre integro e venisse trasmesso a tutte le generazioni. Perciò Cristo Signore, nel quale trova compimento tutta intera la Rivelazione di Dio altissimo, ordinò agli apostoli che l'Evangelo, prima promesso per mezzo dei profeti e da lui adempiuto e promulgato di persona venisse da loro predicato a tutti come la fonte di ogni verità salutare e di ogni regola morale (8), comunicando così ad essi i doni divini. Ciò venne fedelmente eseguito, tanto dagli apostoli, i quali nella predicazione orale, con gli esempi e le istituzioni trasmisero sia ciò che avevano ricevuto dalla bocca del Cristo vivendo con lui e guardandolo agire, sia ciò che avevano imparato dai suggerimenti dello spirito Santo, quanto da quegli apostoli e da uomini a loro cerchia, i quali, per ispirazione dello Spirito Santo, misero per scritto il messaggio della salvezza (9).

Gli apostoli poi, affinché l'Evangelo si conservasse sempre integro e vivo nella Chiesa, lasciarono come loro successori i vescovi, ad essi « affidando il loro proprio posto di maestri » (10). Questa sacra Tradizione e la Scrittura sacra dell'uno e dell'altro Testamento sono dunque come uno specchio nel quale la Chiesa pellegrina in terra contempla Dio, dal quale tutto riceve, finché giunga a vederlo faccia a faccia, com'egli è (cfr. 1 Gv 3,2).

La seconda lettera a Timoteo presenta Paolo consapevole di aver ormai portato a termine la sua missione di apostolo. Ora egli sente il dovere di trasmettere l'ufficio della predicazione e della custodia del deposito (*parathēkē*. “bene prezioso” trad. CEI 2008 cfr. 1, 13 – 14). Non si tratta ancora di un quadro formalizzato di proposizioni vere, come il catechismo che la Chiesa ha elaborato negli ultimi secoli, ma di un impasto, un amalgama vitale tra verità di fede, trasmesse oralmente e per iscritto (cfr. inno cristologico 1, 9 – 10), e di esperienza nella fede, consolidata attraverso la prassi dei sacramenti e dei vari ministeri, nelle comunità cristiane di origine paolina. Questo deposito della fede, che scaturisce dal vangelo vissuto nelle comunità paoline, è ciò che Timoteo è incaricato di custodire, avendo come norma e modello di riferimento per la sua predicazione la parola di Paolo, ispirata alla fede e all'amore di / per Gesù Cristo.

Ci troviamo dunque ad un passaggio fondamentale della comunità cristiana, attestato nella Scrittura canonica, dalla generazione apostolica, di cui Paolo fa parte, alla generazione immediatamente successiva (cfr. anche 1 Tm; Tt). È di fondamentale importanza riflettere ulteriormente su questo passaggio e su ciò che comporta in relazione alla Scrittura stessa e alla comprensione della sua canonicità (cfr. DV 7).

In questo passaggio di consegne tra una generazione e l'altra si trasmette tutto ciò che serve a mantenere integro e custodire questo deposito della fede, ossia l'insieme delle verità e dell'esperienza consolidata di fede della comunità cristiana. Si tratta di una trasmissione vitale, che deve tenere per riferimento e modello la predicazione apostolica, che è l'elemento fondante e generativo di tale deposito. In questo processo di trasmissione diviene necessario ancorare la predicazione di colui che ha il dono dello Spirito per la preservazione del deposito, sulla Scrittura. È importante che chi ha ricevuto questo carisma di verità per l'imposizione delle mani dell'Apostolo,

sappia fondarsi su una Parola che ha a che fare con lo Spirito stesso di verità, la Scrittura (cfr. 2 Tm 3, 16). “Tu rimani saldo in quello che hai imparato e che credi fermamente. Conosci coloro da cui l’hai appreso e conosci le Sacre Scritture fin dall’infanzia: queste possono istruirti per la salvezza, che si ottiene mediante la fede in Cristo Gesù. **Tutta la Scrittura, ispirata da Dio**, è anche utile per insegnare, convincere, correggere ed educare nella giustizia, perché l’uomo di Dio sia completo e ben preparato per ogni opera buona” (2 Tm 3, 15 -16 trad. CEI 2008)

Sono due gli elementi su cui vorrei soffermarmi a proposito di questo importante versetto della lettera.

1. L’aggettivo “ispirata da Dio”, che si può anche tradurre come “spirante Dio”.

2. L’identità di questo termine “tutta la Scrittura” o “ogni scrittura”.

1. questa definizione è complessa e non facile da chiarire. L’aggettivo verbale che viene qui usato in greco può esprimere una voce passiva ma anche attiva. Se il verbo è da intendersi al passivo allora più chiaramente il termine Dio può essere un complemento d’agente, e dunque si può tradurre “ispirata da Dio”. L’autore della lettera vorrebbe qui sottolineare l’intervento attivo di Dio che ha ispirato, ha reso possibile, col dono del suo Spirito, la creazione di quest’opera letteraria. Dio sarebbe quindi il vero autore, nel senso che l’origine ultima della Scrittura si deve al lavoro del suo Spirito. Oppure si può intendere l’aggettivo verbale all’attivo, nel senso che la Scrittura è essa stessa ispirante, ossia produce in chi la legge un’ispirazione che conduce a Dio stesso. È chiaro i due significati possono essere compresi. Proprio perché ispirata da Dio la Scrittura porta a Dio chi la legge, nell’azione dello Spirito. Insomma l’azione dello Spirito non si limita al processo che ha portato alla stesura dello scritto, ma si prolunga nell’atto stesso della lettura, in cui chi la legge è portato a conoscere Dio e ad entrare in comunione con lui (la Scrittura è come uno spartito musicale dove c’è una tradizione di composizione e una di esecuzione). Ciò significa che la Scrittura ha una caratteristica duplice: da un lato attesta una rivelazione di Dio stesso, perché è ispirata da Dio, dall’altro prolunga la comprensione di questa rivelazione nel cuore di ogni credente di tutti i tempi e di tutti i luoghi, perché è ispirante. Si può notare allora una concezione dinamica della Scrittura, come un fenomeno che tiene insieme la fissità di un riferimento non estendibile ad altro (essa è solo essa è Scrittura) e l’elasticità di una comunicazione continua nella storia.

Una conferma di quanto detto risiede nelle applicazioni successive del v. 16. La Scrittura infatti è utile ad insegnare, confutare, correggere ed educare alla giustizia. Si tratta di compiti di carattere morale ed “anagogico”, che fanno parte dei sensi propri della Scrittura, come più tardi il medioevo formalizzerà (littera gesta docet, moralis quid agas, quid credes allegoria, quid speres anagogia). È un compito che si rinnova ad ogni generazione nella Chiesa in cui l’interpretazione della Scrittura deve fare i conti con la storia e con le esigenze della cultura che in quel tempo emergono tra gli uomini, con le loro domande e i loro dubbi. Qui l’operatività spirante della Scrittura attualizza, per mezzo del carisma apostolico di verità, il deposito del vangelo per ogni tempo e ogni luogo. Qui la Scrittura diviene “anima della teologia” (cfr. DV 24), fonte del pensiero morale e ispirazione della riflessione e della missione pastorale della Chiesa (cfr. Verbum Domini 73).

2. altro punto da affrontare è cosa intenda l'autore per tutta la Scrittura. Anzitutto bisogna segnalare che l'espressione greca non è del tutto univoca. Essa si può intendere sia in senso globale, come "tutta la Scrittura" sia in senso distributivo, come "ogni Scrittura", ossia ogni passo della Scrittura. La seconda modalità è tuttavia implicata nella prima, infatti non potremmo intendere ogni versetto o passo o brano della Scrittura come Scrittura stessa, se non alla luce di una comprensione sintetica della Scrittura come totalità. È importante allora riconoscere che all'epoca della redazione neotestamentaria c'è una comprensione unitaria della Scrittura, anche se non conosciamo esattamente l'estensione di questo termine. È chiaro che l'espressione in esame si riferisce all'AT, dal momento che al v. 15 si fa riferimento agli *ierà grammata*, ossia all'educazione infantile alle Scrittura, praticata in Israele (Timoteo era ebreo di madre) e più tardi raccomandata dalla tradizione rabbinica fin dall'età di cinque anni (cfr. Pirque Abot 5, 21). A quali libri qui si faccia riferimento non è chiaro e può essere ipotizzato solo a partire da un'indagine più approfondita sul giudaismo ellenistico del I secolo. Comunque ciò che a noi importa è che nonostante la grande varietà di questi scritti (torà, profeti, libri storici, salmi e forse l'espressione include anche i libri sapienziali) c'è una comprensione unitaria di questa realtà, che non proviene semplicemente da un'assunzione dogmatica arbitraria della comunità paolina, ma dalla tradizione ebraica: essa è non solo lettera, ma lettera sacra, essa è Scrittura.

Mi sembra molto importante anche per noi. Riguardo alla Scrittura siamo davanti ad una pluralità enorme di fenomeni, quanto alle lingue, alle fonti, alle tradizioni, alle traduzioni, ai generi letterari e alle culture di riferimento.

a. Quanto alle lingue vi sono nella Scrittura almeno tre lingue (ebraico, aramaico e greco). In greco sono state scritte alcuni libri che per la Chiesa cattolica sono parte dell'Antico Testamento, come il libro della Sapienza e il Siracide (che probabilmente aveva un originale ebraico); Dn 13 – 14; Giuditta; Est 9, 20 – 32). In aramaico vi sono parti del libro di Esdra e del libro di Daniele (Dn 2, 5 – 7, 28).

b. Quanto alle traduzioni antiche vi è anzitutto la grande traduzione greca della LXX. Poi ci sono altre traduzioni greche del testo ebraico (o testo masoretico), denominate Aquila, Simmaco e Teodozione, e che noi siamo in grado di ricostruire grazie all'esapla di Origene. Poi ancora esistono versioni siriache e copte dell'AT. Alcuni testi, come Geremia, presentano una traduzione greca molto diversa dal testo masoretico. Di altri testi, come il Siracide, sono state ritrovate parti in ebraico, probabilmente molto vicine all'originale ebraico di cui parla lo stesso autore. Alla domanda: "quale è in questo caso il testo originale, da considerarsi come ispirato?" è difficile rispondere. Bisogna probabilmente ammettere che il "testo originale" non è mai esattamente determinabile e che l'ispirazione è un processo che coinvolge tutti i passaggi attraverso i quali il testo si costruisce e si trasmette.

c. C'è una certa varietà nel comprendere il canone. La tradizione ebraica non ha considerato al suo interno le parti scritte in greco, pure presenti nella tradizione alessandrina della traduzione dei LXX. La tradizione cristiana ha per lungo tempo oscillato tra un canone ristretto di tipo ebraico (lista di Atanasio) e il canone allargato (lista di Agostino). Quando le comunità protestanti hanno optato per il canone ristretto la Chiesa cattolica riunita a Trento ha dogmatizzato il canone allargato.

Dal punto di vista del fenomeno, la Scrittura sembra sbriciolarsi in un insieme variegato ed estremamente disomogeneo di Scritture.

Da tutta questa complessità e varietà come può emergere l'unità del fenomeno della Scrittura?

Due sono gli elementi da sottolineare.

1. L'unità fa parte di un processo attestato nella stessa tradizione giudaica, come sottolinea 1 Tm 3, 15 e non imposto arbitrariamente dagli Apostoli.

2. Tenendo conto del fatto che questa stessa lettera (cfr. anche 2 Pt) è poi riconosciuta parte del canone scritturistico, allora si può dire che qui la Scrittura testimonia di se stessa di essere parte della Tradizione fondante degli Apostoli e come tale si consegna al lettore nell'atto stesso in cui la tradizione apostolica cede il passo a quella successiva. Il riconoscimento del canone non avviene fuori della tradizione.

Quindi il riconoscimento della canonicità della Scrittura, dogmatizzato definitivamente a Trento, è un'operazione che parte dall'esperienza di fede della Chiesa, radicata nella tradizione del popolo ebraico e fondata attraverso la predicazione e l'insegnamento degli Apostoli. Non si tratta di elaborare a priori un principio che permetta di distinguere ciò che è canonico da ciò che non lo è, ma di riconoscere che la storia e l'identità della Chiesa è profondamente connessa all'unità di un libro, la Scrittura, in cui la Chiesa stessa si riconosce e cresce rileggendolo alla luce della sua storia (cfr. DV 7 – 8).

3. IL CANONE DELLE SCRITTURE

3. 1 *Canone Ebraico*

Il canone dei libri sacri per gli ebrei comprende in definitiva 24 libri (il numero però diventa 39 contando separatamente i dodici profeti minori, i due Libri di Samuele, i due Libri dei Re, Esdra e Neemia, e i due Libri delle Cronache, ma il numero 24 è legato maggiormente alla tradizione).

תורת הָרֹת Torah (Legge):

1. **תִּשְׁאָרָב** (Bereshit, in principio) - Genesi 2. **תּוֹמֶשׁ** (Shemot, nomi) - Esodo 3. **אַרְקַּי** (Wayqrà, e chiamò) - Levitico 4. **רְבָדָבָר** (Bemidbàr, nel deserto) - Numeri 5. **סְרִבְדָּה** (Devarim, parole) - Deuteronomio

Nevi'im (Profeti):

נְבוּנִים רִשׁוֹנִים Neviim rishonim, profeti anteriori)

6. **עֲשֹׂה** (Yehoshua) - Giosuè 7. **שִׁיטְפּוֹשׁ** (Shofetim) - Giudici 8. **לְאֹמֶשׁ** (Samuèl) - Primo e Secondo libro di Samuele 9. **סִכְלָמָרֶפֶס** (sèfer malchim - Libro dei re) - Primo e Secondo libro dei Re

נְבוּנִים אַהֲרֹנִים Neviim aharonim, profeti posteriori)

10. **וַהֲיֵשִׁי** (Ysha'ihàu) - Isaia 11. **וַהֲמִירִי** (Yermihàu) - Geremia 12. **לְאַקְזָהִי** (Yehzqè'l) - Ezechiele 13.

רְשֵׁעַ יְרָתָה (Terè 'asàr, dodici in aramaico), comprendente i libri che sono detti dodici profeti minori (o 'dodici' o 'profeti minori'):

עֲשֹׂה (Hoshè'a) - Osea

לְאֵלִי (Yoèl) - Gioele

סָמָעָה (Amòs) - Amos

הִזְבּוּעָה (Obadiàh) - Abdia

הַנּוֹי (Yonàh) - Giona

הַכִּימָה (Mikà) - Michea

סָוָחָן (Nahùm) - Naum

קָוְקָבָה (Habaqqùq) - Abacuc

הַיְנַפְּצָה (Zefanyàh) - Sofonia

יְהָה (Haggài) - Aggeo

הַרְכָּזָה (Zekaryàh) - Zaccaria

יְכָלָם (Mal'aki) - Malachia

סִבּוֹתָה Ketuvim (Scritti):

14. **סיליהת** (Tehillim) - Salmi 15. **בויא** (Iòb) - Giobbe 16. **ילשם** (Mishlè) - Proverbi

תוליגמה שמה (Hamesh meghillot, cinque rotoli) comprendente

17. **תור** (rut) – Rut 18. **סירישה ריש** (Shir hašširim)-Cantico dei cantici 19. **תלהק** (Qohèlet) - Qoelet detto anche Ecclesiaste 20. **הכיא** (Ekàh) - Lamentazioni 21. **רחתסא** (Estèr) - Ester

22. **לעינד** (Dani'èl) - Daniele 23. **ארזע** (Ezrà) – Esdra; **הימחנ** (Nehemyàh) - Neemia 24. **סימיה ירבד** (Debarè hayomim - Cose dei giorni) - Primo e Secondo libro delle Cronache

Secondo la tradizione giudaica i libri sono raggruppati fino a formare appunto un totale di 24. Il numero corrisponde alle 22 lettere dell'alfabeto ebraico, a ognuna delle quali corrisponde un libro (א Genesi, ב Esodo...). La yod י, iniziale del nome di Dio, è associata a 3 libri.

3. 2 Canone greco

Le prime comunità cristiane hanno usato, nel culto liturgico e come riferimento per la compilazione dei testi del Nuovo Testamento, la traduzione greca dell'Antico Testamento (termine coniato dalla tradizione cristiana) iniziata ad Alessandria d'Egitto nel III secolo a.C. e terminata nel I secolo a.C. La maggioranza delle citazioni dell'Antico Testamento presenti nel Nuovo Testamento seguono la Settanta greca.

La Settanta comprende anche altri testi prodotti nella diaspora alessandrina complessivamente tra il IV-I secolo a.C. chiamati nella tradizione cattolica deuterocanonici (apocrifi in quella protestante, che non li comprende all'interno del suo canone). Il numero complessivo dei libri dell'antico testamento tradizione cattolica – ortodossa è di 46.

Giuditta; Tobia; Primo libro dei Maccabei; Secondo libro dei Maccabei; Sapienza (Ultimo libro dell'Antico Testamento); Siracide; Baruc; Lettera di Geremia; aggiunte a Daniele (Susanna; Bel e il Dragone); aggiunte a Ester; Odi; Salmi di Salomone.

Anche la disposizione dei libri è diversa nella Settanta:

Genesi; Esodo; Levitico; Numeri; Deuteronomio

Giosuè; Giudici; Rut; I-II-III-IV Re; I – II Paralipomeni (o libri delle Cronache); Esdra I (Deuterocanonico); Esdra II (Esdra – Nehemia); Ester; Giuditta; Tobia; I – II – III – IV Maccabei.

Salmi; Odi; Proverbi; Ecclesiaste; Cantico; Giobbe; Sapienza di Salomone; Siracide; Salmi di Salomone; Osea; Amos; Michea; Gioele; Abdia; Giona; Nahum; Abacuc; Sofonia; Aggeo; Zaccaria; Malachia; Isaia; Geremia; Baruch; Lamentazioni; Lettera di Geremia; Ezechiele; Susanna; Daniele; Bel e il Dragone.

Qualche osservazione ulteriore: Giosuè – Giudici – I - II - III – IV Re, non sono considerati nell'ambito della raccolta profetica, ma sono considerati libri storici. I profeti sono posti al termine di tutta la raccolta e il libro di Daniele è considerato profetico e chiude tutta la raccolta con un

accento di carattere apocalittico. III – IV Maccabei; Esdra I; Odi; Salmi di Salomone non sono stati accolti nel Canone Cattolico del Concilio di Trento.

3.3. Canone del Nuovo Testamento

A partire dal IV secolo questo è l'elenco dei 27 testi accolti nel NT secondo tutte le confessioni cristiane:

Vangelo secondo Matteo; Vangelo secondo Marco; Vangelo secondo Luca; Vangelo secondo Giovanni

Atti degli Apostoli

Lettere di Paolo: Lettera ai Romani; Prima lettera ai Corinzi; Seconda lettera ai Corinzi; Lettera ai Galati; Lettera agli Efesini; Lettera ai Filippi; Lettera ai Colossei; Prima lettera ai Tessalonicesi; Seconda lettera ai Tessalonicesi; Prima lettera a Timoteo; Seconda lettera a Timoteo; Lettera a Tito; Lettera a Filemone

Lettere cattoliche: Lettera agli Ebrei (attribuita da diversi autori antichi a Paolo); Lettera di Giacomo; Prima lettera di Pietro; Seconda lettera di Pietro; Prima lettera di Giovanni; Seconda lettera di Giovanni; Terza lettera di Giovanni; Lettera di Giuda; Apocalisse di Giovanni.

Lutero considerò la lettera agli Ebrei, le lettere di Giacomo, di Giuda e l'Apocalisse di qualità inferiore dal punto di vista canonico.

3.4 Significato degli aggettivi seguenti: anonimo, apocrifo, autentico e pseudoepigrafo in rapporto agli scritti del NT.

Uno scritto è detto anonimo se l'autore di esso non è conosciuto. Ad esempio la lettera agli Ebrei, anche se da una tradizione tarda è stata attribuita a Paolo, in realtà è uno scritto anonimo.

Uno scritto è detto apocrifo se non ne è riconosciuto il carattere ispirato da parte della Chiesa e pertanto è escluso dal canone della Scrittura. Ad esempio la lettera di Clemente romano ai Corinzi, che nei primi secoli della Chiesa faceva parte degli scritti letti in Chiesa per la liturgia e veniva indicata negli elenchi dei libri considerati sacri, come ad esempio nel canone muratoriano, è un documento apocrifo.

Uno scritto è detto pseudoepigrafo se, pur essendo stato scritto da un'autore anonimo, è stato per volontà dello stesso autore attribuito alla paternità di un altro autore importante, come un apostolo. Le lettere agli Efesini e Colossei, come pure 2 Ts sono pseudoepigrafe, perché attribuite a Paolo da autori posteriori che si sono posti sotto la paternità dell'autore. Anche Apocalisse è uno scritto pseudoepigrafo...

Un documento è detto autentico se non vi sono motivi sufficienti per ritenere che l'attribuzione tradizionalmente tramandata sia da considerarsi discutibile e dunque la paternità dello scritto è

universalmente accettata. La lettera ai Romani, così come Gal, 1 Ts, 1 – 2 Cor, Fil, Fm sono considerati scritti autentici.

3. 5 Cenni di critica del testo e problema della traduzione (G. Fischer *Conoscere la Bibbia. Una guida all'interpretazione. EDB 2013, 20 – 25*).

Es 3, 16 ebraico אֱלֹהִים אֶבְרָהָם יִצְחָק וַיַּעֲקֹב : Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe

Es 3, 16 LXX: θεὸς Αβρααμ καὶ θεὸς Ισαακ καὶ θεὸς Ιακωβ : Dio di Abramo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe

Qual è la versione più probabilmente originaria?

La versione greca non differisce da ciò che appare in 3, 6. 15, dove il termine “Dio” (theòs; elohim) viene ripetuto. Essa si può spiegare come un armonizzazione di 3, 16 rispetto a 3, 15.

La versione ebraica è dunque più breve ed è più difficile da spiegare la sua eventuale derivazione da una versione simile alla LXX. Quindi la versione ebraica è probabilmente più originaria.

La traduzione e i suoi problemi

^{WTT} **Isaiah 7:14** לֹא־כִּי יְהִי אֶלָּא כִּי־הִיא לְכָמֵד אֶת־הַנִּגּוֹן הַעַלְמָה הַרְמָה וַיַּלְּקֹת בְּנָה וְקָרַא אֶת־שְׁמוֹ עַמְּלֵךְ :

¹⁴ διὸς τοῦτο δώσει κύριος αὐτὸς ὑμῖν σημεῖον ἵδοὺ ή παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται νιόν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Εμμανουὴλ (Isa 7:14 BGT)

^{NAS} **Isaiah 7:14** "Therefore the Lord Himself will give you a sign: Behold, a virgin will be with child and bear a son, and she will call His name Immanuel.

^{TOB} **Isaiah 7:14** Aussi bien le Seigneur vous donnera-t-il lui-même un signe: Voici que la jeune femme est enceinte et enfante un fils et elle lui donnera le nom d'Emmanuel.

^{EIN} **Isaiah 7:14** Darum wird euch der Herr von sich aus ein Zeichen geben: Seht, die Jungfrau wird ein Kind empfangen, sie wird einen Sohn gebären, und sie wird ihm den Namen Immanuel (Gott mit uns) geben.

^{L45} **Isaiah 7:14** Darum so wird euch der Herr selbst ein Zeichen geben: Siehe, eine Jungfrau ist schwanger und wird einen Sohn gebären, den wird sie heißen Immanuel.

propter hoc dabit Dominus ipse vobis signum ecce virgo concipiet et pariet filium et vocabitis nomen eius Emmanuhel

(Isa 7:14 VUL)

Cei 2008: ¹⁴Pertanto il Signore stesso vi darà un segno. Ecco: la vergine concepirà e partorirà un figlio, che chiamerà Emmanuele.

Il testo ebraico riporta presumibilmente la versione più originale. Infatti è possibile spiegare la traduzione *parthenos* della LXX come una lettura che porta alle estreme conseguenze la tonalità messianico/escatologica del testo. Viceversa è più difficile spiegare perché il testo ebraico sia stato modificando, sostituendo *betulah* (verGINE) con *almah* (giovane donna). Girolamo lo spiega ammettendo una modifica tardiva di alcuni masoreti, in senso anti-cristiano. Ma se la modifica fosse stata così tardiva, sarebbero pervenute a noi alcune varianti con il termine *betulah*. La spiegazione di Girolamo è piuttosto improbabile.

Ci sono traduzioni più attente al senso letterale del testo ebraico, che presumibilmente è la versione originale e traduzioni più attente al “senso pieno” del testo, alla luce della traduzione LXX e del NT. Non c’è una traduzione “migliore” dell’altra!!

4.COMMENTO A DV 16. AT E NT: MODELLI DI RAPPORTO.

DEI VERBUM 16

16. Dio dunque, il quale ha ispirato i libri dell'uno e dell'altro Testamento e ne è l'autore, ha sapientemente disposto che il Nuovo fosse nascosto nel Vecchio e il Vecchio fosse svelato nel Nuovo (29). Poiché, anche se Cristo ha fondato la Nuova Alleanza nel sangue suo (cfr. Lc 22,20; 1 Cor 11,25), tuttavia i libri del Vecchio Testamento, integralmente assunti nella predicazione evangelica (30), acquistano e manifestano il loro pieno significato nel Nuovo Testamento (cfr. Mt 5,17; Lc 24,27), che essi a loro volta illuminano e spiegano.

Quale rapporto possiamo pensare tra AT e NT. Il punto di partenza della nostra riflessione vuole essere Rm 11, 29: l' alleanza di Dio con Israele non è mai stata annullata, perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili (senza pentimento). Questo sarà il punto di riferimento e il filo conduttore che ci guiderà nel riflettere sull'AT in rapporto con Cristo e col NT, evitando il rischio di considerarlo come qualcosa di sorpassato! Una teologia di questo tipo è erronea e non fondata né sulla Scrittura né sulla tradizione dei padri e della Chiesa. Infatti non vi è alcun documento della Chiesa che dica che l'AT è superato e non serve più. Questo contraddirebbe il fatto che lo consideriamo ispirato e ispirante per la vita della Chiesa e che fa parte del canone. Sarebbe sbagliato anche ritenere che l'AT sia importante solo nella misura in cui è citato dal NT e serve a chiarire il NT. Uno comprensione di questo tipo, ossia di carattere meramente funzionale, contraddice la natura stessa dell'ispirazione, che comporta una piena collaborazione dell'uomo all'opera dello Spirito Santo, il quale non può essere considerato mero strumento in funzione di qualcosa d'altro. Detto in altri termini, c'è una pienezza di umanità nell'AT, attraverso la quale passa il soffio dello Spirito, che va considerata nella sua autonomia, per poter apprezzare fino in fondo il mistero del compimento cristologico delle Scritture, come mistero della libertà di Dio e dell'uomo insieme (cfr. l'uomo sofferente del Salmo 22 rappresenta un uomo in carne e ossa, o ancor meglio, l'esperienza di un popolo in carne e ossa. Solo passando attraverso questo spessore di umanità, questa "figura" reale, si può poi arrivare a capire come questo Salmo si compie nel mistero del Cristo morto in croce e risorto).

Allora, per essere più precisi, quali modelli sono stati costruiti nella storia per pensare il rapporto tra AT e NT?

1) **Modello di sostituzione:** il NT sostituisce l'AT. Questo modello Il popolo di Dio è la Chiesa, Israele è stato rigettato (cfr. Mt 8, 11 – 12 . Questo modello si coglie qua e la nell'interpretazione di qualche padre della Chiesa, come ad esempio l'apologista Giustino nel suo dialogo con Trifone (tra 155 e 160 d.C.). Ma sarà Marcione a farne il cuore della sua impostazione esegetica e teologica, di fatto espellendo tutto l'AT e gran parte del NT dal canone scritturistico. In epoca moderna e contemporanea posizioni simili sono state assunte da Schleiermacher e da von Harnack.

Lo scritto neotestamentario che più da vicino sembra appoggiare questo modello è Eb 10, 1 – 18. In particolare 10, 18 sembra abolire l'alleanza precedente, perché con il sacrificio di Cristo non vi è più bisogno dei sacrifici levitici. Cristo è infatti il sommo sacerdote che con la sua morte sacrificale

ha riconciliato una volta per tutte gli uomini con Dio, mentre il culto sacrificale antico aveva bisogno di molti riti senza poter compiere ciò che Cristo ha compiuto.

1 La Legge infatti, poiché possiede soltanto un'ombra dei beni futuri e non la realtà stessa delle cose, non ha mai il potere di condurre alla perfezione per mezzo di sacrifici - sempre uguali, che si continuano a offrire di anno in anno - coloro che si accostano a Dio. 2 Altrimenti, non si sarebbe forse cessato di offrirli, dal momento che gli offerenti, purificati una volta per tutte, non avrebbero più alcuna coscienza dei peccati? 3 Invece in quei sacrifici si rinnova di anno in anno il ricordo dei peccati. 4 È impossibile infatti che il sangue di tori e di capri elimini i peccati. 5 Per questo, entrando nel mondo, Cristo dice:

Tu non hai voluto né sacrificio né offerta,
un corpo invece mi hai preparato.

6 Non hai gradito
né olocausti né sacrifici per il peccato.

7 Allora ho detto: «Ecco, io vengo
- poiché di me sta scritto nel rotolo del libro -
per fare, o Dio, la tua volontà».

8 Dopo aver detto: Tu non hai voluto e non hai gradito né sacrifici né offerte, né olocausti né sacrifici per il peccato, cose che vengono offerte secondo la Legge, 9 soggiunge: Ecco, io vengo a fare la tua volontà. Così egli abolisce il primo sacrificio per costituire quello nuovo. 10 Mediante quella volontà siamo stati santificati per mezzo dell'offerta del corpo di Gesù Cristo, una volta per sempre.

11 Ogni sacerdote si presenta giorno per giorno a celebrare il culto e a offrire molte volte gli stessi sacrifici, che non possono mai eliminare i peccati. 12 Cristo, invece, avendo offerto un solo sacrificio per i peccati, si è assiso per sempre alla destra di Dio, 13 aspettando ormai che i suoi nemici vengano posti a sgabello dei suoi piedi. 14 Infatti, con un'unica offerta egli ha reso perfetti per sempre quelli che vengono santificati. 15 A noi lo testimonia anche lo Spirito Santo. Infatti, dopo aver detto:

16 Questa è l'alleanza che io stipulerò con loro
dopo quei giorni, dice il Signore:
io porrò le mie leggi nei loro cuori
e le imprimerò nella loro mente,
dice:
17 e non mi ricorderò più dei loro peccati e delle loro iniquità.

18 Ora, dove c'è il perdono di queste cose, non c'è più offerta per il peccato.

L'autore però non dice mai che l'alleanza sinaitica come tale è stata abolita. Il richiamo alla nuova alleanza di Geremia 31, 33 - 34 mostra che l'autore pensa alla nuova alleanza non come fine dell'alleanza sinaitica (abolizione della legge), ma come compimento di essa, nella discontinuità

rispetto al sacerdozio levitico del tempio (traendo ispirazione della linea profetico/sacerdotale, attestata in Geremia e anche in Ezechiele). Non ci si può dunque servire di Eb 10, 18 per appoggiare una teologia della sostituzione tra i due testamenti.

Modello di preparazione: (cfr. DV 15). In questo modello l'AT è visto come una preparazione e annuncio profetico di Gesù Cristo. Esso è visto come un repertorio di figure (tempio, agnello pasquale, Mosè, servo sofferente, profeta, re, sacerdote, pastore) che il NT applica a Cristo come compimento. Tuttavia il rischio di questo modello è, come abbiamo già anticipato, di considerare l'AT come meramente funzionale al NT, e di fatto, abolito da quest'ultimo, perché serve solo a comprendere il NT. Esso invece ha un suo spessore storico, come storia di rivelazione che ha un valore perenne (cfr. Rm 11, 29).

Uno scritto neotestamentario può essere interpretato in questo senso, ossia Gal 4, 21 – 30.

21Ditemi, voi che volete essere sotto la Legge: non sentite che cosa dice la Legge? 22Sta scritto infatti che Abramo ebbe due figli, uno dalla schiava e uno dalla donna libera. 23Ma il figlio della schiava è nato secondo la carne; il figlio della donna libera, in virtù della promessa. 24Ora, queste cose sono dette per allegoria: le due donne infatti rappresentano le due alleanze. Una, quella del monte Sinai, che genera nella schiavitù, è rappresentata da Agar 25- il Sinai è un monte dell'Arabia -; essa corrisponde alla Gerusalemme attuale, che di fatto è schiava insieme ai suoi figli. 26Invece la Gerusalemme di lassù è libera ed è la madre di tutti noi. 27Sta scritto infatti:

Rallégrati, sterile, tu che non partorisci,
grida di gioia, tu che non conosci i dolori del parto,
perché molti sono i figli dell'abbandonata,
più di quelli della donna che ha marito.

28E voi, fratelli, siete figli della promessa, alla maniera di Isacco. 29Ma come allora colui che era nato secondo la carne perseguitava quello nato secondo lo spirito, così accade anche ora. 30Però, che cosa dice la Scrittura? Manda via la schiava e suo figlio, perché il figlio della schiava non avrà eredità col figlio della donna libera.

vv. 21 – 23: Paolo presenta i due figli, Ismaele e Isacco, collegati rispettivamente alla schiava e alla libera come figlio della carne e figlio della promessa.

vv. 24 – 28: Paolo introduce l'allegoria, una donna, Agar, la schiava, rappresenta l'alleanza del monte Sinai ed è la Gerusalemme terrena. L'altra è invece la Gerusalemme di lassù ed è libera ed è la madre. Al v. 28 si conclude con un'identificazione diretta degli interlocutori con i figli della madre libera / Gerusalemme celeste, come Isacco.

vv. 29 – 30: ora l'allegoria si applica ai due figli, ossia anche a quello della schiava, che viene interpretato come il giudeo che rimane sotto il giogo della legge, e in particolare il giudeocristiano che costituisce l'avversario diretto di Paolo nella lettera.

L'asse monte Sinai – Gerusalemme terrena è una sintesi di tutta la storia della salvezza veterotestamentaria vista come preparazione. Si riassume tutta la storia del popolo di Dio dal cammino nel deserto, passando attraverso il dono della legge sul monte Sinai, fino alla piena

stabilità con l'instaurazione della monarchia davidica in Sion e la costruzione del tempio. Questo asse è completato da quello tra Gerusalemme terrena e Gerusalemme celeste. Nel giudaismo tardivo la riflessione sulla storia di Gerusalemme, ricca di delusioni distruzioni e ricostruzioni, porta a non identificare più il compimento nella città terrena, ma con una Gerusalemme di lassù.

Tuttavia il fatto che Paolo contrapponga Gerusalemme terrena e Gerusalemme celeste non implica che la promessa contenuta nell'AT non sia più valida. Infatti la Chiesa/Gerusalemme celeste è identificata con Isacco, dunque con il figlio della promessa. La contrapposizione delle due alleanze non implica alcuna sostituzione di questa promessa con una più valida, ma un compimento. L'AT, con la promessa fatta ad Abramo, non è abolito.

In questo modo Paolo non contrappone la legge/Sinai alla fede in Cristo (cfr. 3, 21), ma le pone in una rapporto di compimento. Egli, in realtà, intende mostrare la radicale incompatibilità tra due atteggiamenti di fronte alla legge e ultimamente davanti a Dio. Ossia l'atteggiamento di chi fa della Legge una barriera che impedisce di cogliere la libertà di coloro che aderiscono a Cristo e sono figli della Gerusalemme celeste, e l'atteggiamento di chi come Paolo ritiene che Cristo abbia rivelato il vero senso della Torah. Agar, Sinai e Gerusalemme terrena non sono affatto abolite ma sono una preparazione, che trova una piena liberazione nella Sion/Gerusalemme celeste. Dietro la formulazione allegorica c'è in realtà una vera e propria concezione tipologica di Paolo, la quale non svuota la storia ma la concentra e la porta a compimento.

Quindi in Paolo il rischio insito nel modello di preparazione è in realtà evitato.

Modello promessa – compimento: l'AT in questo modello può essere compreso come una promessa che viene compiuta dal NT. Girolamo, ad esempio, vede nel Vangelo il compimento della promessa di Ger 31, 31 – 34. Hartmut Gese, ordinario di AT a Tubingen, nel 1970 afferma che il NT è il compimento del telos (finalismo) che attraversa il dinamismo anticotestamentario, permettendo di comprenderlo nella sua propria natura. Anche Agostino ha una felice affermazione di questo tipo quando sintetizza: “ Il NT è nascosto nell'AT e l'AT diventa chiaro nel NT” (cfr. Queast. In Hept., 2, 73; citato da DV 16). Tuttavia questo modello può essere “banalizzato”, quando si pensa il compimento come un completamento, come se dall'AT al NT ci sia un semplice passaggio dal meno al più, in cui il più contiene tutto il meno e lo rende perciò superfluo. In realtà il compimento del NT non rende superflua la promessa dell'AT, perché questa promessa è ancora valida e da compiersi definitivamente alla fine della storia, quando anche il compimento del mistero di Cristo nel NT sarà pienamente realizzato con il suo ritorno (cfr. Il popolo ebraico e le sue sacre Scritture nella Bibbia cristiana. Documento della Pontificia Commissione Biblica n 21 ultimo capoverso.)

Vediamo più nel dettaglio.

Ger 31, 31 – 34

³¹Ecco, verranno giorni - oracolo del Signore - , nei quali con la casa d'Israele e con la casa di Giuda concluderò un'alleanza nuova. ³²Non sarà come l'alleanza che ho concluso con i loro padri, quando li presi per mano per farli uscire dalla terra d'Egitto, alleanza che essi hanno infranto, benché io

fossi loro Signore. Oracolo del Signore.³³ Questa sarà l'alleanza che concluderò con la casa d'Israele dopo quei giorni - oracolo del Signore -: porrò la mia legge dentro di loro, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo.³⁴ Non dovranno più istruirsi l'un l'altro, dicendo: «Conoscete il Signore», perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande - oracolo del Signore -, poiché io perdonerò la loro iniquità e non ricorderò più il loro peccato».

Schema: annuncio v. 31

Descrizione dell'alleanza nuova:

- a. in termini negativi (v. 32)
- b. in termini positivi (vv. 33 – 34)

Alleanza: *tyrB berit*, il termine di per se non indica un patto bilaterale, ma la promessa di uno dei contraenti nei confronti dell'altro (cfr. Gen 15, 18), che dunque assume un obbligo. Nel brano di Geremia in esame questo significato è molto chiaro, Dio si impegna nei confronti del suo popolo senza chiedergli alcuna contropartita.

Questa alleanza è detta nuova (cfr. Dt 30, 1 – 14; Ger 24, 6 – 7; Ez 11, 17 – 20; 36, 26 dove si parla di cuore nuovo). Si confronti anche Es 34, 10 dove si trova il rinnovamento dell'alleanza sinaitica, dopo il peccato del vitello d'oro. Qui l'alleanza avviene subito dopo l'infrazione e le leggi sono riscritte. Fin dall'inizio dunque al centro non è l'agire dell'uomo, ma la promessa di Dio che si rinnova senza revocare quella precedente.

Quindi alleanza nuova può indicare non la sostituzione di un'alleanza con un'altra ma il rinnovamento della stessa alleanza su basi più solide, che rendano possibile anche la fedeltà dell'uomo. Qui la pietra è sostituita dal cuore, nel senso che la legge di Dio è scritta all'interno della volontà e dell'intelligenza dell'uomo perché egli cooperi con il volere di Dio. In questo senso il Signore circoncerterà il cuore dell'uomo (cfr. Dt 30, 6), perché egli possa amare Dio con tutto il cuore (cfr. Dt 6, 6). Qui tutti lo conosceranno dal più piccolo al più grande e non ci sarà più bisogno di mediatori, dal momento che il rapporto tra Dio e il suo popolo avviene direttamente nel cuore di ogni uomo.

Dove si compie questa promessa di una nuova alleanza? Nel NT troviamo quattro racconti dell'istituzione dell'eucarestia (Mc 14, 22 – 25; Mt 26, 26 – 29; Lc 22, 15 – 20; 1 Cor 11, 23 – 26). Lc e Paolo fanno riferimento alla nuova alleanza di Ger 31. In questo contesto la passione e morte di Gesù in Croce è vista non come il fallimento definitivo dell'uomo rifiutato da Dio e dagli uomini ma viene reinterpretata alla luce del dono che Gesù fa di se nel suo corpo e nel suo sangue, come una nuova alleanza, che comporta perdono e riconciliazione, fedeltà da parte dell'uomo e il dono di una nuova intimità tra Dio e gli uomini.

Tuttavia questo compimento della promessa deve ancora ottenere la sua ultima realizzazione nel banchetto eterno (cfr. loghion sul banchetto escatologico Mc 14, 25; Lc 22, 18). Il compimento della nuova alleanza di Geremia non può essere visto semplicisticamente come già avvenuto nel NT, ma come un dinamismo che si compirà solo alla fine dei tempi. Dunque la promessa contenuta nell'AT è tutt'ora in vigore.

Modello della simultaneità o dialogico: Si parte dall'analisi di Rm 9 – 11, da cui abbiamo iniziato la nostra argomentazione. Il ragionamento di Paolo nasce dalla necessità di comprendere come mai è avvenuto il rifiuto di una parte di Israele. Forse la parola di Dio è venuta meno?

Prima argomentazione 9, 6 – 29: la parola di Dio non è venuta meno perché non tutti i discendenti di Giacobbe sono Israele. Egli è libero di chiamare chi vuole, così come chiama il figlio minore (Giacobbe) al posto del maggiore (Esaù).

Seconda argomentazione 9, 30 – 10, 21: la giustizia richiesta dalla legge ha raggiunto il suo scopo in Cristo. Una parte di Israele non ha raggiunto la giustizia perché l'ha cercata non per mezzo della fede in Cristo ma per mezzo delle opere della Legge.

Terza argomentazione 11, 1 – 32: Dio ha allora forse ripudiato il suo popolo? No, ma l'indurimento di una parte di Israele ha la funzione di far entrare i pagani. Tuttavia la piena realizzazione della promessa di Dio si avrà quando anche tutto Israele sarà salvato (cfr. v. 26).

La relazione tra Israele e le nazioni non è semplicemente binaria ma ternaria. Infatti l'olivo e l'olivastro non sono semplicemente uno dopo l'altro, ma uno nell'altro, e ciò che li tiene insieme è la promessa con il suo compimento, Cristo. Tra Israele e i pagani instaura una competizione che Paolo considera positiva alla luce del progetto di Dio: infatti la gelosia di Israele è per la sua salvezza (cfr. 11, 11) e mostra la transizione da un desiderio conflittuale, che spinge al conflitto con le nazioni e alla reciproca sostituzione, ad un desiderio positivo per il quale Israele e le nazioni non possono possedere il loro oggetto, la salvezza, se non insieme. E questo avverrà definitivamente solo alla fine della storia.

L'uno e l'altro testamento non sono in una posizione di rivalità, essi non posseggono il loro oggetto, che è Cristo, se non insieme. Questo significa che il compimento dell'AT è nel NT, solo nel senso che entrambi si compiono simultaneamente in Cristo, colui che viene a noi al termine della storia.

5. COMMENTO A DEI VERBUM 15: FIGURA CHRISTI

DEI VERBUM 15

15. L'economia del Vecchio Testamento era soprattutto ordinata a preparare, ad annunziare profeticamente (cfr. Lc 24,44; Gv 5,39; 1 Pt 1,10) e a significare con diverse figure (cfr. 1 Cor 10,11) l'avvento di Cristo redentore dell'universo e del regno messianico. I libri poi del Vecchio Testamento, tenuto conto della condizione del genere umano prima dei tempi della salvezza instaurata da Cristo, manifestano a tutti chi è Dio e chi è l'uomo e il modo con cui Dio giusto e misericordioso agisce con gli uomini. Questi libri, sebbene contengano cose imperfette e caduche, dimostrano tuttavia una vera pedagogia divina (28). Quindi i cristiani devono ricevere con devozione questi libri: in essi si esprime un vivo senso di Dio; in essi sono racchiusi sublimi insegnamenti su Dio, una sapienza salutare per la vita dell'uomo e mirabili tesori di preghiere; in essi infine è nascosto il mistero della nostra salvezza.

5.1. Gn 6, 1 – 22: la giustizia di dio e l'obbedienza del servo

1Quando gli uomini cominciarono a moltiplicarsi sulla terra e nacquero loro delle figlie, 2i figli di Dio videro che le figlie degli uomini erano belle e ne presero per mogli a loro scelta. 3Allora il Signore disse: «Il mio spirito non resterà sempre nell'uomo, perché egli è carne e la sua vita sarà di centoventi anni».

4C'erano sulla terra i giganti a quei tempi - e anche dopo -, quando i figli di Dio si univano alle figlie degli uomini e queste partorivano loro dei figli: sono questi gli eroi dell'antichità, uomini famosi.

5Il Signore vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra e che ogni intimo intento del loro cuore non era altro che male, sempre. 6E il Signore si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò in cuor suo. 7Il Signore disse: «Cancellerò dalla faccia della terra l'uomo che ho creato e, con l'uomo, anche il bestiame e i rettili e gli uccelli del cielo, perché sono pentito di averli fatti». 8Ma Noè trovò grazia agli occhi del Signore.

9Questa è la discendenza di Noè. Noè era uomo giusto e integro tra i suoi contemporanei e camminava con Dio. 10Noè generò tre figli: Sem, Cam e Iafet. 11Ma la terra era corrotta davanti a Dio e piena di violenza. 12Dio guardò la terra ed ecco, essa era corrotta, perché ogni uomo **aveva pervertito (sht)** la sua condotta sulla terra. 13Allora Dio disse a Noè: «È venuta per me la fine di ogni uomo, perché la terra, per causa loro, è piena di violenza; ecco, **io li distruggerò (sht)** insieme con la terra. 14Fatti un'arca di legno di cipresso; dividerai l'arca in scompartimenti e la spalmerai di bitume dentro e fuori. 15Ecco come devi farla: l'arca avrà trecento cubiti di lunghezza, cinquanta di larghezza e trenta di altezza. 16Farai nell'arca un tetto e, a un cubito più sopra, la terminerai; da un lato metterai la porta dell'arca. La farai a piani: inferiore, medio e superiore.

17Ecco, io sto per mandare il diluvio, cioè le acque, sulla terra, per distruggere sotto il cielo ogni carne in cui c'è soffio di vita; quanto è sulla terra perirà. 18Ma con te io stabilisco la mia alleanza. Entrerai nell'arca tu e con te i tuoi figli, tua moglie e le mogli dei tuoi figli. 19Di quanto vive, di

ogni carne, introdurrai nell'arca due di ogni specie, per conservarli in vita con te: siano maschio e femmina. 20 Degli uccelli, secondo la loro specie, del bestiame, secondo la propria specie, e di tutti i rettili del suolo, secondo la loro specie, due di ognuna verranno con te, per essere conservati in vita. 21 Quanto a te, prenditi ogni sorta di cibo da mangiare e fanne provvista: sarà di nutrimento per te e per loro».

22 Noè eseguì ogni cosa come Dio gli aveva comandato: così fece.

Il racconto di Noè e del diluvio in Genesi rielabora temi antichissimi presenti in molte letterature del medio oriente antico e dei popoli del mediterraneo. L'autore sacro reinterpreta questo tema che gli è pervenuto dalle sapienze dei popoli vicini alla luce della particolare esperienza del Dio di Israele. Come funziona la giustizia di Dio e come è possibile all'uomo il riscatto da una situazione definitivamente compromessa dal peccato e dall'escalation della violenza? A partire dal peccato di Adamo ed Eva (Gen 3) si è prodotta un'escalation di violenza che ha coinvolto due fratelli (Caino e Abele in Gn 4), per concludersi in una spirale di vendette senza possibilità di uscita (cfr. canto di Lamech in Gn 5, 23 – 24). La storia umana, appena iniziata, è subito spinta alla sua distruzione da un vettore di declino e violenza che sembra senza possibilità di rimedio. In questo senso è la stessa colpa e violenza umana a condurre l'uomo verso la sua distruzione. Come Dio si pone di fronte a questa messa in discussione del suo progetto di creazione?

In 6, 11 si dice che: "la terra era corrotta (š̄ht) davanti a Dio e piena di violenza". In 6, 13 segue subito la decisione di Dio: "ecco io li distruggerò (š̄ht) insieme con la terra".

La ripresa della medesima radice verbale non è casuale, ma voluta dall'autore. Qui si vuol mostrare il senso profondo della giustizia di Dio, che non è punizione arbitraria, ma manifestazione delle conseguenze del peccato sull'umanità. Dio non sta distruggendo l'umanità per un gusto sadico, né perché giudice inflessibile, ma intende semplicemente rendere manifesta una corruzione, una distruzione, una morte, che l'umanità si era già autoinflitta (cfr. Ger 2, 30; 5, 25 - 31). Questa riflessione nasce dalla predicazione profetica. Essa infatti mostra un popolo che con il peccato si esclude dal rapporto vitale con il suo Dio e che per conseguenza subisce il castigo dell'invasione straniera e dell'esilio.

Il peccato e la violenza che corrompono il progetto creatore di Dio consistono nel rifiuto della differenza, anzitutto quella tra Dio e l'uomo (cfr. 6, 1 – 4). Dio con il diluvio intende manifestare proprio questa radice profonda, antacreazionale, del peccato dell'uomo. Infatti il diluvio, permesso da Dio, non è altro che lo scatenarsi delle forze antacreazionali messe in certo modo in movimento dalla violenza umana poiché, nella concezione di Gen 1 la separazione delle acque superiori da quelle inferiori costituisce l'opera del secondo giorno della creazione, presupposto per l'emersione della terra, e il diluvio finisce per ricongiungerle compromettendo fatalmente la vita sulla terra. Se Dio crea separando, il diluvio distrugge ricongiungendo ed eliminando le differenze della creazione, così come il male aveva già operato, mettendo a rischio la differenza tra Dio e uomo (Gen 3, 22) e tra i fratelli (Gen 4).

La sapienza dell'autore biblico mostra però che mentre è in atto la linea del giudizio divino, la linea della misericordia e dell'alleanza non si interrompe, ma viene ristabilita attraverso l'obbedienza del

servo Noè. I dettagli costruttivi dell'arca (cfr. 6, 14 – 16), minuti e complessi, sono funzionali dal punto di vista narrativo a sottolineare l'obbedienza puntuale di Noè al comandamento divino. L'arca diviene il contenitore di una nuova creazione, dove la divisione secondo le specie e la specificazione della reciprocità del maschile e femminile, si riferiscono chiaramente al racconto di Gen 1. L'arca è il microcosmo di una nuova creazione che avviene grazie all'obbedienza del servo. Tale ri - creazione è dunque resa possibile dall'alleanza (berit) che Dio rinnova con il suo servo e la nuova creazione porta con se un ristabilimento della differenza creatrice, quella dell'umanità con Dio, del cielo e della terra e delle creature tra loro, secondo le loro specie. Al c. 9 la benedizione di Dio su Noè ha i tratti della benedizione originale su Adamo ed Eva (cfr. Gen 9, 1a). Ma ci sono dei dettagli aggiuntivi. La paura di ogni essere vivente nei confronti dell'uomo. La concessione data all'uomo di mangiare carne, senza sangue. La minaccia giuridica relativa all'omicidio. La nuova creazione è stata ristabilita ma la traccia del peccato rimane attraverso le indicazioni della legge, argine necessario e pur sempre parziale nei confronti dell'esplodere della violenza dell'uomo contro l'uomo.

La formulazione ricorda la legge del taglione: “chi sparge il sangue dell'uomo, dall'uomo il suo sangue sarà sparso”. Nel vangelo di Matteo la stessa legge viene citata da Gesù quando impedisce a Pietro di vendicare l'arresto di Gesù e di rimettere la spada nel fodero (cfr. 26, 52). Gesù riprende questa legge, per portarne a compimento il significato nascosto. Dio reagisce alla violenza dell'uomo con un'alleanza ancora più radicale, fondata su un bene e un amore senza condizioni, manifestati dal servo innocente. Gesù è il servo innocente il cui sangue è stato sparso (cfr. 27, 4) ma quel sangue, lungi dal gridare vendetta presso Dio, è il sangue attraverso cui si compie il perdono dei peccati (cfr. 26, 28). Anche il popolo di Israele, peccatore, chiede che venga riversato su di lui il sangue innocente. Se dal punto di vista del personaggio “popolo” questo indica la piena responsabilità nella condanna di Gesù e dunque la piena manifestazione del peccato, dal punto di vista del lettore, che sa che il sangue di Gesù è versato per il perdono dei peccati, questa affermazione del popolo di Israele viene paradossalmente e ironicamente ribaltata nel suo significato. Non si tratta qui di punire il popolo di Israele, ma di un perdono incondizionato, offerto da Dio attraverso il sangue di Gesù. Al compimento della redenzione si ribalta il senso stesso della giustizia retributiva nella gratuità della redenzione. Qui il superamento della violenza è ormai definitivo e il progetto creativo di Dio si rivela come da sempre orientato al perdono e alla vita. La resurrezione è il sigillo della redenzione ed è una nuova creazione, con le relazioni di sponsalità e fraternità e genitorialità radicalmente rinnovate. L'incontro con Gesù risorto da parte delle donne (28, 8 – 10), la fraternità ritrovata con i discepoli (v. 10), il mandato missionario che renda possibile una nuova generazione di discepoli tra tutti i popoli (v. 16 – 20).

5. 2 Analisi narrativa. Commento a Interpretazione della Bibbia nella Chiesa (P.C.B. 1993; 1281 – 1284 Enchiridium Biblicum 1305 - 1309).

L'esegesi narrativa propone un metodo di comprensione e di comunicazione del messaggio biblico che corrisponde alla forma del racconto e della testimonianza, modalità fondamentale della comunicazione tra persone umane, caratteristica anche della Sacra Scrittura. L'Antico Testamento, infatti, presenta una storia della salvezza il cui racconto efficace diventa sostanza della professione

di fede, della liturgia e della catechesi (cf. Sal 78, 3-4; Es 12, 24-27; Dt 6, 20-25; 26, 5-10). Da parte sua, la proclamazione del kerigma cristiano comprende la sequenza narrativa della vita, della morte della risurrezione di Gesù Cristo, eventi di cui i vangeli ci offrono il racconto dettagliato. La catechesi si presenta, anch'essa, sotto forma narrativa (cf. 1Cor 11, 23-25). Riguardo all'approccio narrativo, è opportuno distinguere metodi di analisi e riflessione teologica. Attualmente vengono proposti numerosi metodi di analisi. Alcuni partono dallo studio dei modelli narrativi antichi. Altri si basano sull'una o l'altra "narratologia" attuale, che può avere dei punti in comune con la semiotica. Particolarmente attenta agli elementi del testo che riguardano l'intreccio, i personaggi e il punto di vista del narratore, l'analisi narrativa studia il modo in cui la storia viene raccontata così da coinvolgere il lettore nel "mondo del racconto" e nel suo sistema di valori. Parecchi metodi introducono una distinzione tra "autore reale" e "autore implicito", "lettore reale" e "lettore implicito". L'"autore reale" è la persona che ha composto il racconto. Con "autore implicito" si indica l'immagine di autore che il testo genera progressivamente nel corso della lettura (con la sua cultura, il suo temperamento, le sue tendenze, la sua fede, ecc.). Si chiama "lettore reale" ogni persona che ha accesso al testo, dai primi destinatari che l'hanno letto o sentito leggere fino ai lettori o ascoltatori di oggi. Per "lettore implicito" si intende colui che il testo presuppone e produce, colui che è capace di effettuare le operazioni mentali e affettive richieste per entrare nel mondo del racconto e rispondervi nel modo voluto dall'autore reale attraverso l'autore implicito. Un testo continua a esercitare la sua influenza nella misura in cui i lettori reali (per esempio noi stessi, alla fine del XX secolo) possono identificarsi con il lettore implicito. Uno dei compiti principali dell'esegesi è quello di facilitare questa identificazione. All'analisi narrativa si collega un modo nuovo di valutare la portata dei testi. Mentre il metodo storico-critico considera piuttosto il testo come una "finestra", che permette di dedicarsi a varie osservazioni su una determinata epoca (non soltanto sui fatti raccontati, ma anche sulla situazione della comunità per la quale sono stati raccontati), si sottolinea che il testo funziona anche come "specchio", nel senso che presenta una certa immagine di mondo, il "mondo del racconto", che esercita la sua influenza sui modi di vedere del lettore e lo porta ad adottare certi valori piuttosto che altri.

Cos'è una trama: sistematizzazione degli avvenimenti che costituiscono la storia raccontata: questi avvenimenti sono collegati l'uno all'altro tramite il nesso di causalità (è la configurazione) e inseriti in un processo cronologico (è la consecuzione degli avvenimenti). La trama è costituita da una trasformazione che conduce un soggetto da uno stato iniziale ad uno stato finale. Si distinguono cinque passi. Situazione iniziale; complicazione; Azione trasformatrice; soluzione; Situazione finale.

Trama di rivelazione: trama la cui azione trasformatrice consiste in un aumento di conoscenza su un personaggio della storia raccontata.

Trama di risoluzione: trama la cui azione trasformatrice opera sul piano pragmatico (di ciò che accade).

Tensione drammatica: intensità emozionale o pragmatica (di azione) del racconto.

Focalizzazione: scelta di una prospettiva da cui narrare il racconto. Può essere interna ad un personaggio, esterna (coincidente con l'azione che si svolge), oppure zero (trasgredisce i limiti del tempo e dello spazio della scena).

5.3. *Il sacrificio di Isacco in Gn 22 dal punto di vista narrativo*

La pericope è piuttosto isolata nel contesto della narrazione del ciclo di Abramo. L'unico collegamento tra ciò che precede e ciò che segue è costituito dalla notazione geografica relativa a Bersabea (cfr. 21, 33; 22, 19).

Fin dal versetto 1 il narratore intende che si tratta di una vera e propria prova da parte di Dio. Si usa qui un termine tecnico, con il quale si indica un procedimento che avviene nel contesto di una contesa tra due parti in causa, tramite la quale una parte vuole ottenere dall'altra la garanzia della sua innocenza (cfr. uso delle concordanze). Può essere sia una iniziativa divina, che ad esempio attraverso il dono della manna, razionata giorno per giorno, vuole mettere alla prova la fedeltà di Israele (cfr. Es 16, 4), o un'iniziativa del popolo, come a Massa e Meriba, dove viene messo alla prova Dio, per avere la garanzia che egli sia proprio in mezzo a loro, atteggiamento che viene qualificato come mancanza di fede da parte del narratore (cfr. Es 17, 7; Num 14, 22; Dt 8, 16; Sal 78, 18, 48; Sal 95, 9). In Dt 4, 34, con riferimento alle piaghe d'Egitto, si usa un termine della stessa radice del verbo, e che possiamo tradurre con prove. I segni e prodigi delle piaghe sono delle prove nella contesa tra Dio e il Faraone, per mostrare cosa c'era nel cuore del Faraone. Tuttavia nel contesto di Deuteronomio 4 queste prove divengono segni e manifestazioni nei confronti di Israele, per rafforzarne la fede nei confronti del suo Dio. Una prova può dunque essere positiva, volta cioè a manifestare le qualità positive di Dio o dell'uomo (cfr. anche Es 20, 20). Nel caso di Gen 22, 1 si tratta proprio di questo, Dio vuole rendere evidente, manifestare l'obbedienza e la fede del suo servo, per manifestare a sua volta la sua benedizione.

Ma Abramo non sa che si tratta di una prova e prende sul serio il comando di Dio. C'è qui un gioco narrativo di fondamentale importanza tra narratore e lettore, a scapito del protagonista, che tecnicamente si chiama "focalizzazione zero". Ossia il lettore, grazie alle notizie comunicategli da un narratore onnisciente, sa quello che i personaggi della vicenda non sanno. Il lettore sa fin dall'inizio che si tratta di una prova positiva da parte di Dio e che quindi Dio non fa sul serio e sa al contempo che Abramo non lo sa. Così il lettore è invitato a guardare con trepidazione e compassione ad Abramo e nello stesso tempo anche con grande ammirazione per il suo atteggiamento di radicale obbedienza.

Il lettore è consapevole di tutta la storia di Abramo, delle sue sofferenze fino a tarda età per non avere un erede (cfr. Gen 15, 1 – 2; 16, 1) nonostante la promessa di Dio per la quale egli aveva lasciato tutto il suo passato ed era partito (cfr. 12, 1) e dunque immagina quanto il comando di Dio sia per Abramo qualcosa di assolutamente incomprensibile, dal momento che gli chiede di sacrificare il figlio donato da Dio stesso, dopo tanti anni di attesa, e con un miracolo che ha vinto sulla sterilità e la vecchiaia di Sara. Si tratta di offrire in olocausto il figlio unigenito, che egli ama. Ciò non fa che aumentare l'ammirazione per la grandezza dell'obbedienza di Abramo.

Il narratore si sofferma particolarmente su dettagli che rivelano la tenerezza del rapporto di Abramo con il figlio. Abramo prima sella l'asino per partire e poi però spacca la legna, come a voler ritardare la partenza. Poi in mano al figlio non mette oggetti pericolosi come il coltello o il fuoco, ma solo la legna. Il dialogo tra Abramo e suo figlio è una geniale pittura dell'animo. L'amore tra padre e figlio si esprime nell'uso ripetuto scambievolmente degli appellativi e dei possessivi: "padre mio; figlio mio". L'obbedienza di Abramo non è dunque il freddo e disumano automatismo di una macchina, è una sofferta sequenza di azioni in cui Abramo mette in moto la sua decisione di obbedire a Dio e al contempo l'amore per il suo figlio Isacco si manifesta in tutta la sua commovente profondità.

La risposta del padre alla domanda intelligente di Isacco: "Qui c'è il fuoco e la legna, ma dov'è l'agnello per l'olocausto?" è pervasa da una fede trepidante nella provvidenza di Dio: Dio stesso vedrà per se (per lui) l'agnello per l'olocausto. Ad un primo significato il versetto indica che Dio provvede l'agnello sacrificale per se. Ma il verbo usato significa "vedere" e il nome che Abramo darà al luogo è: jhwh vede (v. 14). Cosa vuol dire? Cosa vede Dio? Il significato soggiacente è che lo sguardo di Dio, benevolo e provvidente, non si stacca mai dall'uomo, per sostenerlo e favorirlo. Abramo ha totalmente rinunciato al possesso del dono della promessa, vedendolo in questo modo proprio come dono puro e semplice, di cui non si è portatori in base ad un proprio diritto. Restituire il dono vuol dire rispettare e accogliere pienamente la rivelazione del donatore.

Quindi la risposta di Abramo è in realtà una grande attestazione di fede da parte sua. Qui giunge al culmine quella prova che il narratore aveva introdotto al v. 1, il cuore di Abramo è tutto per Dio, egli è il suo bene più grande, e per lui è disposto a sacrificare anche il figlio della promessa, che aveva ricevuto da lui. Qui abbiamo un primo culmine della trama di rivelazione, che riguarda l'obbedienza di Abramo (cfr. scheda su trama di rivelazione e di risoluzione). Il seguito delle azioni portano avanti la risoluzione, che ha un picco di tensione quando la mano di Abramo si alza vibrando il coltello per uccidere Isacco. La suspense creata dal susseguirsi di queste azioni e la drammaticità di ciò che sta per accadere mettono alla prova la fede del lettore, che mentre Abramo alza il coltello, chiude gli occhi e si chiede se era proprio vero che si trattava solo di una prova. Cosa farà Dio? L'intervento dell'angelo, che blocca la mano di Abramo all'ultimo momento e con il miracoloso segno dell'ariete impigliato in un albero, sciolgono questo tensione e porta a termine la trama di risoluzione.

Mentre la fede di Abramo è ormai comprovata al v. 8, da quel momento in poi viene messa alla prova la fede del lettore, che si chiede con angoscia cosa farà Dio a questo punto. Il narratore intende in questo modo mostrare che la prova di fede di Abramo è in realtà simultaneamente una prova di fede per il lettore. Quale immagine di Dio ha il lettore, il quale si ribella di fronte a un Dio che mette alla prova Abramo, temendo che sia un Dio cattivo? La fede di Abramo educa quella del lettore. Anche qui la risoluzione degli eventi è in funzione di una rivelazione, la rivelazione di un Dio che vede, che si prende cura dell'uomo.

Per Abramo Dio può chiedere qualsiasi cosa perché "Dio vede", ossia si prende cura dell'uomo, lo ama. Questo è implicito in tutti gli atti compiuti da Abramo in questo racconto. Mentre Dio mette alla prova la fede di Abramo, perché egli si manifesti come l'uomo obbediente alla parola di Dio e che a Lui dona ogni cosa, Abramo ubbidendo mette alla prova l'amore di Dio, perché egli si

manifesti come il Dio che ama l'uomo vivente. Ogni atto da lui compiuto verso il sacrificio del figlio al monte Moria è una testimonianza della sua fede incrollabile e paradossale nel fatto che Dio è il Dio della vita (per l'autore della lettera agli Ebrei, Abramo crede nella resurrezione dai morti Eb 11, 17 – 19). In fondo, se vogliamo, Dio è venuto ad abitare l'immagine crudele che l'uomo si è fatto di lui fin dall'inizio dell'umanità, per liberarlo da essa e non c'era altro modo per farlo, se non attraverso la fede di Abramo. Dio mette alla prova la fede di Abramo (Dio vede), perché egli possa mettere alla prova il suo amore e questo per la fede di tutti i lettori!

Allo stesso modo Isacco non può credere di essere ingannato dalla parola del padre, e supera la paura di essere ingannato dal padre, facendosi legare. La prova di fede di Abramo è implicitamente affrontata anche da Isacco nel rapporto con il padre (cfr. tradizione ebraica sulla legatura di Isacco).

Ciò mi pare si ricolleghi bene alla duplice tradizione del nome del luogo: il signore vede e “sul monte il Signore è visto si fa vedere”, gioca con il verbo vedere. La fede di Abramo riguardo al fatto che Dio vede rende possibile la manifestazione, la rivelazione di Dio in lui (Dio si fa vedere). Si annuncia qui qualcosa che il narratore non poteva prevedere, ma la cui figura risplende nel rapporto tra Abramo e Isacco. Il figlio unico e prediletto viene donato dal Padre e il Figlio stesso si lascia donare fidandosi di lui. Questa figura si compie e cade nel momento in cui la realtà risplende nella croce del Figlio, dove il Padre si rivela come il donatore per eccellenza. Questo senso spirituale, pieno del testo, è in continuità con il senso letterale,

Al termine di questa prova, la promessa di Dio viene confermata (v. 15 – 18). Qui, con un secondo picco, arriva a compiersi la trama di rivelazione: con la conferma della promessa di Dio e della sua benedizione (cfr. 12, 3; 15, 5). Proprio perché non gli ha rifiutato il suo Figlio, Abramo sarà il padre di una discendenza numerosa come le stelle del cielo.

5.4. Coda su senso letterale e senso spirituale

Interpretazione della Bibbia nella Chiesa (P.C.B. 1993; 1407 Enchiridium Biblicum): *il senso letterale della Scrittura è quello espresso direttamente dagli autori umani ispirati. Essendo frutto dell'ispirazione, questo senso è voluto anche da Dio, autore principale. Lo si discerne grazie a un'analisi precisa del testo, situato nel suo contesto letterario e storico. Il compito principale dell'esegesi è proprio quello di condurre a questa analisi, utilizzando tutte le possibilità delle ricerche letterarie e storiche, al fine di definire il senso, letterale dei testi biblici con la maggiore esattezza possibile (Divino afflante Spiritu, EB 550). Per tale scopo, lo studio dei generi letterari antichi è particolarmente necessario (ibid. 560).*

Interpretazione della Bibbia nella Chiesa (P.C.B. 1993; 1413 Enchiridium Biblicum): *Come regola generale, possiamo definire il senso spirituale, compreso secondo la fede cristiana, il senso espresso dai testi biblici quando vengono letti sotto l'influsso dello Spirito Santo nel contesto del mistero pasquale di Cristo e della vita nuova che ne risulta. Questo contesto esiste effettivamente. Il Nuovo Testamento riconosce in esso il compimento delle Scritture. È perciò normale rileggere le Scritture alla luce di questo nuovo contesto, quello della vita nello Spirito.*

6. COMMENTO A DV 12: LA CRITICA STORICA

6. 1 *Il metodo storico-critico. Interpretazione della Bibbia nella Chiesa (P.C.B. 1993; 1281 – 1284 Enchiridium Biblicum)*

Allo stadio attuale del suo sviluppo, il metodo storico-critico percorre le tappe seguenti: La critica testuale, praticata da più lungo tempo, apre la serie delle operazioni scientifiche. Basandosi sulla testimonianza dei manoscritti più antichi e migliori, così come su quella dei papiri, delle traduzioni antiche e della patristica, essa cerca, secondo determinate regole, di stabilire un testo biblico che sia il più vicino possibile al testo originale. Il testo viene poi sottomesso a un'analisi linguistica (morfologia e sintassi) e semantica, che utilizza le conoscenze ottenute grazie agli studi di filologia storica. La critica letteraria si sforza allora di individuare l'inizio e la fine delle unità testuali, grandi e piccole, e di verificare la coerenza interna dei testi. L'esistenza di doppioni, di divergenze inconciliabili e di altri indizi manifesta il carattere composito di certi testi, che vengono allora divisi in piccole unità, di cui si studia la possibile appartenenza a fonti diverse. La critica dei generi cerca di determinare i generi letterari, il loro ambiente di origine, i loro tratti specifici e la loro evoluzione. La critica delle tradizioni situa i testi nelle correnti di tradizione, di cui essa cerca di precisare l'evoluzione nel corso della storia. Infine, la critica della redazione studia le modifiche subite dai testi prima di essere fissati nel loro stato finale e analizza questo stato finale, sforzandosi di discernere gli orientamenti che gli sono propri. Mentre le tappe precedenti hanno cercato di spiegare il testo con la sua genesi, in una prospettiva diacronica, quest'ultima tappa termina con uno studio sincronico: vi si spiega il testo in se stesso, grazie alle mutue relazioni dei suoi diversi elementi e considerandolo sotto il suo aspetto di messaggio comunicato dall'autore ai suoi contemporanei. Può allora essere presa in considerazione la funzione pragmatica del testo. Quando i testi studiati appartengono a un genere letterario storico o sono in rapporto con degli eventi della storia, la critica storica completa la critica letteraria, per precisare la loro portata storica, nel senso moderno dell'espressione.

In questo modo vengono messe in luce le diverse tappe dello svolgimento concreto della rivelazione biblica.

6. 2 Esempio: Esodo 13, 17 – 14, 21.

¹⁷Quando il faraone lasciò partire il popolo, Dio non lo condusse per la strada del territorio dei Filistei, benché fosse più corta, perché Dio pensava: «Che il popolo non si penta alla vista della guerra e voglia tornare in Egitto!». ¹⁸Dio fece deviare il popolo per la strada del deserto verso il Mar Rosso. Gli Israeliti, armati, uscirono dalla terra d'Egitto. ¹⁹Mosè prese con sé le ossa di Giuseppe, perché questi aveva fatto prestare un solenne giuramento agli Israeliti, dicendo: «Dio, certo, verrà a visitarvi; voi allora vi porterete via le mie ossa». ²⁰Partirono da Succot e si accamparono a Etam, sul limite del deserto. ²¹Il Signore marciava alla loro testa di giorno con una colonna di nube, per guidarli sulla via da percorrere, e di notte con una colonna di fuoco, per far loro luce, così che potessero viaggiare giorno e notte. ²²Di giorno la colonna di nube non si ritirava mai dalla vista del popolo, né la colonna di fuoco durante la notte.

¹ Il Signore disse a Mosè: ²«Comanda agli Israeliti che tornino indietro e si accampino davanti a Pi-Achiròt, tra Migdol e il mare, davanti a Baal-Sefòn; di fronte a quel luogo vi accamperete presso il mare. ³Il faraone penserà degli Israeliti: «Vanno errando nella regione; il deserto li ha bloccati!». ⁴Io renderò ostinato il cuore del faraone, ed egli li inseguirà; io dimostrerò la mia gloria contro il faraone e tutto il suo esercito, così gli Egiziani sapranno che io sono il Signore!». Ed essi fecero così. ⁵Quando fu riferito al re d'Egitto che il popolo era fuggito, il cuore del faraone e dei suoi ministri si rivolse contro il popolo. Dissero: «Che cosa abbiamo fatto, lasciando che Israele si sottraesse al nostro servizio?». ⁶Attaccò allora il cocchio e prese con sé i suoi soldati. ⁷Prese seicento carri scelti e tutti i carri d'Egitto con i combattenti sopra ciascuno di essi. ⁸Il Signore rese ostinato il cuore del faraone, re d'Egitto, il quale inseguì gli Israeliti mentre gli Israeliti uscivano a mano alzata. ⁹Gli Egiziani li inseguirono e li raggiunsero, mentre essi stavano accampati presso il mare; tutti i cavalli e i carri del faraone, i suoi cavalieri e il suo esercito erano presso Pi-Achiròt, davanti a Baal-Sefòn. ¹⁰Quando il faraone fu vicino, gli Israeliti alzarono gli occhi: ecco, gli Egiziani marciavano dietro di loro! Allora gli Israeliti ebbero grande paura e gridarono al Signore. ¹¹E dissero a Mosè: «È forse perché non c'erano sepolcri in Egitto che ci hai portati a morire nel deserto? Che cosa ci hai fatto, portandoci fuori dall'Egitto? ¹²Non ti dicevamo in Egitto: «Lasciaci stare e serviremo gli Egiziani, perché è meglio per noi servire l'Egitto che morire nel deserto?». ¹³Mosè rispose: «Non abbiate paura! Siate forti e vedrete la salvezza del Signore, il quale oggi agirà per voi; perché gli Egiziani che voi oggi vedete, non li rivedrete mai più! ¹⁴Il Signore combatterà per voi, e voi starete tranquilli». ¹⁵Il Signore disse a Mosè: «Perché gridi verso di me? Ordina agli Israeliti di riprendere il cammino. ¹⁶Tu intanto alza il bastone, stendi la mano sul mare e dividilo, perché gli Israeliti entrino nel mare all'asciutto. ¹⁷Ecco, io rendo ostinato il cuore degli Egiziani, così che entrino dietro di loro e io dimostri la mia gloria sul faraone e tutto il suo esercito, sui suoi carri e sui suoi cavalieri. ¹⁸Gli Egiziani sapranno che io sono il Signore, quando dimostrerò la mia gloria contro il faraone, i suoi carri e i suoi cavalieri». ¹⁹L'angelo di Dio, che precedeva l'accampamento d'Israele, cambiò posto e passò indietro. *Anche la colonna di nube si mosse e dal davanti passò dietro.* ²⁰Andò a porsi tra l'accampamento degli Egiziani e quello d'Israele. La nube era tenebrosa per gli uni, mentre per gli altri illuminava la notte; così gli uni non poterono avvicinarsi agli altri durante tutta la notte. ²¹Allora Mosè stese la mano sul mare. E il Signore durante tutta la notte risospinse il mare con un forte vento d'oriente, rendendolo asciutto; le acque si divisero. ²²Gli Israeliti entrarono nel mare sull'asciutto, mentre le acque erano per loro un muro a destra e a sinistra. ²³Gli Egiziani li inseguirono, e tutti i cavalli del faraone, i suoi carri e i suoi cavalieri entrarono dietro di loro in mezzo al mare. ²⁴Ma alla veglia del mattino il Signore, dalla colonna di fuoco e di nube, gettò uno sguardo sul campo degli Egiziani e lo mise in rotta. ²⁵Frenò le ruote dei loro carri, così che a stento riuscivano a spingerle. Allora gli Egiziani dissero: «Fuggiamo di fronte a Israele, perché il Signore combatte per loro contro gli Egiziani!». ²⁶Il Signore disse a Mosè: «Stendi la mano sul mare: le acque si riversino sugli Egiziani, sui loro carri e i loro cavalieri». ²⁷*Mosè stese la mano sul mare e il mare, sul far del mattino, tornò al suo livello consueto, mentre gli Egiziani, fuggendo, gli si dirigevano contro. Il Signore li travolse così in mezzo al mare.* ²⁸Le acque ritornarono e sommersero i carri e i cavalieri di tutto l'esercito del faraone, che erano entrati nel mare dietro a Israele: non ne scampò neppure uno. ²⁹*Invece gli Israeliti avevano camminato sull'asciutto in mezzo al mare, mentre le acque erano per loro un muro a destra e a sinistra.* ³⁰In quel giorno il Signore salvò Israele dalla mano degli Egiziani, e Israele vide gli Egiziani morti

sulla riva del mare;³¹ Israele vide la mano potente con la quale il Signore aveva agito contro l'Egitto, e il popolo temette il Signore e credette in lui e in Mosè suo servo.

6.2.1 Premesse

All'inizio del libro dell'Esodo il narratore ci informa che il popolo si moltiplica (Es 1, 7) compimento della promessa fatta ad Abramo in Gn 15, 5. In quel medesimo tempo sorge un nuovo re che non aveva conosciuto Giuseppe, e che vede la moltiplicazione degli Israeliti come un pericolo gravissimo per la stessa sopravvivenza dell'Egitto. A causa dell'uccisione dei neonati maschi decretata da Faraone, il popolo, sul punto di nascere, deve affrontare già il pericolo della fine, della morte.

La storia di Mosè salvato dalle acque scrive già nella sua carne il destino che tutto il popolo vivrà in Es 14, dove il popolo scenderà nelle acque del mar Rosso, per poi risalirne.

Dio allora intenta un processo al Faraone attraverso Mosè, per ricordargli l'ingiusta violenza perpetrata ai danni del popolo e come risarcimento gli chiede di lasciar libero il popolo. Ma il faraone non riconosce Dio e dunque non ha nessuna intenzione di pagare un risarcimento liberando il popolo (cfr. 5, 2). Tutta la serie delle piaghe è orientata a produrre nel faraone il riconoscimento che jhwh è Dio. Il cuore del faraone si indurisce ogni volta, nonostante accenni di conversione e pentimento nella VII e VIII piaga, ma il lettore sa già che questo era previsto nel gioco misterioso del rapporto tra la volontà di Dio e quella del faraone. Dietro l'indurimento del cuore del faraone infatti c'è sempre Dio cui non sfugge nemmeno la libertà del faraone.

Ma affermare questo non basta. Dio si è forse preso gioco del faraone, indurendogli apposta il cuore per poi farlo fuori? Il racconto smentisce questa interpretazione. Il fatto che la piaga cessi ogni volta che il faraone si pente mostra il desiderio di salvezza di Dio e tuttavia proprio tale desiderio di salvezza finisce per permettere nuovamente l'indurimento del cuore del faraone (cfr. Es 9, 34 – 35). Più che la giustizia è la misericordia di Dio a permettere l'indurimento del cuore del faraone.

Di fronte all'ultimo tentativo del Faraone, di riacciuffare Israele, che sembra misteriosamente disperso nel deserto, si trova il racconto del passaggio del mare al c. 14. Al termine di tale racconto, per l'ultima volta gli egiziani riconosceranno che ad agire è jhwh (cfr 14, 4. 14. 25) e Israele è finalmente libero e in grado di credere in Dio e nel suo servo Mosè. Questo è il compimento definitivo di tutto il percorso rivelativo di Dio per gli egiziani e per gli ebrei che era iniziato con le piaghe (cfr. 5, 2).

6.2.2 Confini del racconto e problemi interni

Il racconto inizia dunque in 13, 17, perché qui c'è la misteriosa decisione di Dio di far deviare il popolo verso il mar dei Giunchi e termina in 14, 31 con la fede del popolo di Israele.

Il racconto è di per se un po' complesso e sembra mostrare delle tensioni interne, a livello di narrazione e di vocabolario. Per esempio:

In 13, 22 ci sono due colonne una per il giorno di nube e una per la notte di fuoco mentre in 14, 24 si combinano i due aspetti. Ancora in 14, 20 la nube si mette tra i due accampamenti la sera, il problema è che era di notte, quando, secondo 13, 22 avrebbe dovuto esserci la colonna di fuoco e non la nube.

In 14, 22 si parla di un muro a destra e a sinistra (cfr. 14, 28) e di un inseguimento, mentre al v. 21. 27 - 28 sembra essere un progressivo ritirarsi del mare per un fenomeno di marea associato ai venti. Inoltre al v. 20 egiziani ed ebrei non si spostano. Gli egiziani non hanno ancora visto il mare ed è il mare che si sposta e solo in questo momento gli egiziani fuggono.

Si trovano qui intrecciati insieme due fonti, una delle quali è caratterizzata da un vocabolario vicino alla corrente sacerdotale (P). Questa fonte P descrive il passaggio del mare attraverso una "spaccatura" tra le acque, che crea un muro a destra e uno a sinistra, e al centro un corridoio dove passano gli Israeliti inseguiti dagli egiziani. Poi durante l'inseguimento, mentre gli Israeliti camminano all'asciutto gli egiziani vengono sommersi dalle acque. Inoltre secondo questa fonte (13, 22) ci sono due colonne, una di nube e una di fuoco, la prima di giorno e la seconda di notte (cfr. Es 40, 38).

La fonte non sacerdotale invece non prevede nessuno spostamento durante la notte, perché israeliti ed egiziani sono accampati di notte e nessuno si avvicina all'altro in un luogo in cui a causa della marea il mare si prosciuga. Sul far del mattino il mare ritorna al suo livello consueto e mentre gli Israeliti scampano gli Egiziani tornando indietro vengono bloccati dalla risalita delle acque.

In ogni caso si tratta di ricostruzioni ipotetiche. Quel che a noi importa è osservare come il redattore P abbia rielaborato le fonti precedenti con un intento narrativo e una visione teologica.

6.2.3 Narrazione e teologia

L'intento narrativo, come abbiamo già accennato, è di porre al culmine della trama di rivelazione la fede di Israele, che al v. 31, vedendo gli egiziani morti sulla riva del mare, credette nel Signore e nel suo servo Mosè. Quella stessa fede viene messa alla prova in 14, 11, quando il popolo si trova gli egiziani alle calcagna. Al v. 9 è importante seguire l'intento del narratore, che mette in primo piano l'esercito del faraone, con una ridondanza di termini e immagini (tutti i cavalli e i carri del faraone, i suoi cavalieri e il suo esercito), per aumentarne il fascino e la paura da parte del lettore, proprio mentre, sullo sfondo, Israele sta tranquillamente accampato presso il mare. L'accostamento immediato delle due scene provoca una scarica di adrenalina nel lettore, che si chiede cosa mai potrà accadere ad Israele e gli permette di condividere in anticipo la paura di Israele e la sua difficoltà nella fede al v. 11, di fronte alla certezza della morte. Il popolo dovrà fidarsi della parola di Mosè e stare tranquillo. Al v. 31 la tensione si scioglie definitivamente con la fede di Israele, che ha affrontato la morte nel mare per rinascere nell'altra riva.

La visione teologica del narratore dipinge il passaggio del mare come una nuova creazione, un passaggio attraverso il morire per rinascere di nuovo. Il vocabolario sacerdotale (P) del brano ci orienta chiaramente in questa direzione. In 14, 21b si usa il verbo “dividere/spaccare”, come in Gn 7, 11, il racconto del diluvio, dove si dice che si aprono le cateratte del cielo. Ancora nel racconto della creazione (Gn 1, 2), in quello del diluvio (Gn 8, 1) e nel passaggio del mare (Es 14, 21) si trova lo stesso termine “ruah”, per indicare il forte vento mandato da Dio sulle acque. Infine ancora al v. 29 si trova un vocabolo, il termine “asciutto” che viene usato anche in Gn 1, 9 – 10, dove si parla dell’emergere della terra dalle acque primordiali. Anche in Gn 8, 13 – 14, dopo che Dio ha cancellato tutti gli esseri viventi salvo Noè e la sua famiglia, fa soffiare il vento, si chiudono le sorgenti dell’abisso e le cateratte del cielo e a poco a poco fa apparire la “terra asciutta”. Il processo a cui assistiamo è simile a quello di Gn 1, 9 dove Dio fa apparire la terra asciutta, raccogliendo le acque in un sol posto. Così si può parlare di rinnovamento della creazione dopo il diluvio. Poi quando la terra è asciutta Noè esce dall’arca, così che terra asciutta è destinata al giusto mentre i violenti sono spariti nelle acque. C’è infatti una valenza diversa tra acque e terra: le acque sono mondo della violenza domata da Dio e chi appartiene al mondo della violenza appartiene al mare e vi sparisce dentro come la generazione violenta prediluviana e come gli egiziani che hanno trattato con brutalità il popolo di Israele. La terra asciutta invece è riservata a Noè il giusto che si salva e che salva la sua famiglia e insieme al popolo di Israele.

Se il racconto sacerdotale utilizza un linguaggio simile in questi tre testi significa che certamente vuole allinearli sullo stesso asse teologico. È sempre Dio che crea il mondo, manda il diluvio, salva Noè e che fa uscire Israele dall’Egitto. Dunque il Dio che fa uscire Israele dall’Egitto è il Dio creatore dell’universo, il Signore del mare e della terra asciutta, che facendo uscire Israele dall’Egitto, utilizza a questo scopo la potenza che aveva adoperato per creare il mondo. La gloria che jhwh manifesta quando interviene contro l’Egitto è la gloria del creatore del mondo, capace di comandare agli elementi dell’universo per compiere il suo piano di salvezza.

6.2.4. Conclusione

Gli israeliti camminano tra due muri d’acqua: a destra significa a sud e a sinistra a nord, perché per orientarsi in Israele si guarda verso oriente. Dunque gli Israeliti stanno camminando da ovest a est durante la notte. Questo è in tutte le mitologie il cammino del sole, che va da ovest dove è tramontato a est dove risorge, passando attraverso le acque dell’oceano primordiale, ed è anche il cammino della risurrezione. Infatti la vita inizia con la nascita (est) e finisce con la morte (ovest), ma quando si va dall’ovest al est si fa il contrario, si rinasce. Ed è quello che fa Israele iniziando il cammino alla sera, attraversando il mare la notte e finendo il cammino al mattino ad est. entrare nel mare in tutte le mitologie significa morire, uscire dal mare significa rinascere. Il popolo muore alla schiavitù, alla paura, alla tirannia e rinasce libero, passa dalla paura, dalla schiavitù degli idoli al servizio di Dio in un cammino di trasformazione. Tutto l’esodo è un cammino dalla schiavitù in Egitto, fino al servizio di Dio nel santuario costruito e consacrato in Es 40 alla fine del libro. Fino al c. 14 il popolo si è liberato dalla schiavitù del Faraone, dal c. 16 in poi il popolo dovrà liberarsi dalla sua mentalità da schiavo, che lo spinge a voler ritornare in Egitto.

7. COMMENTO A DEI VERBUM 14 ALLA LUCE DI OSEA 2, 4 – 25: L'ECONOMIA DELLA SALVEZZA NELL'AT

DEI VERBUM 14

14. Iddio, progettando e preparando nella sollecitudine del suo grande amore la salvezza del genere umano, si scelse con singolare disegno un popolo al quale affidare le promesse. Infatti, mediante l'alleanza stretta con Abramo (cfr. Gn 15,18), e per mezzo di Mosè col popolo d'Israele (cfr. Es 24,8), egli si rivelò, in parole e in atti, al popolo che così s'era acquistato come l'unico Dio vivo e vero, in modo tale che Israele sperimentasse quale fosse il piano di Dio con gli uomini e, parlando Dio stesso per bocca dei profeti, lo comprendesse con sempre maggiore profondità e chiarezza e lo facesse conoscere con maggiore ampiezza alle genti (cfr. Sal 21,28-29; 95,1-3; Is 2,1-4; Ger 3,17). L'economia della salvezza preannunciata, narrata e spiegata dai sacri autori, si trova in qualità di vera parola di Dio nei libri del Vecchio Testamento; perciò questi libri divinamente ispirati conservano valore perenne: «Quanto fu scritto, lo è stato per nostro ammaestramento, affinché mediante quella pazienza e quel conforto che vengono dalle Scritture possiamo ottenere la speranza» (Rm 15,4).

Siamo di fronte ad un testo inaugurale, che concentra in una sola pagina l'insieme del messaggio del profeta, proprio all'inizio del libro.

La forma è quella di un'accusa (cfr. v. 1 “accusate vostra madre”) intentata contro una moglie infedele, dove il marito tradito fa comparire i figli come accusatori (cfr. v. 4a). I personaggi costituiscono un intrigo metaforico che vede come referenti reali Dio (marito/non marito) e Israele (madre-moglie/prostituta).

Se la madre rappresenta così Israele peccatore, i figli rappresentano Israele nella sua successione storica. Viene sdoppiato l'interlocutore, in modo tale che l'uditore assuma la veste dell'accusatore di se stesso (cfr. Is 5, 3).

Il testo si può suddividere in due parti, una caratterizzata dall'accusa (1 – 15) e l'altra da una promessa di salvezza (16 – 24). In realtà le due parti sono più collegate tra loro di quanto non si pensi. Al v. 16 la congiunzione “perciò” sembra piuttosto strana perché introduce non una conseguenza logica, ma un ribaltamento di prospettiva, cioè un passaggio dal giudizio alla salvezza. Tale congiunzione compare anche precedentemente al v. 8 e al v. 11 dove viene introdotta la punizione comminata dal marito tradito. Da questo solo elemento si può dedurre che la punizione come tale non ha un valore definitivo nel discorso complessivo del profeta. Inoltre al v. 10 troviamo descritti i beni che lo sposa dona alla sua sposa (grano, vino nuovo e olio) senza che essa si renda conto dell'identità del donatore e al v. 24 questi stessi beni vengono ridonati alla sposa attraverso la terra. Il collegamento tra il discorso di accusa e la promessa di salvezza è dunque evidente e bisogna comprenderne bene il significato.

Al v. 4b l'accusa dichiara uno stato di fatto, come motivazione dell'accusa stessa: la relazione amorosa e sponsale è stata rotta, infranta dal comportamento infedele della moglie, i cui segni sono chiaramente gli idoli a cui la moglie si è data. L'espressione “lei non è più mia moglie e io non sono più suo marito” non va intesa come una formula di ripudio da parte di Dio, altrimenti non avrebbe senso l'invito alla conversione immediatamente seguente. Piuttosto è la motivazione dell'accusa:

ossia il comportamento infedele della moglie ha rotto la relazione sponsale e questo deve essere il motivo e il contenuto dell'accusa.

L'azione di denudamento da parte di Dio è una minaccia che funge come invito alla moglie/prostituta di denudarsi "simbolicamente", ossia di spazzare via i suoi idoli. L'accusa/minaccia non avviene dunque in un contesto "forense", dove si tratta semplicemente di identificare il crimine e comminare la sanzione corrispondente, ma nel contesto di una lite bilaterale, denominata *rib*, dove c'è ancora la speranza di convincere l'altra parte, così da ripristinare un giusto rapporto. Inoltre la punizione minacciata può essere certamente interpretata come anticipatrice di un nuovo inizio, dal momento che l'autore biblico parla del giorno della nascita, quando si è nudi. Si suggerisce la possibilità di un nuovo inizio, fondato sulla consapevolezza della propria colpa e sulla confessione della divina misericordia. Il riferimento al deserto, alla terra arida, alla sete, fanno pensare ad una catastrofe storica come quella dell'esilio, avvenuto per il regno del Nord (scheda su Regno del Nord) attorno alla fine dell'VIII secolo. Alla siccità del terreno si accompagna la sterilità negli affetti, la perdita di fecondità degli uomini, perché Dio smette di amare i figli di Israele.

La colpa viene mostrata al v. 7 accompagnata dall'idea di vergogna, appellativo che spesso veniva usato per il Dio cananeo Baal (cfr. Ger 3, 24), ed è chiaramente collegata all'idolatria.

Ai v. 8 – 9 si prospetta l'intervento punitivo di Dio, che come si vede non è semplicemente una sanzione comminata in ragione del male commesso, ma è un'azione finalizzata a far sì che Israele non commetta più questo male. Si capisce allora chiaramente il senso dell'accusa di Dio, che è finalizzata al ristabilimento della relazione con Israele.

Il rapporto tra colpa e punizione viene ancora ripreso nei v. 10 – 15 con maggiore dettaglio sull'elemento sanzionatorio.

Al v. 16 un nuovo perciò introduce il ribaltamento di prospettiva. Proprio quel deserto che era stato presentato come luogo di mancanza di vita e di punizione da parte di Dio viene occasione di una nuova rivelazione da parte di Dio (la condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore). Il deserto luogo della generazione di Israele al tempo dell'esodo, diviene il tempo di una nuova generazione, una rinascita, dal momento che "la stessa sposa risponderà, come nei giorni della sua giovinezza, quando uscì dal paese d'Egitto". Il Signore riesce a "sedurla": viene qui usato il verbo "aprire" termine con accezione prevalentemente negativa (cfr. Es 22, 15), che implica una qualche violenza, e che quindi si ricollega alla precedente azione violenta di accusa e di castigo. Tuttavia in questo contesto il termine assume una nuova connotazione, positiva. Aprire vuole dire penetrare nel cuore, nel luogo della più profonda intimità ed interiorità, per poterla finalmente convincere. E infatti ella risponderà positivamente (v. 17) e affermerà l'esatto contrario di quanto l'accusa aveva detto all'inizio: "Marito mio" (vv. 18-19). Così le vigne, un tempo devastate da Dio (vv. 11, 14), vengono ridonate: esse rappresentano il paese intero (cfr. Nm 13, 23 – 24) e sono il simbolo della gioia.

Tutto il brano si conclude ai vv. 20 – 25 con una nuova alleanza attraverso la terra. È un'alleanza che coinvolge la totalità dei viventi e della creazione, la cui fecondità è una risposta in termini di beni alle privazioni precedenti. Essa è simbolo della fecondità del popolo (v. 25) grazie alla

relazione d'amore ristabilita con Dio. Le qualità divine di giustizia e fedeltà vengono compartecipate dalla sposa e la conoscenza acquista una valore totale, interiore (v.22).

Possiamo a questo punto tentare una chiave di interpretazione globale di questo oracolo di Osea, inserendolo nel più ampio contesto di tutta la raccolta profetica. L'espressione "parlare al cuore" (v. 17) è una specie di chiave di volta della predicazione profetica, che sottolinea il miracolo di una parola di Dio che opera sovranamente e intimamente la trasformazione del cuore dell'uomo, passando attraverso l'accusa e la punizione, che sono finalizzate alla salvezza e alla manifestazione dell'amore di Dio. Anche nei profeti Geremia ed Ezechiele il ristabilimento dell'alleanza dopo l'accusa e la punizione avviene per un'intervento gratuito e intimo di Dio, che trasforma il cuore dell'uomo dopo averlo purificato (cfr. Ger 31, 33 e Ez 36, 26 – 27). In fin dei conti tutta la raccolta profetica si caratterizza per l'accusa di Dio nei confronti del popolo finalizzata alla sua salvezza. Essa infatti ha la funzione di aprire gli occhi del popolo sul suo peccato e sulla dimensione idolatra della sua esistenza, per annunciare dopo il castigo il ristabilimento delle sorti e la definitiva trasformazione del cuore dell'uomo ad opera di Dio. Una storia secolare, quella dei due regni, che ci viene narrata dai libri dei re e delle cronache, con la predicazione dei profeti e la catastrofe del primo e del secondo esilio è stata necessaria perché Israele arrivasse alla comprensione più profonda dell'agire di Dio.

Dopo il primo esilio e appena prima del secondo esilio, quello ad opera dei Babilonesi, avvenuto all'inizio del VI secolo, il regno del Sud, grazie all'operato del re Giosia, aveva conosciuto una nuova floridità politica e religiosa. Il culto venne centralizzato a Gerusalemme e venne rinnovato il libro della legge. L'opera degli scribi integrò e recepì la predicazione profetica nel nuovo libro della legge, che successivamente verrà chiamato Deuteronomio, dalla traduzione greca della LXX. Qui tutta la legge si concentra in un unico precezzo, quello di amare Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze (Dt 6, 5 – 6). I precetti si fondono nel cuore dell'Israelita fedele, e sono oramai giunti ad una tale grado di concentrazione spirituale da potersi tenere come un segno nella mano, tra gli occhi e sugli stipiti delle porte. Qui Israele è come la sposa di Osea, che vede nel rapporto con Dio non l'osservanza delle leggi esterne ma una relazione interiore e vivente d'amore.

8. COMMENTO A DV 12: I SALMI E I GENERI LETTERARI

DV 12

12. Poiché Dio nella sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini alla maniera umana (22), l'interprete della sacra Scrittura, per capir bene ciò che egli ha voluto comunicarci, deve ricercare con attenzione che cosa gli agiografi abbiano veramente voluto dire e a Dio è piaciuto manifestare con le loro parole.

Per ricavare l'intenzione degli agiografi, si deve tener conto fra l'altro anche dei generi letterari. La verità infatti viene diversamente proposta ed espressa in testi in vario modo storici, o profetici, o poetici, o anche in altri generi di espressione. È necessario adunque che l'interprete ricerchi il senso che l'agiografo in determinate circostanze, secondo la condizione del suo tempo e della sua cultura, per mezzo dei generi letterari allora in uso, intendeva esprimere ed ha di fatto espresso (23). Per comprendere infatti in maniera esatta ciò che l'autore sacro volle asserire nello scrivere, si deve far debita attenzione sia agli abituali e originali modi di sentire, di esprimersi e di raccontare vigenti ai tempi dell'agiografo, sia a quelli che nei vari luoghi erano allora in uso nei rapporti umani (24).

Perciò, dovendo la sacra Scrittura esser letta e interpretata alla luce dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta (25), per ricavare con esattezza il senso dei sacri testi, si deve badare con non minore diligenza al contenuto e all'unità di tutta la Scrittura, tenuto debito conto della viva tradizione di tutta la Chiesa e dell'analogia della fede. È compito degli esegeti contribuire, seguendo queste norme, alla più profonda intelligenza ed esposizione del senso della sacra Scrittura, affinché mediante i loro studi, in qualche modo preparatori, maturi il giudizio della Chiesa. Quanto, infatti, è stato qui detto sul modo di interpretare la Scrittura, è sottoposto in ultima istanza al giudizio della Chiesa, la quale adempie il divino mandato e ministero di conservare e interpretare la parola di Dio (26).

8.1 Commento al Salmo 136

Questo Salmo è caratterizzata dalla ripetizione: “perché eterno è il suo amore”. Lodare è non stancarsi di ripetere! L'amore di Dio è eterno. È un'alleanza in cui l'amore di Dio per noi è eterno, per cui non ci stanchiamo di ripetere la lode.

Ma non si ripete sempre la stessa cosa: siamo creature immerse nel tempo e nella variazione. Ogni volta si ripete qualcosa di uguale ma c'è sempre anche qualche novità. Che cosa è uguale e che cosa cambia di volta in volta? Di uguale c'è che ad ogni sezione è sempre Dio che agisce. In ebraico si tratta di partecipi. È come se si dessero tante definizioni di Dio: lui è colui che ha fatto grandi prodigi, lui è colui che ha fatto i cieli con sapienza... e ancora è colui che ha percosso l'Egitto nei suoi primogeniti, è colui che ha guidato il suo popolo, egli è colui che nella nostra umiliazione si ricorda di noi. Una volta a catechismo si imparava che Dio è l'essere perfettissimo: era una definizione. Anche in questo salmo la bibbia ci vuol dare una definizione di Dio, non però basata sulla filosofia, ma sul modo di agire di Dio.

Abbiamo detto cosa c'è di uguale, ma cosa c'è di nuovo? C'è che Dio pur essendo sempre lo stesso e pur essendo sempre lui ad agire, non fa mai una cosa uguale all'altra, in tutte le sue azioni

scopriamo sempre qualcosa di nuovo e diverso. C'è come una progressione nel suo agire, e ogni episodio è assolutamente nuovo. Chi recita questo salmo infatti è un solista e ad ogni frase il coro ripete: eterno è il suo amore! Quindi ogni intervento di Dio è come isolato dai precedenti, come a dire che non è causato da essi, ma solo dalla volontà di Dio che vuole fare ancora qualcosa di nuovo. Lui che è eterno ogni volta fa qualcosa di nuovo, come a dire che la sua eternità non è pura staticità, ma continua e travolgente novità, è l'eternità dell'amore che non finisce mai di coinvolgerci nella sua storia e di stupirci.

In Mt 26, 30 Gesù si avvia alla sua passione con il canto del Salmo: può essere in modo particolare il Salmo 136, dato che come altri Salmi veniva cantato alla conclusione del pasto pasquale. Gesù, andando alla passione, è pienamente e consapevolmente dentro questo movimento dell'amore di Dio, egli sta per donare tutto se stesso al padre sulla croce, e allora sceglie di concentrare tutto il significato di questo dono in un segno tanto piccolo quanto comune: il pane (cfr. Sal 136, 25). Egli "sceglie" di diventare questo pane che Dio nel suo amore da ad ogni vivente, come culmine della sua storia d'amore nei confronti di Israele e attraverso di lui di tutti gli uomini.

Questo pane "segno" tanto piccolo quanto comune, è l'ultima novità di Dio, ma che racchiude tutte le novità precedenti e tutte le azioni di Dio descritte nel Salmo. Non a caso il Salmo nella tradizione ebraica veniva cantato come rendimento di grazie sul pane. È infatti il pane della creazione, frutto della terra e del lavoro dell'uomo. Non ci sarebbe il pane se Dio non fosse colui che ha steso la terra sopra le acque e che ha fatto i cieli con sapienza. Nel pane Dio si rivela come colui che crea lo spazio e le condizioni di abitabilità per noi e poi mette tutto in movimento attraverso il tempo (creazione degli astri) in un universo ordinato: non ci sarebbe il pane se non ci fossero i giorni e le notti e le stagioni a consentire la crescita del grano e se non fosse ciclicamente stabilito il tempo della mietitura.

Ma non ci sarebbe il pane della cena pasquale se Dio non si fosse impegnato nella storia con un popolo particolare il popolo ebraico. Allora il pane della cena ricorda l'afflizione dell'Egitto, la schiavitù ma ricorda ancor più l'azione liberatrice di Dio, l'azione potente con cui ha percosso il faraone, l'azione potente con cui ha fatto passare Israele in mezzo al mare della morte, liberandolo e nello stesso tempo generandolo come popolo. Quello che prima dell'arrivo in Egitto era una famiglia di 12 fratelli e che contava 70 persone all'uscita dall'Egitto è divenuto un popolo di 300 000 persone. Così la liberazione dell'Egitto è anche definitivamente l'atto di nascita di questo popolo e tale nascita, attraverso il mare e nel deserto, è un continuo confronto con la morte. Ogni nascita, anche la nostra nascita, è stata un passaggio attraverso la fragilità e il confronto con la morte: ogni nascita prelude alla nascita definitiva, quella che attraverso la morte ci passa davvero. Tutto questo è come contenuto, registrato nel pane pasquale, come un file la cui memoria non può essere cancellata.

Ma l'esodo del popolo e il suo ingresso nella terra promessa e conquista è anche una faticosa, mai terminata lotta contro la tentazione di ritornare alla schiavitù. Un cammino di maturazione, di purificazione in cui il popolo impara che la vera libertà e felicità non sta nel consegnarsi schiavi degli idoli (l'Egitto con i suoi frutti ingannevoli e poi il vitello d'oro), ma nel servire Dio. Dalla servitù al servizio. Anche noi diventiamo adulti così, passando da quegli idoli che hanno schiavizzato e reso infelice la nostra adolescenza, alla matura comprensione che il senso più vero e

bello della nostra vita è servire Dio, fare la sua volontà. Il travaglio, la sofferenza sono il passaggio del mare attraverso cui Dio ci ha parlato e ci ha liberato, facendoci comprendere come riconoscere la sua azione nella nostra vita, rendergli grazie e lodarlo e infine servirlo facendo la sua volontà sia il vero scopo della nostra vita.

“Egli nella nostra umiliazione si è ricordato di noi ci ha liberato dai nostri oppressori”: questa storia di liberazione che ha nell’esodo il suo modello fondatore si ripete ad ogni passaggio della storia del popolo di Israele. L’invasione degli assiri e la distruzione di Samaria, e ancora l’invasione dei babilonesi e la distruzione di Gerusalemme e del suo tempio nel 587 a.C. e l’esilio durato quasi un secolo. Sono i profeti ad indicare al popolo che tutto questo non accade per caso, ma è Dio che sta purificando il popolo dalla sua idolatria, e che lo accompagna con amore anche nella terra dell’esilio. Sono ancora i profeti ad indicare che ci sarà presto un ritorno e una ricostruzione di Gerusalemme e che la gloria del Signore risplenderà a Gerusalemme per tutti i popoli. Ecco: “Il signore nella nostra umiliazione si è ricordato di noi, ci ha liberato dai nostri oppressori”: con questa frase è riassunta tutta la storia profetica di Israele, ma è in qualche modo riassunta anche tutta la nostra vita. Tutta la nostra vita infatti è una giostra un po’ paradossale di umiliazioni ed esaltazioni, dove stentiamo a trovare l’equilibrio. Il punto di equilibrio non sta in noi stessi, ma ce lo ricorda il Salmo: “eterno è il suo amore”: ogni volta è il suo amore che si fa uscire da noi stessi, ci risolleva dalla fatica, dal peccato, dalle sofferenze. Ogni volta è sempre lui, il suo amore a vincere, in ogni evento e in ogni istante della nostra vita.

Conoscere questo è sapienza, perché comporta il sapere che Dio è “per definizione” colui che dona il pane ad ogni vivente, ossia che supera la morte con il dono di una di un amore eterno. I libri sapienziali non sono altro che una riflessione su chi è Dio per tutti gli uomini alla luce di come ha agito e agisce nella storia del suo popolo.

Dai proverbi che condensano tutta la sapienza in brevi massime parallele, alla cui base c’è una sostanziale fiducia del principio di retribuzione divina; fino ad arrivare a Giobbe, la più estrema e radicale messa in questione della retribuzione divina: “se il giusto soffre, dov’è la giustizia di Dio?” Sapienza è qui entrare nel mistero di Dio con tutta la nostra esistenza senza pretendere di spiegarlo, ma fidandosi dell’infinita onnipotenza e saggezza di Dio che con i suoi paradossi supera il modo umano di comprendere. È il punto a cui i saggi arrivano dopo l’esilio e il dramma della sofferenza ingiusta subita dal popolo. Tutta questa sapienza è simbolicamente concentrata nel pane, che il Signore dona ad ogni vivente, quale umile fiducia nella vittoria della vita contro ogni potenza di morte.

Questa vittoria è iscritta nel pane in cui Gesù ha scelto di donarsi a noi, il pane dell’eucarestia, che è il pane del ringraziamento ossia il pane sul quale si benedice Dio per tutto ciò che ha compiuto per noi, quel pane attraverso il quale per l’azione dello Spirito, entriamo misteriosamente dentro l’atto con cui Cristo si è donato a noi, e così tutta la storia della salvezza per noi si compie. In questo pane tutta la storia è ricapitolata, tutta la bibbia riassunta, perché Dio ha attraversato la morte e l’ha distrutta definitivamente. Questo è il pane della resurrezione e il farmaco dell’immortalità.

Ora mangiando questo pane anche noi entriamo nell’opera di salvezza che Dio ha compiuto per il suo popolo, anche noi usciamo dall’Egitto e riconosciamo di avere ricevuto in eredità la terra.

8. 2 scheda sui generi letterari dei Salmi

Che cos'è un genere letterario? Cos'è il *Sitz im Leben* di un genere letterario? Quali sono i principali generi letterari dei Salmi?

Un genere letterario è definibile come un procedimento espressivo proprio di una data epoca e di un determinato ambiente culturale, atto a manifestarne pensieri e sentimenti. Tali procedimenti possono essere orali o scritti, e anzi molti generi letterari conosciuti sono nati e si sono evoluti inizialmente come forme di espressione orale. È il caso, ad esempio, dell'epica classica e della parola biblica.

Si possono sintetizzare quattro caratteristiche per l'individuazione di un genere letterario:

- Una tematica particolare, come il regno di Dio per le parabole
- Una struttura o forma interna peculiare, come la comparazione.
- Un repertorio di procedimenti correnti, come immagini della vita quotidiana.
- Un fattore esterno, quale *Sitz im Leben* o contesto sociale, come il rabbì di fronte ai discepoli.

L'espressione *Sitz im Leben* è stata coniata dall'esegeta Gunkel, il quale affermava che chi vuole capire un genere letterario antico deve prima chiedersi dove sono le sue radici nella vita: così il *Sitz im Leben* è precisamente il contesto esistenziale nel quale e per il quale sono nati i testi letterari.

I generi letterari dei Salmi sono:

I canti di Sion, che celebrano la città di Sion e il tempio, e rimandano ad eventi di culto, come i salmi di pellegrinaggio (Sal 122 e Sal 84). In questo contesto si collocano anche gli inni, ossia quel grande gruppo di Salmi il cui contenuto essenziale è la celebrazione di Dio. Altro genere di inno è l'inno imperativo, nel quale i partecipanti al culto vengono invitati a celebrare YHWH, es Sal 117. Le due forme sono unite nel Sal 136.

Poi ci sono gli inni di YHWH –RE Sal 47; 93; 96 -99. Essi celebrano yhwh come re usando la formula stereotipa iwhw melek.

C'erano poi culti di lamentazione e di intercessione, che coinvolgevano il popolo nella sua totalità. Come il lamenti del popolo per la distruzione del tempio (Sal 74; 79). Vi si trovano la descrizione dello stato di necessità e il lamento, con l'interrogativo sul perché e insieme la richiesta di salvezza.

La maggiore parte degli inni sono canti della comunità riunita, ma troviamo anche, come genere a sé, l'inno dell'individuo, in cui l'orante parla alla prima persona singolare. Questo genere era in origine collegato con lamenti particolari. Preghiere di ammalati (Sal 38 o 88), preghiere di un perseguitato (Sal 7 o 17). Nel Sal 22 la sofferenza individuale dell'orante viene ricollocata nel più vasto contesto della storia di Israele dall'epoca dei padri.

Ci sono poi i Salmi penitenziali dove il tema dominante è il peccato individuale come Sal 51 e 130.

Talvolta vengono menzionati sacrifici che l'orante intende presentare. Il termine *todah* indica il sacrificio di ringraziamento, che da origine al canto di ringraziamento dell'individuo. (cfr 116, 7) o Sal 30.

Infine ci sono i Salmi sapienziali in cui compaiono elementi sapienziali all'interno (cfr Sal 1; 34; 119).

9. APPROCCIO CANONICO. COMMENTO A *INTERPRETAZIONE DELLA BIBBIA NELLA CHIESA* (P.C.B. 1993; 1328 – 1332): MOSÈ, PROFETI E ALTRI SCRITTI, VERSO UNA TEOLOGIA DEL CANONE VETEROTESTAMENTARIO.

Partendo dalla constatazione che il metodo storico-critico incontra talvolta delle difficoltà a raggiungere, nelle sue conclusioni, il livello teologico, l'approccio “canonico”, nato una ventina d'anni fa negli Stati Uniti, intende portare proprio al compito teologico dell'interpretazione, partendo dalla cornice esplicita della fede: la Bibbia nel suo insieme.

Per fare ciò interpreta ogni testo biblico alla luce del canone delle Scritture, cioè della Bibbia ricevuta come norma di fede da una comunità di credenti. Cerca di situare ogni testo all'interno dell'unico disegno di Dio, allo scopo di arrivare a un'attualizzazione della Scrittura per il nostro tempo. Non ha la pretesa di sostituirsi al metodo storico-critico, ma si prefigge di completarlo.

Sono stati proposti due punti di vista differenti:

Brevard S. Childs centra il suo interesse sul testo nella sua forma canonica finale (libro o collezione), accettata dalla comunità come un'autorità per esprimere la propria fede e orientare la propria vita.

Più che sulla forma finale e stabilità del testo, James A. Sanders porta la sua attenzione sul “processo canonico” o sviluppo progressivo delle Scritture alle quali la comunità credente ha riconosciuto un'autorità normativa. Lo studio critico di questo processo esamina come le antiche tradizioni sono state riutilizzate in nuovi contesti, prima di costituire un tutto al tempo stesso stabile e adattabile, coerente e unificatore di dati divergenti, nel quale la comunità di fede attinge la sua identità. Nel corso di questo processo sono stati messi in opera certi procedimenti ermeneutici e lo sono ancora dopo la fissazione del canone; sono spesso di genere midrashico, tendenti ad attualizzare il testo biblico, e favoriscono una costante interazione tra la comunità e le sue Scritture, facendo appello a un'interpretazione che mira a rendere contemporanea la tradizione.

L'approccio canonico reagisce giustamente contro la valorizzazione esagerata di ciò che si suppone essere originale e primitivo, come se solo questo fosse autentico. La Scrittura ispirata è quella che la Chiesa ha riconosciuta come regola della propria fede. Si può insistere, a questo proposito, o sulla forma finale in cui si trova attualmente ciascuno dei libri, o sull'insieme che essi costituiscono come canone. Un libro diventa biblico solo alla luce dell'intero canone.

La comunità credente è effettivamente il contesto adeguato per l'interpretazione dei testi canonici. La fede e lo Spirito Santo arricchiscono in essa l'esegesi; l'autorità ecclesiale, esercitata a servizio della comunità, deve vegliare che l'interpretazione resti fedele alla grande Tradizione che ha prodotto i testi (cf. Dei Verbum, 10).

L'approccio canonico si trova alle prese con più di un problema, soprattutto quando cerca di definire il “processo canonico”. A partire da che cosa si può dire che un testo è canonico? Sembra ammissibile dirlo appena la comunità attribuisce a un testo un'autorità normativa, anche prima della fissazione definitiva di questo testo. Si può parlare di un'ermeneutica “canonica” dal momento che la ripetizione delle tradizioni, che si effettua tenendo conto degli aspetti nuovi della

situazione (religiosa, culturale, teologica) mantiene l'identità del messaggio. Ma nasce un interrogativo: il processo d'interpretazione che ha portato alla formazione del canone dev'essere riconosciuto come regola d'interpretazione della Scrittura fino ai nostri giorni?

D'altra parte, i complessi rapporti tra il canone ebraico delle Scritture e il canone cristiano suscitano numerosi problemi per l'interpretazione. La Chiesa cristiana ha ricevuto come "Antico Testamento" gli scritti che avevano autorità nella comunità giudaico ellenistica, ma alcuni di questi sono assenti nella Bibbia ebraica o si presentano in forma diversa. Il corpus è quindi diverso. Perciò l'interpretazione canonica non può essere identica, dal momento che ogni testo dev'essere letto in relazione con l'insieme del corpo, ma, soprattutto, la Chiesa legge l'Antico Testamento alla luce dell'evento pasquale, morte e risurrezione del Cristo Gesù, che apporta una radicale novità e dà, con un'autorità sovrana, un senso decisivo e definitivo alle Scritture (cf. Dei Verbum, 4). Questa nuova determinazione di senso fa parte integrante della fede cristiana. Non deve tuttavia privare di ogni consistenza l'interpretazione canonica anteriore, quella che ha preceduto la Pasqua cristiana, perché è necessario rispettare ogni tappa della storia della salvezza. Svuotare della sua sostanza l'Antico Testamento significherebbe privare il Nuovo Testamento del suo radicamento nella storia.

Al termine del vangelo di Luca (Lc 24, 36 – 47) l'apparizione del risorto a tutta la comunità degli apostoli riunita viene descritta come un'esperienza di incontro umanissimo, tanto che Gesù deve ripetutamente affermare di non essere un fantasma e farsi portare qualcosa da mangiare. Questa realtà della resurrezione viene poi spiegata da Gesù stesso come il compimento di quel mistero di cui Gesù aveva già parlato durante la sua esistenza storica, ossia il mistero racchiuso nelle Scritture di Israele, distinte in Mosè, profeti e Salmi.

Due elementi intendiamo qui approfondire:

1. il cuore delle Scritture è nel mistero pasquale di Cristo.
2. la tripartizione in Mosè, profeti e scritti non è solo occasionale ma significativa per una teologia dell'Antico Testamento.

1. Al v. 46 la lunga citazione delle parole di Gesù è aperta da un "così sta scritto", che introduce chiaramente il riferimento alla Scrittura. Gesù risorto diviene quindi esegeta, così come aveva già fatto con i discepoli di Emmaus, per racchiudere in una formulazione sintetica, alla luce della sua persona, tutto il contenuto delle Scritture di Israele. Egli, attraverso la parabola storica della sua vita, morte e resurrezione, diviene nel suo stesso corpo risorto il principio ermeneutico chiave di tutta la Scrittura. Tutta la Scrittura, infatti, non fa altro che affermare le sofferenze del messia e la sua resurrezione il terzo giorno, ed anche la predicazione, nel suo nome, della conversione e del perdono dei peccati a tutti i popoli, cominciando da Gerusalemme. Il contenuto della Scrittura, considerata nella sua globalità, è quindi da un lato il mistero pasquale di Cristo, la sua morte e resurrezione, e dall'altro la predicazione apostolica ed ecclesiale che sotto la spinta dello Spirito Santo porta a compimento la partecipazione di tutti i popoli a questo mistero. Se infatti la morte e resurrezione di Cristo è un evento sperimentato come puntuale dalla comunità apostolica, la

predicazione e la testimonianza, cominciando da Gerusalemme, estende nello spazio e nel tempo della storia la partecipazione al mistero pasquale.

I testi dell'antico testamento sono attraversati da una corrente vitale, un'energia teleologica, finalizzata, che impedisce ad essi di fissarsi su se stessi e che li proietta costantemente in avanti, verso il loro compimento. Questa corrente vitale non poteva sostenersi storicamente se non fondandosi su circoli "ispirati", che non si sono limitati a ripetere gli schemi dei loro ambienti di provenienza sociale, di tipo sacerdotale, o sapienziale / regale, ma hanno fortemente innovato e raffinato la sensibilità religiosa del popolo di Dio, anche attraverso gravi polemiche e frizioni con le classi dominanti. Intendo parlare dei circoli profetici. La profezia è un fenomeno particolare, presente non solo in Israele ma anche nei popoli mediorientali. Tuttavia solo in Israele essa ha costituito in modo così radicale la coscienza critica del popolo dal punto di vista della relazione con Dio, pagandone le conseguenze in modo diretto e personale. La critica ai sacrifici e al tempio e ad una religiosità appagata dalle forme e incapace di una sintesi tra culto e vita, il sincretismo cultico, la ricerca di appoggi politici con grandi imperi erano interpretati come segni di un abbandono del Dio vivente a cui sarebbe seguita una catastrofe salutare, quella dell'esilio. Catastrofe dell'esilio come mutamento delle sorti, come passaggio radicale dal negativo al positivo, dove il popolo sperimenta la vicinanza benevola di Dio e il suo sostegno.

Il profeta si inserisce in questo contesto come colui che prima annuncia la sventura e poi annuncia la salvezza, perché Dio non punisce se non per salvare e usare misericordia. Non solo, ma egli stesso nel suo corpo e nella sua esistenza paga il peccato del popolo, subendo l'opposizione e il rigetto. Il profeta stesso, dunque, assume su di se il destino di Gerusalemme e del suo popolo.

La tradizione isaiana, meditando su questo, va oltre. Ad essa infatti dobbiamo la figura del servo sofferente, colui che non si limita a condividere, ma assume su di se ed espia il peccato del popolo e per questo viene saziato da Dio e riceve in eredità le moltitudini (Is 53, 10 – 11).

Figura misteriosa che assume i tratti del popolo stesso, perseguitato ed esiliato, e di un singolo profeta come Mosè o come Geremia, il servo sofferente di jhwh è anche l'annuncio di un futuro profeta. In questa figura si collegano le origini, Mosè, che dalla tradizione profetica e deuteronomica viene interpretato come un profeta, e la fine, dove questo servo diviene "luce delle nazioni, perché porti la mia salvezza fino all'estremità della terra". Non a caso il terzo Isaia sviluppa l'annuncio della salvezza delle nazioni, che ricostruiranno le mura di Gerusalemme (cfr. Is 60, 10).

Non è allora difficile comprendere come al cuore di questa tensione, di questa direttrice profetica delle Scritture di Israele, vi sia ciò che Gesù svela come il mistero dei patimenti e della resurrezione nel terzo giorno del Cristo, nel cui nome "saranno predicati a tutti i popoli la conversione e il perdono dei peccati, cominciando da Gerusalemme".

2. Tutta la Scrittura risulta composta di tre parti: legge di Mosè, profeti e Salmi. Questa tripartizione, presente già nel libro del Siracide (cfr. prologo del Siracide, che parla di legge, profeti e scritti successivi) e nel giudaismo intertestamentario (cfr. Talmud Babilonese, Baba Batra 14b; Ketubot 50a), vuole indicare la globalità delle Scritture Sacre dell'Antico Testamento, con una chiara distinzione tra i libri della legge di Mosè (Pentateuco), che parlano dell'evento fondatore del

popolo di Israele, ossia l'esodo e il dono della legge sul monte Sinai, e i profeti (cfr. scheda su canone). C'è poi una terza classe di scritti, qui rappresentata dai Salmi, e che più genericamente viene indicata come libri di sapienza. Cosa può indicare questa tripartizione? Essa può avere una rilevanza per una teologia dell'Antico Testamento? Sarebbe auspicabile che una riflessione su questo modello tripartito dell'Antico Testamento, ci aiutasse a comprendere il suo compimento nel mistero pasquale e nell'annuncio del Vangelo senza svuotarlo di consistenza e autonomia (modello di sostituzione, cfr. lezione precedente), anzi proprio valorizzando la storia di rivelazione in esso contenuta. Il nostro obiettivo è dunque mostrare che la lettura canonica dell'AT, secondo le parole affidate al Gesù risorto da Luca, non aggiunge un principio ermeneutico estrinseco al testo stesso dell'AT, ma obbedisce a linee di sviluppo interne ad esso.

C'è anzitutto il Pentateuco, con i suoi cinque libri (Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio) che per la tradizione, anche ebraica, risale integralmente a Mosè. Oggi sappiamo bene che ben poco è stato scritto dalla stessa mano di Mosè, ma quello che tale tradizione ci riporta è un contenuto di verità teologica. Fino al Deuteronomio, in cui il popolo si trova alle porte della terra promessa, ma ancora non la possiede e Mosè è ancora in vita, siamo nel contesto dell'evento fondatore di Israele, ossia dell'uscita dall'Egitto, del passaggio nel deserto e della consegna della legge sul monte Sinai. Mosè infatti muore prima di entrare nella terra promessa. L'evento fondatore del popolo di Israele viene riletto nella storia alla luce dell'infedeltà di Israele e della fedeltà di Dio, manifestata attraverso i profeti. Così Mosè stesso assume una connotazione profetica: egli è infatti il profeta potente, che il signore conosceva faccia a faccia che aveva operato con segni e prodigi nella terra d'Egitto contro il faraone (Dt 34, 10 - 12) e che annuncia l'arrivo di un profeta come lui, a cui il popolo dovrà dare ascolto (Dt 18, 15 - 22). Egli è colui che accusa il popolo dopo il suo peccato di idolatria e poi intercede per lui presso Dio (cfr. Es 32, 21 - 35), anticipando le caratteristiche del ministero profetico.

I profeti infatti attualizzano nell'oggi il tempo fondatore dell'origine. Se il popolo non è più nel deserto, luogo in cui sperimenta il fidanzamento con Dio (Ger 2, 2), se oggi si trova nella terra che il Signore gli ha dato, deve ricordarsi che essa è dono di JHWH. Deve dunque ricordarsi che egli stesso appartiene a jhwh e ha con lui un rapporto d'amore, di possesso, assimilabile a quello di un matrimonio. Il castigo di Dio è ciò che permette al popolo di rendersi conto di questa appartenenza ed è poi il Signore stesso a farlo tornare a lui. Il ruolo del profeta e del servo è di effettuare la mediazione nell'alleanza tra Dio e il suo popolo, attraverso un'insieme di atti di accusa e di intercessione e profezie di salvezza.

La sapienza allarga la dimensione dell'oggi della salvezza al sempre della riflessione universale. La dinamica storica di peccato e salvezza viene fatta oggetto di una meditazione sul funzionamento generale della giustizia divina tramite il principio di retribuzione e la sua critica. I proverbi istruiscono il giovane al principio di retribuzione divina, per il quale la benedizione e maledizione di Dio scaturiscono dal comportamento sapiente dell'uomo. I saggi esilici e postesilici, come Giobbe e Qohelet estendono tale riflessione all'esperienza di una sofferenza non meritata, di un castigo in fondo inspiegabile e ingiustificabile. La lotta del saggio sofferente con Dio per comprenderne la giustizia è l'altro versante della preghiera di supplica del giusto sofferente (cfr. Sal 22). La comprensione di Giobbe, così come la lode del giusto nella sventura, scaturisce da un improvvisa risposta salvifica di Dio, che non spiega ma fa entrare nel suo mistero amoroso.

Supplica e lode indissolubilmente legate nella memoria salvifica dell’agire di Dio sono al cuore del libro dei Salmi, che permette di accedere alla coscienza credente dell’uomo che soffre e gioisce che trova nella relazione con Dio il senso di quanto vive. Dietro a questa figura si intravede il corpo sofferente del popolo stesso in esilio, che cerca motivazioni teologiche per la sventura subita e allarga il raggio della sua riflessione all’esperienza fondamentale di ogni uomo.

Come si può vedere nella sapienza viene ricapitolata e allargata ad un orizzonte universale l’esperienza di salvezza del popolo in mezzo alla sventura e alla concreta possibilità della fine. Nei primi capitoli della Genesi (Gn 1 – 11) la riflessione sapienziale dei circoli deuteronomico – profetici e sacerdotali arriva a comprendere i giorni della creazione dell’uomo e l’origine dell’umanità nel bene e nel male. Qui la storia di Noè servo di Dio (Gn 6 – 9) racconta come il disordine causato dall’umanità provoca la morte dell’umanità stessa e la rigenerazione può avvenire solo grazie all’obbedienza del servo. Come si vede si tratta ancora una volta di una generalizzazione universalistica dell’esperienza di fede dello stesso Israele.

Come abbiamo potuto solo intravedere il criterio canonico di lettura delle Scritture non è estrinseco a questi testi, ma obbedisce ad una direzione teologica presente negli stessi testi. Il loro senso non si esaurisce nell’intenzione storica del singolo Scrittore sacro ma tende a generare una serie di testi, in una linea che trova il suo compimento nel mistero pasquale di Cristo.

10. APPROCCI ARCHEOLOGICI E STORICI ALLA BIBBIA (CFR. G. FISCHER *CONOSCERE LA BIBBIA. UNA GUIDA ALL'INTERPRETAZIONE. EDB 2013, 97 - 103*)

11. COMMENTO A DEI VERBUM 11: ISAIA E L'ISPIRAZIONE DEI VERBUM 11

11. Le verità divinamente rivelate, che sono contenute ed espresse nei libri della sacra Scrittura, furono scritte per ispirazione dello Spirito Santo La santa madre Chiesa, per fede apostolica, ritiene sacri e canonici tutti interi i libri sia del Vecchio che del Nuovo Testamento, con tutte le loro parti, perché scritti per ispirazione dello Spirito Santo (cfr. Gv 20,31; 2 Tm 3,16); hanno Dio per autore e come tali sono stati consegnati alla Chiesa (17) per la composizione dei libri sacri, Dio scelse e si servì di uomini nel possesso delle loro facoltà e capacità (18), affinché, agendo egli in essi e per loro mezzo (19), scrivessero come veri autori, tutte e soltanto quelle cose che egli voleva fossero scritte (20).

Poiché dunque tutto ciò che gli autori ispirati o agiografi asseriscono è da ritenersi asserito dallo Spirito Santo, bisogna ritenere, per conseguenza, 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 Scritture (21). Pertanto «ogni Scrittura divinamente ispirata è anche utile per insegnare, per convincere, per correggere, per educare alla giustizia, affinché l'uomo di Dio sia perfetto, addestrato ad ogni opera buona».

In Es 33, 11 si legge che il Signore parlava con Mosè faccia a faccia. Ma il profeta Isaia scrive: “Io ho visto il Signore”(6, 1). Su Mosè scrive qualcun altro mentre il profeta parla in prima persona e ha un’esperienza sconvolgente e diretta della presenza del Signore, che poi si traduce in una parola da annunciare.

Egli appartiene alla classe sacerdotale ed incontra il Signore nel tempio dove riceve il mandato da parte di Dio stesso, in una visione in cui la presenza bruciante degli angeli Serafini loda il Signore tre volte santo, il cui lembo della veste riempie il tempio. Se Dio è santo nulla lo può toccare, neanche l’angelo, che infatti può toccare il fuoco soltanto con le pinze, per bruciare l’impurità delle labbra del profeta.

Con le labbra purificate Isaia potrà fare esercizio di “parrhesia” ossia di franchezza e di schiettezza nei confronti del suo popolo, condannandone l’ipertrofia religiosa, scollegata da un’autentico esercizio della giustizia (cfr. 5, 8 – 25)

Poi parlerà al re di Gerusalemme Acaz, nei giorni dell’assedio del re di Damasco Rezin e del re Di Samaria Pecah. L’appello del profeta al re è quello di credere, perché credere (aman) da stabilità e resistenza (7, 9), a Gerusalemme, città della pace, nella quale scorrono piano le acque della fonte di Siloe (8, 6). Il profeta invita il suo re e il suo popolo a non strafare né cercare aiuti dagli Assiri, ma credere nella potenza di Dio.

Credere significa allora sapere che il Signore darà un segno nel corpo di un bambino, incarnazione di tutte le promesse di Dio, il cui nome è Emmanuele, che significa Dio con noi. Questo bambino è il simbolo stesso di Gerusalemme, che per quanto in pericolo e sofferente per l'imminente invasione assira, sarà nutrito anch'esso di panna e di miele (7, 10 – 25). Questo segno, piccolo e ancora da vedere, a sentire Isaia, ricopre tutta la misura del cosmo, perché avviene dal profondo degli inferi oppure lassù in alto. Sembra qui essere ricordata la promessa della progenie della donna, destinata a sconfiggere il nemico (cfr. Gn 3, 15) e la traduzione greca parlerà di una vergine, *parthenos*. L'apocalisse porterà a compimento questo percorso con il segno grandioso della donna che soffre nelle doglie del parto per mettere al mondo l'umanità nuova, dall'alto (cfr. Ap 12, 1 – 2).

Questa promessa verrà successivamente ripresa, e associata alla fine delle guerre (Is 9, 3 – 6) e la vita si riconsiderà come un germoglio che nasce, come il trono di Davide (Is 9, 5). In Is 11 la promessa riguarda una giustizia che rispetta i deboli (Is 11, 3 – 5), attraverso un re che trionfa certamente, ma solo per mezzo della parola, per ristabilire una pace di carattere cosmico ed ecologico.

Il profeta Isaia parla in un tempo preciso e datato (734 – 701) e la sua parola è il frutto di una vocazione di Dio. Egli invita a confidare in Dio pur dentro la precaria situazione politica del regno di Giuda. Egli annuncia il segno di un bambino che nasce, segno umano e al tempo stesso cosmico, segno che rappresenta una rinascita della monarchia davidica e al tempo stesso il popolo nella sua globalità. Il bambino è segno del giudizio di Dio per la misericordia. Il profeta parla **“per ispirazione”**, dentro alla sua concezione del mondo e della storia, dentro alla sua contestazione della classe politica e sacerdotale di Israele dentro alle forme letterarie che egli utilizza passa la Parola di Dio, una Parola destinata ad attraversare i sentieri della storia, ben oltre la vicenda storica del profeta. Non è Dio che detta antecedentemente le parole da lui pronunziate, perché Isaia è un vero autore (teoria della dettatura). Non è Dio che successivamente approva le parole di Isaia come ispirate (teoria dell'approvazione susseguente). Piuttosto è Dio che dentro alla sensibilità e al discernimento storico di Isaia, dentro alle parole storiche del profeta, entra con la Sua Parola e la rende eterna (ispirazione concomitante).

Almeno due secolo più tardi, nel corso dell'esilio in Babilonia della popolazione di Giuda, una serie di oracoli annunciano il ritorno dei deportati, in una visione di gioia e di festa nella quale Gerusalemme viene dipinta come una madre che finalmente ha ritrovato la sua fecondità dopo anni di vedovanza. All'interno di questa raccolta dalla tonalità fortemente positiva e tutta protesa al futuro (Is 40 – 55), denominata deutero – Isaia, si trovano quattro poemi, detti canti del servo (Is 42, 1 – 9; Is 49, 1 – 7; Is 50, 4 – 11; Is 52, 13 – 53, 12). Nel primo poema è Dio a parlare e chiamare il suo servo di cui egli si compiace, e che ha una missione universale, rivolta a tutte le nazioni e segnalata dallo stile della mitezza. Nel secondo poema Is 49, 1 – 7 è il servo stesso a parlare, chiarendo di essere stato chiamato fin dal grembo materno (vv. 1b. 5) come servo di Dio: “Mio servo tu sei”. Gli interlocutori/testimoni del servo sono le isole e le nazioni lontano (v. 1), perché la missione ricevuta da Dio è di portare la salvezza di Dio fino ai confini della terra (v. 6). Il terzo canto (Is 50, 4 – 11) è pronunciato dal servo in prima persona: egli si autodefinisce come lingua e orecchi da discepolo, che sta in umile e riverente ascolto del suo Dio e che per questo trova la forza di indurire la faccia dinanzi agli insulti e agli sputi. È Dio a salvarlo (v. 9). Nel quarto canto non c'è

più la voce del servo, sostituita da una collettività non ben identificata . Essi sono testimoni coinvolti nella sua vicenda, che ha avuto una fine tremenda. È stato ucciso.

Il gruppo di spettatori da una testimonianza molto importante, di un cambiamento di mentalità, ossia di una conversione che essi hanno attraversato. Prima giudicavano questo servo percosso da Dio ed umiliato (v. 4), cadendo in quel facile e triste meccanismo antropologico per cui dalla situazione sofferente di una persona si tende a dedurre una qualche colpevolezza, come motivazione almeno recondita. Poi hanno capito che “con oppressione e ingiusta sentenza fu tolto di mezzo” (v. 8) e che non vi era inganno nella sua bocca ne aveva commesso violenza (v. 9). Cosa ha prodotto tale conversione dello sguardo? Sono gli stessi testimoni a rivelarlo quando affermano di “essere stati guariti per le sue piaghe”.

Questo servo non risponde al peccato e alla violenza con una violenza fustigatrice di segno opposto, anzi egli si lascia umiliare, senza aprire la bocca (v. 7). Il suo silenzio era già stato anticipato nel primo poema (Is 42, 2 – 3) come forma di mitezza e misericordia. Come Geremia, imprigionato e gettato in un pozzo e poi alla fine trascinato in Egitto da un gruppo di ribelli, questo servo subisce nel suo corpo il destino a cui porta il peccato del popolo. Più di Geremia egli offre se stesso in sacrificio di riparazione, addossandosi l'iniquità del suo popolo, e compiendo la volontà del Signore per giustificare le moltitudini (v. 10). Egli è morto ma nello stesso tempo vive, generando le moltitudini.

Gerusalemme è ormai una sposa che deve esultare per il numero di figli che arriveranno da lei (Is 54, 1; 60), grazie a questo servo che Dio ha consacrato con l'unzione perché evangelizzi i poveri (cfr. Is 61, 1). In un tempo in cui il ritorno effettivo dall'esilio, modesto e ostacolato da problemi ed egoismi (cfr. Is 56, 10 – 12), aveva spento i grandi entusiasmi iniziali si rinnova la promessa di un messia, un unto di spirito santo che porta la consolazione agli afflitti (Is 61, 2-3).

Siamo ormai al termine dell'esilio babilonese, nel V secolo a.C., ben lontani dalla parola storica del profeta Isaia. Eppure attraverso successive riscritture in tempi diversi, quella Parola ha attraversato la storia e si è fatta libro! Un libro che attesta la fecondità di Dio dentro al peccato e all'infedeltà dell'uomo, fecondità di un bambino che nasce e fecondità di una città che ritorna ad avere figli. È un popolo che rinasce grazie alla promessa di Dio che inevitabilmente si compie. Qui il fenomeno dell'"ispirazione" non può che oltrepassare i confini di un solo autore, e ha reso possibile la produzione di un **testo ispirato** (ispirazione del testo). Un testo scritto per la fede dei suoi lettori e in grado di suscitarla, perché ogni testo della bibbia è ispirato da Dio /ispirante Dio, e utile per insegnare, convincere, correggere e formare alla giustizia (cfr. 1 Tm 3, 16).

12. COMMENTO A DEI VERBUM 17: IL VANGELO DI PAOLO E IL NT.

DEI VERBUM 17

17. La parola di Dio, che è potenza divina per la salvezza di chiunque crede (cfr. Rm 1,16), si presenta e manifesta la sua forza in modo eminenti negli scritti del Nuovo Testamento. Quando infatti venne la pienezza dei tempi (cfr. Gal 4,4), il Verbo si fece carne ed abitò tra noi pieno di grazia e di verità (cfr. Gv 1,14). Cristo stabilì il regno di Dio sulla terra, manifestò con opere e parole il Padre suo e se stesso e portò a compimento l'opera sua con la morte, la risurrezione e la gloriosa ascensione, nonché con l'invio dello Spirito Santo. Elevato da terra, attira tutti a sé (cfr. Gv 12,32 gr.), lui che solo ha parole di vita eterna (cfr. Gv 6,68). Ma questo mistero non fu palesato alle altre generazioni, come adesso è stato svelato ai santi apostoli suoi e ai profeti nello Spirito Santo (cfr. Ef 3,4-6, gr.), affinché predicassero l'Evangelo, suscitassero la fede in Gesù Cristo Signore e radunassero la Chiesa. Di tutto ciò gli scritti del Nuovo Testamento presentano una testimonianza perenne e divina.

Per comprendere meglio cos'è il Vangelo alla sua origine e perché ha dato forma ad un genere letterario dobbiamo ricorrere a San Paolo, il primo autore neotestamentario che ha coniato questo termine, prendendolo dalla traduzione greca LXX di Isaia e adattandolo alla sua particolare visione e missione.

Il messaggio di Isaia è di grande consolazione, è un Vangelo per gli umili e i poveri di Sion. In Isaia si trova non a caso una ricorrenza significativa del verbo “evangelizzare”, che sarà poi usato da Paolo e dai Vangeli. Qual è l'esatta connotazione di questo verbo?

In Is 40, 9 il messaggio che il misterioso annunciatore deve portare a Gerusalemme è un evento già verificatosi, ossia la presenza di Dio: “Ecco il vostro Dio”. Dio, attraverso l'annunciatore, esprime un messaggio del quale egli stesso è il contenuto.

In Is 52, 7 – 10 la liberazione e la salvezza di Sion sono una realtà già presente ed accaduta e l'evangelizzatore ha solo il compito di rendere Sion consapevole che su di essa ormai regna definitivamente il suo Dio. Egli porta in se stesso, nel suo corpo di annunciatore (cfr. i piedi) la bellezza del messaggio che annuncia.

Saranno poi le folle, (Is 60, 6) le moltitudini provenienti da tutte le nazioni ad evangelizzare Gerusalemme, ossia a proclamare la lode del Signore portando tutte le ricchezze del mondo (cammelli, dromedari, oro e incenso).

In Is 61, 1 – 3 il verbo evangelizzare si trova al centro di due verbi di invio profetico (consacrare e mandare) il cui soggetto è Dio. Seguono poi una serie di altre azioni all'infinito (fasciare, gridare, consolare, allietare, dare) che sono tutte specificazioni dell'azione di “evangelizzare”.

Dunque l'azione di evangelizzare in Isaia non è solo un messaggio vocale, ma è una realtà che passa attraverso la persona dell'annunciatore (servo o moltitudini), trasformandolo con la bellezza di ciò che annuncia. Si tratta di Dio stesso e della sua presenza nel popolo, capace di regnare senza più nemici: la parola evangelizzatrice attesta e in certo modo rende presente Dio stesso a Gerusalemme. Evangelizzare comporta quindi anche la proclamazione di quella liberazione e consolazione, che il popolo possiede quando Dio regna su di lui.

Questa digressione isaiana ci aiuta ad comprendere la tematica teologica del Vangelo in Paolo.

Nel contesto della prima lettera ai Corinzi, in cui Paolo si mostra preoccupato dell'unità della Chiesa corinzia a causa delle divisioni e fazioni che vi erano nate, a causa di anime pervase da entusiasmi carismatici e da una sapienza umana che tendeva a staccarsi dal Vangelo, alla fine Paolo è costretto a chiarire il "Suo" vangelo, perché i Corinzi vi possano aderire trovando in esso il sostegno della fede e il fondamento dell'unità ecclesiale. Al c. 15 Paolo inizia solennemente introducendo la proclamazione del Vangelo con un avvertimento a mantenerlo nella forma in cui l'hanno ricevuto da lui, perché altrimenti avrebbero creduto invano. Si usano qui dei termini tecnici in greco (annunciare, ricevere) che mostrano che qui Paolo sta compiendo un'operazione di trasmissione di un deposito tradizionale che lui stesso ha ricevuto (cfr. 11, 23). Il vangelo che Paolo annunzia non è quindi qualcosa che lui si è inventato, altrimenti avrebbe corso invano (Gal 2, 2), ma che ha ricevuto per rivelazione di Gesù Cristo (1, 12) e confrontandosi con gli apostoli (1, 13). Ciò dunque che Paolo annuncia lo ha ricevuto per mano di Dio e della Chiesa stessa e in tal modo lo trasmette ai Corinzi perché anch'essi lo ricevano nella stessa forma. La forma è l'essenza stessa del Vangelo e per questo non deve essere mutata, per la salvezza di coloro che lo ricevono. Il riferimento alla salvezza mostra che il dinamismo del Vangelo oltrepassa la pura e semplice proclamazione orale. Il Vangelo non è semplice annuncio orale ma, come esprime il termine stesso nella sua duplice accezione - esso può indicare sia l'annuncio di vittoria che la ricompensa per tale annuncio - è anche ricompensa interiore ed esteriore (1 Cor 9, 18), ossia giustizia e potenza di Dio che opera per la salvezza (1, 16 – 17) e infine salvezza stessa, attraverso segni e prodigi (Rm 15, 19). Ritroviamo qui l'originaria accezione isaiana di questo termine: evangelizzare significa annunciare da parte di Dio un evento già accaduto, ossia la presenza di Dio e la sua salvezza.

Al v. 3 si ripetono i termini tecnici della trasmissione dopo i quali inizia il contenuto stesso del Vangelo, quello che Paolo ha cura che rimanga nella stessa forma in cui lui stesso l'ha ricevuto. Esso si sviluppa in quattro stichi, con un parallelismo aba'b'. Questo mostra che si tratta proprio di una formula tramandata oralmente, per facilitare la memorizzazione nella comunità cristiana.

A Cristo **morì** per i nostri peccati secondo le Scritture

B e *fu sepolto*

A' è **risuscitato** il terzo giorno secondo le Scritture

B' e *fu manifestato* a Cefa e ai dodici.

Si può vedere il parallelismo nel riferimento alla Scritture, nell'opposizione semantica *morì* / *fu risuscitato* e nei verbi al passivo *fu sepolto* / *fu manifestato*.

Il cuore del Vangelo sta nel mistero Pasquale di Cristo, morto e risorto. Non a caso i racconti della passione e della resurrezione di Cristo sono certamente il nucleo più antico del Vangelo come genere letterario. Tutto si sviluppa attorno a questo nucleo generativo, che è il mistero della passione di Gesù Cristo, della sua morte in croce e della sua resurrezione avvenuta il terzo giorno. Un elemento importante è il riferimento alle Scritture. Gesù è morto e risorto il terzo giorno secondo le Scritture di Israele. In questo evento di morte e resurrezione del messia la prima

comunità cristiana ha visto il compimento delle Scritture di Israele, che in questo contesto vengono viste complessivamente alla luce della direttrice profetica, che annunciava il messia trafitto (Zc 12, 10 - 12) e il servo di jhwh sui cui si è abbattuto il castigo che ci da salvezza (Is 53). Anche l'espressione "terzo giorno" è un luogo teologico classico delle scritture di Israele per indicare la salvezza operata misteriosamente da Dio.

Quindi il Vangelo ha certamente un contenuto, che è la rivelazione di Dio in Gesù Cristo, nella sua morte e resurrezione. Esso è dunque Vangelo di Dio, nel senso che procede da Dio e che ha Dio per oggetto (Rm 1, 1; 15, 16) , e similmente vangelo del Figlio (Rm 1, 9).

L'evento della resurrezione richiede poi dei testimoni, persone dalle quali fu visto Gesù e quindi apparve: Esse sono anzitutto Cefa e i dodici. Viene confermata la priorità di Pietro all'interno del collegio dei dodici. Attraverso una serie di connessioni con la particella temporale "poi" (epeita) si chiariscono anche gli altri testimoni, più di 500 e poi giacomo e tutti gli apostoli.

Da ultimo, come staccato dal precedente consesso degli apostoli, ma al contempo sempre parte della lista, si colloca Paolo stesso, il quale si rappresenta come un aborto davanti alla manifestazione di Gesù risorto. L'aborto è immagine profetica e sapientiale (Gb 3, 16) per indicare una promessa di vita e di vocazione che è mancata, ma la grazia di Dio è stata più forte e non è stata vana (1 Cor 15, 10).

Il processo con cui la rivelazione di Dio è entrata nella vita di Paolo e l'ha trasformata è descritto da Paolo stesso con un'immagine legata alla generazione anche nella lettera ai Galati (cfr. 1, 15 – 16). Infatti la sua vocazione è stata una chiamata fin dal grembo della madre, come è avvenuto al profeta Geremia, consacrato, ossia messo a parte da Dio per la sua missione prima che uscisse alla luce della vita (Ger 1, 5; cfr. anche Is 49, 1b). Come per Geremia (cfr. Ger 15, 10) anche per Paolo tale vocazione sembra smentita dai fatti, ma poi per grazia di Dio ritrova la propria fecondità.

Questo processo rigenerativo che si è attuato nella sua persona non è estraneo al Vangelo, anzi proprio il Vangelo è il percorso attraverso cui si compie tale rigenerazione che rende padri, figli e fratelli e che crea la famiglia della comunità cristiana. Scrivendo ai Corinti Paolo stesso ammette di essere lui ad averli generati tramite l'annuncio del Vangelo (1 Cor 4, 15; cfr. anche Gal 4, 18 - 19), ristabilendo la sua priorità rispetto a tutti i maestri e pedagoghi che facevano mostra di sapienza presso la comunità corinzia.

Quindi il Vangelo, oltre a essere di Dio e di Cristo, in senso soggettivo e oggettivo, come abbiamo visto sopra, è anche di Paolo (cfr. Rm 2, 16) sia nel senso che lui è l'annunciatore, sia in un senso lato, che lui stesso è in qualche modo oggetto di tale rivelazione, perché la porta nella sua carne. Come già si era visto in Isaia, l'annunciatore porta nel suo corpo la bellezza trasformante del messaggio che annuncia. Paolo è infatti colui che ri – presenta nella sua carne, attraverso le sofferenze legate all'annuncio, Gesù cristo crocifisso (Gal 3, 1), fino al punto di poter affermare che non è più lui a vivere (Gal 2, 20) ma è Cristo a vivere in lui e a produrre nella sua carne i segni della sua presenza (cfr. Gal 6, 17).

13. COMMENTO DEI VERBUM 18 A PARTIRE DA MT 13, 1 – 51. LA SAPIENZA PROFETICA E PARABOLICA DI GESÙ.

DEI VERBUM 18

18. A nessuno sfugge che tra tutte le Scritture, anche quelle del Nuovo Testamento, i Vangeli possiedono una superiorità meritata, in quanto costituiscono la principale testimonianza relativa alla vita e alla dottrina del Verbo incarnato, nostro Salvatore. La Chiesa ha sempre e in ogni luogo ritenuto e ritiene che i quattro Vangeli sono di origine apostolica. Infatti, ciò che gli apostoli per mandato di Cristo predicarono, in seguito, per ispirazione dello Spirito Santo, fu dagli stessi e da uomini della loro cerchia tramandato in scritti che sono il fondamento della fede, cioè l'Evangelo quadriforme secondo Matteo, Marco, Luca e Giovanni (31).

Il discorso in parabole di Gesù in Matteo è un'unità redazionalmente ben delimitata dallo spostamento geografico di Gesù in 13, 53a: “quando Gesù terminò queste parabole, partì di là..”. Prima di questo discorso si trovano alcune dispute di Gesù con i farisei (cfr. Mt 12, 1 – 8. 9 – 14. 22 – 32. 38 – 42). Al centro di tali dispute la citazione del canto del servo (Is 42, 1 – 4) mostra che l’attività taumaturgica di Gesù e la sua ritrosia a renderla pubblica sono indice della mitezza con cui il servo porta avanti la sua missione (non griderà né si udrà la sua voce nelle piazze), senza reagire alla violenza degli avversari con una violenza eguale e contraria. Il lettore di Matteo si trova davanti al mistero del non ascolto del popolo (12, 38 – 42), che pretende un segno per la sua incapacità di aprire il cuore alla parola di Gesù, che è ben più della parola profetica! (v. 41).

La sezione delle parabole cerca di penetrare in modo sapienziale nel mistero del non ascolto del popolo di fronte alla predicazione profetica, anzi più che profetica, di Gesù. Ora quando in 13, 53 – 58 l’evangelista racconta del rifiuto di Gesù da parte dei nazaretni, il lettore sarà più preparato a comprendere tale evento.

La composizione del discorso matteano è suddivisibile in due parti. La prima (vv. 13 – 35) è composta di un’introduzione (1 -3a) e della parabola del seme (3b – 9). A tale parabola segue poi un dialogo tra Gesù e i discepoli sul perché parla in parabole, con la conseguente citazione del profeta Isaia (10 – 17), la spiegazione della parabola del seminatore (18 – 23), e le tre parabole della zizzania, del granello di senape e del lievito (24 – 33). Infine una conclusione motiva ancora il discorso parabolico di Gesù (34 – 35).

La seconda parte è composta da un’introduzione, caratterizzata da uno spostamento di luogo, dall’esterno all’interno della casa dei discepoli (36a). Dalla loro domanda scaturisce la spiegazione della parabola della zizzania (37 – 43) a cui seguono altre tre parabole (tesoro nascosto, mercante di perle e rete, vv. 44 - 50). Infine una conclusione, sempre in forma parabolica, allude al lettore, che deve essere come uno scriba che, diventato discepolo di Gesù, deve raccogliere dal suo tesoro cose nuove e cose antiche (51 – 52).

Gesù parla seduto sulla spiaggia, in posizione di maestro e la folla sta in piedi sulla spiaggia. Il contesto spaziale è funzionale ad un appello sapienziale al popolo di Israele, rappresentato dalle folle, ad ascoltare il vero maestro, in un confronto velatamente polemico con gli scribi e farisei della pericope precedente. Da questo sfondo emergono successivamente i discepoli (v. 10) che intessono

un dialogo diretto con Gesù e che soli possono “vedere e comprendere”. Infatti la spiegazione della parola del seminatore è rivolta a loro soli, come pure la spiegazione della parola della zizzania e le successive parbole del tesoro nascosto, della perla e della rete.

La conclusione è chiaramente diretta al discepolo, che è invitato ad essere uno scriba sapiente, capace di tenere insieme cose antiche e cose nuove (cfr. Sap 8, 8), diventando discepolo del regno dei cieli. Il Regno dei cieli infatti è caratterizzato da una logica nuova di “sovabbondante giustizia”, che è il compimento della legge antica (cfr. Mt 5, 17 – 20).

Come si manifesta nelle parbole il mistero di questa sovabbondante giustizia, già spiegata da Gesù maestro con la legge dell’amore data sul monte delle beatitudini?

Anzitutto si tratta di una parola che il seminatore semina e che porta frutto a seconda del terreno in cui nasce. Nella parola del seminatore c’è un elemento irrealistico che rende possibile l’interpretazione: lo spreco di seme, che viene seminato anche nella strada, sui sassi e tra le spine. Ora, nessun agricoltore butterebbe via le sue sementi in questo modo. Ciò significa che la logica della parola non si muove secondo i binari del realismo quotidiano che ne costituisce lo sfondo, ma a partire da un contrasto irrealistico e sovabbondante con l’esperienza quotidiana. Riconoscere tale contrasto è il primo passo per l’interpretazione della parola. Essa è infatti tutta costruita sull’opposizione polare tra il seminatore che getta il seme dappertutto in parti uguali e senza alcun previo discernimento e la diversa natura dei terreni, che permette un diverso sviluppo. I primi tre casi sono, sebbene a livelli diversi di crescita, tutti in definitiva negativi per la fruttificazione del seme. Gli ultimi tre invece, sebbene con percentuali diverse, sono riassumibili in un’unica categoria di terreno buono.

Anche la spiegazione mette l’accento sulla diversità nell’accoglienza della parola che è il seme, in rapporto alla parola stessa che viene donata con infinita liberalità a tutti. Essa richiama il lettore all’importanza dell’accoglienza e della cooperazione del discepolo alla parola di Dio che viene seminata nel suo cuore.

Rimane tuttavia il problema, stringente per i discepoli di Gesù, di come possa la parola di Dio, che è onnipotente e realizza ciò che dice, non compiere ciò per cui era stata pronunciata (cfr. Is 55, 10 – 11). Dietro alla loro domanda sul perché Gesù parli in parbole e non si manifesti in modo chiaro e ultimativo a tutte le folle sta la richiesta di comprensione del mistero di un servo che non grida la sua voce in piazza (cfr. 12, 19) e che invece parla in modo solo apparentemente semplice e in realtà molto oscuro. Il mistero della mancata accoglienza della parola di Dio da parte delle folle si collega al misterioso stile parabolico di Gesù, che sembra in qualche modo accettare e venire incontro a tale mancata comprensione.

Il motivo del guardare e non vedere, udire e non ascoltare (v. 13), che mette in relazione ascolto e comprensione del cuore, si collega al compimento della profezia di Isaia (Is 6, 9 – 10) in cui il parlare del profeta non sembra produrre una comprensione ma piuttosto un ulteriore incomprensione del popolo. Questa citazione riconnega la parola di Gesù al ministero della predicazione dei profeti, che non è mai stato accompagnato da un successo umano e politico, anzi, dal rifiuto radicale e violento di un popolo refrattario all’ascolto del loro Dio. Questo rifiuto si

riproduce ora nella relazione tra Gesù e il popolo di Israele, dietro a cui si nasconde l'ostilità dei capi e dei farisei. Questa citazione Isaiana, nella forma della LXX da cui Matteo la trae, ha però una conclusione assai oscura. È possibile che l'ultimo stico della profezia (e io li guarirò) proprio perché con i verbo al futuro anziché al congiuntivo, possa essere letto come un'affermazione e non come una negazione. Quindi nella profezia di Isaia la salvezza passa in ogni caso, anche attraverso la mancata comprensione del popolo. Matteo coglie proprio questo aspetto quando afferma: "a colui che non ha sarà tolto anche quello che ha", perché sottintende il fine pedagogico che colui che non ha possa rendersi sempre più conto di non avere e quindi essere guarito.

Se allora il progetto di Dio passa attraverso il rifiuto del popolo, questo ha un riflesso anche nello stile di Gesù e dei suoi discorsi parabolici. Gesù parla in parabole perché il popolo che crede di capire si accorga realmente di non capire, così che a colui che non ha sia tolto anche quello che crede di avere. Chi, come i farisei, ha già la verità in tasca, comprenderà di non comprendere e questo può avere due conseguenze diametralmente opposte, o un rifiuto sempre più radicale di ciò che non si comprende oppure un riconoscimento della propria ignoranza ed un'umile apertura a quella verità che può essere donata solo da Dio. Chi invece ha il cuore disposto e umile del discepolo, potrà ascoltare e comprendere ed essere beato in questa comprensione! Le parabole quindi non sono un linguaggio quotidiano e semplice ma complesso e caratterizzato da più livelli di significato, per adattarsi all'ascolto e all'apertura di cuore dell'interlocutore.

Che questa apertura alla guarigione del popolo che rifiuta Gesù sia non solo presente nell'ambigua citazione di Isaia, ma venga fatta propria nell'intenzione teologica dell'evangelista è confermato poi dalla parola della zizzania e dalla sua spiegazione. Come il padrone di casa impedisce ai servi di sradicare la zizzania, così Gesù impedisce ai discepoli di condannare coloro che rifiutano il suo messaggio, risolvendo così in modo arbitrario e definitivo il problema del terreno cattivo. Questo atto sarebbe in definitiva una mancanza di fede nell'onnipotenza della parola di Dio e nella sovrabbondante giustizia divina. I discepoli devono pensare soltanto a gettare nel mare la rete che prende ogni genere di pesci, senza chiedersi né giudicare preventivamente quali siano quelli buoni e quelli cattivi (vv. 47 – 48). Solo il giudizio definitivo di Dio potrà operare una separazione (vv. 49).

Le parabole del Regno costituiscono dunque un invito ad una penetrazione sapienziale profonda del mistero di Dio e della sua giustizia sovrabbondante che si compiono in Gesù. Come Gesù è il servo mite che porta la giustizia con misericordia (cfr. 12, 20 cit. di Is 42, 3), così il suo insegnamento parabolico rispetta la libertà dell'interlocutore e non gli impone una verità per via di sillogismi o dimostrazioni. Lo invita piuttosto a convertire il cuore, riconoscendo la propria incomprensione, per ricevere in dono la sapienza del Vangelo ed entrare da scriba discepolo e non da maestro presuntuoso nel mistero del Regno dei cieli che si compie in Gesù.

13. 1 Cristologia dal basso e dall'alto

Con la locuzione cristologia bassa o dal basso si intende l'elaborazione di un pensiero sistematico su Gesù Cristo a partire dalla sua storia di uomo, della stirpe di Israele, proveniente da Nazareth di Galilea, che dopo il battesimo al fiume Giordano da parte del Battista ha cominciato un ministero di carattere profetico e apocalittico, particolarmente incentrato sulla sua persona. Emergono in

particolare il suo misterioso rapporto con IHWH, il Dio d'Israele, da lui chiamato in modo scandalosamente confidenziale abbà, i miracoli da lui compiuti, come segni messianici che adempiono le antiche profezie, e il suo continuo richiamo rivolto ai discepoli, soprattutto a partire da un certo momento in poi, della necessità della sua morte in croce che sarebbe avvenuta a Gerusalemme per il rifiuto dei capi del popolo. Il compimento di tale cristologia è nel mistero della resurrezione, che svela ai discepoli il mistero del Figlio di Dio, morto e risorto secondo le Scritture. Una cristologia dal basso si occupa quindi, a partire dal mistero pasquale, di identificare nella storia di Gesù come uomo i segni della sua identità di Figlio di Dio. Un esempio di cristologia dal basso è il vangelo di Marco.

Per cristologia alta o dall'alto si intende una dottrina su Gesù Cristo elaborata a partire dal suo mistero immanente di Figlio di Dio, Parola di Dio coeterna al Padre, prima della creazione, poi incarnatosi in un dato momento storico nel seno della vergine Maria e la cui vicenda umana si compie definitivamente nel mistero pasquale della morte resurrezione e ascensione in cielo. Un esempio di cristologia alta è il Vangelo di Giovanni o gli inni delle lettere agli Efesini e ai Colossei. (Ef 1, 3 – 14; Col 1, 15 – 20).

14. INTERTESTUALITÀ E COMPIMENTO IN Gv 19, 16b-42

Commento a *Interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (P.C.B. 1993; 1428 – 1439)

I testi della Bibbia sono l'espressione di tradizioni religiose che esistevano prima di essi. Il modo in cui si collegano a queste tradizioni è differente secondo i casi, dato che la creatività degli autori si manifesta in gradi diversi. Nel corso del tempo tradizioni molteplici sono confluite per formare una grande tradizione comune. La Bibbia è una manifestazione privilegiata di questo processo, che essa ha contribuito a realizzare e di cui continua a essere regolatrice.

«L'interpretazione nella Tradizione biblica» comporta una grande varietà di aspetti. Con questa espressione si può intendere il modo in cui la Bibbia interpreta le esperienze umane fondamentali o gli avvenimenti particolari della storia di Israele, o ancora il modo in cui i testi biblici utilizzano varie fonti, scritte od orali, alcune delle quali possono provenire anche da altre religioni o culture, interpretandole. Ma essendo il nostro soggetto l'interpretazione della Bibbia, non vogliamo trattare qui queste grandi problematiche, ma semplicemente proporre alcune osservazioni sull'interpretazione dei testi biblici all'interno della Bibbia stessa.

1. Rilettura

Ciò che contribuisce a dare alla Bibbia la sua unità interna, unica nel suo genere, è il fatto che gli scritti biblici posteriori si basano spesso sugli scritti anteriori. Fanno allusione ad essi, ne propongono delle "riletture" che sviluppano nuovi aspetti di significato, talvolta molto diversi dal senso primitivo, o ancora vi si riferiscono esplicitamente, o per approfondirne il significato o per affermarne il compimento.

Così l'eredità di una terra, promessa da Dio ad Abramo per la sua discendenza (Gn 15, 7-18), diventa l'entrata nel santuario di Dio (Es 15, 17), una partecipazione al riposo di Dio (Sal 132, 7-8) riservato ai veri credenti (Sal 95, 8-11; Eb 3, 7-4, 11) e, infine, l'ingresso nel santuario celeste (Eb 6, 12.18-20), «eredità eterna» (Eb 9, 15).

L'oracolo del profeta Natan, che promette a Davide una «casa», cioè una successione dinastica, «stabile per sempre» (2San 7, 12-16), viene ricordato a più riprese (2Sam 23, 5; 1Re 2, 4; 3, 6; 1Cr 17, 11-14), specialmente nei tempi difficili (Sal 89, 20-38), non senza variazioni significative, ed è prolungato da altri oracoli (Sal 2, 7-8; 110, 1.4; Am 9, 11; Is 7, 13-14; Ger 23, 5-6; ecc.), alcuni dei quali annunciano il ritorno del regno di Davide stesso (Os 3, 5; Ger 30, 9; Ez 34, 24; 37, 24-25; cf. Mc 11, 10). Il regno promesso diventa universale (Sal 2, 8; Dn 2, 25.44; 7, 14; cf. Mt 28, 18). Realizza in pienezza la vocazione dell'uomo (Gn 1, 28; Sal 8, 6-9; Sap 9, 2-3; 10, 2).

L'oracolo di Geremia sui settant'anni di castigo meritati da Gerusalemme e Giuda (Ger 25, 11-12; 29, 10) è ricordato in 2Cr 25, 20-23, che ne verifica la realizzazione, ma riceve un'ulteriore elaborazione, dopo molto tempo, dall'autore di Daniele, nella convinzione che questa parola di Dio custodisca ancora un significato nascosto, che deve gettare la sua luce sulla situazione presente (Dn 9, 24-27).

L'affermazione fondamentale della giustizia retributiva di Dio, che ricompensa i buoni e punisce i malvagi (Sal 1, 1-6; 112, 1-10; Lc 26, 3-33; ecc.), si scontra con l'esperienza immediata che spesso non corrisponde ad essa. La Scrittura lascia allora che si esprima con vigore la protesta e la

contestazione (Sal 44; Gb 10, 1-7; 13, 3-28; 23-24) e approfondisce progressivamente il mistero (Sal 37; Gb 38-42; Is 53; Sap 3-5).

2. Rapporti tra Antico Testamento e Nuovo Testamento

I rapporti intertestuali acquistano una densità estrema negli scritti del Nuovo Testamento, pieni di allusioni all'Antico Testamento e di citazioni esplicite. Gli autori del Nuovo Testamento riconoscono all'Antico Testamento valore di rivelazione divina. Essi proclamano che questa rivelazione ha trovato il suo compimento nella vita, nell'insegnamento e soprattutto nella morte e risurrezione di Gesù, fonte di perdono e di vita eterna. «Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture, e apparve...» (1Cor 15, 3-5): questo è il nucleo centrale della predicazione apostolica (1Cor 15, 11).

Come sempre, tra le Scritture e gli eventi che le compiono, i rapporti non sono di semplice corrispondenza materiale, ma di reciproca illuminazione e di progresso dialettico: ci si accorge al tempo stesso che le Scritture rivelano il senso degli eventi e che gli eventi rivelano il senso delle Scritture, obbligano cioè a rinunciare a certi aspetti dell'interpretazione ricevuta, per adottare un'interpretazione nuova.

Fin dal tempo del suo ministero pubblico, Gesù aveva preso una posizione personale originale, diversa dall'interpretazione ricevuta al suo tempo, che era quella «degli scribi e dei farisei» (Mt 5, 20). Numerose ne sono le testimonianze: le antitesi del discorso della montagna (Mt 5, 21-48), la libertà sovrana di Gesù nell'osservanza del sabato (Mc 2, 27-28 e par.), il suo modo di relativizzare i precetti di purezza rituale (Mc 7, 1-23 e par.), la sua esigenza radicale, al contrario, in altri campi (Mt 10, 2-12; 10, 17-27 e par.) e soprattutto il suo atteggiamento di accoglienza verso «i pubblicani e i peccatori» (Mc 2, 15-17 e par.). Non si trattava da parte sua di capriccio da contestatore, ma, al contrario, di fedeltà più profonda alla volontà di Dio espressa nelle Scritture (cf. Mt 5, 17; 9, 13; Mc 7, 8-13 e par.; 10, 5-9 e par.).

La morte e la risurrezione di Gesù spinsero all'estremo l'evoluzione cominciata, provocando, su certi punti, una completa rottura e nello stesso tempo un'apertura inattesa. La morte del Messia, «re dei Giudei» (Mc 15, 26 e par.), provocò una trasformazione dell'interpretazione terrena dei salmi regali e degli oracoli messianici. La sua risurrezione e la sua glorificazione celeste come Figlio di Dio diedero a questi stessi testi una pienezza di significato prima inconcepibile. Alcune espressioni che sembravano iperboliche dovevano d'ora in poi essere prese alla lettera. Apparivano come preparate da Dio per esprimere la gloria del Cristo Gesù, perché Gesù è veramente «Signore» (Sal 110, 1) nel senso più forte del termine (At 2, 36; Fil 2, 10-11; Eb 1, 10-12); è il Figlio di Dio (Sal 2, 7; Mc 14, 62; Rm 1, 3-4), Dio con Dio (Sal 45, 7; Eb 1, 8; Gv 1, 1; 20, 28); «il suo regno non avrà fine» (Lc 1, 32-33; cf. 1Cr 17, 11-14; Sal 45, 7; Eb 1, 8); egli è nello stesso tempo «sacerdote in eterno» (Sal 110, 2; Eb 5, 6-10; 7, 23-24).

Alla luce degli eventi della Pasqua gli autori del Nuovo Testamento rilessero l'Antico Testamento. Lo Spirito Santo inviato dal Cristo glorificato (cf. Gv 15, 26; 16, 7) ne fece scoprire loro il senso spirituale. Essi furono così portati ad affermare più che mai il valore profetico dell'Antico Testamento, ma anche a relativizzare fortemente il suo valore di istituzione salvifica. Questo secondo punto di vista, che appare già nei vangeli (cf. Mt 11, 11-13 e par.; 12, 41-42 e par.; Gv 4,

12-14; 5, 37; 6, 32), si manifesta con tutta la sua forza in alcune lettere paoline e nella lettera agli Ebrei. Paolo e l'autore della lettera agli Ebrei dimostrano che la Torah, in quanto rivelazione, annuncia essa stessa la sua fine come sistema legislativo (cf. Gal 2, 15-5, 1; Rm 3, 20-21; 6, 14; Eb 7, 11-19; 10, 8-9). Ne consegue che i pagani che aderiscono alla fede in Cristo non devono essere sottomessi a tutti i precetti della legislazione biblica, ormai ridotta, nel suo insieme, allo statuto di istituzione legale di un popolo particolare, ma devono nutrirsi all'Antico Testamento come Parola di Dio, che permette loro di scoprire meglio tutte le dimensioni del mistero pasquale di cui essi vivono (cf. Lc 24, 25-27.44-45; Rm 1, 1-2).

All'interno della Bibbia cristiana, i rapporti tra Nuovo Testamento e Antico Testamento non sono quindi privi di complessità. Quando si tratta dell'uso di testi particolari, gli autori del Nuovo Testamento fanno naturalmente ricorso alle conoscenze e ai procedimenti di interpretazione del loro tempo. Esigere da essi che si conformino ai metodi scientifici moderni sarebbe un anacronismo. L'esegeta deve piuttosto acquisire la conoscenza dei procedimenti antichi per poter interpretare correttamente l'uso che ne viene fatto. Rimane vero, d'altra parte, che egli non deve accordare un valore assoluto a ciò che è conoscenza umana limitata.

Infine conviene aggiungere che all'interno del Nuovo Testamento, come già all'interno dell'Antico Testamento, si scopre la giustapposizione di prospettive differenti e talvolta in tensione le une con le altre, per esempio sulla situazione di Gesù (Gv 8, 29; 16, 32 e Mc 15, 34) o sul valore della legge mosaica (Mt 5, 17-19 e Rm 6, 14) o sulla necessità delle opere per essere giustificati (Gc 2, 24 e Rm 3, 28; Ef 2, 8-9). Una delle caratteristiche della Bibbia è proprio l'assenza di spirito di sistematizzazione e la presenza al contrario, di tensioni dinamiche. La Bibbia ha accolto parecchi modi di interpretare gli stessi avvenimenti o di considerare gli stessi problemi, invitando così a rifiutare il semplicismo e la ristrettezza di spirito.

La trama del processo nella passione di Giovanni si ricollega senza difficoltà alle scene della crocifissione e del titulus, come ad un naturale compimento. In queste scene infatti avviene l'intronizzazione di quel re innocente che è stato rivelato tale in due quadri dialogici tra Gesù e Pilato ed è stato colpevolmente rifiutato dal suo popolo nel corso dell'azione processuale.

Inizia da qui in poi il programma regale di Gesù con la sconfitta dei sommi sacerdoti e la definitiva iscrizione del titolo regale sulla croce.

Da qui in poi infatti tutte le azioni accadono sotto la croce, sul golgota e comportano una parola scritta che non si può modificare. All'irreversibilità della scrittura sulla croce corrisponde l'irreversibile compimento delle Scritture.

La scena del titulus funziona quindi come un punto di svolta, in cui sfocia naturalmente la risoluzione della sequenza precedente, caratterizzata dal tema della regalità, e da cui inizia una nuova trama, caratterizzata dal tema del compimento.

Tutta la sequenza narrativa della morte di Gesù è divisa in 5 scene, riconoscibili chiaramente per l'avvicendarsi dei diversi personaggi sotto la croce di Gesù. I soldati (23 - 24), le donne, la madre e

il discepolo amato (25 - 27), anonimi personaggi (28 - 30), e poi di nuovo i soldati (32 - 34). e infine di nuovo due discepoli (38 - 42).

In ogni caso tutte le azioni si svolgono attorno ad un centro spaziale/simbolico, che è la croce di Gesù. Essa domina gli eventi, anche quando Gesù sembra semplicemente vittima e oggetto del potere altrui, come nelle scene dei soldati. In realtà il gioco ironico e paradossale del narratore, fondato su una complessa simbologia, mostra che proprio attraverso le loro azioni violente si realizza il programma regale di Gesù, con il compimento delle Scritture. Nella scena con i personaggi anonimi sotto la croce, tutta l'azione è resa possibile dalla consapevolezza di Gesù, e dalla sua intenzione di compiere la Scrittura, ossia il progetto del Padre che in essa si rivela. Qui il paradosso è spinto all'estremo, perché Gesù muore consegnando lo spirito. La morte, intesa come atto di totale passività e debolezza, diviene un'azione pienamente attiva e libera da parte di Gesù, che consegna lo spirito.

Bisogna poi da notare una progressione nelle azioni di Gesù.

I soldati prendono le vesti di Gesù (v. 23), il discepolo amato prende la madre (v. 27), Gesù prende l'aceto e consegna lo spirito (v. 30). I discepoli Giuseppe di Arimatea e Nicodemo prendono il corpo di Gesù (v. 40). Analogamente, Gesù riceve il colpo di lancia e restituisce acqua e sangue (v. 34). In tutte queste azioni si può notare una progressione in rapporto a ciò che appartiene da Gesù e che viene consegnato/preso o esce da lui. Tale progressione avanza dall'esterno all'interno di Gesù stesso. Le vesti (v. 23), la madre (v. 27), lo spirito (v. 30), l'acqua e il sangue (v. 34) e infine il corpo stesso di Gesù (v. 40). Il culmine di questa progressione di azioni si trova nel dono dell'acqua e del sangue, come anche il narratore vuol fare notare al v.35: "colui che ha visto testimonia e la sua testimonianza è vera ed egli sa che dice il vero, affinchè anche voi crediate".

Qual'è il significato di questi doni che Gesù fa?

Anzitutto la tunica inconsutile richiama le vesti del sommo sacerdote e la tenda del convegno in Esodo (cfr. Es 26, 31) o ancora l'avverbio "dall'alto" si usa per indicare alcune parti del tempio (cfr. Es 25, 21). La veste come il corpo di Gesù rimane integra nonostante la spoliazione, così come affermava la profezia di Gesù in Gv 2, 19 -22 sul suo corpo - tempio: "Distruggete questo corpo e io lo farò risorgere".

Ancora il simbolismo dell'acqua e del sangue che escono dal costato trafitto di Gesù al v. 34 richiamano Ez 47, 1 ossia l'acqua che fuoriesce dal tempio escatologico e ancora, Zc 14,8 dove si parla delle acque vive che scaturiscono da Gerusalemme. Cosa rappresenta dunque l'acqua in relazione al sangue? In 7, 39 Gesù grida, riferendosi ai fiumi d'acqua viva che scaturiranno dal suo seno e il narratore prende la parola e chiarisce che questi fiumi di acqua viva si riferiscono allo Spirito, che i credenti stavano per ricevere, infatti non c'era ancora lo Spirito perché Gesù non era ancora stato glorificato. Poichè nel quarto vangelo la glorificazione è già anticipata nell'ora dell'innalzamento di Gesù sulla croce, ciò implica una relazione tra il dono dello spirito e la morte in croce di Gesù. Se l'acqua rappresenta lo spirito, non è impossibile che il sangue, come fuoriuscita della vita, rappresenti la morte di Gesù.

Secondariamente, dal momento che il narratore fa un duplice riferimento all'agnello pasquale, associato a Gesù, (vedi il riferimento all'issopo al v. 29 e in Es 12, 22 e la citazione di Es 12, 10. 46 al v. 35) non è impossibile che egli con il simbolo del sangue intenda alludere alla morte come sacrificio "pasquale" ed espiatorio.

Tutto questo va inteso in chiave paradossale, perché siamo al di fuori del recinto sacro del tempio, e perché Gesù è in realtà un servo sofferente (cfr. citazione del Sal 22 al v. 24). Ma proprio il paradosso ci aiuta a capire cosa vuol dire il compimento delle Scritture. Esso implica un rapporto di continuità e di discontinuità.

Dal punto di vista della continuità Gesù ci dona il suo corpo che il tempio escatologico da cui scaturisce l'acqua dello Spirito santo. E tuttavia le figure del tempio e dell'agnello passano attraverso il paradosso e la discontinuità della morte del servo sofferente che è qualcosa di assolutamente inaudito e inaspettato in ordine a tali figure cultuali. Grazie a tale discontinuità le figure si compiono nel corpo morto e insieme vivente del cristo, che dona l'acqua e il sangue, culmine di tutti i doni che Gesù fa.

Il sangue e l'acqua sono non solo puri simboli ma anche antitipi di una tipologia istituzionale centrata sulla pasqua (sangue) e sul tempio (acqua). Tali antitipi implicano i doni della salvezza ottenuti attraverso il corpo/tempio di Gesù, ossia lo spirito santo e il sacrificio che ottiene l'espiazione, la remissione dei peccati. Lo spirito santo, che Gesù consegna sulla croce è così grazie ai simboli tipologici del sangue e dell'acqua, identificato come il compimento definitivo di tutti doni della salvezza, storicamente rappresentati dal tempio e dal suo culto.

15. LA CHIUSURA DEL CANONE NEOTESTAMENTARIO. L'ESEMPIO DELLA PRIMA LETTERA DI GIOVANNI.

15. 1 Cenni di Analisi Retorica. Commento a Interpretazione della Bibbia nella Chiesa (P.C.B. 1993; 1294 – 1304).

1. Analisi retorica

A dire il vero, l'analisi retorica non è in se stessa un metodo nuovo. Nuova è, da una parte, la sua utilizzazione sistematica per l'interpretazione della Bibbia e, dall'altra, la nascita e lo sviluppo di una “nuova retorica”.

La retorica è l'arte di comporre discorsi persuasivi. Dato che tutti i testi biblici sono in qualche misura dei testi persuasivi, una certa conoscenza della retorica fa parte del bagaglio normale degli esegeti. L'analisi retorica deve essere condotta in modo critico, perché l'esegesi scientifica è un lavoro che si sottomette necessariamente alle esigenze dello spirito critico.

Molti studi recenti hanno prestato una grande attenzione alla presenza della retorica nella Scrittura. Si possono distinguere tre approcci diversi. Il primo si basa sulla retorica classica greco-latina; il secondo è attento ai procedimenti di composizione semitici; il terzo si ispira alle ricerche moderne, chiamate “nuova retorica”.

Ogni situazione di discorso comporta la presenza di tre elementi: l'oratore (o autore), il discorso (o testo) e l'uditore (o destinatari). La retorica classica distingue, di conseguenza, tre fattori di persuasione che contribuiscono alla qualità di un discorso: l'autorità dell'oratore, l'argomentazione del discorso e le emozioni che esso suscita nell'uditore. La diversità delle situazioni e dei destinatari influisce enormemente sul modo di parlare. La retorica classica, a partire da Aristotele, ammette la distinzione di tre generi di eloquenza: il genere giudiziario (davanti ai tribunali), il genere deliberativo (nelle assemblee politiche) e il genere dimostrativo (nelle celebrazioni).

Constatando l'enorme influenza della retorica nella cultura ellenistica, un numero crescente di esegeti utilizza i trattati di retorica classica per meglio analizzare alcuni aspetti degli scritti biblici, soprattutto quelli del Nuovo Testamento.

Altri esegeti concentrano la loro attenzione sui tratti specifici della tradizione letteraria biblica. Radicata nella cultura semitica, questa manifesta un gusto spiccato per le composizioni simmetriche, grazie alle quali vengono stabiliti dei rapporti tra i diversi elementi del testo. Lo studio delle molteplici forme di parallelismo e di altri procedimenti di composizione semitici deve permettere di meglio discernere la struttura letteraria dei testi e di pervenire così a una migliore comprensione del loro messaggio.

Mettendosi da un punto di vista più generale, la “nuova retorica” vuole essere qualcosa di diverso da un inventario delle figure di stile, degli artifici oratori e dei tipi di discorsi. Essa ricerca perché un certo uso del linguaggio è efficace e arriva a comunicare una convinzione; cerca di essere “realista”, rifiutando di limitarsi alla semplice analisi formale; dà alla situazione del dibattito l'attenzione che le è dovuta; studia lo stile e la composizione in quanto strumenti per esercitare

un’azione sull’uditario. A questo scopo mette a profitto i contributi recenti di discipline come la linguistica, la semiotica, l’antropologia e la sociologia.

Applicata alla Bibbia, la “nuova retorica” cerca di penetrare nel cuore del linguaggio della rivelazione in quanto linguaggio religioso persuasivo e valutare il suo impatto nel contesto sociale della comunicazione.

Le analisi retoriche, per l’arricchimento che apportano allo studio critico dei testi, meritano molta stima, soprattutto nei loro approfondimenti recenti. Esse rimediano a una negligenza durata a lungo e fanno scoprire o mettono maggiormente in luce prospettive originali.

La “nuova retorica” ha ragione di attirare l’attenzione sulla capacità persuasiva e convincente del linguaggio. La Bibbia non è semplicemente enunciazione di verità. È un messaggio dotato una funzione di comunicazione in un certo contesto, un messaggio che comporta un dinamismo di argomentazione e una strategia retorica.

Le analisi retoriche hanno tuttavia i loro limiti. Quando si limitano a essere descrittive, i loro risultati hanno spesso un interesse solo stilistico. Fondamentalmente sincroniche, esse non possono pretendere di costituire un metodo indipendente che sarebbe sufficiente a se stesso. La loro applicazione ai testi biblici solleva più di un interrogativo: gli autori di questi testi appartenevano agli ambienti più colti? Fino a che punto hanno seguito le regole della retorica per comporre i loro scritti? Quale retorica è più pertinente per l’analisi di un determinato scritto: quella greco-latina o quel semitica? Non si rischia forse di attribuire a certi testi biblici una struttura retorica troppo elaborata? Questi interrogativi, ed altri ancora, non devono tuttavia dissuadere dall’usare questo gene di analisi; invitano soltanto a farvi ricorso con discernimento.

15. 2 L’esempio di 1 Gv: I cristiani dell’ultima ora, tra amore del Padre e desideri del mondo (1 Gv 2, 7 - 28) da Parole di Vita, Anno LVII n. 5. 25-30.

Nel tempo della Chiesa i cristiani sono chiamati ad amare il Padre, rimanendo fedeli a ciò che hanno ascoltato fin dall’inizio, ossia l’autentico insegnamento della tradizione apostolica giovannea, che l’unzione trasmette loro.

1. La prima lettera di Giovanni e la sua composizione. (fuori testo: la lettera presenta uno sviluppo circolare in cui i temi vengono costantemente ripresi e approfonditi)

La prima lettera di Giovanni presenta uno sviluppo argomentativo complesso, in cui i temi principali vengono circolarmente recuperati e approfonditi.

Ad esempio il tema dell’amore, centrale in 2, 15 – 17, viene successivamente ripreso in 3, 11 – 24 e in 4, 7 – 5, 4a; il tema dell’unzione in relazione a Cristo e all’anticristo, presente in 2, 18 – 27, ritorna in 4, 1 – 6 a riguardo del discernimento dello Spirito e in 5, 4b – 12 a riguardo della fede nel figlio di Dio.

Non è impresa semplice individuare e isolare le sezioni di questa lettera, dal momento che il flusso argomentativo è continuo. Ci sono stati infatti diversi tentativi, che partono o dall'analisi retorica classica (cfr Giurisato)¹ o più recentemente dall'analisi retorica semitica (cfr Oniszczuk)² ma nessuno di questi si è imposto tra gli studiosi.

Proprio i versetti che esamineremo nel dettaglio (2, 15 – 17) sollevano molti dubbi e questioni circa la loro appartenenza alla sezione che precede (1, 5 – 2, 11). Infatti la contrapposizione della luce e delle tenebre, introdotto in 1, 5 viene mantenuto solo fino a 2, 11 e viene sostituita in 2, 15 – 17 dalla contrapposizione tra mondo e Padre. Nei vv. 12 – 15a si trova invece un'esortazione rivolta ai padri, ai figli e ai giovani.

2. 1 Gv 2, 7 – 17: i due binomi luce/tenebre e Padre/mondo. (fuori testo: l'argomentazione sviluppata dall'autore in 2, 7 – 17 contribuisce a porre in relazione la luce con il Padre e le tenebre con il mondo, perché il lettore possa prendere posizione per i primi.)

Dal punto di vista della retorica classica i versetti 2, 7 – 17 possono essere tenuti insieme dalla forma argomentativa, detta *cria* (cfr. *chrèia*), che prevede un'affermazione iniziale, un'elaborazione che la sviluppa e un'esortazione che muove l'interlocutore ad abbracciarne le implicazioni. In questo caso troviamo l'affermazione iniziale al v. 7 sul comandamento nuovo, che viene sviluppata con un'elaborazione in sequenza chiastica (vv. 8 – 11; 15b – 17) e al centro l'esortazione (vv. 12 – 15a)³.

Al vocativo “carissimi” del v. 7 (*Agapetòi*) corrisponde il vocativo “figlioli” (*paidia*) al v. 18 che in tal modo sottolinea l'inizio di una nuova sezione. Inoltre l'uso del verbo “passare” (*paràghetai* v. 8. 17) collega i due versanti della sezione (8 – 11. 15b – 17), avendo come soggetto rispettivamente le tenebre (*skotìa*) e il mondo (*kòsmos*).

Emerge un collegamento tra i due binomi luce/tenebre (8-11) e padre/mondo (15b – 17), con una decisiva connotazione temporale. Infatti se le tenebre passano (v. 8), la luce vera si manifesta già (*ède* v. 8). Con questa particella temporale l'autore indica l'innesto nel momento presente di una nuova e definitiva era, quella della luce. Essa, al contrario delle tenebre, è destinata a durare, perché si identifica con Dio stesso (cfr. v. 1, 5). Correlativamente, nel secondo versante (vv. 15-17), se il mondo passa con la sua concupiscenza (vv. 17) ciò che rimane in eterno è colui che fa la volontà di Dio (v. 17), non avendo posto il suo amore sul mondo, ma sul Padre (vv. 15 – 16).

Questa dialettica temporale tra l'eternità della luce e del Padre e il già ora della loro irruzione nel mondo aiuta ad interpretare l'affermazione contenuta nei vv. 7 -8a, nella quale si assiste ad una oscillazione apparentemente contraddittoria tra l'espressione “comandamento nuovo” e “comandamento antico”. Con la formulazione comandamento antico (*entolè palaià*) l'autore fa un riferimento intertestuale a Gv 13, 34. Infatti il comandamento nuovo è ormai antico perché è già stato ascoltato (v. 7) dalla bocca di Gesù, dopo la lavanda dei piedi. Ma ora tale comandamento è

1 G. GIURISATO, *Struttura e teologia della prima lettera di Giovanni*. Analisi letteraria e retorica, contenuto teologico, ed. Pontificio Istituto Biblico, Roma 1998.

2 J. ONISZCZUK ,*La prima lettera di Giovanni*. La giustizia dei figli, EDB, Bologna 2008.

3 Cfr. G. GIURISATO, 380ss.

nuovo, perché è vero non solo in Gesù ma anche nei lettori (“è vero in lui e in voi” v. 8). Il tempo in cui sorge la luce vera e le tenebre si diradano, è dunque il tempo in cui chi ha ascoltato prenda posizione tra la luce e le tenebre e rimanga nella luce amando il suo fratello (v. 9). Correlativamente, nel secondo versante (vv. 15-17) questo è il tempo in cui chi ha ascoltato prenda posizione tra il Padre e il mondo, facendo la volontà di Dio a dispetto della concupiscenza del mondo e di ciò che passa (v. 17). Così la novità del comandamento antico si manifesta nell’amore dei fratelli e nel fare la volontà del Padre. Amore di Dio e amore del prossimo si fondono ormai in un’unità indissolubile.

Questo riferimento alla scelta del lettore, alla sua presa di posizione ormai inevitabile nell’ora dell’irruzione della luce, si condensa in una vera e propria esortazione al centro della sezione (vv. 12 – 15a), dove l’uso del tempo perfetto (avete vinto: *nenikèkate*; avete conosciuto: *egnòkate*) ne sfrutta la connotazione aspettuale: quella contro il male è una vittoria già ottenuta, che porta con se gli effetti del perdono dei peccati (v. 12) e della permanenza della parola di Dio (v. 14). L’autore intende così infondere una grande fiducia nei padri e nei figli, in coloro che sono avanti e in coloro che sono all’inizio del loro cammino di fede, esortandoli a non amare il mondo e dunque a rimanere dentro all’eterno della luce e del Padre (v. 15a).

3. 1 Gv 2, 15 – 17: il mondo e i suoi desideri passano, chi fa la volontà di Dio rimane (fuori testo: il mondo si contrappone originariamente al Padre, e chi lo ama non può amare anche il Padre. Tuttavia il mondo è destinato a passare a differenza di chi fa la volontà di Dio)

Possiamo ora affrontare più da vicino i vv. 15 – 17. Il v. 15a: “Non amate il mondo né le cose che sono nel mondo” è un esortazione rivolta plausibilmente agli stessi destinatari dei vv. 12 -14 e in certo modo ne porta a compimento lo sviluppo. Se padri e figli hanno già conosciuto il Padre, colui che è fin dal principio e hanno già vinto il malvagio essi devono rimanere in questa conoscenza e in questa vittoria, rigettando l’amore per il mondo (v. 15a). D’altra parte proprio il termine “mondo” (*kòsmos*) appare qui in modo improvviso. Per la prima volta tale termine viene contrapposto al termine padre (*Patèr* v. 15b). Con questa contrapposizione inizia un nuovo paragrafo, con un’affermazione iniziale (15b), sviluppata da una proposizione causale (v. 16) e ulteriormente rafforzata da una conclusione (v. 17). L’affermazione iniziale è costruita con un chiasmo (ABB’A’): “se qualcuno ama il mondo, l’amore del Padre non è in lui”. Amare il mondo è correlato all’ amore del Padre, che acquista così una connotazione univoca, come genitivo oggettivo. Amare il Padre e amare il mondo si escludono reciprocamente. La spiegazione che viene fornita (v. 16) arricchisce le connotazioni del termine *kòsmos*: il mondo non è solo un puro contenitore delle cose che non devono essere amate (v. 15a), ma anche l’origine remota dei desideri degli occhi e della carne e della superbia della vita. Come tale esso si contrappone al Padre, origine dei figli e di coloro che fanno la giustizia (cfr. 2, 29; 3, 9; 4, 5. 6. 7). Vi sono quindi due usi del termine mondo, conformemente ad una tecnica retorica chiamata metalèssi, che consiste nell’usare lo stesso termine in una frase con due sfumature differenti. Vi è una connotazione neutra, in cui il *kòsmos* è visto come contenitore (le cose che sono nel mondo: *tà en tò kòsmo* v. 15; *tò en tò kòsmo* v. 16), e una connotazione negativa (non amate il mondo: *mè agapàte tòn kòsmon* v. 15; dal mondo: *ek tou kosmou* v. 16) in cui il mondo non è solo contenitore ma una potenza attiva all’origine, che si contrappone al Padre. Nello sviluppo successivo questa funzione di contrapposizione originaria sarà svolta dal malvagio, dal diavolo (cfr. 3, 8. 12). Nonostante la comune appartenenza all’origine,

il Padre e il mondo non possono essere posti sullo stesso piano. La conclusione infatti (v.17) ci informa che il mondo e il suo desiderio (suo come genitivo di origine=il desiderio che proviene da lui) passano, mentre Dio dura per sempre, assieme a colui che fa la Sua volontà.

BOX: In 1 Gv il mondo presenta un’accezione neutra, come l’esistenza delle “cose” sensibili, destinati a ricevere il dono della rivelazione (1 Gv 4, 9, cfr. Gv 3, 16) Ma di gran lunga più sottolineata è l’accezione negativa, che indica una potenza attiva che si oppone al Padre. Tale energia viene specificata come desiderio della carne, desiderio degli occhi e superbia della vita (2, 16). Si tratta di genitivi di origine, che indicano la sorgente di tale energia in elementi che, in ultima analisi, non sono Dio. Se carne, occhi e vita non sono per se stessi negativi, assumono però una connotazione negativa perché chiudono l’uomo in un’orgogliosa autosufficienza e gli impediscono di fare la volontà di Dio e di amare il Padre (2, 16).

4. L’anticristo come segno dell’ultima ora (fuori testo: la concezione escatologica dell’autore raggiunge un notevole punto di equilibrio tra la definitiva manifestazione dei figli di Dio e il loro cammino nella fedeltà alla tradizione apostolica).

Con il vocativo “figlioli” (*paidia* 2, 18) inizia una nuova cria, che si prolunga fino al v. 27. L’autore intende mostrare che il tempo presente è l’ultima ora (*eschàte òra*) e coinvolge il suo interlocutore con una formulazione argomentativa chiamata entimèma, cioè un sillogismo a cui manca la premessa maggiore. Qui ciò che l’autore omette è che l’anticristo è un segno dell’ultima ora. Dunque dal momento che ora sono sorti molti anticristi, non si può che dedurre che ci troviamo nell’ultima ora.⁴ La successiva elaborazione di questa cria mette in contrapposizione l’anticristo che, negando che Gesù sia il Cristo, finisce per negare il Padre e il Figlio (vv. 22 – 23) e i lettori che hanno ricevuto il crisma di verità capace di istruirli senza più bisogno di ulteriori mediazioni (vv. 26 – 27). Al centro vi è l’ esortazione ai lettori (v. 24) di rimanere in ciò che hanno udito fin da principio. Alla fine (v. 28) si ribadisce l’esortazione di rimanere in lui fino al momento della parusia, per godere della libertà e non vergognarsi davanti a lui, con cui si conclude l’argomentazione e se ne apre una nuova che avrà per tema il “fare la giustizia (v. 29).

Al cuore di questa argomentazione troviamo il tema dell’ultima ora, connesso a quello dell’anticristo. La tematica apocalittica dell’anticristo non può dunque essere separata da un approfondimento della concezione escatologica della lettera.

L’oscillazione tra plurale e singolare (molti anticristi, “che venivano da noi ma non erano dei nostri” v. 18. 19; “l’anticristo viene” v. 18) ha lo scopo di chiarire che l’anticristo è una figura collettiva. Si tratta di tutti coloro che negano che Gesù è il Cristo (v. 22), ossia che proprio l’uomo Gesù, nella sua umanità (*sarx* 4, 3) proviene da Dio. Rinnegando il Figlio finiscono per rinnegare anche il Padre (2, 22 – 23), perché essi non hanno il crisma, lo Spirito di Dio (cfr. 4, 2). L’autore utilizza questa espressione, traendola dal linguaggio apocalittico e depurandola da ogni attesa personale (cfr. 2 Ts 2, 3 – 12), per riferirsi ad un certo numero di persone e forse anche di correnti spirituali organizzate, provenienti dalle fila della comunità giovannea, ma ormai non più in

⁴ Cfr. G. GIURISATO, 410

comunione con essa, a causa di interpretazioni unilaterali del Vangelo di Giovanni (QV).⁵ Possiamo ipotizzare più nel dettaglio tali interpretazioni. La ripetuta affermazione dell'umanità di Gesù come proveniente da Dio (2, 22; 4, 2-3) potrebbe suggerire che l'autore della lettera intenda opporsi ad una lettura sbagliata della cristologia alta del QV e in particolare del suo prologo, che parte del Logos rivolto verso Dio. La morte di Gesù come espiazione (1, 9; 2, 1-2; 4, 10) e la sua venuta salvifica nella carne (cfr. riferimento polemico non solo all'acqua, ma anche al sangue, che indica la passione in 5, 5 - 8) potrebbero correggere una visione della morte di Gesù come glorificazione, ormai sganciata da ogni riferimento alla croce e al suo carattere salvifico. La cura nel discernere gli spiriti (4, 1 – 3) può nascondere alcune concezioni “spiritualistiche” che sganciano lo Spirito Santo, dalla venuta storica del Figlio. Infine alla carenza di indicazioni morali del Vangelo di Giovanni la lettera risponde “riscrivendo” il comandamento nuovo (Gv 13, 34) dell'amore del prossimo e ancorandolo alla dottrina della salvezza, contro una probabile tendenza a rendere la morale ininfluente per la salvezza. D'altra parte l'insistenza sull'esistenza del peccato (1, 8) preserva il senso e la necessità della redenzione di Cristo. Nell'opporsi a questi movimenti, bollati come “anticristo”, la lettera opera dunque un controllo “critico” dell'ermeneutica della tradizione proveniente dal QV.

Alla luce del contesto il tempo dell'anticristo che viene è dunque il tempo della Chiesa, che rimane fedele grazie all'insegnamento del crisma divino e così non si allontana da ciò che essa ha udito fin da principio, ossia dalla tradizione apostolica. L’”ultima ora” non è che il tempo della storia della salvezza, visto alla luce di una vittoria già ottenuta sul male e sul mondo, ma dentro una lotta ancora da sostenere contro l'anticristo, per partecipare della luce di Dio e non doversi vergognare alla parusia. L'imminenza della parusia (v. 28) quindi non è tanto cronologica, ma teologica. È la vittoria di Dio, della luce sulle tenebre, del Padre sul mondo, di ciò che rimane su ciò che passa a rendere ormai ravvicinata la parusia e a motivare un giudizio e una divisione nella storia, tra chi fa la giustizia amando i fratelli e manifestandosi come figlio di Dio e chi invece commette il peccato, manifestandosi come figlio del diavolo (3,10).

FINESTRA SU “ULTIMA ORA”: Nella lettera ci sono alcune espressioni che indicano una concezione di escatologia realizzata, secondo cui la vittoria già ottenuta della luce sulle tenebre e sul male, la vita eterna e la manifestazione dei figli di Dio, che non possono peccare (cf. 2, 8. 13 – 14. 25; 3, 1. 9) sono realtà già presenti ed attuali. Ma l'autore ammette anche – secondo una concezione di escatologia finale - che un compimento finale di questa manifestazione dei figli deve ancora avvenire (cf 3, 2), che c'è una purificazione da sostenere nella speranza (cfr. 3, 3) e nella confessione dei propri peccati (1, 9) e che per ora si tratta di camminare come Cristo ha camminato e di rimanere in lui (cfr. 2, 6). Questo equilibrio tra un'escatologia realizzata e un'escatologia finale, si deve mantenere anche quando l'autore parla con un linguaggio apocalittico dell'ultima ora, caratterizzata dalla presenza dell'anticristo. Se infatti l'autore tende a storicizzare il linguaggio apocalittico quando parla dell'anticristo, riferendosi agli avversari storici della sua comunità, lo fa in modo coerente anche quando parla dell'ultima ora, riferendosi al tempo presente, tempo di vittoria e insieme di lotta. L'ultima ora non implica quindi un intervallo temporale preciso che

5 Cfr. R. E. BROWN, Le lettere di Giovanni, Cittadella Editrice, Assisi 1986, 58

preceda la parusìa, ma è tout court l'ora della Chiesa e della storia della salvezza, l'ora in cui chi ha ascoltato l'annuncio fin dall'inizio (2, 7. 24), rimanga in esso, senza lasciarsi trascinare dai falsi profeti e dallo spirito dell'anticristo (4, 1. 3).

FINESTRA SU ANTICRISTO: La figura dell'anticristo nella 1 Gv si radica nella tradizione apocalittica che descrive l'opposizione finale dei nemici di Dio e che ha trovato varie espressioni come l'abominio della desolazione in Mc 13, 14 par. (che allude a Dn 8, 12; 9, 27; 11, 13) o ancora la visione della bestia in Ap 13, 1. L'unico altro passo del NT in cui si parla esplicitamente di un'opposizione personale a Dio è 2 Ts 2, 3, dove si parla di un uomo senza legge e figlio della perdizione. Il termine anticristo però si trova solamente in 1 e 2 Gv (1 Gv 2, 18. 22; 4, 3; 2 Gv 7). Nella nostra lettera questa figura viene privata di un preciso riferimento personale e applicata a correnti spirituali che si erano staccate dalla comunità giovannea (cfr. 1 Gv 2, 19). Esse sono state spesso associate alle correnti gnostiche di cui abbiamo notizia soprattutto nell'*Adversus Haereses* di Ireneo di Lione (II sec cfr. la figura di Cerinto). Dalle poche informazioni che abbiamo dalla lettera non è possibile stabilire se non alcune affinità con queste correnti sviluppatesi qualche decennio più tardi. Tutto ciò che possiamo ricavare dalla lettera è la sua insistenza su alcuni punti che sembrano correggere interpretazioni unilaterali e devianti del Vangelo di Giovanni.