## 1. [COMMENTO A *DEI VERBUM* 13: PAROLA DI DIO IN PAROLE UMANE](#__RefHeading__2489_746689449), Commento a 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. Commento a Dei Verbum 13: la Bibbia*, Parola di Dio in parole umane*.

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 dicessimo 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? P. 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 continuate 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, dà 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 precetto 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 nelle 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 costituivi 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 (cf. 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 direttrici 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 di un’esperienza che ha il mondo per orizzonte. Il lettore quindi riceve il mondo che l’opera dispiega dinanzi a sé. 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 ri-figurazione 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 sé 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 parola 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 esegesi, 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 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. 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 “creazionismo”).

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.

Dunque per semplificare si può concludere affermando che la lettura della Bibbia per essere scientifica e rispettare il suo “oggetto”, deve tener conto sia degli aspetti linguistici e storico-letterari dei testi sia dell’intenzione con cui sono stati scritti ossia comunicare la fede nel Dio d’Israele. Essa dunque richiede un lettore che da un lato nei rispetti la forma linguistica e letteraria e dall’altro lasci al testo la possibilità di aprire il suo cuore alla fede biblica. Il testo biblico è infatti un appello al dialogo: non si tratta qui del fatto che la persona si dichiari o meno credente, ma del fatto che essa si lasci cogliere positivamente e sappia rispondere a tale appello al dialogo.

## 2. COMMENTO A *DV* 11: La Bibbia, un libro ispirato e ispirante

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](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_it.html" \l "_ftn17" \o ")] per la composizione dei libri sacri, Dio scelse e si servì di uomini nel possesso delle loro facoltà e capacità [[18](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_it.html" \l "_ftn18" \o ")], affinché, agendo egli in essi e per loro mezzo [[19](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_it.html" \l "_ftn19" \o ")], scrivessero come veri autori, tutte e soltanto quelle cose che egli voleva fossero scritte [[20](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_it.html" \l "_ftn20" \o ")].

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](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_it.html" \l "_ftn21" \o ")]. 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».

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”.

Col primo punto intendiamo affrontare il tema dell’ispirazione, con il secondo quello del canone.

### 2.1. Ispirazione

La definizione della Scrittura come ispirante 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 compresenti. 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 e 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, convincere, 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).

Possiamo ulteriormente approfondire, per cercare di capire ancor meglio cos’è l’ispirazione? È da attribuire alla persona o al testo scritto? Chi o cosa è ispirato?

Le Scritture ebraiche non dicono *mai* che gli *scritti* siano ispirati, ma lo sono *sempre* le *persone* a cui i documenti sono iscritti come paternità. Se in ambito giudaico il testo è ispirato, lo è perché era prima ispirato il profeta (ci sono esempi in Filone e nel Talmud babilonese). L’ispirazione è un fenomeno da ascrivere a una persona su cui agisce Dio (Mosè, i profeti…), che poi mette insieme un testo derivante dall’ispirazione profetica.

Il teologo Origene (III sec.) ritiene un pregiudizio che l’ispirazione sia solo un fenomeno estatico personale: l’ispirazione non fa perdere all’uomo il controllo delle sue facoltà, ma è un’illuminazione della mente, che permette di comprendere meglio certe realtà. Secondo Origene, l’ispirazione non è un’estasi, ma un’illuminazione. Ciò ha un vantaggio per l’esegesi biblica, perché spiega alcuni errori della Sacra Scrittura, alcune contraddizioni. Origene, in base alla sua teoria, può spiegare tale fenomeno, perché la persona scrive ciò che Dio vuole, ma aggiungendovi con le sue facoltà qualche commento o parte che può rivelarsi erroneo. Origene arriva anche ad affermare vari livelli di ispirazione, ma ciò non è stato recepito dalla Chiesa: è un pensiero già del Giudaismo, anche odierno, per cui c’è preminenza verso il Pentateuco, più ispirato; poi gli scritti profetici; infine, gli altri scritti.

### 2.2. Le formule classiche dell’ispirazione e i modelli moderni

Se guardiamo assieme i Padri occidentali e orientali, ci troviamo di fronte a tre formule classiche, a immagine della Trinità, che hanno avuto fortuna nei secoli.

(i) Giovanni Crisostomo parla di *synkatàbasis*, “condiscendenza”: così come il *Logos* è disceso nella carne di un uomo, nella condizione di un servo, condividendo la nostra condizione, così la Sapienza è discesa per prendere corpo in uno scritto, in un livello di parole, espressioni e immagini che possiamo comprendere. È un fenomeno collegabile, in prospettiva trinitaria, al *Logos*, alla seconda Persona della Trinità.

(ii) Il concetto di *dettato*, attribuibile in contesto trinitario allo Spirito, perché *Spiritus Sanctus dictans*, è lo Spirito a dettare. Agostino propone l’ispirazione in senso di “dettato”, ma non da intendersi con mentalità odierna (quasi si trattasse di una lettera dettata a una segretaria); piuttosto come l’iconografia di alcuni dipinti di agiografi, con un uccello che parla loro all’orecchio. “Dettato” vuol dire che l’agiografo scrive ciò che un altro gli dice, non quello che lui ha escogitato. Si può riprendere qui Rm 10,16-17: come la fede viene dall’ascolto, così anche la Sacra Scrittura. Oltre ad Agostino, si trova in Gerolamo, e torna sia a Trento che in Vat I e in Vat II. L’ispirazione come dettato accomuna cristiani cattolici e protestanti: così Calvino e Karl Barth condividono in pieno questa concezione, precisando che non si tratta di una stenografia, di “copisti”.

(iii) *Deus veteris et novi Testamenti auctor est*: ciò che è messo per iscritto proviene da Dio Padre, autore dell’AT e del NT. Vi è un unico e medesimo autore dell’AT e NT: è un’affermazione del III sec. (DH 325). *Auctor* va inteso in senso più ampio che oggigiorno.

Nella Scolastica, appoggiandosi ad Aristotele, si cerca di proporre lo stesso insegnamento sull’ispirazione in altri termini. Aristotele, parlando di causalità, distingue quattro cause: a) *efficiens*; b) *materialis*; c) *formalis*; d) *finalis*. La *causa efficiens* può essere distinta in causa efficiente principale e causa efficiente secondaria o strumentale. Un fabbro riscalda il metallo per poterlo lavorare, e usa un martello per modellarlo. Chi causa la nuova forma del ferro? Il fabbro, il martello, il fuoco? Causa efficiente principale è il fabbro; causa efficiente strumentale sarebbe il martello. Adoperando queste distinzioni, Tommaso propone di concepire l’ispirazione in questi termini: la causa efficiente primaria sarebbe Dio, l’uomo la causa efficiente strumentale. È un tentativo di spiegare lo stesso fenomeno con categorie aristoteliche.

La teoria della *dettatura* corre il rischio di far pensare ad un’ispirazione “letteralistica”, per cui ogni lettera, parola, frase, sia ispirata indipentemente dal contesto in cui è inserita. Questo inoltre può svalorizzare molto il carattere propriamente umano dell’autore biblico, la sua libertà e intelligenza, la sua cultura e azione.

Per valorizzare maggiormente l’azione dell’uomo come autore si è spesso ricorso al concetto di *assistenza negativa*, secondo cui l’ispirazione avviene prevalentemente attraverso un’azione di “preservazione” dello Spirito, che ha fatto di tutto per preservare l’agiografo dal commettere sbagli grossolani.

Un altro modello è quello dell’*approvazione susseguente*: vuol dire che l’agiografo non scrive con la consapevolezza di essere ispirato: in un momento storico scrive per esempio la storia dell’Esodo o le parole di Geremia, ma solo in seguito la Chiesa, per mezzo del suo uso, approva dapprima in modo implicito, e poi esplicito, lo scritto come ispirato da Dio.

Queste ultime due teorie ristrettive dell’ispirazione sono state respinte dal VatI (DH 3006) e dalla *Provvidentissimus Deus*, appunto perché *restringono* l’ispirazione a determinati momenti o fenomeni.

Oggi si cerca di tenere insieme diversi aspetti: il fatto che l’ispirazione è un fenomeno che passa attraverso autori umani, con la loro psiche e la loro cultura, lingua, modelli letterari (*teorie letterarie*) e il fatto che i libri biblici sono composti da più autori, entro una tradizione comunitaria, per cui c’è una tradizione comunitaria di composizione e di interpretazione, che rende possibile l’ispirazione (*teorie comunitarie-ecclesiali*).

Si cerca infatti di vedere l’azione dello Spirito non come alternativa all’azione umana, personale e comunitaria, ma concomitante (*ispirazione concomitante*) ai fattori umani: lo Spirito soffia nella carne dell’uomo e la eleva e ingloba nella storia trinitaria della salvezza.

Inoltre bisogna anche tenere insieme l’aspetto ispirato e quello ispirante, ossia il fatto che lo Spirito agisce sia nel processo di scrittura che in quello di lettura, in ogni tempo e in ogni luogo, perché la Bibbia possa essere letta in quello stesso Spirito in cui fu scritta. Ogni buona teoria dell’ispirazione deve tenere insieme tutte queste polarità: il carattere letterario della Scrittura (*teorie letterarie*), i processi sociali-comunitari che garantiscono la nascita e la funzione dello scritto (*teorie ecclesiali*) e il legame tra una tradizione di composizione e una tradizione di interpretazione successiva.

## 3. Commento a Dei Verbum 8: Il Canone della Bibbia tra storia e teologia

8. Pertanto la predicazione apostolica, che è espressa in modo speciale nei libri ispirati, doveva esser conservata con una successione ininterrotta fino alla fine dei tempi. Gli apostoli perciò, trasmettendo ciò che essi stessi avevano ricevuto, ammoniscono i fedeli ad attenersi alle tradizioni che avevano appreso sia a voce che per iscritto (cfr. 2 Ts 2,15), e di combattere per quella fede che era stata ad essi trasmessa una volta per sempre [[11](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_it.html" \l "_ftn11" \o ")]. Ciò che fu trasmesso dagli apostoli, poi, comprende tutto quanto contribuisce alla condotta santa del popolo di Dio e all'incremento della fede; così la Chiesa nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede.

Questa Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo [[12](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_it.html" \l "_ftn12" \o ")]: cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la contemplazione e lo studio dei credenti che le meditano in cuor loro (cfr. Lc 2,19 e 51), sia con la intelligenza data da una più profonda esperienza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità. Così la Chiesa nel corso dei secoli tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio.

Le asserzioni dei santi Padri attestano la vivificante presenza di questa Tradizione, le cui ricchezze sono trasfuse nella pratica e nella vita della Chiesa che crede e che prega. È questa Tradizione che fa conoscere alla Chiesa l'intero canone dei libri sacri e nella Chiesa fa più profondamente comprendere e rende ininterrottamente operanti le stesse sacre Scritture. Così Dio, il quale ha parlato in passato non cessa di parlare con la sposa del suo Figlio diletto, e lo Spirito Santo, per mezzo del quale la viva voce dell'Evangelo risuona nella Chiesa e per mezzo di questa nel mondo, introduce i credenti alla verità intera e in essi fa risiedere la parola di Cristo in tutta la sua ricchezza (cfr. Col 3,16).

Tornando alla frase di 2 Tm secondo cuitutta la Scrittura è ispirata da Dio, altro punto da affrontare è cosa intenda l’autore con l’espressione “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 ebraico è scritto la maggior parte dell’AT. In greco, oltre al NT, 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 ebraico 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 canonico?” 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 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 nel XVI sec. ha dogmatizzato il canone allargato.

Nonostante queste differenze bisogna comunque affermare che il canone è un fenomeno che inizia ben prima della Chiesa, nello stesso contesto ebraico, e che prosegue nel contesto cristiano. L’unità fa parte dunque di un processo attestato nella stessa tradizione giudaica e non imposto arbitrariamente dalla Chiesa o dagli apostoli. Nella tradizione ebraica il canone si descrive così:

La suddivisione della Bibbia ebraica: *Torah*, *Nebi’im*, *Ketubim*, da cui l’acronimo *Tanakh* che si riferisce alle tre sezioni della Bibbia. Il conteggio dei singoli libri arriva a ventidue: *Torah* 5, *Profeti* (Anteriori e Posteriori) 8, *Ketubim* 9, oppure, presso gli stessi Ebrei, si contano 11 Scritti (24 libri, il doppio delle dodici tribù).

La *Torah* è più o meno del XII sec. a.C.: il cantico di Miriam in Es e quello di Deborah nei Gdc risalgono a quel periodo. All’estremo opposto, altri documenti sono postesilici (l’esilio in Babilonia è del 586-536 a.C.). La stessa Bibbia menziona in 2Re il ritrovamento della Legge (seconda Legge, *Deuteronomos*) nel 622 a.C. Il rientro di una gran parte degli esuli in Babilonia avviene sotto Esd e Neem, nel 400 a.C., e si legge ad alta voce la Legge del Signore. La *Torah*, con ogni probabilità, si è sviluppata tra queste due date (622-400 a.C.): non possiamo essere più precisi.

I *Nebi’im* anteriori e posteriori: in Zc torna tre volte un riferimento ai profeti anteriori. Mancano informazioni precise che ci permettano di collocare con certezza la formazione di questa sezione. La data più importante è l’esilio: con ogni probabilità i profeti anteriori sono una sezione conclusa prima della partenza per l’esilio, usata per mantenere la speranza in esilio, e per questo è stata conservata. Il fatto di essere sopravissuti in esilio ha determinato la raccolta dei Profeti Anteriori, mentre per quanto riguarda i Profeti Posteriori, alcuni documenti sono postesilici (Zaccaria, Malachia, Aggeo). Il libro del Siracide parla (49,10) dei Dodici Profeti: siamo nel II sec. a.C.

La terza sezione, i *Ketubim*: tutti gli scritti sono postesilici, su questo sono tutti concordi, ma è difficile determinare il tempo in cui sono stati scritti gli ultimi ed è stato concluso l’AT: Dan ed Est sono del II a.C.. Dal 200 a.C. alla fondazione della Chiesa non esiste la sezione dei *Ketubim*: esistono libri considerati ispirati, ma non la certezza che facciano parte del canone, come 3-4 Macc, l’Orazione di Manasse, 4 Esd, usati persino nella Chiesa cristiana fino al tempo di Trento. Ad esempio in Lc 24, i discepoli di Emmaus ricevono una spiegazione delle scritture in base a Mosè, ai Profeti e ai Salmi: Il canone ebraico, al tempo di Gesù, è ancora *in fieri*: sono concluse solo le prime due parti.

Nella tradizione apostolica si assiste all’interpretazione di tutto l’AT alla luce di Cristo e del mistero pasquale e alla nascita del NT. Così la Bibbia cristiana comporta l’unità dei due testamenti. 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).

### 3.1. 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).

#### תורה Torah (Legge):

1. בראשית (Bereshìt, in principio) - Genesi 2. שמות (Shemòt, nomi) - Esodo 3. ויקרא (Wayqrà, e chiamò) - Levitico 4. במדבר (Bemidbàr, nel deserto) - Numeri 5. דברים (Devarìm, parole) - Deuteronomio נביאים

Nevi'im (Profeti):

#### נביאים ראשונים (Neviìm rishonim, profeti anteriori)

6. יהושע (Yehoshua) - Giosuè 7. שופטים (Shofetìm) - Giudici 8. שמואל (Samuèl) - Primo e Secondo libro di Samuele 9. ספר מלכים (sèfer malchìm - Libro dei re) - Primo e Secondo libro dei Re

#### נביאים אחרונים (Neviìm aharonim, profeti posteriori)

10.ישעיהו (Ysha'ihàu) - Isaia 11. ירמיהו (Yermihàu) - Geremia 12. יחזקאל (Yehzqè'l) - Ezechiele 13.

#### **תרי עשר (Terè 'asàr, dodici in aramaico)**, comprendente i libri che sono detti dodici profeti minori (o 'dodici' o 'profeti minori'):

הושע (Hoshè'a) - Osea

יואל (Yoèl) - Gioele

עמוס (Amòs) - Amos

עובדיה (Obadiàh) - Abdia

יונה (Yonàh) - Giona

מיכה (Mikà) - Michea

נחום (Nahùm) - Naum

חבקוק (Habaqqùq) - Abacuc

צפניה (Zefanyàh) - Sofonia

חגי (Haggài) - Aggeo

זכריה (Zekaryàh) - Zaccaria

מלאכי (Mal'aki) - Malachia

#### כתובים Ketuvim (Scritti):

14. תהילים (Tehillìm) - Salmi 15. איוב (Iòb) - Giobbe 16. משלי (Mishlè) - Proverbi

#### **חמש המגילות** (Hamesh meghillot, cinque rotoli) comprendente

17. רות (rut) – Rut 18. שיר השירים (Shìr hasshirìm)-Cantico dei cantici 19. קהלת (Qohèlet) - Qoelet detto anche Ecclesiaste 20. איכה (Ekàh) - Lamentazioni 21. אסתר (Estèr) - Ester

22.דניאל (Dani'èl) - Daniele 23. עזרא (Ezrà) – Esdra; נחמיה (Nehemyàh) - Neemia 24. דברי הימים (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 citazione 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.

I libri deuterocanonici sono: 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 Filippesi; Lettera ai Colossesi; 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 Colossesi, come pure 2 Ts sono pseudoepigrafe, perché attribuite a Paolo da autori posteriori che si sono posti sotto la paternità dell’apostolo. 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.

## 4. Commento a DV 15: caratteristiche storiche e letterarie dell’unità della Scrittura

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.

### 4.1. Concezioni antropologiche e cosmologiche del medio-oriente antico in Gn 6, 1-22: Dio e la violenza nella Bibbia

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** **(sht)** 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. 20Degli 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. 21Quanto a te, prenditi ogni sorta di cibo da mangiare e fanne provvista: sarà di nutrimento per te e per loro».

22Noè 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 (šḥt) davanti a Dio e piena di violenza”. In 6, 13 segue subito la decisione di Dio: “ecco io li distruggerò (šḥt) 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 perchè 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, anticreazionale, del peccato dell’uomo. Infatti il diluvio, permesso da Dio, non è altro che lo scatenarsi delle forze anticreazionali 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).

Una breve parentesi a livello metodologico risulta qui necessaria: questa concezione cosmologica, delle acque superiori e di quelle inferiori, è ovviamente propria non della mentalità moderna, ma di quella dell’autore sacerdotale (P), che ha materialmente assemblato questo racconto nella forma redazionalmente definitiva. Ciò comporta la comprensione di una certa storia del testo biblico e delle concezioni cosmologiche antiche: si tratta di passaggi interpretativi che vanno complessivamente sotto il nome di “metodo storico critico” (cf. sotto).

La sapienza dell’autore biblico mostra allora 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 (cf. 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 (cf. 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).

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.*

stessi.

### 4.2. Il testo come racconto. Un esempio di racconto dell’AT: Gen 22

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 (cf. 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 (cf. 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 (cf. 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.

Con questa prova viene tecnicamente innescata l’azione trasformatrice della trama (cf. appunti su trama), che viene portata avanti da una domanda: sarà davvero Abramo fedele a questa richiesta di Dio? E cosa farà Dio, consentirà veramente al sacrificio del figlio o si tratta solo di una prova senza fare sul serio?

In ogni caso 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 “opacità” (cf. appunti su focalizzazione e opacità). Ossia il narratore trattiene qualche informazione per sé, a discapito dei personaggi (ma non del lettore in questo caso). Il lettore sa fin dall’inizio che si tratta di una prova positiva da parte di Dio 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 (cf. Gen 15,1-2; 16,1) nonostante la promessa di Dio per la quale egli aveva lasciato tutto il suo passato ed era partito (cf. 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 ad una prima risposta 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 risoluzione, che riguarda l’obbedienza di Abramo. Il seguito delle azioni portano avanti la risoluzione, con la seconda domanda, ossia che cosa farà Dio davanti all’obbedienza di Abramo. La trama ha un picco di tensione quando la mano di Abramo si alza vibrando il coltello per uccidere Isacco. La suspence 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 trama di 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, facendosi legare. La prova di fede di Abramo è implicitamente affrontata anche da Isacco nel rapporto con il padre (cf. 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 arriva a compiersi la trama di rivelazione: con la conferma della promessa di Dio e della sua benedizione (cf. 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.

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.*

### 4.3. Commento a *Interpretazione della Bibbia nella Chiesa* P.C.B. 1993; Enchiridium Biblicum 1407.1413). Approfondimento su senso letterale e senso spirituale e lettura ebraica delle Scritture

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.*

## 5. 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?

### 5.1. 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 là 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. 2Altrimenti, non si sarebbe forse cessato di offrirli, dal momento che gli offerenti, purificati una volta per tutte, non avrebbero più alcuna coscienza dei peccati? 3Invece in quei sacrifici si rinnova di anno in anno il ricordo dei peccati. 4È impossibile infatti che il sangue di tori e di capri elimini i peccati. 5Per 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.

7Allora ho detto: «Ecco, io vengo

- poiché di me sta scritto nel rotolo del libro -

per fare, o Dio, la tua volontà».

8Dopo 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, 9soggiunge: Ecco, io vengo a fare la tua volontà. Così egli abolisce il primo sacrificio per costituire quello nuovo. 10Mediante quella volontà siamo stati santificati per mezzo dell'offerta del corpo di Gesù Cristo, una volta per sempre.

11Ogni 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. 12Cristo, invece, avendo offerto un solo sacrificio per i peccati, si è assiso per sempre alla destra di Dio, 13aspettando ormai che i suoi nemici vengano posti a sgabello dei suoi piedi. 14Infatti, con un'unica offerta egli ha reso perfetti per sempre quelli che vengono santificati. 15A noi lo testimonia anche lo Spirito Santo. Infatti, dopo aver detto:

16Questa 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:

17e non mi ricorderò più dei loro peccati e delle loro iniquità.

18Ora, 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, ma solo l’istituzione del sacrificio animale nel tempio. Il richiamo alla nuova alleanza di Geremia 31,33-34 mostra che l’autore pensa alla nuova alleanza non come abolizione della Legge di Mosè, ma come compimento di essa, nella discontinuità rispetto al sacerdozio levitico del tempio (traendo ispirazione dalla 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.

### 5.2. Modello di preparazione

In questo modello l’AT è visto come una preparazione e annunzio 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, così anche nel profeta Isaia, citato da Paolo (Is 54,1) in cui la sterile che torna ad avere figli è la Gerusalemme futura, in una sorta di proiezione escatologica dei tempi che seguiranno l’esilio babilonese.

Tuttavia il fatto che Paolo contrapponga Gerusalemme terrena e Gerusalemme celeste non implica che la promessa contenuta nell’AT non sia più valida per almeno due ragioni.

La prima è che la Chiesa/Gerusalemme celeste è identificata con Isacco, dunque con il figlio della promessa e dunque l’AT, con la promessa fatta ad Abramo, non è abolito ma sussiste nel compimento stesso della promessa.

In questo modo (ed è la seconda ragione) Paolo non contrappone la Legge/Sinai alla fede in Cristo (cf. 3,21), ma le pone in un 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 Legge. Egli mostra come la persecuzione che i Galati subiscono da coloro che provengono dal giudaismo e vogliono imporre la Legge mosaica nella sua integralità (compresa la circoncisione) sia in qualche modo prevista nelle figure di Isacco e Ismaele e in tal modo interpreta l’AT con un preciso intento retorico: smontare ogni pretesa da parte dei giudeocristiani di imporre la circoncisione ai cristiani provenienti dal paganesimo. Tuttavia Sinai e Gerusalemme terrena per Paolo non sono affatto abolite ma sono una preparazione, che trova una piena liberazione nella Sion/Gerusalemme celeste, come mostra anche la citazione di Isaia. 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.

### 5.3. 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. Quaest. 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. 33Questa 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.34Non 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: berit, il termine di per se non indica un patto bilaterale, ma la promessa di uno dei contraenti nei confronti dell’altro (cf. 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 circonciderà 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; 1Cor 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 sé 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.

### 5.4. 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 si 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

## 6. COMMENTO A *DV* 12: I GENERI LETTERARI E L’ANALOGIA DELLA FEDE

# ***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).

### 6.1 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 participi. 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 primogenti, 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.

### 6.2. scheda sui generi letterari

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 parabola 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.

Una domanda che ci si può porre è se e in che modo i generi letterari possono influenzare la nostra concezione dell’inerranza delle Scritture. Ci sono generi letterari, come il racconto dell’annuncio nascita miracolosa, o il racconto di vocazione, che comprendono brani fondamentali per la storia della salvezza, in Genesi e in Giudici, o nei profeti, fino ad arrivare al Nuovo Testamento. Tanto spesso si sente porre una domanda: ma se l’annunciazione in Lc è raccontata attraverso un preciso genere letterario, ciò significa che è un’invenzione? Cosa ci può dire in realtà un genere letterario in merito alla storicità di un evento raccontato? Nulla. Il genere letterario riferisce soltanto delle convenzioni comunicative di cui noi dobbiamo essere a conoscenza per comprendere l’interesse teologico dell’autore, ma senza poter arguire nulla in più rispetto alla storicità degli eventi e così fare qualche deduzione affrettata in ordine all’inerranza. Nulla o poco i generi letterari possono dirci rispetto a valutazioni riguardanti la storicità di alcuni eventi. Inoltre, fatto salvo un nucleo di storicità che va salvaguardato, non siamo obbligati a credere che un racconto biblico sia storicamente attendibile nella forma in cui ci è pervenuto. Infatti i generi letterari veicolano interessi teologici che spesso non hanno nulla a che vedere con una mentalità esclusivamente storiografica.

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 ihwh 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).

Tutti questi generi si possono riassumere in una più grande categorizzazione: salmi di lode e di supplica. Tutto il salterio si può sintetizzare come una continua alternanza di lode e supplica, tra un salmo e l’altro o all’interno di uno stesso salmo (cf. Sal 22).

### 6.3. 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 stabilita 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](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_it.html), 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 de gli 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 corpusè 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](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_it.html), 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 della parola 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 sé 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 sé 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 (cf. 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, 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 (cf. 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 e 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 deuteronomistico – 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 teleologica 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.

.

7. Approcci archeologici e storici alla Bibbia   
(

## 8. Commento a DV 18. Vangelo e Vangeli canonici

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).

I vangeli sono stati scritti con un fondamentale intento retorico, ossia per comunicare la fede in Gesù il messia crocifisso e risorto, che compie le Scritture, quale figlio di Dio e Signore (cfr. At 26, 22 – 23; 1 Cor 15, 1 - 3).

Lo stesso termine *euanghelion* ha nella LXX, la traduzione greca dell’AT, il significato di una comunicazione che produce gioia e quindi ottiene una ricompensa per l’annunciatore, (cfr. 2 Sam 4, 10), come ad esempio una vittoria militare per un araldo. Il termine *euanghelion*  può così significare sia l’annuncio che la ricompensa ricevuta dall’araldo. La radice verbale *euangelizō* viene usata anche con degli accusativi, per indicare un annuncio che porta con se un effetto e una ricompensa reale (cfr. Sal 39,10 LXX; 95,2 LXX). Questo diventa particolarmente evidente nel secondo Isaia (cfr. Is 40,9; 52,7; 60,6; 61,1) dove l’annunciatore rende presente Dio a Sion nell’atto stesso del suo annuncio; la gioia, la pace e la ricchezza delle nazioni accompagnano tale annuncio come ricompensa.

È molto probabile che Paolo abbia attinto a questa tradizione quando per primo ha coniato il termine *euanghelion* per riferirlo alla comunicazione della fede in Gesù il messia morto e risorto (cfr. 1 Cor 15,1-3). Al cuore di questo annuncio vi è dunque un contenuto preciso, ossia la morte e resurrezione di Gesù, il mistero pasquale. E tuttavia tale annuncio non si limita ad essere la comunicazione di un’ informazione, ma più profondamente la trasmissione della fede in Gesù morto e risorto, che trasforma l’interlocutore e opera in lui, come una Parola di Dio (cf. 1 Ts 2,13) e al contempo costituisce una ricompensa per l’annunciatore. L’apostolo, giocando sulla doppia valenza del nome come azione e ricompensa, dichiara di non avere bisogno di ricompense a parte per il suo annuncio, infatti il vangelo stesso è apportatore della sua ricompensa (cfr. 1 Cor 9,18). Il Vangelo stesso non è semplice annuncio orale ma, è anche ricompensa interiore ed esteriore, ossia giustizia e potenza di Dio che opera per la salvezza (Rm 1,16-17). Esso non si distingue dalla salvezza che annuncia, attraverso segni e prodigi (Rm 15,19) che avvengono per la forza dello Spirito per condurre i popoli all’obbedienza.

Non è quindi impossibile che Marco[[1]](#footnote-1) usi il termine con questa accezione nell’incipit del suo racconto, ossia: “Inizio del vangelo di Gesù Cristo, figlio di Dio” (cf. anche Mc 1,14). La comunicazione della fede comporta trasmissione di un contenuto, Gesù Cristo figlio di Dio, e insieme trasformazione del cuore di chi riceve tale annuncio per il dono della fede e l’autore del Vangelo intende proprio comunicare questa fede per mezzo della lettura del suo libro.

Questo non significa che il termine *euanghelion* per Marco indichi immediatamente la globalità del suo libro[[2]](#footnote-2), ma solo che tale libro contiene l’annuncio di Gesù, il messia morto e risorto secondo le Scritture per generare alla fede i suoi lettori. In epoca posteriore il termine è stato applicato ai racconti come tali, che sono stati definiti Vangeli ed è ai padri che dobbiamo la celebre (ma errata!) etimologia di Vangelo come buon annuncio (eu=buon; anghellō=annunciare).

### 8.1. nascita dei vangeli

Ci si può allora chiedere la motivazione storica dell’origine di un genere letterario, più tardi denominato “vangelo” che contenesse in forma narrativa l’annuncio di Gesù, messia vissuto, morto e risorto secondo le Scritture. È molto probabile che, al momento in cui la generazione apostolica, che aveva conosciuto personalmente Gesù, stava scomparendo, le diverse Chiese locali abbiamo avvertito la necessità di fissare per iscritto la loro predicazione, perché essa potesse rimanere come testimonianza unica e preziosa della tradizione apostolica.

Un’ulteriore domanda che ci si può porre è questa: se prima dei Vangeli non esisteva il genere letterario Vangelo quale genere letterario gli evangelisti hanno scelto per comunicare in forma narrativa l’annuncio del messia Gesù? Esisteva nella letteratura greca ed ellenistica il genere letterario della biografia[[3]](#footnote-3), che comprendeva al suo interno diverse parti (ghenos=origine; paideia=educazione; praxis= azioni) e sottogeneri (discorsi, dialoghi, racconti ecc.). Nella versione più popolare la biografia era costituita da una narrazione episodica, con molti dialoghi e discorsi diretti e in cui i protagonisti non erano di norma uomini di estrazione elevata. Inoltre tali biografie non menzionavano esplicitamente i testimoni o le fonti di cui lo storico si serviva.

I Vangeli mostrano una notevole parentela con il genere letterario delle biografie popolari ma vi aggiungono caratteristiche e tecniche proprie delle più elevate biografie letterarie, come ad esempio la *synkrisis* o *comparatio*, in cui due personaggi vengono messi in rapporto per far emergere le caratteristiche reciproche (come ad esempio Giovanni il Battista e Gesù nel Vangelo di Luca). Il Vangelo di Luca è quello che più massicciamente utilizza la tecnica della *synkrisis*, chiarisce le sue fonti (cf. prologo del Vangelo e degli Atti) e racconta episodi dell’infanzia di Gesù. In questo senso è quello che più si conforma alle esigenze del genere letterario biografico.

Un ulteriore aspetto del genere biografico è l’utilizzo dell’*anagnorisis*, intesa come “riconoscimento” del personaggio principale. Il protagonista di una biografia doveva infatti essere riconosciuto come un grande dai contemporanei e dai posteri e la biografia serviva ad esaltarne virtù e azioni. Nel caso dei Vangelo il riconoscimento si deve scontrare con la morte di Gesù in croce e con il fatto che i correligionari di Gesù per lo più non lo hanno riconosciuto. Proprio per rispondere a questa sfida gli evangelisti hanno messo in atto una strategia narrativa e teologica ben precisa. Per Marco il “riconoscimento” di Gesù avviene da parte di Dio nella resurrezione per la morte di Gesù come giusto sofferente di JHWH secondo le Scritture. Per Matteo il riconoscimento avviene anche da parte dei discepoli nella resurrezione di Gesù (cf. Mt 28,9.16-20) e viene smentita la menzogna dei capi del trafugamento del cadavere. Per Luca il riconoscimento avviene non soltanto da parte dei discepoli, grazie all’ermeneutica delle Scritture compiuta dal risorto a loro favore, ma anche da parte delle autorità politiche durante la passione, dal momento che ne dichiarano a più riprese l’innocenza e infine anche da parte delle autorità religiose, che lo riconoscono nell’atto stesso in cui lo condannano e del popolo che segue Gesù fino al calvario e se ne torna contrito e consapevole delle proprie colpe. In generale si può affermare che i Vangelo descrivono un Gesù che, con la sua vita e ministero, con la sua morte e resurrezione viene riconosciuto come il messia di Israele che compie le Scritture profetiche e i Salmi del giusto sofferente..[[4]](#footnote-4) In altre parole i vangeli, come biografie popolari su Gesù di Nazareth, sono costruiti a partire dall’istanza narrativa del riconoscimento, che intende mostrare la pertinenza dei titoli cristologici avanzati fin dall’inizio del racconto (=Cristo, Figlio di Dio, profeta, re ecc.), attraverso la vicenda del protagonista Gesù di Nazareth, la sua missione e la definitiva conferma della sua identità, riconosciuta nella sua morte e resurrezione. Ogni racconto evangelico sviluppa così una sua propria cristologia, attraverso privilegiati riferimenti a titoli o figure bibliche, in stretto rapporto con le parole di Gesù e le sue azioni e le diverse reazioni di fede o incredulità dei personaggi che Gesù incontra, siano essi discepoli, folle, avversari o personaggi minori. Il lettore è invitato dal racconto a mettersi nei panni di questi personaggi e a fare esperienza e conoscenza interiore del Signore, per riconoscerlo come colui “che per me si è fatto uomo, perché più lo ami e lo segua.” (ES 104). Se poi il lettore/esercitante vi aggiunge qualche altro personaggio presente, come un anonimo servitore (cf. ES 114,2), ciò non stravolge affatto il racconto, ma si colloca nella medesima direzione “pragmatica”.

Il meccanismo narrativo stesso del racconto offre inoltre un punto di vista spazio-temporale per coinvolgere il lettore nella storia e aiutarlo a trarne un messaggio rivelativo, in rapporto con lo sviluppo della trama. Si veda ad esempio nel racconto dell’infanzia lucano l’incipit di Lc 2,1-4, che opera uno zoom da tutta la terra allora conosciuta, vista attraverso la “cartina” dell’amministrazione imperiale romana, alla provincia romana di Siria, fino ad arrivare in Galilea a Nazareth, e in particolare nella casa e nella famiglia di Giuseppe. Si tratta di una “geografia teologica” che cerca di far percepire al lettore come l’evento che accade nel frammento spazio-temporale di Nazareth è inscritto nella storia del mondo, per modificarla da dentro.

Così anche nel racconto dell’infanzia matteano troviamo, come vedremo, una costruzione narrativa che, attraverso gli spostamenti geografici della sacra famiglia, retroproietta all’inizio della storia di Gesù di Nazareth il senso complessivo della sua vicenda di re-profeta rifiutato dal suo popolo.

Dunque l’annuncio del Vangelo, narrativamente dispiegato, diviene una biografia in grado di coinvolgere il lettore nel riconoscimento del messia Gesù, morto e risorto secondo le Scritture.

### 8.2. Vangelo e vangeli: unità e pluralità

Nel “de consensu evangelistarum” Agostino compie un tentativo di risposta alle obiezioni degli avversari pagani, che criticavano i vangeli sottolineando in particolare le contraddizioni tra di essi. Egli non si sottrae al riconoscimento della diversità tra i quattro vangeli, anzi la sottolinea particolarmente, fino a portarla alle estreme conseguenze. Proprio all’inizio del suo libro (I, 6)[[5]](#footnote-5) egli sottolinea la diversità tra Luca e Matteo sintetizzandola nel diverso approccio “figurale”, che essi hanno utilizzato. Infatti Matteo ha descritto Gesù come un re, invece Luca come un sacerdote, mediatore tra Dio e l’uomo. Eppure proprio questa diversità, secondo Agostino, sta dentro una superiore armonia tra i due Vangeli: sia dal punto di vista regale che da quello sacerdotale, essi hanno descritto Cristo anzitutto come uomo. A prescindere dal contenuto della sintesi agostiniana che concentra in modo oggi non più accettabile dal punto di vista esegetico la figura regale esclusivamente in Matteo e quella sacerdotale esclusivamente in Luca, il principio ermeneutico da lui utilizzato sembra ancora valido.

Egli lo utilizza anche nel descrivere la passione, morte e resurrezione di Cristo. Non ha paura di sottolineare che qualcuno ha tralasciato cose che altri hanno detto, perché da queste scelte “redazionali”- come ci esprimeremmo noi oggi - emerge l’unica verità.[[6]](#footnote-6) Infatti dietro alla differenti scelte narrative soggiace il concorde intento di comunicare l’unico evento di passione, morte e resurrezione del Signore.

Si evidenzia qui un principio fondamentale dell’ermeneutica dei vangeli sinottici, che si può riassumere con il motto del poeta latino Orazio, che riprende un antico principio filosofico greco: “quid velit et possit rerum concordia discors”.(trad.“Quale sia la volontà e il potere della concordia discorde in tutte le cose.” [[7]](#footnote-7)

### La realtà si mostra attraverso una tensione sempre rinnovata tra polarità contrarie, che nella loro relazione vengono trascese verso un’armonia unitaria. Questo principio filosofico viene applicato da Agostino all’ermeneutica dei vangeli[[8]](#footnote-8) per affermare che le tensioni che si manifestano tra un vangelo e l’altro costituiscono lo spunto per approfondire un’armonia di significato più radicale e profonda. Quindi, per Agostino, non bisogna temere le contraddizioni tra i testi, al contrario è importante sottolinearle, perché esse sono segni di quella particolare ottica teologica con cui ogni evangelista guarda allo stesso mistero di Cristo. L’accesso diversificato al mistero di Cristo non ne pregiudica l’unità e armonia ma la rafforza, mostrandone al contempo la ricchezza e complessità.[[9]](#footnote-9)

Lo stesso Agostino non si mostra poi sempre al livello del principio ermeneutico di fondo che soggiace alla sua riflessione. In alcuni passaggi dello stesso trattato non evita del tutto il pericolo di un concordismo superficiale, come, ad esempio, quando pretende di armonizzare due diverse tradizioni sulle parole del Battista, sostenendo che egli aveva dovuto pronunciarle entrambe, una prima e un poi.**[[10]](#footnote-10)** D’altra parte non aveva in mano gli strumenti per identificare una fonte tradizionale soggiacente ai Vangeli.

In ogni caso, enunciando questo principio ermeneutico fondamentale, Agostino combatte con successo contro due tentazioni sempre presenti nella Chiesa, entrambe riconducibili ad un razionalismo di fondo. La tentazione di modificare i vangeli togliendo tutto ciò che è discorde e armonizzando artificialmente tutto ciò che si può mettere insieme con un certo grado di coerenza e la tentazione di fare una scelta di parte togliendo tutto ciò che è meno affine ad una certa sensibilità. La prima tentazione è rappresentata dal Diatessaron di Taziano (160 – 175 d.C. ca.), ossia un unico racconto armonizzato dei quattro vangeli, che è stato letto nella liturgia della Chiesa di lingua siriaca per secoli. La seconda tentazione è rappresentata dall’eresia di Marcione (100 – 160 ca), che contrappone AT e NT a favore di quest’ultimo, cercando di purificare l’immagine di Dio da ogni apparenza violenta. In questo modo arriva anche a tagliare gran parte della letteratura neotestamentaria, “salvando” solo Luca e dieci lettere di San Paolo.

Il problema ermeneutico ed esegetico affrontato da Agostino si ripresenta nella modernità quando gli autori illuministi contestano la veridicità storica dei Vangeli anche sulla base delle discordanze tra i racconti. Inoltre si è incominciato a porre delle domande sulla dipendenza letteraria dei testi tra loro, sulle loro fonti (es. fonte Q) e sulla data della loro composizione, offrendo soluzioni diverse, ma tutte spinte dal comune tentativo di “spiegare” i vangeli a partire dalla descrizione accurata della loro genesi storico - letteraria. Il grande merito di questi tentativi è stato di aver ampiamente aperto lo studio dei Vangeli all’importanza e alla complessità della storia. Essi, come prodotti letterari di una certa epoca storico-culturale, vanno letti alla luce dei loro condizionamenti culturali e religiosi e ricostruendo le fonti, orali o letterarie, a cui hanno attinto.

Come vedremo meglio in seguito la ricerca sull’origine storico –letteraria dei Vangeli si è caratterizzata per un susseguirsi di teorie, alcune più generalmente accettate (teoria delle due fonti) rispetto ad altre, ma tutte fondate su una base altamente congetturale, ipotetica. Oggi siamo più consapevoli che non si può “risolvere” il problema ermeneutico ed esegetico dei sinottici ricorrendo esclusivamente alla critica storica e ad una ricostruzione esatta delle reciproche dipendenze letterarie e nemmeno ricorrendo semplicemente al contesto storico – culturale del I secolo d.C e ai suoi generi letterari.

In tempi più recenti la “critica della redazione”, concedendo una maggiore importanza all’autore del vangeli, colui che materialmente ha cucito insieme le fonti e ha conferito la sua impronta teologica alla narrazione, ha potuto riequilibrare l’analisi esegetica attorno al principio ermeneutico tradizionale. Ricostruire la storia di un testo e le dipendenze letterarie è solo il primo passo per l’interpretazione, che deve poi analizzare il diverso utilizzo che gli evangelisti fanno delle stesse fonti e i loro interventi redazionali, per chiarire la loro particolare ottica letteraria e teologica. Per ora basti sottolineare che il problema ermeneutico e teologico sollevato dai sinottici è tuttora attualissimo, reso ancor più urgente dalla coscienza letteraria e storica contemporanea e dalle sue domande.

### 8.3. 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 Colossesi. (Ef 1,3-14; Col 1,15-20).

## 9. Commento a Dei Verbum 19: Il metodo storico-critico nel NT: il Gesù della storia, messia proveniente da Nazareth

19. La santa madre Chiesa ha ritenuto e ritiene con fermezza e con la più grande costanza che i quattro suindicati Vangeli, di cui afferma senza esitazione la storicità, trasmettono fedelmente quanto Gesù Figlio di Dio, durante la sua vita tra gli uomini, effettivamente operò e insegnò per la loro eterna salvezza, fino al giorno in cui fu assunto in cielo (cfr At 1,1-2). Gli apostoli poi, dopo l'Ascensione del Signore, trasmisero ai loro ascoltatori ciò che egli aveva detto e fatto, con quella più completa intelligenza delle cose, di cui essi, ammaestrati dagli eventi gloriosi di Cristo e illuminati dallo Spirito di verità [[32](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_it.html" \l "_ftn32" \o ")], godevano [[33](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_it.html" \l "_ftn33" \o ")]. E gli autori sacri scrissero i quattro Vangeli, scegliendo alcune cose tra le molte che erano tramandate a voce o già per iscritto, redigendo un riassunto di altre, o spiegandole con riguardo alla situazione delle Chiese, conservando infine il carattere di predicazione, sempre però in modo tale da riferire su Gesù cose vere e sincere [[34](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_it.html" \l "_ftn34" \o ")]. Essi infatti, attingendo sia ai propri ricordi sia alla testimonianza di coloro i quali « fin dal principio furono testimoni oculari e ministri della parola », scrissero con l'intenzione di farci conoscere la « verità » (cfr. Lc 1,2-4) degli insegnamenti che abbiamo ricevuto.

Il giudaismo del primo secolo è molto sfaccettato e difficile da ricostruire nella sua complessità. Quando dunque diciamo che Gesù era un ebreo, che cosa precisamente intendiamo? È legittimo immaginarlo come un ebreo dei nostri giorni? E se si, a quale corrente potrebbe appartenere, integralisti, riformati o liberali?

Dietro a queste domande, se ne potrebbe formulare un’altra, ancor più radicale: Qual è l’identità ebraica nella sua costante che attraversa i secoli? Esiste un’identità ebraica? Secondo il rabbino Elio Toaff il punto fondamentale dell’ebraismo è: “L’unità: l’unità di Dio, l’unità del popolo, l’unità dell’umanità”.[[11]](#footnote-11) Secondo alcuni studiosi contemporanei, come Sanders il giudaismo ha una caratteristica ideologica unitaria, una sorta di mainstream, riconducibile al cosiddetto “nomismo del patto”,[[12]](#footnote-12) per il quale l’ingresso nell’alleanza avviene per dono gratuito di Dio, ma il mantenersi all’interno del patto richiede l’osservanza dei precetti della Legge. Secondo altri invece non si può parlare di giudaismo al singolare, ma di giudaismi al plurale. Ad esempio Alan Segal parla del rabbinismo (giudaismo che si sviluppa dopo la distruzione del tempio di Gerusalemme nel 70 d.C. e l’istituzione del rabbinato) e del cristianesimo come due fratelli gemelli, come Esaù-Giacobbe, i quali, pur in lotta tra loro, sono entrambi degli eredi del giudaismo del I secolo[[13]](#footnote-13).

Cominciamo dapprima a descrivere in estrema sintesi il laboratorio di fede e cultura rappresentato dal giudaismo del I secolo, poi svolgeremo qualche breve considerazione su Gesù come ebreo.

Nel I secolo assistiamo ad una grande varietà di posizioni all’interno del cosiddetto “giudaismo”. In sintesi si potrebbero suddividere le correnti in due grandi tronconi, quello che si richiama alla tradizione “sacerdotale/cultuale” del tempio (sacerdoti e scribi appartenenti ai sadducei, leviti ecc.) e quello invece che radicalizza la visione profetica della storia, di cui si attende l’imminente consumazione (Farisei, esseni / Qumran, zeloti, Giovanni Battista ecc.).

Questi gruppi differiscono in ordine al valore assegnato alla legge, al tempio, alla fede nella resurrezione e alla concezione della libertà umana.[[14]](#footnote-14)

Ad esempio per quanto riguarda la Legge mosaica (Torà) per la comunità di Qumran non è sufficiente l’osservanza di essa per ottenere la salvezza, ma è necessaria anche l’appartenenza alla comunità stessa (cfr. 1 QS 2, 25 – 3, 12). Per i farisei, invece, la condizione necessaria e sufficiente per rimanere all’interno dell’alleanza è l’osservanza della legge.

Sul tempio di Gerusalemme si hanno valutazioni diverse, a seconda del tipo di visione storica. A differenza dei sadducei e dei sacerdoti, che sono direttamente coinvolti nel sistema di potere socio economico rappresentato dal tempio, gli esseni (e tra essi probabilmente anche la comunità di Qumran) hanno rifiutato l’istituzione sommosacerdotale come eretica dai tempi di Onia III (II sec. a.C.) e compiono dei riti per proprio conto.

La fede nella resurrezione è un altro punto fortemente controverso. In At 23, 6 – 10 Paolo nella sua dichiarazione davanti al sinedrio sfrutta abilmente le divisioni tra i sinedriti proprio su questa materia. I farisei davano un valore forte alla tradizione orale della Torà e quindi all’insegnamento dei rabbì così da sostenere posizioni che pure non si trovano esplicitate nella Torà scritta (Pentateuco). Infatti l’idea di resurrezione si trova soltanto negli scritti più tardivi dell’AT (cfr. Dn 12, 2 – 3; 2 Mac 7). I sadducei, al contrario, erano molto più conservatori e negavano la resurrezione.

Anche sul rapporto tra volontà di Dio e libertà umana la diversità tra farisei, sadducei ed esseni era notevole. Secondo Flavio Giuseppe per i farisei bisogna tenere insieme volontà di Dio e libertà dell’uomo, secondo i sadducei non c’è alcun influsso divino capace di modificare la libertà umana, secondo gli esseni invece ogni atto umano ed evento dipende dalla predestinazione divina.

Anche sull’attesa del messia, e soprattutto di quale tipo di messia, le posizioni di queste correnti erano molto diversificate al loro interno (Re, Figlio di Davide, guerriero regale, Sacerdote, Profeta, Figlio dell’uomo, Giudice celeste).

Ora possiamo affrontare più da vicino l’identità di Gesù in rapporto a questo sfondo giudaico del I secolo. Egli è sia etnicamente che religiosamente giudeo (cfr. Rm 1, 3; 9, 5; 15, 8). La circoncisione (cfr. Lc 2, 21), la recita dello *šema'* (Mc 12, 28 – 34 cfr. Dt 6, 4 - 9), la frequentazione della liturgia sinagogale in giorno di sabato (cfr. Lc 4, 15 – 16), la partecipazione alle festività maggiori di Israele (Pasqua: Mc 14, 12 – 16 par.; ma anche Tabernacoli in Gv 7, 2; Dedicazione in Gv 10, 22) sono elementi importanti dell’identità di un giudeo praticante.

Ci sono anche aspetti del suo ministero storico che sono interpretabili solo alla luce dell’identità giudaica. Gesù nella sua predicazione annuncia il Regno di Dio (Mc 1, 14 – 15 par.; cfr. 2 Re 19, 15; 2 Ch 13, 8; Sal 93, 1; 97, 1; 99, 1) e invita a pregare Dio con una formula che ha un retroterra fortemente ebraico: “Padre nostro: aḇînu” (cfr. Os 11, 1; Is 63, 16; Ml 1, 6; cfr. anche la preghiera giudaica delle diciotto benedizioni o la preghiera del Qaddîš) e lo prega lui stesso con la formula aramaica (‘abbà). Gesù inoltra accetta il titolo di “rabbì” (cfr. Mt 23, 7 – 8) e la sua predicazione rimane limitata ai centri di cultura e religione giudaica sia in galilea che in giudea (per esempio non abbiamo notizia di una sua predicazione a Sefforis o Tiberiade, due grandi città ellenistiche della galilea).

D’altra parte vi sono aspetti profondamente innovativi nel suo ministero. Sembra che la sua osservanza del sabato fosse importante ma non assoluta, spesso in polemica con i farisei del tempo, più rigidi di lui (cfr. Mc 3, 1 – 6). Anche sulle norme alimentari (cfr. Mc 7) e sulle regole di purità rituale sembra avere una visione molto più aperta, perché frequenta liberamente persone “impure” come prostitute e pubblicani arrivando perfino alla comunione della mensa. Osa modificare importanti precetti della Torà, come quello sulla possibilità del divorzio, dichiarando in tal modo un’autorità pari o superiore a quella mosaica (cfr. Mc 10, 1 – 12). Frequenta il tempio ma vi compie un’azione simbolica, motivata dalla sua coscienza profetica e apocalittica, che può metterlo in grave collisione con l’autorità sacerdotale. Inoltre ha un rapporto di intimità radicale con Dio che, sebbene in un certo modo presente anche nelle attestazioni profetiche dell’Antico Testamento, è comunque molto rara, se non unica. In effetti l’espressione al singolare 'aḇî (“padre mio” cfr. Lc 22, 28; Mt 20, 23; 26, 39) è scarsamente attestata nell’ebraismo e nell’AT (cfr. Sal 89, 27 che è un testo messianico, e Sir 51, 10). Inoltre questa espressione non viene ripresa mai dalla Chiesa primitiva: ciò vuol dire che tale modo che Gesù ha di rivolgersi al Padre è considerato dai primi cristiani una prerogativa di Gesù. Si può allora pensare che questa formulazione sia la modalità letteraria con cui la Chiesa primitiva ha restituito ai suoi lettori la percezione che i testimoni storici di Gesù, gli apostoli e i discepoli, avevano della profonda intimità di Gesù con Dio.

Quindi nella presentazione che i vangeli offrono di Gesù ci sono elementi plausibilmente storici che descrivono la bene la sua identità ebraica, ma altri elementi, altrettanto plausibilmente storici, che attestano un’originalità che, pur non fuoriuscendo da coordinate religiose proprie dell’ebraismo, ne radicalizzano alcuni aspetti di carattere profetico e apocalittico. Tali elementi derivano dall’esperienza del tutto particolare di un’intimità con il Dio d’Israele, da lui vissuto e sentito come il Padre suo.

A questo proposito anche un racconto come Lc 2,41-50, il ritrovamento di Gesù nel tempio, pur essendo denso di riferimenti teologici e simbolici, esprime bene questa paradossalità propria del Gesù storico, tra elementi propriamente ebraici (nell’accezione socio – religiosa di cui abbiamo parlato sopra) e la particolare originalità con cui essi vengono affermati nel rapporto con il Dio di Israele. Luca infatti con questo racconto, in linea con le biografie ellenistiche dell’epoca, vuole mettere in evidenza in Gesù adolescente quelle caratteristiche che contraddistinguono il suo ministero da adulto. Dunque lo sfondo storico non si trova tanto nei dettagli, quanto nella ricostruzione globale, che ripropone la stessa dialettica paradossale tra ebraicità di Gesù e originalità del suo ministero.

Proviamo a mostrarla nel dettaglio. La reinterpretazione teologica del redattore lucano è qui ben al lavoro, ad esempio nel porre in rapporto la sapienza di Gesù ragazzino con i dottori del Tempio, mostrando che tale superiorità è frutto di un’identità misteriosa e molto particolare, l’identità del Figlio di Dio. Anche la perdita di Gesù a Gerusalemme e il suo ritrovamento dopo tre giorni potrebbero alludere alla morte e resurrezione di Gesù.

Tuttavia in questo racconto ci sono anche alcuni dettagli di carattere storico che destano interesse. Gesù e i suoi genitori si recano ogni anno nel Tempio di Gerusalemme. Infatti secondo la Legge ogni giudeo (maschio) deve recarsi tre volte all’anno a Gerusalemme per le feste di Pasqua, Tabernacoli e Pentecoste (cfr. Es 23,17). È anche probabile che per i giudei che abitavano lontano si fosse permessa l’abitudine di recarsi una sola volta all’anno, accompagnati dalla famiglia (moglie e figli). È anche possibile che a 12 anni i figli maschi celebrassero al tempo di Gesù il cosiddetto “bar mitzwah”, o “figlio del precetto”, che è una festa di iniziazione dei figli all’osservanza della legge, di cui abbiamo notizia dal Talmud e che viene celebrata ancor oggi dagli ebrei praticanti.[[15]](#footnote-15) Anche se non siamo certi che Luca potesse fare riferimento esattamente a questa festa, nel rendere nota l’età di Gesù, Luca intende inserirsi in un contesto di “iniziazione” alla vita adulta, raccontando un episodio che deve richiamare la futura missione del protagonista (cfr. Ant 5,348).

Se Luca costruisce questo racconto con tale logica, questa è la conferma che lo sfondo storico non va ricercato nei dettagli del racconto stesso, ma nelle caratteristiche del personaggio che qui si manifestano e che dovranno contraddistinguere il suo ministero futuro. Lo sfondo storico di questo racconto non può dunque limitarsi all’ebraicità di Gesù ma deve anche tener conto di ciò che l’autore vuole comunicarci, contribuendo a porre il lettore nei panni di Maria e della sua incomprensione nei confronti delle parole di Gesù. Luca ci consegna così un’identità storicamente complessa, che da un lato dipende dal contesto socio – religioso in cui è inserito, ma dall’altro emerge in un contrasto paradossale con i suoi, che nasce dal mistero stesso della sua persona, e dell’auto-rappresentazione che Gesù aveva di se in rapporto con Dio.

Allora possiamo ben immaginare che Gesù preghi nel tempio lo *šema'*, questa preghiera che sintetizza secoli di storia sacra, la storia della relazione tra Yahvè e il suo popolo Israele. In questo dodicenne apparentemente uguale a qualsiasi altro tutta la storia religiosa di Israele e dell’umanità era concentrata: egli solo, nella sua coscienza, poteva perfettamente ricapitolare la storia del figlio primogenito, Israele, tratto fuori dall’Egitto, amato dal Padre con viscere materne. E al contempo tale storia era superata radicalmente: in questo ragazzino lo *šema* sprofonda nell’abisso misterioso del Figlio unigenito. Lui è il Figlio, lui, mistero paradossale che non cesserà mai di stupirci, è il Figlio disceso dal cielo, dal Padre, per aprirci la strada della comunione con Dio! Ma questa non è più semplicemente storia, è teologia!

# **[10. COMMENTO DEI VERBUM 4 A PARTIRE DA MT 13,1–51. LA SAPIENZA PROFETICA E PARABOLICA DI GESÙ.](#__RefHeading__2575_746689449)**

*4. Dopo aver a più riprese e in più modi, parlato per mezzo dei profeti, Dio « alla fine, nei giorni nostri, ha parlato a noi per mezzo del Figlio» (Eb 1,1-2). Mandò infatti suo Figlio, cioè il Verbo eterno, che illumina tutti gli uomini, affinché dimorasse tra gli uomini e spiegasse loro i segreti di Dio (cfr. Gv 1,1-18). Gesù Cristo dunque, Verbo fatto carne, mandato come «uomo agli uomini » [**[3](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_it.html" \l "_ftn3" \o ")], « parla le parole di Dio » (Gv 3,34) e porta a compimento l'opera di salvezza affidatagli dal Padre (cfr. Gv 5,36; 17,4). Perciò egli, vedendo il quale si vede anche il Padre (cfr. Gv 14,9), col fatto stesso della sua presenza e con la manifestazione che fa di sé con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli, e specialmente con la sua morte e la sua risurrezione di tra i morti, e infine con l'invio dello Spirito di verità, compie e completa la Rivelazione e la corrobora con la testimonianza divina, che cioè Dio è con noi per liberarci dalle tenebre del peccato e della morte e risuscitarci per la vita eterna. L'economia cristiana dunque, in quanto è l'Alleanza nuova e definitiva, non passerà mai, e non è da aspettarsi alcun'altra Rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo (cfr. 1 Tm 6,14 e Tt 2,13).*

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 la..”. 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 avversarsi 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 nazaretani, 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 parabola del seminatore è rivolta a loro soli, come pure la spiegazione della parabola della zizzania e le successive parabole 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 “sovrabbondante giustizia”, che è il compimento della legge antica (cfr. Mt 5, 17 – 20).

Come si manifesta nelle parabole il mistero di questa sovrabbondante 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 parabola 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 parabola non si muove secondo i binari del realismo quotidiano che ne costituisce lo sfondo, ma a partire da un contrasto irrealistico e sovrabbondante con l’esperienza quotidiana. Riconoscere tale contrasto è il primo passo per l’interpretazione della parabola. 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 parabole 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 ricollega 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” (v. 12), perchè 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 parabola 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.

## 11. Commento a DV 20: la chiusura del canone neotestamentario, Apocalisse 12

20. Il canone del Nuovo Testamento, oltre i quattro Vangeli, contiene anche le lettere di san Paolo ed altri scritti apostolici, composti per ispirazione dello Spirito Santo; questi scritti, per sapiente disposizione di Dio, confermano tutto ciò che riguarda Cristo Signore, spiegano ulteriormente la sua dottrina autentica, fanno conoscere la potenza salvifica dell'opera divina di Cristo, narrano gli inizi della Chiesa e la sua mirabile diffusione nel mondo e preannunziano la sua gloriosa consumazione. Il Signore Gesù, infatti, assisté i suoi apostoli come aveva promesso (cfr. Mt 28,20) e inviò loro lo Spirito consolatore, il quale doveva introdurli nella pienezza della verità (cfr. Gv 16,13).

Ci troviamo nel contesto dell’ultima delle sette trombe (cf. struttura Apocalisse). Essa porta con sé l’anticipo della definitiva vittoria del Regno di Dio (11,15-19). La vittoria della battaglia tra il sistema di Cristo e quello terrestre.

Ci si prepara alla battaglia finale attraverso tre segni, la donna, il drago rosso, e la serie dei sette angeli (15,1) con in mano le sette coppe dell’ira di Dio. All’intero della settima tromba si apre così un ulteriore settenario, quello delle coppe, che porteranno alla disattivazione definitiva del sistema del male, con l’instaurazione dell’alto della Gerusalemme celeste.

Siamo dunque al cuore dell’Apocalisse, che non significa distruzione, ma rivelazione definitiva di Dio. Essa porta a compimento tutto il disegno della storia della salvezza e delle Scritture.

Composizione:

1-6 drago e donna

1-2 presentazione ella donna vestita di sole

3-4 presentazione del drago rosso

5-6 nascita del figlio e fuga della donna nel deserto

7-12 battaglia celeste tra gli Michele e gli angeli e il drago che viene gettato a terra

13-18 tentativo fallito del drago nei confronti del figlio maschio della donna e battaglia contro la sua discendenza sulla terra.

Commento:

Prima decodificazione dei simboli

Il segno è, nella linea del QV, non un miracolo portentoso e spettacolare, ma una immagine che, pur generando stupore e meraviglia, chiede di essere decodificata perché rimanda ad un significato nascosto. **Importante è non coerenza logica, ma potere evocativo del simbolo, in tutta la sua potenza semantica.**

Il segno è “nel cielo”, soglia del territorio di Dio: il segno dice qualcosa della sfera di Dio.

Il segno è una donna vestita di sole: il sole è nel Sal 19 associato alla Legge e alla parola di Dio che attraversa la creazione da un capo all’altro. Il sole esce come sposo dalla stanza nuziale, grida di gioia come un guerriero attraversa il cosmo da un capo all’altro e nulla si sottrae al suo calore. La donna è avvolta di questo sole, nella sua qualità di sposa. In Ap 1,16 il volto del figlio dell’uomo è un sole che splende in tutta la sua forza. Ecco allora la stretta connessione tra Cristo e questa sposa, totalmente rivestita di Cristo, dell’esperienza del risorto e della potenza della sua parola.

La luna sotto i piedi indica il dominio della donna sul calendario lunare, dunque sul tempo. La sua forma ha un carattere di eternità, che oltrepassa la storia.

La corona, come per il 24 presbiteri, indica una gara portata a termine felicemente. Si attesta che la donna ha raggiunto la meta e il traguardo. Le dodici stelle si riferiscono alle dodici tribù di Israele o ai dodici apostoli dell’agnello. Si tratta di luci minori rispetto al sole, ma che hanno uno spazio essenziale nel cielo e rappresentano il popolo di Dio in cammino, come testimonianza storica della morte-resurrezione del Cristo. Non sono i trasmettitori principali, perché hanno una funzione subordinata rispetto al sole. Eppure la loro funzione è irrinunciabile. La donna dunque irradia la luce del sole e fa comparire le stelle.

La donna è in cinta e urla per le doglie del parto. C’è un contrasto tra l’elemento di eternità e staticità del sole luna e stelle e quello dinamico delle doglie. Su questa tensione riposa il significato simbolico della donna.

12,3-4 Altro segno è il drago rosso, siamo sempre nella sfera della trascendenza. Il rosso fa riferimento all’ambito demoniaco e infernale. La bestia ha sette teste. Il numero 7 indica la totalità e la testa è la radice della vitalità e dell’animazione. Le sette teste indicano una fonte potentissima di vitalità e di animazione, una forza travolgente. Potremmo dire quasi la totalità massima di energia distruttiva, come la totalità dell’arsenale nucleare delle potenze umane. Siamo nel sistema terrestre pronto a contrapporsi violentemente al sistema di Cristo.

Dieci corna. Come sono distribuite sulle sette teste? Il numero dieci esprime una quantità ed estensione di potere notevole ma circoscritto. Dunque la vitalità e la forza aggressiva sono spaventose ma il suo potere è circoscritto e limitato.

Il diadema regale è un ornamento nel capo dei re, una fascia ornamentale usata da sovrani ellenistici e romani. Questo significa che la potenza della bestia, la virulenza delle sette teste si esprimerà attraverso la violenza e il potere dei re umani. Egli getta verso la terra un terzo delle stelle del cielo: è il tentativo folle di deturpare il progetto di Dio, portando a sé cioè al sistema terrestre la creazione di Dio e opponendola al suo creatore.

La donna dà alla luce un figlio, destinato ad essere pastore e re universale. Si cita il Salmo 2: chiedi a me, ti darò in eredità le genti e in tuo possesso i confini della terra, le pascerai con verga di ferro, come vasi di argilla le frantumerai. Ap 2,26-27: il potere è esteso ai discepoli. Si tratta di un potere messianico superiore a quello dei re della terra e dunque della bestia. Egli è in grado di porre nella storia un potere radicalmente alternativo e più potente, che arriva fino agli estremi confini. Non a caso il tentativo del drago fallisce. Il bambino è rapito verso Dio, accanto al suo trono, ossia al governo universale di Dio.

La donna fugge nel deserto: è il luogo del cammino, con oasi e momenti di distensione, ma anche nella fatica, per 1260 giorni ossia tre anni e mezzo, tempo della parzialità e della precarietà.

Tentativo di indicare l’identità della donna

Chi è questa donna? Il rivestimento di sole, la luna sotto i piedi e la corona di dodici stelle, che esprimono il dominio del tempo e una luce escatologica, fanno pensare a Maria, colei che è già giunta al compimento dell’itinerario della salvezza. Ella è regina dei dodici apostoli che sono le dodici stelle. Si adatta un po’ meno l’immagine delle doglie del parto a Maria. Ma possiamo immaginare che non si tratti del parto carnale di Gesù, ma del parto del Cristo totale nelle sue membra, ossia nella Chiesa. Maria è madre: così come ce la dipinge il QV sotto la croce, ecco tua madre. Nel DA c’è il Cristo totale, il Cristo nelle sue membra ,in tutti i discepoli della storia. Ecco il parto nel dolore.

Potremmo pensare anche alla Chiesa, nella linea mariana ella è portatrice e generatrice di Gesù. A lei si possono riferire le parole di Gv 16:*20In verità, in verità io vi dico: voi piangerete e gemerete, ma il mondo si rallegrerà. Voi sarete nella tristezza, ma la vostra tristezza si cambierà in gioia.  
21La donna, quando partorisce, è nel dolore, perché è venuta la sua ora; ma, quando ha dato alla luce il bambino, non si ricorda più della sofferenza, per la gioia che è venuto al mondo un uomo. 22Così anche voi, ora, siete nel dolore; ma vi vedrò di nuovo e il vostro cuore si rallegrerà e nessuno potrà togliervi la vostra gioia. 23Quel giorno non mi domanderete più nulla.*

Si tratta del passaggio del mistero Pasquale, esteso a tutta la storia. Il sistema terrestre si opporrà a Cristo e la Chiesa ha il compito di generarlo nel dolore, nelle periferie della storia, materiali ed esistenziali. Tanti frammenti cristici che saranno portati a compimento nel Cristo totale, garantito dal fatto che egli governa già la storia dal trono di Dio.

La vittoria è già ottenuta, ma non può che passare attraverso il dolore, la lotta contro il male, dunque l’immagine del parto. Questa tensione tra storia ed escaton va mantenuta ed è la chiave della lettura ecclesiale, ma anche di quella mariana del testo, che si compenetrano e si completano a vicenda. Quella mariana è il tipo che sta al fondamento della Chiesa nella storia.

La guerra e la vittoria del Regno di Dio

Al cuore di questa descrizione ci sono i vv. 7-12 espulsione dalla sfera di Dio di qualsiasi elemento demoniaco. Si tratta della più totale estraneità tra la vera trascendenza e il demonio. Una vittoria che anticipa e garantisce quella dei martiri sulla terra.

Una volta sulla terra il demonio attacca la donna, con tutte le sue forze, in un terreno accidentato e pericoloso come il deserto, in un tempo breve. Egli assume le sembianze del serpente antico, colui che inganna tutti gli uomini, suggerendo una sapienza alternativa a quella di Dio.

Il serpente antico è furbo. Vedendo che non riesce ad impadronirsi direttamente del figlio maschio, perseguita la donna. Siccome non riesce a raggiungerla direttamente, dal momento che essa è dotata di ali di aquila (cf. **Esodo 19,4** "Voi stessi avete visto ciò che io ho fatto all'Egitto e come ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatti venire fino a me."), il serpente vomita l’acqua per travolgere la donna. Il torrente d’acqua nel deserto forma un giardino. C’è un gioco seduttivo. Egli vuole uccidere la donna non direttamente, ma seducendola, e trasformando con inganno il deserto in un giardino, in un punto d’arrivo ingannevole. La Chiesa è tentata dalla gestione del sistema terrestre in un abbraccio mortale e non ha più alcuna carica profetica: ecco il demoniaco.

Ma la terra non è in grado di reggere questo torrente e lo inghiotte, lasciando il deserto più deserto. Il demoniaco è contraddittorio in sé stesso, crea un sistema terrestre che non può reggere e finisce per autodistruggersi. L’urto del tempo e della storia, la libertà umana sollecitata da Dio, finisce per inghiottire ogni sistema di potere contrapposto a Dio, quandanche fosse di natura ecclesiale o ammantato di religiosità.

Grande positività dell’apocalisse! Tutti i semi cristici depositati nella storia sono destinati a portare frutto. Il bambino è nato e la vittoria è già stata ottenuta. Il parto della storia è destinato ad avvenire nella gloria della testimonianza martiriale del cristiano. Non c’è azione buona, non c’è tentativo, anche se apparentemente fallimentare sul piano umano, che non sia destinato a trovare successo dentro al piano rivelativo di Dio. Questo motiva anche l’azione storica dell’uomo al bene e all’amore. Anche al bene e all’amore politico! Ben consci della provvisorietà di ogni istituzione storica, sappiamo altresì che quella provvisorietà buona è figura Christi, destinata a trovare compimento nella vittoria del sistema messianico.

12. COMMENTO A DV 25:   
NARRAZIONE BIBLICA E METODI DI LETTURA ORANTE

Lc 1,26-38

**L’Annunciazione**

**Il messaggio nel contesto**

**IMPORTANTE:***questa breve contestualizzazione e spiegazione del brano evangelico serve da preparazione remota per l'accompagnatore, prima dell'incontro. Si tratta di mettersi in preghiera personalmente, leggere il brano evangelico e poi approfondirlo con attenzione. Le considerazioni svolte sotto non sono da ripetere" ai partecipanti, ma da tenere presente durante l'incontro.*

La visita dell’Arcangelo Gabriele a Maria evoca le visite di Dio a diverse donne dell’AT: Sara, madre di Isacco (Gen 18,9-15); Anna, madre di Samuele (1 Sam 1,9-18); la madre di Sansone (Gde 13,2-5). A tutte loro fu annunziata la nascita di un figlio con una missione importante da realizzare inserita nel piano salvifico di Dio.

La narrazione inizia con la menzione temporale del “sesto mese”: il racconto dell’annunciazione intende agganciarsi al precedente episodio che ha per protagonista Zaccaria ed Elisabetta Il “sesto mese” è infatti riferito al mese di gravidanza di Elisabetta, una donna in età avanzata che ancora aspetta il suo primo figlio. Elisabetta è menzionata all’inizio del brano (Lc 1,26) e alla fine della visita dell’angelo (Lc 1,36-39). Anche l’invio dell’angelo Gabriele richiama quanto accaduto a Zaccaria (v. 26). Cambia però lo scenario: non siamo più nel tempio di Gerusalemme ma in una borgata semisconosciuta della Galilea, totalmente ignota all’Antico Testamento, Nazareth. L’angelo appare ad una giovane donna, definita vergine e insieme promessa sposa, condizione particolare di quelle ragazze tra i 12 e i 15 anni che, pur avendo stipulato un contratto di matrimonio, non sono ancora andate a convivere col marito e pertanto sono in condizione di verginità. Il marito, Giuseppe, è della famiglia di Davide, cosa che rende possibile, legalmente, la discendenza del nascituro dalla stirpe regale da cui germoglierà il messia (cfr. Is 7, 14). L’angelo saluta Maria con l’imperativo: “Rallegrati”, che non corrisponde al normale saluto ebraico (shalom: pace). Esso riprende infatti l’invito di Dio nell’AT rivolto alla figlia di Sion (Gerusalemme) di gioire per la salvezza operata da Dio in modo inaspettato nel giorno del suo intervento (cfr. Sof 3, 14). L’espressione “piena di grazia” viene da un verbo (charitòo) che indica il risultato di una trasformazione, resa possibile dallo sguardo di favore e di amore di Dio. Dio l’ha vista bella e questa bellezza l’ha pienamente trasformata e colmata. Anche il saluto dell’angelo: “il Signore è con te” richiama racconti di vocazione di importanti personaggi della storia della salvezza (cfr. Gn 26, 3. 24; Gn 28, 15; Es 3, 12; Gdc 6, 12). Come già Zaccaria, anche Maria è turbata, ma non dalla visione dell’angelo, bensì dalle sue parole. Essa, infatti, è pronta a chiedersi il significato di un così eccezionale saluto. L’angelo la invita alla fiducia: “Non temere” e le dice che “ha trovato grazia presso Dio” (v. 30). Questa grazia trasformante è in vista del meraviglioso evento del concepimento verginale (v. 31). Questo bambino si chiamerà Gesù e al contempo sarà chiamato figlio dell’Altissimo (v. 32). Tale particolare duplice identità viene descritta sia come compimento della profezia riguardante il messia davidico (v. 32-33), destinato a governare per sempre sul trono di Davide e sia come rivelazione del Figlio di Dio (v. 34-35) per opera dello Spirito Santo.

Questa potenza infatti viene su di lei con una presenza gloriosa, simile a quella della nube sul monte Sinai (cfr. Es 40, 35). Quest’ultima spiegazione dell’angelo è una risposta alla domanda di Maria (v. 34), che non va interpretata come un’obiezione ma come una richiesta di maggiore comprensione, a causa dell’ostacolo della verginità. Per il narratore ciò che importa è sottolineare l’onnipotenza di Dio nel contrasto tra il concepimento della sterile Elisabetta (v. 37) e il ben più straordinario segno del concepimento di una vergine. Risalta dunque maggiormente la differenza tra l’incredulità di Zaccaria, che si scandalizza del messaggio dell’angelo, e la fede di Maria, aperta a comprendere la Parola di Dio e disposta a far sì che essa si compia in lei (v. 38).

**Come realizzare concretamente l'incontro?**

**Collocazione spaziale:** è bene curare particolarmente la collocazione spaziale dei partecipanti all'incontro. È opportuno scegliere configurazioni geometriche che favoriscano la percezione dei partecipanti di trovarsi coinvolti allo stesso livello e senza distinzioni gerarchiche con gli accompagnatori (meglio un cerchio di sedie che un tavolo "da relatore" con le file di sedie davanti)

**durata: 1h** (tutte le indicazioni temporali sono puramente indicative dei rapporti che dovrebbero stabilirsi tra le fasi dell'incontro, ma non sono da prendere alla lettera)

* **Ricordiamo la vita.** Nella mia vita c’è presenza di gioia, ma anche di dubbi. Mi esercito a fare delle buone domande a Dio? Sono capace di ascoltare quando qualcuno mi pone delle domande? (15 minuti)

*Questa domanda ha l'obiettivo di coinvolgere i partecipanti al gruppo di preghiera a partire dalla loro vita. Deve essere posta in modo molto informale e quasi naturale, come se l'incontro non fosse ancora iniziato realmente. L'accompagnatore sa invece che con questa domanda i partecipanti iniziano a condividere le loro esperienze dentro al contesto interpretativo del racconto evangelico.*

* **Leggere con attenzione il brano** del Vangelo (almeno due volte) e soffermarsi su una parola che colpisce: Lc 1, 26-38 (10 minuti)

*La lettura può essere condivisa, un versetto a testa, perchè il tesoro della parola sia concretamente partecipato da tutti, allo stesso livello. Poi si danno cinque minuti per scegliere una parola che colpisce l'attenzione e la curiosità di ciascuna persona e per condividerla, uno dopo l'altro.*

* **Iniziare un dialogo** un pò più approfondito a partire dalla lettura (30 min)

*Partendo dalla condivisione della parola si può invitare qualcuno, che sembra un pò più estroverso e a suo agio nel gruppo, ad esplicitare il "perchè" ha scelto quella parola. A questo punto si aiutano anche gli altri, ponendo delle domande, a condividere le loro impressioni e valutazioni.*

*Alcune domande possono essere poste, senza pretendere di seguire un ordine logico preciso, ma seguendo le intuzioni condivise dai partecipanti.*

*Può essere utile partire da domande riguardanti luoghi, personaggi, verbi. Si tratta non solo di aiutarli a comprendere il testo, ma anche a condividere la loro vita, identificandosi nei personaggi.*

*Ecco uno schema possibile di domande:*

***Quale tempo e luogo?***

Siamo nel sesto mese dall’apparizione dell’angelo a Zaccaria. Le due scene sono dunque collegate, anche per contrasto. Il tempio di Gerusalemme contrasta con l’ignota Nazareth così come un umile adolescente con il sacerdote Zaccaria nell’esercizio delle sue funzioni. La Parola di Dio si compie nelle “periferie” nascoste ed umili. *Nella mia vita coltivo una mentalità legata al potere umano o sono disposto ad accogliere un Dio che si rivela nell’umiltà e nel nascondimento?*

***Come agiscono i personaggi?***

-L’angelo saluta Maria con espressioni legate all’AT. Essa rappresenta la figlia di Sion, trasformata e colmata dalla grazia di Dio. *Sento anch’io su di me lo sguardo di Dio che mi dona favore e bellezza? C’è in me la consapevolezza di un progetto misterioso e originario, che riguarda anche la mia persona? Sento la gioia di un dono di Dio che si rinnova nella mia vita ogni giorno?Sono capace di pregare fidandomi di Dio, senza chiedere un segno?*

-Il turbamento di Maria indica la straordinaria grandezza della Parola di Dio in rapporto alla creatura umana. La sua domanda all’angelo indica anche la disponibilità a comprendere una Parola che oltrepassa i limiti della natura. *Turbamento di fronte alle sfide della vita, ma anche disponibilità a mettersi in ascolto di Dio: mi ritrovo in questo atteggiamento di Maria o mi lascio travolgere da preoccupazione e percezione di disordine e disorientamento?La paura di ciò che scopro di fronte a me accentua la mia attenzione verso questa nuova circostanza o mi porta a fuggire in altre direzioni?Ho timore di ciò che non conosco o mi fermo a guardare ed ascoltare per capire cosa di nuovo ho di fronte?*

***Quale rivelazione è qui contenuta?***

Nella trama dell’umanità si compie la Parola di Dio. Gesù, uomo della stirpe di Davide, è anche il Figlio di Dio per opera dello Spirito Santo. *Sono consapevole che anche nella mia umanità, umile e peccatrice, prende carne la Parola di Dio, sul modello del Figlio?Sono consapevole di essere uno strumento nelle mani di Dio? Lo lascio operare in me oppure mi chiudo nella mia paura?*

* **Condivisione della vita nella preghiera (5/10 min)**

*L'ultimo passo, dopo la condivisione della vita, è invitare ad una breve preghiera, magari formulata inizialmente dall'accompagnatore. Qualche minuto di silenzio può autare a far risuonare la vita e la Parola condivise e raccogliere alcuni elementi che possono essere stimoli per una preghiera. Il partecipante che non intende pregare sentirà comunque che la propria condivisione è stata ascoltata e che la sua vita è stata messa davanti a Dio nella preghiera di altre persone.*

1. Tale lessema ricorre 4 volte in Matteo, 8 volte in Marco e mai in Luca. [↑](#footnote-ref-1)
2. Soltanto con la Didaké («Correggetevi l’un l’altro… come leggete nel vangelo», XV,3) e con la Lettera dello Pseudo-Clemente («Dice il Signore nel vangelo», VIII,5) il termine indica il libro. Il primo a usare il termine al plurale (i vangeli) è Giustino Martire (Apologia I,66,3). [↑](#footnote-ref-2)
3. Cf. J.N. Aletti, *Gesù una vita da raccontare. Il genere letterario dei Vangelo di Matteo, Marco e Luca*, GBPress , Roma 2017. [↑](#footnote-ref-3)
4. Si può trovare una trattazione approfondita dell’*anagnorisis* nei sinottici in J.N. Aletti, *Gesù una vita da raccontare. Il genere letterario dei vangeli di Matteo, Marco e Luca*, San Paolo-GBPress, Cinisello Balsamo-Roma 2017. Anche prescindendo dalla questione del genere letterario, sui cui c’è discussione tra gli esegeti, la presenza del fenomeno letterario dell’anagnorisis nei vangeli è inequivocabile. [↑](#footnote-ref-4)
5. “Cum ergo Matthaeus circa regis, Lucas circa sacerdotis personam gereret intentionem, utrique humanitatem Christi maxime commendarunt. Secundum hominem quippe Christus et rex et sacerdos effectus est, cui dedit Deus sedem David, patris sui, ut regni eius non esset finis 12 et esset ad interpellandum pro nobis mediator Dei et hominum homo Christus Iesus “ Trad. “Se dunque Matteo aveva condotto l’intenzione a riguardo della figura regale e Luca a riguardo della figura sacerdotale, l’uno e e l’altro hanno dato valore soprattutto all’ umanità di Cristo. Come uomo infatti Cristo è stato fatto re e sacerdote; a lui Dio diede il trono di Davide suo padre, perchè del suo regno non vi fosse fine e l’uomo Gesù Cristo stesse ad intercedere per noi come mediatore tra Dio e l’uomo.” De Consensu Evangelistarum I, 6. [↑](#footnote-ref-5)
6. “Per istos dies sanctae Paschae, sicut novit Caritas vestra, fratres, resurrectio Domini secundum omnes Evangelistas sollemniter recitatur. Sic enim narrationes suas conscripserunt, ut aliqua pariter dicerent, aliqua vero alius praetermitteret, nemo tamen a veritatis concordia dissonaret. Omnes dixerunt Dominum crucifixum, sepultum, die tertia resurrexisse; quomodo autem apparuerit discipulis, quia multis modis apparuit, alii alia dixerunt, quae alii praetermiserunt; omnes tamen veritatem conscripserunt.” Trad. “Durante questi giorni della Santa Pasqua, come la carità Vostra ha avuto modo di conoscere, fratelli, viene proclamata solennemente la resurrezione del Signore secondo tutti gli Evangelisti. Essi infatti scrissero le loro narrazioni in modo tale che alcune cose le dicevano in modo simile, altre invece qualcuno le tralasciava; nessuno tuttavia ha stonato la concordia della verità. Tutti hanno raccontato il Signore crocifisso, sepolto e risorto il terzo giorno; in che modo tuttavia egli apparve ai discepoli, poiché apparve in molti modi, alcuni dissero alcune cose, che altri tralasciarono. Tuttavia tutti hanno scritto la verità” Sermo 236/A “De Secunda Feriae Paschae”. [↑](#footnote-ref-6)
7. concordia discors ‹konkòrdia...› locuz. lat. (propr. «concordia discordante»). – Si tratta di un’espressione del poeta latino Orazio in (Epistole I, 12, 19); il verso intero è: quid velit et possit rerum concordia discors («quale sia il significato e il potere dell’armonia discorde delle cose»), e attraverso un riferimento alla filosofia di Empedocle, è usata per indicare come da una discordanza di elementi possa risultare un’armonia superiore. [↑](#footnote-ref-7)
8. Non è certamente Agostino né l’unico né il primo dei padri della Chiesa ad applicare questo principio. Cfr, qualche secolo prima Ireneo di Lione in. Adv Haer. 3, 11, 7 – 9. [↑](#footnote-ref-8)
9. Mi sembra questo il significato profondo che si può ancora attribuire alla tradizionale iconografia cristiana sui vangeli, tratta dall’Apocalisse, e ripresa da Agostino nei passaggi seguenti del “De Consensu”.  Riporto di seguito la traduzione a titolo di curiosità: “**6.** 9. Mi sembra dunque che fra quei ricercatori che hanno interpretato i quattro esseri viventi dell'Apocalisse [27](http://www.augustinus.it/italiano/consenso_evangelisti/consenso_evangelisti_1_note.htm#N27) significando con essi i quattro evangelisti meritino - probabilmente - maggiore attendibilità coloro che hanno identificato il leone con Matteo, l'uomo con Marco, il vitello con Luca, l'aquila con Giovanni, che non gli altri che hanno attribuito l'uomo a Matteo, l'aquila a Marco, il leone a Giovanni. Per sostenere questa loro congettura essi si basarono piuttosto sull'inizio del libro che non sul piano globale inteso dagli evangelisti, cosa che invece bisognava di preferenza investigare. Era pertanto molto più logico che con il leone si vedesse raffigurato colui che sottolineò assai vigorosamente la persona regale di Cristo. Difatti anche nell'*Apocalisse* il leone è ricordato insieme con la tribù regale, là dove si dice: *Ha vinto il leone della tribù di Giuda* [28](http://www.augustinus.it/italiano/consenso_evangelisti/consenso_evangelisti_1_note.htm#N28). Secondo Matteo si narra anche che i Magi vennero dall'Oriente per cercare e adorare il Re che mediante la stella era loro apparso come già nato; e dello stesso re Erode è detto che ebbe timore di quel Re bambino e per ucciderlo fece trucidare molti piccoli[29](http://www.augustinus.it/italiano/consenso_evangelisti/consenso_evangelisti_1_note.htm#N29). Che col vitello si indichi Luca non ci sono dubbi fra le due categorie di studiosi, e il motivo è da ricercarsi nella vittima più grande che soleva immolare il sacerdote. In effetti l'autore del terzo Vangelo comincia la sua narrazione con il sacerdote Zaccaria e ricorda la parentela fra Maria ed Elisabetta [30](http://www.augustinus.it/italiano/consenso_evangelisti/consenso_evangelisti_1_note.htm#N30); da lui si raccontano adempiuti in Cristo bambino i segni misteriosi del sacerdozio veterotestamentario [31](http://www.augustinus.it/italiano/consenso_evangelisti/consenso_evangelisti_1_note.htm#N31) e tante altre cose, che possono ricavarsi da una ricerca diligente, attraverso la quale appare che Luca intese descrivere la persona di Cristo sacerdote. Quanto a Marco, egli non volle narrare né la stirpe regale né la parentela o la consacrazione sacerdotale, e tuttavia appare occuparsi delle cose compiute da Cristo come uomo. Ora fra quei quattro esseri viventi egli appare raffigurato dal simbolo del semplice uomo. Quanto poi a questi tre esseri viventi: il leone, l'uomo e il vitello, si deve dire che essi si muovono sulla terra, cosa che si addice ai primi tre evangelisti, i quali si occupano prevalentemente delle cose che Cristo operò nella carne e dei precetti che diede agli uomini rivestiti di carne insegnando loro come debbano trascorrere la presente vita mortale. Viceversa Giovanni come aquila vola sopra le nebbie della fragilità umana e vede con l'occhio acutissimo e sicurissimo del cuore la luce della verità immutabile.” [↑](#footnote-ref-9)
10. Cfr.II, 12, 29 “ Orbene, nei brani evangelici che ho proposto confrontandoli l'uno con l'altro cosa riterremo essere incompatibile? Forse l'aver un evangelista detto: A lui io non son degno di portare i calzari 149, mentre un altro: Di sciogliere il laccio dei calzari 150? In effetti, portare i calzari e sciogliere il laccio dei calzari a prima vista sembrano espressioni che si diversificano non solo per i termini o per l'ordine delle parole o per la forma del dire ma anche per il contenuto. Al riguardo si può certo indagare cosa in realtà abbia detto Giovanni e di che cosa si ritenesse indegno: se di portare i calzari o di sciogliere il laccio dei calzari. Se infatti egli pronunciò una di queste frasi, si dovrà concludere - così almeno sembra - che abbia detto il vero colui che fu in grado di riferire ciò che egli effettivamente disse; quanto invece all'altro, si potrà ritenere che, se ha riferito una cosa per un'altra, ciò facendo non ha mentito ma, ovviamente, è incorso in una dimenticanza. È tuttavia conveniente escludere nei racconti evangelici ogni sorta di falsità: non solo quindi quella che si commette mentendo ma anche quella che consiste nel dimenticare una cosa. E allora, se rientra davvero nella sostanza delle cose intendere in un senso le parole portare i calzari e sciogliere il laccio dei calzari in un altro, cosa pensi si dovrà concludere, per essere nella verità? Credo non resti altro che dire aver Giovanni usato l'una e l'altra espressione o in tempi diversi o una dopo l'altra. Ad esempio, egli poté dire così: A lui io non son degno di sciogliere il laccio dei calzari e nemmeno di portare i suoi calzari. In questa ipotesi un evangelista prese una parte dell'affermazione mentre gli altri ne presero un'altra, ma tutti narrarono la verità. Ma Giovanni parlando dei calzari del Signore, poté intendere questo soltanto: inculcarci la dignità eminente di Gesù e il suo abbassamento. In tal caso, qualunque cosa abbia egli detto, tanto cioè sciogliere il laccio dei calzari quanto portare i calzari, ha colto il vero senso della sua espressione - in questa ipotesi, identica - chiunque nel riferimento ai calzari riportato con parole proprie ha saputo vedere inculcata la nota dell'umiltà, significata appunto dai calzari. In tal modo nessuno dei narratori ha deviato da ciò che Giovanni intendeva asserire. Quando dunque si parla dell'accordo fra gli evangelisti occorre tener presente questo procedimento, che è utile e occorre imparare a memoria: non esiste menzogna quando uno narra una cosa in termini alquanto diversi da quelli con cui si espresse colui del quale son riportate le parole, purché il narratore sia fedele nell'esporre le stesse cose che intendeva tramandarci colui che pronunciò le parole riportate. In questo modo ci si fa conoscere, a nostra salvezza, che non è da ricercarsi altro all'infuori di quello che intende dire colui che parla.” [↑](#footnote-ref-10)
11. E. TOAFF – A. ELKANN, *Essere ebreo*, Bompiani, Milano 1994, 27. [↑](#footnote-ref-11)
12. E.P.SANDERS, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, (BT 21), Paideia, Brescia 1986 (orig. ingl. 1977). [↑](#footnote-ref-12)
13. A. F. SEGAL, *Rebecca’s Children: Judaism and Christianity in the Roman world,* Harvard University Press, London-Philadelphia 1986. [↑](#footnote-ref-13)
14. Ricavo queste riflessioni molto sintetiche da R. PENNA *Gesù di Nazareth nelle culture del suo tempo*. Alcuni aspetti del Gesù storico, (Bologna EDB 2012), 34 – 39. [↑](#footnote-ref-14)
15. Non c’è però certezza storica del fatto che questa festa esistesse anche nel I secolo, al tempo di Gesù. [↑](#footnote-ref-15)