

CAPITOLO 2

XVII CONVEGNO NAZIONALE
APOSTOLATO BIBLICO

IN RELIGIOSO ASCOLTO
DELLA PAROLA DI DIO...

(DV 1)

*Gli animatori biblici
ed il Ministero della Parola*

ROMA
4-6 FEBBRAIO 2009



SALUTO INIZIALE

Don Guido Benzi, *Direttore UCN*

Carissimi amici, sono proprio lieto che il primo atto pubblico del mio nuovo incarico qui alla CEI sia quello di fare il saluto iniziale a questo Convegno del Settore dell'Apostolato Biblico. Con tanti di voi c'è una conoscenza ed un'amicizia antica, cementata dal comune servizio alla Parola di Dio e sostenuta dalla consapevolezza che tanti uomini e donne del nostro tempo hanno fame e sete del Vangelo, per scoprire in esso Gesù vivo e risorto.

Lascio la disamina del tema del Convegno e delle sue declinazioni nel programma a Don Cesare Bissoli, il cui infaticabile ed indefettibile servizio per l'UCN, in qualità di Consulente per il Settore dell'Apostolato Biblico, ho auspicato continuasse.

Desidero solo collocare questo Convegno nell'ambito di un tempo che è stato carico di eventi riguardo alla diffusione ed all'approfondimento della Parola di Dio.

Prima di tutto voglio ricordare la ri-consegna alle Chiese in Italia, in una rinnovata traduzione, del testo biblico "più sicuro, più coerente, più comunicativo, più adatto alla proclamazione".¹ La sua utilizzazione nella liturgia, attraverso i nuovi lezionari che, via via stanno uscendo, nell'annuncio, nella predicazione e nella catechesi daranno uno slancio ancora più forte al nostro servizio di animatori biblici. Anche le domande che possono essere suscitate da diverse scelte di traduzione rispetto all'edizione precedente alla quale tutti guardiamo con l'affetto che si ha per quanto si deposita giorno dopo

giorno nella memoria, possono essere l'occasione di un maggiore approfondimento, di un maggiore "scavo" nel testo.

L'evento del *Sinodo dei Vescovi* su "La Parola di Dio nella vita e nella Missione della Chiesa" e la celebrazione *dell'Anno Paolino*, hanno ancor di più posto l'accento sulla dimensione biblica della Pastorale e sono stati l'occasione in tante Diocesi di una riflessione più approfondita sull'eredità del Documento conciliare *Dei Verbum*. Su questi eventi ascolteremo in questi giorni alcuni illustri esperti. Una particolare pubblicazione su San Paolo in chiave pastorale, di cui vi facciamo omaggio in cartella, è stata redatta dal Gruppo Nazionale dell'Apostolato Biblico. Molti membri sono qui presenti e li ringrazio con fraterna amicizia per il loro servizio.

Ci sono state nel corso di quest'anno anche alcune iniziative assai importanti soprattutto sul fronte della comunicazione mediatica. Come non ricordare l'iniziativa "La Bibbia giorno e notte"? Dal 5 all'11 ottobre 2008 il testo sacro ha fatto irruzione nella vita di 1500 lettori e poco meno di quattro milioni di telespettatori. Alla lettura, incominciata dal S. Padre Benedetto XVI, si sono succedute persone note e meno note, esponenti delle comunità ebraica e musulmana, personalità della vita pubblica, uomini e donne di spettacolo, calciatori, ma desidero particolarmente citare Caterina, una non-vedente che ha letto in *braille* un brano dell'Antico Testamento, ed i quattro detenuti del carcere di Gasai del Marmo.

¹ G. BETORI, "Presentazione" in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA – UELCI, *La Sacra Bibbia*, Roma 2008, p. 8.



Tra le tantissime iniziative *sull'Anno Paolino* molte delle quali in questi giorni saranno anche presentate, ne segnalo una nata in una chiesa locale, la Diocesi di Novara. Con il progetto "Saul 2000. Ripartire da Damasco", un gruppo di giovani animati da Don Silvio Barbaglia ha dato vita ad una serie di cortometraggi (visibili sul sito **www.saul2000.it**) che introducono alla vita, alla teologia ed alla spiritualità di San Paolo. È solo una delle tantissime iniziative che raccontano come la Parola "corre ed è glorificata" (2Ts 3,1) nelle nostre comunità.

Desidero ringraziare i rappresentanti dell'Associazione Biblica Italiana che sempre

ci accompagna con la competenza del suo servizio e gli amici della Società Biblica in Italia che ci sono sempre di aiuto e di stimolo nel comune interesse alla diffusione della Bibbia. E grazie a voi, per il tanto lavoro che fate nelle vostre Diocesi e perché siete qui a rendere più bello questo nostro incontro.

Infine voglio ricordare con amicizia chi mi ha preceduto in questo incarico, Mons. Walther Ruspi, che rientrato a Novara continua il suo preziosissimo servizio alla catechesi nazionale ed europea.

Ora non mi resta che augurarvi: buon Convegno!



INTRODUZIONE

Cesare Bissoli, *Coordinatore nazionale Apostolato Biblico*

1. SENSO DEL CONVEGNO

Questo intervento si apre con un mio cordiale saluto a voi carissimi/e animatori/animatrici di Apostolato Biblico nelle nostre comunità. Mi associo di cuore alle parole di plauso (è stato il più intenso!) del Sinodo rivolte ai servitori della Parola di Dio, in particolare donne, con queste parole:

- I Padri sinodali desiderano esprimere la più viva stima e gratitudine nonché l'incoraggiamento per il servizio all'evangelizzazione che tanti laici, e in particolare le donne, offrono con generosità e impegno nelle comunità sparse per il mondo, sull'esempio di Maria di Magdala prima testimone della gioia pasquale (Prop. 30).
- I Padri sinodali riconoscono e incoraggiano il servizio dei laici nella trasmissione della fede. Le donne, in particolare, hanno su questo punto un ruolo indispensabile soprattutto nella famiglia e nella catechesi. Infatti, esse sanno suscitare l'ascolto della Parola, la relazione personale con Dio e comunicare il senso del perdono e della condivisione evangelica.

Si auspica che il ministero del lettorato sia aperto anche alle donne, in modo che nella comunità cristiana sia riconosciuto il loro ruolo di annunciatrici della Parola (Prop. 17).

Da queste citazioni si comprende bene che al centro del Convegno sta *l'evento del Sinodo* su "La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa", cui si collega strettamente per il 2008-2009 *l'Anno Paolino* (2008-2009). Questo avvenimento, ancora formalmente aperto fino alla stesura del-

l'Esortazione Apostolica (ottobre 2009), interpella direttamente il nostro servizio dell'Apostolato Biblico più di ogni altro, per la funzione di animazione che ci spetta, non solo della pastorale biblica ma di tutta la pastorale tramite la Parola di Dio. IL SAB (Servizio Apostolato Biblico) nazionale – di cui molti membri sono tra noi e che di cuore ringraziamo – consapevole dell'importanza di tali avvenimenti e sentendosi responsabile in prima persona a riguardo della conoscenza e pratica delle indicazioni sinodali ha progettato diverse iniziative di cui si farà parola più avanti. Centrale è il Convegno annuale dell'AB, che affronteremo in due momenti, ora nel 2009 e successivamente nel 2010. Nel convegno attuale considereremo il cuore del Sinodo, ossia l'ascolto ed annuncio della Parola di Dio compito primario dell'animatore biblico. Nel 2010, disponendo del documento papale conclusivo, rifletteremo sugli orientamenti sinodali ufficiali.

2. OBIETTIVI DEL CONVEGNO 2009

Li riprendiamo dal programma ufficiale:

- Approfondire alla luce della rivelazione biblica cosa significa "ascolto religioso della Parola di Dio" secondo Dei Verbum 1, quale atteggiamento viene richiesto ad ogni servitore della Parola, quali sono le esigenze a livello teologico, spirituale e pastorale in vista di un annuncio efficace della Parola di Dio al popolo di Dio.



- Entro tale quadro, mettere a fuoco alcuni nodi oggi particolarmente sentiti: rapporto tra AT e NT, la proposta della Parola secondo il senso della Chiesa, la testimonianza dell'incontro con la Parola nel mondo evangelico ed ebraico.
- Come è pratica consueta, riflettere sulle esperienze di AB comunicate dai partecipanti.

3. I CONTENUTI

Le tematiche scelte dicono quanto stia a cuore di fare sì un convegno attento alla prassi pastorale, ma rifacendoci sempre alle radici dello studio e della ricerca, quindi affrontando temi e soprattutto avvalendoci di esperti di competenza riconosciuta. Il Convegno, proseguendo la linea dello scorso anno, intende essere anche un aggiornamento scientifico, portato avanti con sensibilità pastorale, cui darete voi stessi uno specifico contributo.

Osservando il programma, notiamo i nuclei portanti

A. (venerdì) *Il servizio della Parola di Dio nella testimonianza biblica (AT e NT)*

Sono compresi due interventi di biblisti che mettono in luce, uno per l'AT ed uno per il NT, cosa significhi ascoltare ed annunciare la Parola: protagonisti, contenuti, modalità, incidenza pastorale.

- *“Mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre” (Ger 20,7). Il profeta, servitore della Parola di Dio nell'AT*
(Luca Mazzinghi, docente di Egesi del l'AT alla Facoltà Teologica di Firenze e al Pontificio Istituto Biblico)
- *“Cristo mi ha mandato a predicare il Vangelo” (1Cor 1,17). Servitori della Parola nel NT*

(Antonio Pitta, docente di Egesi del NT alla Pontificia Università Lateranense)

B. (sabato mattina) *Nodi peculiari nel servizio della Parola di Dio*

Sono toccati due temi che hanno una rilevanza specifica nel servizio della Parola: uno riguarda la Parola di Dio nel legame tra AT e NT. Il secondo riguarda quel servizio strategico della Parola che ha per soggetto la Chiesa

- *La Parola di Dio alla luce del rapporto tra AT e NT*
(Massimo Grilli, docente di esegesi alla Pontificia Università Gregoriana)
- *Ascolto e annuncio della Parola di Dio nella Chiesa*
(Serena Noceti, docente di ecclesiologia alla Facoltà Teologica di Firenze, membro del Sab nazionale)

C. (sabato pomeriggio): *Ascoltare ed annunciare la Parola di Dio nella prassi pastorale (laboratorio)*

- *Dai vari gruppi vengono elaborati alcuni criteri che si ritengono principali quanto all'ascolto e all'annuncio della Parola (se ne farà poi una esposizione in aula).*
- *Vita dell'AB: iniziative, proposte, racconto di esperienze di AB*

D. (domenica mattina): *Ascolto e annuncio della Parola di Dio nel mondo evangelico ed ebraico*

- *L'ascolto ed annuncio della Parola di Dio nel mondo evangelico*
(Paolo Ricca, docente di teologia, alla Facoltà Teologica Valdese di Roma)
- *L'ascolto ed annuncio della Parola di Dio nel mondo ebraico*
(Benedetto Carucci Viterbi, rabbino)



4. MOMENTI QUALIFICANTI

A. Momento della preghiera

Abbiamo avvertito quanto sia necessario ed insieme desiderato, non solo conoscere, ma anche celebrare la Parola di Dio. Abbiamo quindi dei momenti di preghiera che vorremmo accurati

- venerdì: 19.30: Preghiera di Vespro (*in aula*)
- sabato mattina: 7.30 Eucaristia (*in cappella*)
- sabato sera 19.00: Lectio divina (Elena Bosetti, biblista)
- domenica 11.30: Eucaristia domenicale conclusiva (Mons M. Crociata, Segr. Gen. CEI) (*in cappella*)

B. Momento dello scambio e fraternità

- sabato 15.00-17.00: Partecipazione ai Laboratori
- sabato 17.00-19.00: Informazione del SAB nazionale; presentazione di esperienze significative di AB (previo accordo con il responsabile del Convegno)
- da sabato mattina: Piccola 'mostra-mercato' di materiale concernente l'AB (*in aula*)
- risposta ai questionari

C. Momento logistico-finanziario

Presso la Segreteria

Proprio alla luce della Parola di Dio che ci ricorda il valore delle persone agli occhi del Signore, concludiamo ricordando due persone che per tanti motivi sono partecipanti eminenti al servizio della Parola: *Don Walther Ruspi*, fin qui direttore dell'Ufficio Catechistico Nazionale e dunque anche del Settore Apostolato Biblico. Finito il suo compito in CEI, è ritornato nella sua diocesi Novara, continuando l'eccellente servizio fatto fin qui. Gli siamo grandemente riconoscenti per la cura attenta e generosa di tutte le nostre iniziative di AB. Merito suo se esse si sono sempre più affermate, tra cui questo nostro Convegno annuale. Grazie, Don Walther.

Ed insieme esprimiamo un saluto accogliente a *Don Guido Benzi*, biblista insigne, direttore fin qui dell'UCD e dell'AB a Rimini, che prende il posto di Don Walther, quale direttore dell'UCN, con l'esperienza non piccola di essere da sempre membro del SAB nazionale. Molti di noi lo conoscono, e siamo felici di incontrarlo in questi giorni, con il nostro augurio di buon lavoro per noi e con noi. Ed ora procediamo in nomine Domini.



“MI HAI SEDOTTO, SIGNORE, E IO MI SONO LASCIATO SEDURRE” IL PROFETA SERVITORE DELLA PAROLA DI DIO NELL'AT¹

Luca Mazzinghi, *Docente di esegesi AT Facoltà Teologica, Firenze*

INTRODUZIONE

Il tema che ci viene proposto in questo incontro, ovvero il profeta come servitore della Parola di Dio, è introdotto nel titolo da un celebre testo di Geremia (Ger 20,7, di cui più avanti parleremo). Ci occuperemo perciò di Geremia, senza voler allargare il discorso a tutti gli altri profeti, tra i quali Geremia emerge certamente come l'uomo afferrato dalla Parola.

Quello di Geremia è certamente un libro difficile; non è questa la sede per entrare nelle complesse problematiche del testo, che non è forse tra i più noti dell'Antico Testamento e che la liturgia ci propone soltanto attraverso una piccola antologia di passi.

In questo convegno ci viene chiesto di riflettere su che cosa significhi, per l'Antico Testamento, ascoltare e annunciare la Parola di Dio: chi siano i protagonisti dell'annuncio, quali ne siano i contenuti, con quali modalità annunciare la parola, quali incidenze pastorali abbia tutto questo per la chiesa oggi. Cercheremo di far questo lasciandoci guidare dal testo di Geremia e soprattutto dalle immagini che egli usa nel suo libro; parafrasando la *Dei Verbum*, cercheremo cioè di mettere in luce la figura di Geremia «in religioso ascolto della Parola di Dio» (cf. DV 1).²

GEREMIA, UOMO DELLA PAROLA

Geremia esercita il suo ministero profetico tra il 627 e il 587 a.C. circa, dall'epoca del re Giosia sino al momento della distruzione di Gerusalemme da parte dei babilonesi, un periodo realmente tragico per Israele. Geremia si è conquistato ben presto tra i suoi contemporanei la fama di profeta di sventura, soprannominato ironicamente dai suoi nemici “terrore all'intorno” (cf. 20,10) a causa del suo messaggio che è per lo più di minaccia. Per molti aspetti Geremia fu realmente un profeta di sventura, ma sarebbe una lettura molto superficiale il ridurlo soltanto a questo.

Notiamo, di passaggio, che come già Amos e Isaia che lo hanno preceduto, anche Geremia è un profeta che in nome della Parola di Dio ha il coraggio di denunciare l'ingiustizia dei potenti, l'ipocrisia delle autorità religiose del tempo; si vedano ad esempio le pagine di Geremia dirette contro il Tempio, cf. Ger 7. Geremia denuncia la corruzione generale del popolo (cf. Ger 5), il che conduce talora Geremia a una sorta di pessimismo antropologico: «può un etiope cambiare la pelle? O un leopardo le sue macchie? Allo stesso modo: potrete fare il bene, voi, abituati a fare il male?» (13,23).

¹ In queste pagine viene presentato il testo della relazione tenuta al XVII Convegno Nazionale dell'Apostolato Biblico (Roma, 6-8 febbraio 2009); il testo è stato rivisto per la pubblicazione.

² Per quanto riguarda la questione del rapporto tra i due Testamenti (cf. le *Propositiones* 10 e 29 dell'ultimo Sinodo dei Vescovi dedicato alla Parola di Dio) rinvio alla relazione di M. Grilli, in questo stesso Convegno.



Geremia appartiene tuttavia a quel tipo di profeti di cui oggi si sente la mancanza, profeti che in nome del Signore non hanno paura di denunciare i tradimenti della Parola, se anche dovessero provenire da quelle stesse autorità religiose che hanno ricevuto il compito di annunziarla, ma non lo fanno. Non toccheremo questo aspetto della predicazione di Geremia e neppure, con esso, la dimensione “politica” della Parola che Geremia annuncia.

Iniziamo subito ad esplorare, sinteticamente, il rapporto che il libro di Geremia rivela eserci tra il profeta e la Parola di Dio. Prendiamo spunto dal capitolo 36, che è un caso unico nella Scrittura; il testo ci narra, infatti, gli inizi del libro stesso di Geremia: il profeta, tramite il suo scrivano Baruch, scrive lui stesso i suoi oracoli in un primo rotolo che il re Yoiaqim distrugge sprezzantemente nel fuoco; in seguito a tale evento, Geremia scrive un secondo rotolo, con nuovi oracoli: è il germe del futuro libro, che avrà tuttavia una lunga storia, per molto tempo dopo la morte di Geremia. Ma, come si è detto, non entriamo in questa vicenda del testo così ampia e complessa. Questo accenno al capitolo 36 ci serve soltanto per ricordare come la Parola annunciata e persino scritta – cosa non comune al suo tempo, sia realmente al cuore della missione di Geremia.

Geremia, uomo della Parola: si osservi bene l'inizio del libro: «parole di Geremia...» (Ger 1,1); e subito dopo, al v. 2: «a lui fu rivolta la parola del Signore»: parole di un uomo che subito divengono parole di Dio; la liturgia li ha del resto abituati a questa dimensione divino-umana della Parola: iniziamo ogni lettura liturgica ascoltando *Dal libro del profeta Geremia* e la concludiamo proclamando: *Parola di Dio*.

Il profeta ha con la Parola di Dio un rapporto che è insieme di *distanza* – la parola del profeta, infatti, non è più sua, ma di Dio, egli non parla più a nome proprio – e di *unità* – la parola del profeta è ormai soltanto parola di Dio. Ecco perché un elemento fondamentale della parola del profeta è la *vocazione* del profeta stesso – e questo vale in particolare per Geremia! La vocazione è infatti il momento in cui Dio si appropria della parola di Geremia e la fa sua. Veniamo dunque a qualche considerazione relativa alla vocazione del profeta, narrata proprio all'inizio del libro.

UN PROFETA AFFERRATO DALLA PAROLA (Geremia 1,4-19)

Il celebre racconto della vocazione di Geremia ci presenta subito un uomo afferrato dalla Parola: cf. i vv. 4.11.13 dove per quattro volte risuona l'espressione «mi fu rivolta la parola del Signore». Notiamo subito come la Parola di Dio diviene nel racconto della vocazione di Geremia una parola che si fa dialogo: cf. i vv. 6-7; 11-12 e 13-14; Geremia e il Signore si parlano e si rispondono; le domande e le risposte si incrociano nel testo.

Notiamo ancora come Geremia non ha alcuna visione nel momento della sua chiamata, come invece avviene per Isaia (cf. Is 6), ma anche per Amos (cf. Am 7,1-8,3); Geremia è soltanto afferrato dalla Parola. Egli non ci dice in che modo ha ricevuto questa Parola di Dio, ma ci pone soltanto di fronte a un fatto compiuto: Dio gli ha parlato.

Parola dunque che afferra l'uomo, quella di Dio, ma anche Parola che presuppone un dialogo con l'uomo; siamo così di fronte a



quella *conversatio* tra Dio e gli uomini di cui parla la *Dei Verbum* (cf. DV 22), davanti a quel dialogo amicale nel quale consiste la Rivelazione ebraico-cristiana, letta alla luce di DV 2. L'aspetto dialogico della Parola di Dio nella vocazione di Geremia ci ricorda così che la Parola di Dio non è tanto espressione di un catechismo calato dall'alto, di valori non negoziabili ai quali non può esserci alcuna replica. Dio interroga e Geremia risponde (cf. 1,11.13); Geremia interroga a sua volta il Signore (cf. 1,6) e Dio replica a Geremia.

La parola di Dio chiede per sua stessa natura il dialogo con l'uomo. «Il Padre che è nei cieli viene con molta amorevolezza incontro ai suoi figli ed entra in conversazione con essi» (DV 22); questo dialogo tra due amici si trasforma, nel momento in cui la chiesa inizia a vivere della Parola, nel dialogo della chiesa stessa con il mondo (cf. la teologia della *Gaudium et Spes* e della *Ecclesiam Suam*; si veda anche più sotto). La Parola di Dio, che diviene la parola stessa del profeta e, per noi, della chiesa, non è perciò una comunicazione a senso unico, già bloccata fin dal suo punto di partenza da una Parola che volesse essere soltanto un monologo.

Notiamo ancora come, di fronte a Dio che parla, Geremia resiste, non si arrende subito alla Parola: «ahimé, non so parlare, perché sono giovane» (1,6); sono cioè inadeguato per questo compito. Anche in questo Geremia si dimostra ben diverso da Isaia che subito risponde «eccomi, manda me!» (Is 6,8). Non so parlare: questo è un lamento, non tanto una giustificazione; *ahimé*... io sono inadatto a portare una parola che abbia veramente un senso; a me – a Geremia – non appartiene la parola “vera”, quella che appartiene soltanto a Dio. Quella di Geremia è una vera e

propria dichiarazione di impotenza: solo Dio è infatti, per Geremia, colui che *parla* realmente, in modo significativo. È possibile infatti parlare, ma allo stesso tempo non dire nulla; solo la Parola di Dio è un autentico parlare: Geremia lo sa bene, fin dal primo momento della sua chiamata.

Se tuttavia Geremia afferma di non saper parlare (usando il verbo ebraico *yada'*, che di per se significa «conoscere»), il Signore gli aveva appena detto (cf. 1,5) «prima di formarti nel grembo materno, *ti ho conosciuto*»; Dio conosce Geremia e lo ha consacrato (alla lettera «separato») come profeta.

Dio conosce – Dio parla – Dio suscita, crea un dialogo: la vocazione di Geremia è così una piccola catechesi sulla natura della Parola di Dio intesa come autentica comunicazione. Ricordiamo ancora il testo di DV 2: Dio parla agli uomini come ad amici.

Parola di Dio tuttavia diversa da quella umana, la parola di Dio; nel v. 9 leggiamo infatti: «ecco, io metto le mie parole sulla tua bocca». Non conta qui l'autorevolezza personale di Geremia o il suo carisma, ma l'autorevolezza della parola stessa di Dio; se uno è docile alla Parola, essa produce il suo effetto. Se dunque Geremia cercherà di affermare se stesso, non potrà mai far risuonare la Parola di Dio – e viceversa, se egli si aprirà a tale parola, la Parola produrrà da se stessa il proprio effetto.

E il Signore prosegue: «Vedi, io oggi ti do autorità sopra le nazioni e sopra i regni...» (v. 10). Parola dunque sovrana e regale, la Parola di Dio, parola autorevole ed efficace. Una Parola che esige tuttavia il confronto con gli altri, anche quando gli altri la rifiutano. Geremia non potrà sfuggire a tale confronto, che diventerà a tutti gli effetti la sua passione. «Non aver paura di fronte a loro, perché io sono con te per proteggerti» (1,8;



cf. anche il v. 19): la Parola di Dio sa anche infondere fiducia, toglie la paura, da coraggio nelle situazioni più difficili.

Ci fermiamo infine sul v. 12, legato alla visione del ramo di mandorlo da parte del profeta; il profeta gioca qui sulle parole: il mandorlo (in ebraico *shoqed*) ricorda infatti a Geremia il verbo “vigilare” (*shaqad*); dice infatti il Signore: «io vegilo sulla mia parola per realizzarla». La Parola di Dio è una Parola sulla quale Dio stesso vigila e che dunque non può altro che realizzarsi. Una Parola efficace, che produce il suo effetto, una Parola che è così un “farsi”; ricordiamo che emerge qui il duplice significato del termine ebraico *dabar*, che significa sia “parola” che “fatto”, “evento”. Tutto ciò ci richiama ancora da vicino la teologia di DV 2, la rivelazione di Dio che avviene in fatti e parole (*gestis verbisque*).

Si osservi infine, di passaggio, che in questo v. 12 Geremia non soltanto “ascolta”, ma anche “vede” la Parola; la Parola si fa per lui visibile, corporea; è come una parola “incarnata”, non è soltanto un messaggio, un’idea, un concetto magari molto astratto; la Parola si fa “vedere” al profeta nel ramo di mandorlo.

LA PAROLA DI DIO NELLE CONFESIONI DEL PROFETA

Nel libro di Geremia esistono cinque bei testi nei quali il profeta “confessa” se stesso di fronte a Dio, come una sorta di diario intimo di Geremia, pur se si tratta di testi rivisti e rielaborati in seguito e dunque non attribuibili *tout court* all’esperienza diretta del profeta. Questi testi (Ger 11,18-12,6; 15,10-21; 17,12-18; 18,18-23; 20,7-18) furono chiamati da un esegeta (Skinner), nel 1922,

“Confessioni di Geremia”, in analogia con le *Confessioni* di s. Agostino. Vi troviamo alcune immagini per noi significative, in relazione al nostro tema, immagini sulle quali adesso ci soffermiamo brevemente.

- Nella seconda confessione troviamo un primo, ben noto passo, nel quale il profeta si confronta con la Parola che è stato chiamato ad annunciare: «quando le tue parole mi vennero incontro, le divorai con avidità; la tua parola fu la gioia e la letizia del mio cuore, perché il tuo nome è invocato su di me» (15,16).

La Parola è dunque stata fonte di nutrimento per il profeta; la metafora cibo / Parola è nota alle Scritture; basti pensare al celebre testo di Dt 8,3 («non di solo pane vive l’uomo...»). Per Geremia la Parola di Dio è stata un nutrimento da divorare con avidità, un cibo che sazia, ma che anche da gioia al cuore.

In questo testo, Geremia sottolinea così in modo molto plastico l’aspetto positivo del suo incontro con la Parola, un incontro che spesso – per grazia di Dio – anche noi sperimentiamo. Parola che da gioia, parola che nutre; per noi cristiani tutto ciò ci rinvia alla dimensione liturgica della Parola: la duplice mensa della parola e del pane, il grande dono che il Concilio Vaticano II ci ha lasciato, quel tesoro prezioso da custodire gelosamente, specie di fronte alla grande povertà della Parola di Dio nella liturgia tridentina. Ma l’entusiasmo di Geremia è di breve durata: poco più avanti il profeta ci dice che il Signore sembra averlo abbandonato; Geremia ci parla di Dio come di «un torrente infido, dalle acque incostanti» (15,18). La Parola di Dio sembra adesso addirittura tradire le attese del profeta, non mantenere le promesse che essa stessa gli ha fatto. Geremia giunge così a un primo momento di delu-



sione di fronte alla Parola e di fronte a Dio stesso.

Si rende perciò necessaria una continua conversione del profeta alla Parola di Dio. Un nuovo dialogo tra Dio e il profeta mette in luce tale necessità: «Allora il Signore rispose: “Se ritornerai, io ti farò ritornare, e starai alla mia presenza» (15,19). In questo testo è interessante notare come la conversione alla Parola di Dio appare non tanto opera del profeta, quanto di Dio stesso: «se ritornerai, io ti farò ritornare». Lascia che sia io a plasmarti! Lascia che sia io a parlarti e che sia la mia Parola a produrre in te il suo effetto...: allora, dice ancora il Signore a Geremia, «tu sarai come la mia bocca».

• Nella terza confessione, Geremia riflette in modo più diretto sul fallimento della Parola, citando le accuse che i suoi avversari evidentemente gli muovevano: «Essi mi dicono: dov'è la parola del Signore? Si compia, finalmente!» (17,15). Ma, ecco: ai lamenti e alle richieste di vendetta da parte di Geremia, Dio non risponde! Non soltanto la sua parola non sembra compiersi, almeno come Geremia l'aveva annunciata, ma anche il Signore non risponde ai lamenti del suo profeta, resta muto. Geremia invoca la vendetta divina sui propri avversari (17,18), ma ancora una volta non c'è risposta da parte di Dio. Tutto ciò ci porta a riflettere ulteriormente sulla debolezza della Parola: una Parola debole e apparentemente inefficace, quella di Dio, che talora sembra non compiersi, nonostante passi celebri come Is 55,12-13, ai quali siamo certamente più abituati: una Parola che non torna mai indietro senza aver prodotto il suo effetto. Una parola che, come

si è visto nella seconda confessione, sembra invece per Geremia persino parola ingannatrice, infida (cf. 15,18).

La Parola della Scrittura è così allo stesso tempo una Parola forte ed efficace (cf. sopra a proposito di Ger 1,10.12), ma è anche Parola debole: la *Dei Verbum* ci ricorda al riguardo l'idea patristica della *synkatabasis*, ovvero della “condiscendenza” della Parola di Dio che assume le debolezze della parola umana; c'è infatti un'analogia piuttosto stretta tra la “condiscendenza” della Parola e la *kenosis*, lo svuotamento del Verbo nell'Incarnazione.⁵ La debolezza, e persino la stoltezza della Parola sono la debolezza e la stoltezza della parola della croce (cf. 1Cor 1,18). La forza della Parola nasce così, paradossalmente, dalla sua debolezza.

Tutto ciò ha conseguenze importanti per la chiesa, oggi: la Parola di Dio, in Geremia, non si impone per i suoi risultati immediati, non si impone con la forza o con una autorità modellata su schemi umani, ma si propone agli uomini con tutta la sua debolezza e persino con la sua umana stoltezza (cf. anche la quinta confessione di Geremia, v. sotto). Il Signore non risponde ai propositi di vendetta di Geremia, che in realtà, in questi momenti di disperazione, sta difendendo solo se stesso (cf. 17,18).

L'esperienza di Geremia può così diventare anche l'esperienza della comunità cristiana oggi. Che cosa insegue la chiesa, veramente? Una qualche forma di successo mondano, una qualche forma di autorità, di prestigio e di potere, forse un tentativo di far risorgere quella *societas perfecta* che rinnovi oggi i pretesi fasti di una ideale civiltà cristiana? Oppure la chiesa si affida soltanto

⁵ Cf. anche la lettera di papa Giovanni Paolo II del 21 aprile 1993, che introduce il documento della Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, pp. 8-10).



alla nudità e alla debolezza della Parola di Dio, com'è quella annunciata da Geremia, quella che nel Nuovo Testamento diventa per noi la parola della croce? La debolezza della Parola è così la debolezza di una chiesa che sa accettare la propria situazione di minorità nel mondo, e persino di persecuzione, e che tuttavia sa affidarsi a Dio, e non a se stessa.

- La quinta confessione di Geremia contiene nuove immagini relative alla Parola e al rapporto che il profeta ha con essa, immagini che allargano ulteriormente la nostra prospettiva.

La Parola di Dio è prima di tutto una parola che seduce: «mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre; mi hai fatto violenza, e hai prevalso» (20,7). In questo testo, che da il titolo al nostro incontro, il linguaggio è crudamente sessuale, tanto che si è giunti a parlare di un Geremia violentato da Dio. Il testo è veramente molto forte; il verbo ebraico *pth*, “sedurre”, è usato ad esempio in Es 22,15 a proposito della violenza sessuale fatta su una vergine; anche il verbo “fare violenza” è senz'altro molto esplicito; gli interpreti antichi erano non di rado imbarazzati in relazione a questo passo.

Così, afferma ancora Geremia, «la parola del Signore è diventata per me causa di vergogna e di scherno tutto il giorno» (20,8); ogni volta che egli parla, infatti, deve annunciare e insieme denunziare violenza e oppressione. Nasce dunque la tentazione, da parte del profeta, di rifiutare una parola che mette in crisi il profeta stesso; una Parola scomoda, che sembra non realizzarsi, una Parola che suscita vergogna per chi l'annuncia e gli attira soltanto scherno da parte dei suoi ascoltatori, così come avviene ancora oggi.

Così, ecco la decisione drastica del profeta: «Mi dicevo: non penserò più a lui, non par-

lerò più nel suo nome!» (20,9). Ne ho abbastanza della Parola: mi sento tradito, persino violentato... il mio lavoro è stato inutile, smetterò dunque di parlare in nome di Dio. Non si tratta di una esperienza rara, nelle Scritture: qualcosa del genere era già accaduto a Elia (cf. 1Re 19,1-8) e ancora accade a Giona (cf. Gn 4), entrambi tentati non solo di farla finita con la missione di profeta, ma con la loro stessa vita.

Ma subito, nel momento della maggior tentazione per un profeta («non parlerò più in suo nome») appare un altro aspetto della Parola di Dio che muta completamente la situazione di Geremia; egli afferma infatti: «ma nel mio cuore c'era come un fuoco ardente, chiuso nelle mie ossa; mi sforzavo di contenerlo, ma non potevo» (20,9). In questo splendido testo Geremia accosta la Parola di Dio a un fuoco ardente – ritorneremo più avanti su questa immagine così suggestiva. La Parola è così qualcosa che brucia dall'interno, che scalda e che infiamma allo stesso tempo colui che l'annuncia.

Alla Parola di Dio non è perciò possibile resistere («non potevo») – la Parola, nonostante la sua debolezza – è dunque sempre efficace, ma non per opera umana. E difatti, dopo un apparente ritorno alla speranza, la quinta confessione di Geremia si chiude nuovamente sottolineando il *silenzio* di Dio nei confronti dei lamenti del suo profeta; lo stacco tra il v. 13, testo del tutto positivo, e i ben più tragici vv. 14-18, nei quali Geremia maledice il giorno della sua nascita, è uno stacco assolutamente drammatico.

Non si tratta, in quest'ultima confessione, di un Geremia mentalmente disturbato, come qualche commentatore ha talora pensato; si tratta invece di una logica non infrequente nell'esperienza spirituale di chi è stato realmente afferrato dalla Parola: passare dalla gioia e dall'entusiasmo alla delusione



e alla sensazione di sentirsi traditi da Dio. Ma proprio qui ci imbattiamo nella grandezza di Geremia: l'aver resistito, in una notte così tenebrosa, al desiderio di rinunciare alla Parola, nonostante l'apparente silenzio divino. La Parola di Dio continua così la sua corsa.

INTERMEZZO: LA VITA DEL PROFETA COME PAROLA DI DIO

Prima di procedere oltre, in una sorta di breve intermezzo, affrontiamo un altro aspetto non marginale relativo al rapporto tra Geremia e la Parola di Dio: Geremia profeta non solo con la sua parola, ma anche con la sua vita. Il libro di Geremia, infatti, è caratterizzato dalla descrizione di diversi gesti simbolici compiuti dal profeta: ne ricordiamo qui di passaggio appena tre, tutti legati al tema della Parola di Dio non ascoltata dal popolo. Abbiamo già menzionato al riguardo il testo di DV 2, nel quale la rivelazione di Dio agli uomini è descritta come qualcosa che avviene con gesta e con parole, così come accade per la persona di Geremia.

Un gesto interessante è quello legato alla cintura marcita (Ger 13,1-11), che indica la fine che farà un popolo che si stacca dalla parola di Dio; come la cintura marcita, anche il popolo staccato dalla Parola di Dio non sarà più buono a nulla. L'episodio di Geremia presso il vasaio (cf. Ger 18,1-12) ricorda la libertà di Dio nei confronti del popolo d'Israele che non ascolta la Parola. La brocca spezzata (cf. Ger 19,1-20,6) richiama invece l'arrivo della catastrofe, ovvero della distruzione di Gerusalemme, su chi non ha voluto ascoltare la parola di Dio annunciata dal profeta.

Non entriamo nei dettagli di questi episodi, che possono essere riletti facilmente da ciascuno nelle proprie Bibbie, se non per notare

come la vita stessa del profeta è, alla luce di questi episodi, un segno realmente visibile ed efficace della Parola di Dio che egli sta annunciando; è per questo motivo che il libro di Geremia dà molta importanza a episodi che riguardano direttamente la vita del profeta, non per ragioni biografiche o moralistiche, ma per motivi profondamente teologici; cf. il già ricordato racconto del rotolo bruciato in Ger 36. Si pensi ancora al racconto di Ger 37 sull'imprigionamento di Geremia, il quale paga la fedeltà a una Parola che tuttavia non può essere annullata né realmente incarcerata. Si è parlato, a proposito di questi testi, di una vera e propria «passione di Geremia» che anticipa, per molti aspetti, la passione di Cristo. Del resto, nei Vangeli e nel Nuovo Testamento, la passione del Signore è anche presentata come la conseguenza di una Parola accolta e ubbidita fino alla morte da parte del Signore (cf. Fil 2,6-11: «ubbidiente fino alla morte e alla morte di croce...»).

PAROLA FUOCO E MARTELLLO

Completiamo adesso la nostra carrellata sul tema della Parola di Dio nel libro di Geremia approfondendo alcune immagini usate dal profeta, prima di trarre alcune conclusioni che possano essere di aiuto alla nostra riflessione di cristiani chiamati ad annunciare la Parola in un contesto senz'altro molto diverso da quello di Geremia. Dobbiamo adesso evitare il rischio, tipicamente occidentale di voler a tutti i costi concettualizzare le immagini che la Bibbia ci offre; i simboli usati dalla Scrittura hanno una meravigliosa capacità evocativa; occorre lasciare che le immagini ci provochino, ci parlino al cuore, prima ancora che alla ragione, e ci suggeriscano nuovi e più vasti orizzonti.



In Ger 20,9 ci siamo già imbattuti nell'immagine della Parola di Dio come fuoco (cf. anche Ger 5,14, dove il simbolismo del fuoco applicato alla Parola di Dio riappare in un contesto di punizione). Com'è noto, nella tradizione esodica, Dio che parla agli uomini è accostato al fuoco (cf. Dt 4,12.33); in Es 3,1-6 il fuoco del celebre rovetto ardente è tuttavia qualcosa di esterno a Mosè, una realtà che sta fuori di lui; in Ger 20,9 il fuoco della Parola di Dio è invece «chiuso nelle mie ossa», è qualcosa che brucia il profeta dal didentro. È come se Geremia fosse diventato lui stesso una specie di Oreb vivente: il profeta come *epifania* della Parola-fuoco!

L'immagine del fuoco ritorna in un bel testo di Geremia, all'interno di una lunga polemica che il profeta conduce contro i falsi profeti (23,9-32). Profeta autentico è per Geremia colui che il Signore ha davvero mandato, il cui messaggio viene dalla sua bocca (cf. i vv. 16 e 21); ma come verificare un tale criterio? Ad esso occorre aggiungere il criterio dell'ortodossia (v. 13), ovvero della conformità della fede del profeta con la fede d'Israele, ma anche il criterio della condotta morale del profeta, della sua rettitudine di vita (cf. il v. 14). Un ulteriore criterio è quanto "costa" al profeta annunciare la propria profezia: i falsi profeti, infatti, parlano facilmente di pace, quando però la pace non c'è (cf. il v. 17); essi annunciano cioè fantasie del loro cuore (v. 16), soltanto sogni vani ed illusioni (v. 27).

Si noti di passaggio che per Geremia parlare di sventura è sempre, in qualche modo, vera profezia, perché è qualcosa che spinge alla conversione; parlare di pace è sempre troppo facile e non costa praticamente nulla a chi lo fa. Criterio senz'altro paradossale, ma per Geremia vero profeta è in ogni caso chi esorta e spinge il popolo alla conversione, a se-

guire le parole di Dio, non chi ci lascia tranquilli e sereni, come se nulla fosse accaduto o potesse accadere. La Parola di Dio, in un modo o nell'altro, disturba sempre, non può lasciare mai indifferenti.

All'interno di questa polemica contro i falsi profeti leggiamo poi che la Parola del Signore colpisce e lascia inebetiti, come ubriachi: «mi si spezza il cuore nel petto, tremano tutte le mie ossa, sono come un ubriaco e come uno inebetito dal vino, a causa del Signore e delle sue sante parole» (23,9). C'è pertanto come una componente di umana follia nella Parola. La Parola di Dio ferisce lo stesso profeta, prima ancora che colpire i destinatari dell'annuncio. Non è una parola a buon mercato, che può lasciare indifferente chi l'annuncia: «le mie viscere, le mie viscere! Sono straziato. Mi scoppia il cuore nel petto, mi batte forte, non riesco più a tacere, perché ho udito il suono del corno, il grido di guerra»; così si esprime Geremia in 4,19, dopo aver preannunziato la catastrofe in nome del Signore, la cui Parola smuove il profeta nell'intimo. Una Parola che inebria e che strazia, che agita l'uomo dal didentro, che non lo lascia più com'era prima: tutto questo è ciò che accade a Geremia.

Nel testo relativo ai falsi profeti (ancora Ger 23,9-32), l'immagine del fuoco alla quale abbiamo accennato giunge al v. 29: «la mia parola non è forse come il fuoco – oracolo del Signore – come un martello che spezza la roccia?».

Ci troviamo di fronte ad un altro testo davvero molto bello e provocante. La Parola di Dio è Parola che brucia e che scotta, ma anche che arde e che scalda e che trasforma lo stesso profeta («non ci ardeva forse il cuore mentre egli conversava con noi lungo la via, mentre ci spiegava le Scritture?»; Lc 24,32).



Potremmo domandarci, a questo punto, come mai la Parola di Dio che noi annunziamo non riesce oggi ad essere fuoco che scalda il cuore...

Ma la Parola di Dio non è soltanto fuoco, è anche *martello* che spezza la roccia, che rompe le resistenze più dure e che è capace di trasformare la realtà. Notiamo tuttavia che la tradizione ebraica ha dato a questa immagine del martello un valore piuttosto diverso: la Parola di Dio produce diversi effetti e ha molteplici significati, proprio come le schegge che schizzano via quando il martello picchia sulla roccia (*Talmud babilonese, Sanhedrin 34a*).

CONCLUSIONI E SPUNTI DI RIFLESSIONE E DISCUSSIONE

È giunto il momento di trarre qualche conclusione che possa aiutarci a riflettere. Prima di tutto la Parola di Dio, in Geremia, è fonte di continue motivazioni per resistere, per non cedere nei momenti di difficoltà, per non cadere nella tristezza, nella rassegnazione; anche quando è parola dura (*martello*), è pur sempre parola che trasforma (*fuoco*), che non lascia mai indifferenti...

Domandiamoci perciò che in modo la Parola di Dio possa essere sempre per noi principio e fondamento di resistenza nelle difficoltà, sorgente di conversione nel peccato, fonte di ispirazione e di vita. Oppure la Parola ci serve – utilitaristicamente – solo per confermare dottrine che già riteniamo stabilite e acquisite per altre vie? Come per Geremia, l'intera vita del credente è *sub verbo Dei* – neppure il Magistero, come ci ricorda la *Dei Verbum*, è superiore alla Parola, ma ne è il servitore.

La missione di Geremia fu di fatto un fallimento, sul piano storico; Geremia finirà in

esilio in Egitto, inascoltato dai suoi stessi concittadini, anche dopo l'avverarsi delle sue minacce. La Parola di Dio è certamente fuoco e martello, parola seducente e persino capace di "violentare" il profeta, ma è anche parola debole e disarmata.

Il mondo di oggi cerca senz'altro sicurezze che non è più in grado di trovare; la chiesa è, in questo contesto, tentata di presentarsi come maestra di parole forti, di valori assoluti e non negoziabili. La Parola di Dio è invece, come ho già ricordato, anche parola debole, senza alcuna pretesa di autorità sul piano umano; non ha altra forza che se stessa; Parola che sa accettare persino il fallimento: «la parola della croce, infatti, è stoltezza per quelli che si perdono, ma per quelli che si salvano, per noi, è potenza di Dio» (1Cor 1,18).

Geremia, lo abbiamo già accennato, critica più volte nel suo libro la falsa sicurezza di chi mette la propria fiducia in un sistema religioso stabile, che sia il Tempio di Gerusalemme (cf. Ger 7) o che sia la Legge di Mosè, almeno se intesa come strumento di salvezza; cf. Ger 31,31-34 e l'annuncio di una nuova alleanza basata sul perdono e non sull'osservanza della Legge realizzata tramite le proprie forze.

Ma tutto questo vale anche, in modo analogo, per le chiese cristiane: il volto che la chiesa cattolica, in particolare, è chiamata a offrire all'uomo è stato ben tracciato da Paolo VI nella sua enciclica programmatica, la *Ecclesiam Suam* (1964) "la Chiesa deve venire a dialogo con il mondo in cui si trova a vivere. La Chiesa si fa parola; la Chiesa si fa messaggio; la Chiesa si fa colloquio" (ES 38); un dialogo caratterizzato da chiarezza, mitezza, fiducia, prudenza (ES 47). Un dialogo in cui la chiesa si fa evangelizzatrice con la testimonianza di vita; il mondo ha più bisogno di testimoni che di maestri, co-



me Paolo VI ci ricordava ancora nella indimenticabile *Evangelii Nuntiandi*.

Una chiesa dunque che si propone al mondo come comunità in dialogo, che da parte sua possiede soltanto la forza di una Parola testimoniata all'interno di una vita attiva di fede e di carità. E nel dialogo non possiamo mai imporre noi stessi all'altro, ma solo *proporre* il nostro stile di vita, che sarà convincente solo nella misura in cui noi per primi saremo fedeli alla Parola.⁴

La chiesa non ha perciò necessariamente la risposta a ogni problema – come non l'aveva Geremia neppure per ciò che lo riguardava da vicino, ma ha la forza della Parola che l'ha generata e che essa annuncia, una Parola che entra costantemente in dialogo con la vita; la chiesa deve evitare di cadere nella tentazione di annunziare se stessa e così di autogiustificarsi, piuttosto che affidarsi al Signore, come è accaduto a Geremia. La chiesa, infine, sa conservare, anche davanti al mistero di Dio, tutta la propria fiducia, senza voler trovare a tutti i costi delle risposte. È chiamata infatti a fidarsi della Parola di Dio, anche quando Dio sembra essere, come dice Geremia, «un torrente infido», anche quando nasce la voglia di non parlare più «in suo nome» di fronte a un mondo che sembra non voler ascoltare.

Fidandosi della Parola, nonostante tutto, Geremia rischierà la vita fino di fatto a perderla;

al Signore Gesù Cristo la fiducia nella Parola del Padre costa la morte in croce: alla chiesa, la fedeltà alla Parola incarnata che è Cristo stesso costa una continua lotta contro se stessa, una continua opera di conversione, per far emergere la novità della Parola di Dio che alla fine, come anche avviene in Geremia e in modo ancor più chiaro nel Nuovo Testamento, non è mai soltanto parola di condanna («terrore all'intorno»!), ma di conversione e di speranza; un fuoco non che distrugge, ma che seduce e riscalda.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

- D. ATTINGER, *Geremia. La violenza dell'amore di Dio*, Nuove Frontiere, Roma 1990.
- P. BOVATI, *«Così parla il Signore». Studi sul profetismo biblico*, EDB, Bologna 2008.
- C.M. MARTINI, *Una voce profetica nella città. Meditazioni sul profeta Geremia*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1994.
- R. VIRGILI, *Geremia, l'incendio e la speranza. La figura e il messaggio del profeta*, EDB, Bologna 1998.

Per un commentario scientifico su Geremia, cf. il monumentale e complesso lavoro di W.L. HOLLADAY, *Jeremiah*, 2 voll., Fortress Press, Philadelphia 1986. Cf. anche il classico e più accessibile commentario di L. ALONSO SCHÖKEL – J.L. SICRE DIAZ, *I profeti*, Borla, Roma 1989.

⁴ Vale la pena di ricordare ancora ai cristiani ciò che scriveva Paolo VI: «Il dialogo della salvezza non obbliga fisicamente alcuno ad accoglierlo; fu una formidabile domanda d'amore, la quale, se costituì una tremenda responsabilità in coloro a cui fu rivolta, li lasciò tuttavia liberi di corrispondervi o di rifiutarla (...). Questa forma di rapporto, indica un proposito di correttezza, di stima, di simpatia, di bontà da parte di chi lo instaura; esclude la condanna aprioristica, la polemica offensiva e abituale... (...). Il dialogo non è orgoglioso, non è pungente, non è offensivo. La sua autorità è intrinseca per la verità che espone, per la carità che diffonde, per l'esempio che propone...» (ES 43.46.47).



LA PAROLA DI DIO: TRA ANTICO E NUOVO TESTAMENTO

Massimo Grilli, *Docente di Egesi alla Pontificia Università Gregoriana*

INTRODUZIONE

La fede cristiana percepisce l'unico e insondabile Progetto salvifico in due momenti: Antico e Nuovo Testamento. Quale relazione si stabilisce tra i due Testamenti? E, alla luce del compimento in Cristo, quale considerazione deve avere un cristiano della prima parte della Bibbia, di modo che "nella tradizione e nella catechesi si tengano in debito conto le pagine dell'Antico Testamento»? (*Sinodo*, Preposizione 10)?

LE DISTORSIONI DA EVITARE

Sono soprattutto due i pericoli che possono darsi nella comprensione del rapporto tra i due Testamenti: la sostituzione (marcionismo) e la relativizzazione.

La teoria della sostituzione (marcionismo)
Il marcionismo è quella visuale – si annida spesso anche oggi nelle comunità cristiane – che estremizza la diversità tra le due parti della Scrittura e quindi ritiene impossibile comprendere i due Testamenti come unità organica. È uno schema che si basa su due alleanze, di cui una non più attuale (AT) e una Nuova (NT) tuttora in vigore. Per Antica Alleanza s'intende «vecchia alleanza» e, dunque, una testimonianza di Dio in qualche modo superata e sostituita dalla testimonianza di Gesù.

La teoria della relativizzazione

Il secondo pericolo da evitare è la strada della relativizzazione del Primo Testamento,

secondo quella visuale che legge l'Antico Testamento come 'ancella' del Nuovo. A questo modello relativizzante appartiene anche la visuale che ritiene l'Antico insufficiente, incompiuto, imperfetto, perché solo il Nuovo sarebbe perfetto e definitivo.

LE STRADE DA INTRAPRENDERE

Propongo tre piste di riflessione, che mi sembrano fondamentali per un nuovo approccio alla questione del rapporto tra i due Testamenti.

Alleanze o Alleanza?

L'autore della *Lettera agli Efesini*, parlando di più alleanze, le definisce come *alleanze della promessa* (Ef 2,12), suggerendo che esse riposano tutte sull'indefettibile «Promessa» di Dio e sul suo Progetto salvifico, che vuole ristabilire l'unità del genere umano, riconciliando Giudei e Gentili in un'umanità nuova (Ef 2,11-22). Si darebbero, così, diversi modi di partecipazione all'unica eterna Alleanza di grazia, a cui prendono parte ebrei e i cristiani, nell'orizzonte di un unico disegno divino a favore di tutti i popoli.

Rapporto dialogico tra Antico e Nuovo

a. Nella lettura dialogica della Bibbia va ricercata una struttura dinamica, dove ciascuno dei Testamenti trova senso in rapporto all'altro. Finora, in qualche modo, il cammino è stato a senso unico: ci si è poggiati sempre sul Nuovo per valutare la consistenza dell'Antico. È necessario



- anche il processo inverso, che è poi quello adottato dalla chiesa delle origini.
- b. La lettura dialogica esige da parte dei cristiani la presa di coscienza che l'Antico rende la sua testimonianza in quanto Antico e Primo Testamento: una testimonianza propria e non puramente "funzionale". Ciascuno dei due Testamenti rende una testimonianza specifica *al Dio di Gesù Cristo*, testimonianza alla quale occorre prestare ascolto sia separatamente che in modo congiunto.
 - c. Dalla lettura dialogica dei due Testamenti ci si attende che sappia nuovamente tracciare quel cammino che va dalla violenza alla riconciliazione universale. La riconciliazione tra i due Testamenti significa soprattutto riconciliazione tra popoli e nazioni.

I CRISTIANI E LA LETTURA ALLA LUCE DI CRISTO, *KAIROS* DECISIVO

Tutta la tradizione cristiana riconosce in Cristo il *kairos* decisivo. La croce di Cristo, con la sua doppia sbarra, ha offerto una dimensione nuova. È questo, se così si può dire, il perno della dialettica cristiana. La croce rappresenta il ritorno alle origini, al Progetto di Dio sul mondo e sull'uomo, così come era nel piano originario. La *Nuova Alleanza* nel sangue di Gesù (Lc 22,19-20 e 1Cor 11,23-25) non abolisce l'Antica (cf. Rm 11,29), ma rende escatologicamente e definitivamente presente la Promessa divina a favore *del suo popolo Israele* (Lc 1,68.77) e *di tutti i popoli* (Lc 2,30-32).



L'ASCOLTO ED ANNUNCIO DELLA PAROLA DI DIO NEL MONDO EVANGELICO

Paolo Ricca, *Docente di teologia evangelica, Roma*

Ringrazio di cuore per l'invito e per il tema, che è particolarmente congeniale con il modo valdese e protestante di intendere e vivere il cristianesimo. «Ascolto e annuncio della Parola di Dio» è la descrizione esatta non solo del nostro programma (se così lo vogliamo chiamare), ma della stessa nostra vocazione, cioè della nostra ragion d'essere. Noi siamo nati ed esistiamo per questo unico scopo: rendere effettivo, cioè realmente praticato e vissuto l'ascolto e l'annuncio della Parola di Dio. Questo vale sia per i Valdesi, sia per il Protestantismo in genere. I Valdesi, a cominciare dal fondatore Valdo di Lione e i suoi primi compagni, nella seconda metà del XII secolo (intorno al 1170-75), interpretarono la loro missione come predicazione itinerante della Parola evangelica. Per loro, però, «predicazione» non significava spiegazione e commento, ma pura e semplice trasmissione della parola biblica (fatta tradurre da Valdo nella lingua del popolo della sua regione – Lione e dintorni – che era l'occitano, parlato ancora oggi) alla gente, nelle piazze di villaggi e città, per le strade, nelle case private, nelle fiere, insomma là dove la gente vive e opera, nella sua quotidianità profana, non nel chiuso degli spazi sacri e nei confini ristretti delle liturgie ecclesiastiche. Il loro era, letteralmente, «apostolato biblico», come il vostro, nulla di più e nulla di meno, svolto per lo più all'aria aperta, per far conoscere questa Parola, nella quale risiede, come dirà più tardi Lutero, «tutta la vita e la sostanza della Chiesa». «Apostolato biblico» fu anche quello di Francesco d'Assisi, che trent'anni dopo Valdo,

avviò in Italia centrale un analogo programma di predicazione itinerante della Parola di Dio. I due movimenti, di Valdo e di Francesco, erano gemelli nella sostanza e nell'ispirazione. Perché allora i valdesi furono scomunicati e Francesco no? Per un unico motivo: Valdo e i suoi compagni erano laici e tali rimasero, rivendicando per sé, in quanto laici, il diritto di predicare la Parola di Dio. Questo diritto fu loro negato e per questa sola ragione furono scomunicati.

«Ascolto e annuncio della Parola di Dio» fu anche la ragione dell'iniziativa di Lutero negli anni Venti del XVI secolo e di tutta la Riforma protestante. La scintilla che mise in moto il movimento riformatore che doveva cambiare il volto religioso dell'Europa fu una vera e propria lotta del monaco Lutero con un passo della Scrittura, analoga a quella di Giacobbe con l'angelo per una notte intera (Genesi 32, 24-32). Il passo era Romani 1,17: «In esso [cioè nell'Evangelo] la giustizia di Dio è rivelata da fede e fede, com'è scritto: *Il giusto vivrà per fede*». Vale la pena, per capire come e perché nacque la Riforma, e come introduzione al discorso sull'«ascolto» della Scrittura, prima dell'«annuncio», riferire il testo famoso del 1545 nel quale Lutero ricorda e descrive quella lotta e il suo esito.

...Nel frattempo, in quello stesso anno [in realtà l'anno prima, cioè nel 1518] ero tornato al *Salterio* per interpretarlo di nuovo, nella fiducia di essermi a ciò meglio esercitato dopo aver trattato nelle lezioni [Lutero era professore di Bibbia all'Università di Wittenberg] le Lettere di Paolo ai Romani, ai Galati e quella destinata agli Ebrei. Ero stato afferrato



da un desiderio, certo stupefacente, di conoscere Paolo nella Lettera ai Romani, ma ciò che fino a quel momento aveva costituito un ostacolo non era il sangue freddo nel petto [cioè una sorta di impossibilità di comunicare col testo], ma una sola parola che si trova nel capitolo 1°: «La giustizia di Dio è rivelata in esso [cioè nell'Evangelo]». Io infatti odiavo questa espressione, «giustizia di Dio», che secondo l'uso e l'abituale interpretazione di tutti i teologi avevo imparato a intendere filosoficamente come la giustizia formale o attiva per la quale Dio è giusto e punisce i peccatori e gli ingiusti.

Ora io che, vivendo come monaco irreprensibile, mi sentivo peccatore davanti a Dio con la coscienza estremamente inquieta e non potevo confidare che Egli si sarebbe placato nei miei confronti grazie alle mie opere riparatrici, non amavo, anzi odiavo quel Dio giusto che punisce i peccatori, e mi indignavo contro Dio pronunciando segretamente, se non proprio parole blasfeme, certo intensi mormorii di protesta... Fino a che, avendo Dio pietà di me, mentre meditavo giorno e notte e riflettevo a lungo sul nesso delle parole «la giustizia di Dio è rivelata in esso [nell'Evangelo], com'è scritto: *Il giusto vive per fede*», ecco che cominciai a capire che la giustizia di Dio è quella per la quale il giusto vive per il dono di Dio, cioè per la fede che egli ci dona, e che la giustizia di Dio rivelataci per mezzo dell'Evangelo è quella passiva, per la quale Dio misericordioso ci giustifica per fede, com'è scritto: *Il giusto vive per la fede*. Qui mi sembrò di essere addirittura rinato e di essere entrato in paradiso attraverso porte spalancate. Allora a un tratto tutta la Scrittura mi apparve sotto un altro aspetto... E quanto grande era l'odio con cui avevo in precedenza odiato l'espressione: «Giustizia di Dio», con altrettanto grande amore esaltavo ora quell'espressione, che mi era diventata dolcissima. Così quel passo di Paolo divenne per me davvero la porta del paradiso.¹

Chiedo scusa per la lunga citazione. Essa però ci aiuta a capire – quasi a toccare con la mano – quanto la genesi della Riforma sia legata all'«ascolto» della Scrittura e in

particolare alla scoperta del vero significato dell'espressione «giustizia di Dio». Appunto, come dicevo all'inizio: la Riforma è nata dall'ascolto della Parola di Dio e per il suo annuncio. La sua ragion d'essere sta tutta qui. Ecco perché il tema del nostro incontro ci è così familiare e congeniale. Lo svolgerò ora in sette brevi punti.

1. Giustamente il tema è stato formulato in modo da far precedere l'ascolto all'annuncio. La sequenza biblica – normativa per la fede cristiana di ogni confessione – è infatti questa: prima l'ascolto e poi l'annuncio, e non (come si potrebbe pensare) prima l'annuncio e poi l'ascolto. La fede biblica, madre della fede cristiana, comincia con l'ascolto. «*Ascolta*, Israele: l'Eterno, l'Iddio nostro, è l'unico Eterno...» (Deuteronomio 6,4). E nel Nuovo Testamento ci è detto: «la fede vien dall'udire, e l'udire si ha per mezzo della parola di Cristo» (Romani 10,17). Così è stato fin dall'inizio della storia della fede, che comincia con Abramo. «L'Eterno disse ad Abramo: “Vattene dal tuo paese...”. E Abramo se ne andò, come l'Eterno gli aveva detto...» (Genesi 12,1 e 4). Dunque la fede non viene dall'esplorazione di se stessi o del mondo, dalla contemplazione della natura, delle sue meraviglie e dei suoi misteri, ma da una parola udita, che viene da altrove, ma non da «troppo lontano» (Deuteronomio 30,11) da non poter essere decifrata, è una parola altra, non salita dal cuore dell'uomo, che però è per te, «molto vicina a te, è nella tua bocca e nel tuo cuore» (Deuteronomio 30,14), ma non viene dalla tua bocca e dal tuo cuore. La fede è questo: ascolto della parola di un altro. Quindi non è neppure un salto nel buio, la famosa «scommessa» di

¹ MARTIN LUTHER, *Prefazione alle Opere latine, vol. 1, Wittenberg 1545*, in: Martin Luther, *Studienausgabe*, vol. 5, a cura di Hans-Ulrich Delius, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1992, pp. 635,17-637,10.



Pascal. È, sì, un rischio, che però si gioca non nel vuoto, ma su una parola, una parola che è sostanzialmente una promessa, sulla decisione consapevole di ascoltarla, cioè di darle fiducia e quindi di ubbidirle, lasciandosi guidare da essa. La promessa è il contenuto dell'Antico Testamento, ma lo è anche del Nuovo, che pure è adempimento: Colui che era promesso e che è venuto, deve ancora venire: «... verrà a giudicare i vivi ed i morti». *Maranà thà* (I Corinzi 16,22) «Vieni, Signore!». La storia di Israele, popolo nomade al quale è promessa una terra, faticosamente raggiunta e conquistata, poi di nuovo perduta, una volta, due volte, e chissà quante altre volte ancora, è metafora del fatto che la parola udita mette un popolo in movimento, lo chiama ad andare oltre e altrove, travalicando le frontiere di ogni tipo, rendendolo «forestiero e pellegrino sulla terra» e così dimostrando che «cerca una patria» (Ebrei 11,13-14) che non si trova su questa terra. La Chiesa è chiamata ad essere questo popolo pellegrino in cammino verso la «casa del Padre», e il segreto di questa misteriosa itineranza è tutto racchiuso in quella voce udita ed ubbidita. Essere messo in movimento è il segno che la Parola è stata ascoltata.

2. Se è così – e nella Bibbia che racconta la storia del popolo di Dio è indubbiamente così – se cioè la prima cosa è l'ascolto, e solo dopo viene l'annuncio, allora è chiaro che la chiesa nel suo insieme (il discorso vale per tutte le chiese) e ogni singolo cristiano, non deve parlare di Dio e in nome di Dio se prima non lo ha ascoltato. Ora succede spesso che la chiesa e il singolo cristiano parlino di Dio e in nome di Dio prima di averlo ascoltato. Ascoltano forse la tradizione (cioè loro stessi: la tradizione siamo noi), oppure le cosiddette leggi naturali (o quelle che ritengono siano “leggi naturali”),

o ancora la Ragione con la “r” maiuscola (o quella che ritengono sia la Ragione con la “r” maiuscola), o anche semplicemente il Buon Senso (che in sé può essere apprezzabile, ma che sovente è molto lontano dall'Evangelo cristiano), ma non ascoltano Dio. Voi conoscete i tre criteri di giudizio per valutare il carattere cristiano o meno di un parola: *secundum Scripturam, praeter Scripturam, contra Scripturam*. Una parola può essere considerata cristiana se è «secondo la Scrittura», e anche se, pur essendo formalmente «al di fuori della Scrittura», è sostanzialmente conforme ad essa; non può invece essere considerata cristiana se è «contro la Scrittura». In generale le chiese parlano molto, anche troppo, e sovente si ha l'impressione che non si preoccupino granché di vagliare la qualità cristiana di quello che dicono misurandola con il metro della sua conformità alla Scrittura. La domanda è: quello che la chiesa, qualunque essa sia, dice su una certa questione ha sostanza biblica oppure no? Se non ce l'ha, non ha autorità per la fede cristiana, nel senso che quest'ultima non può essere invitata a credere a un discorso del tutto privo o anche solo carente di sostanza biblica. La domanda sulla biblicità di ciò che la chiesa, qualunque essa sia, dice rivela il grado di ascolto o, al contrario, di non ascolto della Parola di Dio da parte di quella chiesa.

3. Dove parla Dio? In tanti luoghi e modi. Può parlare attraverso un fiore, o attraverso un'asina (Numeri 22,28), o attraverso un angelo Luca 1, 13-20), o attraverso un uomo o una donna o un bambino o un vecchio, parla anche tacendo, parla insomma in mille modi diversi, ma anzitutto e soprattutto parla attraverso la Bibbia. Anzi la Bibbia è stata costituita come canone (che significa «regola» e «misura» – s'intende re-



gola e misura di fede e di vita) proprio perché Israele prima e la Chiesa poi hanno riconosciuto che nei libri che compongono la Bibbia risuona in modo particolarmente chiaro ed autorevole la parola di Dio. Tutte le chiese cristiane riconoscono la Bibbia come canonica, e la canonicità della Bibbia costituisce il più stretto e profondo vincolo che da sempre e ora più di prima le unisce. La Riforma protestante ha sottolineato con forza particolare il primato della Scrittura nella chiesa, che ha ripensato come comunità «edificata sul fondamento degli apostoli e dei profeti, essendo Gesù Cristo stesso la pietra angolare» (Efesini 2,20). Il fondamento degli apostoli e dei profeti è quello biblico: è questo fondamento biblico (o meglio: la ricerca di questo fondamento) il tratto saliente del cristianesimo riformato, in ogni tempo, anche nel nostro. La Bibbia ha sempre accompagnato la storia della chiesa attraverso i secoli, è sempre stata letta, meditata e commentata, ha sempre occupato un posto di assoluto rilievo nella vita, nella liturgia e nella pietà personale e collettiva dei cristiani. Ma mai – se non nei primi decenni – era stata posta come *fondamento* della chiesa e *sostanza* del suo discorso. Questo è accaduto con la Riforma del XVI secolo. «La Riforma ci ha tolto tutto e, crudelmente, ci ha lasciato solo la Bibbia» – così scriveva in una conferenza degli anni Venti del secolo scorso il maggior teologo protestante (e forse cristiano) del Novecento, Karl Barth.² Ma questa Bibbia diventata l'unica parola da ascoltare come parola sicuramente di Dio ha ricevuto nelle chiese della Riforma un rango e un ruolo assolutamente centrali. La Riforma, in fondo, è stata questo: una risostanziazione biblica delle parole fondamentali

della fede cristiana. Da allora l'ascolto della Parola di Dio è avvenuto essenzialmente attraverso la Sacra Scrittura. Si è certo prestato ascolto anche alla Tradizione, antica, medievale e moderna, ma solo nella misura in cui era conforme alla Scrittura.

4. L'espressione «Parola di Dio» ha un *triplice* significato. Designa anzitutto e principalmente la persona di Gesù, Parola di Dio fatta carne (Giovanni 1,14) che ha abitato per un tempo fra noi, piena di grazia, verità – «Parola della vita» (I Giovanni 1,1) che abbiamo udito, veduto e persino toccato con le nostre mani – dicono i primi testimoni, e che a nostra volta annunciamo a voi – Parola dunque che non è un discorso, ma una persona. In secondo luogo, «Parola di Dio» è la predicazione di Cristo, fatta da apostoli, profeti e profetesse del 1° secolo, e raccolta nelle pagine del Nuovo testamento, che insieme all'Antico è stato dichiarato canonico, cioè normativo per la fede e la vita della Chiesa. Vale per l'intera testimonianza biblica quello che dice Paolo ai cristiani di Tessalonica: «... quando riceveste da noi la parola della predicazione, cioè la Parola di Dio, voi l'accettaste non come parola di uomini, ma, quale essa è veramente, come parola di Dio» (I Tess. 2,13): la Sacra Scrittura è Parola di Dio. In terzo luogo è Parola di Dio, e non di uomini, la predicazione di Cristo fedele alla testimonianza biblica originaria – predicazione svolta attraverso i secoli fino ad oggi. Parola di Dio significa Dio che parla, oggi come un tempo, attraverso i suoi testimoni, cioè in primo luogo coloro che credono in lui. E la parola che di Dio pronuncia e rivolge a ogni generazione, in fondo, è una sola: Gesù. È lui la Parola di Dio. Ma lui non

² KARL BARTH, *Not und Verheissung der christlichen Verkündigung*, in: Karl Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge*, Kaiser Verlag, München 1929, p. 110.



l'abbiamo altrimenti che attraverso la parola dei primi testimoni, che la hanno conosciuto, ascoltato e seguito. Questa parola, che è quella del Nuovo Testamento (e dell'Antico che la prepara), è unica e insostituibile. Senza quella parola non ci sarebbe il cristianesimo, o il cristianesimo sarebbe qualcosa di completamente diverso da quello che è. Ma quella parola, che è stata prima detta, ora è scritta. È parola diventata Scrittura, anche se la Parola è stata fatta carne, e non libro, e il nuovo Patto non è di Lettera, ma di Spirito (II Corinzi 3,6). La Lettera non è la Parola, ma non possiamo pensare di avere la Parola senza la Lettera biblica, o lontano da essa, o addirittura contro di essa. Quando questo accade – e può facilmente accadere – non abbiamo più a che fare con la parola di Dio, ma con parole di uomini. Certo, la Lettera non è la Parola, e l'identificazione tra lettera e Parola è la radice di ogni fondamentalismo. La lettera è però la culla della Parola, lo spazio misterioso e benedetto in cui la Parola è custodita per tutte le generazioni. Ecco perché ci chiniamo e inchiniamo davanti alla lettera della Scrittura, che custodisce nei secoli il tesoro dell'Evangelo. C'è a questo proposito uno straordinario racconto contenuto nelle pagine finali del romanzo *L'ultimo dei giusti*, di André Schwarz-Bart, che si rifà a un'antica tradizione ebraica secondo la quale il mondo riposerebbe su trentasei Giusti, i *Lamed-waw*, alcuni dei quali non sanno neppure di esserlo. Ma, se uno mancasse, la sofferenza degli uomini avvelenerebbe persino l'anima dei neonati, e l'umanità soffocherebbe in un grido. I *Lamed-waw* infatti, sono il cuore moltiplicato del mondo, e in essi si versano, come in un ricettacolo, tutti i nostri dolori.

L'ultimo dei Giusti, di nome Erni Levy, finisce in un campo di sterminio e nella camera a gas. E lì, nell'attimo che precedette il proprio annientamento, «si ricordò con gioia della leggenda di rabbi Chaninà ben Teradiòn quale la raccontava scherzando il nonno: quando il buon rabbi, avvolto nel rotolo della Torà, fu buttato dai romani sul rogo per aver insegnato la Legge, e gli accesero sotto le fascine di sterpi verdi perché fosse più lungo il suo supplizio, i discepoli gli dissero: "Maestro, cosa vedi?" E rabbi Chaninà rispose: "Vedo la pergamena bruciare, ma le lettere volano via..." Oh sì, è vero, le lettere volano via, ripeté Erni Levy mentre la fiamma che gli bruciava il petto d'un sol tratto gli invase il cervello...».⁵

La pergamena può bruciare, le lettere no. *Verbum Dei manet in aeternum*. Dove? In Dio e nelle lettere della Scrittura.

5. Dopo l'ascolto viene l'annuncio. L'annuncio della Parola di Dio è sostanzialmente annuncio di Gesù Cristo, perché, in fin dei conti, la Parola ascoltata e da annunciare è Lui. Tutta la Scrittura parla di Lui e a ben guardare non dice altro che Lui. L'apostolo Paolo scrive ai Corinzi, ma tramite loro a tutte le generazioni di cristiani: «Mi proposi di non saper altro tra voi fuorché Gesù Cristo, e lui crocifisso» (I Corinzi 2,2). Paolo, com'è noto, concentra l'annuncio cristiano nella morte e risurrezione di Gesù, che effettivamente ne costituiscono il cuore vivo e pulsante. La fede cristiana non nasce a Natale, ma a Pasqua. È però altamente significativo che gli evangelii (tutti e quattro, benché ciascuno in modo diverso), pur essendosi costituiti anche loro a partire dal racconto della passione, morte e risurrezione

⁵ ANDRÉ SCHWARZ-BART, *L'ultimo dei Giusti*, Feltrinelli, Milano 1964, p. 304.



di Gesù, hanno poi scritto la storia della vita di Gesù, considerandola rilevante, anzi parte integrante dell'annuncio cristiano. Annunciare Cristo non vuol dire annunciare solo la sua morte e risurrezione, ma anche la sua vita, i suoi insegnamenti, le sue «opere potenti» (così vengono chiamati i «miracoli»), il suo modo di agire nei confronti della sua famiglia, della tradizione religiosa del suo popolo, delle autorità ebraiche e romane, dei suoi discepoli, delle donne, del Tempio, della Scrittura, dei poveri e dei ricchi, dei primi e degli ultimi, e così via. Anche la vita di Gesù salva, non solo la sua morte. La fede cristiana è credere in Gesù, ma anche credere come Gesù, almeno cercare di credere e vivere come Lui. «Chi dice di dimorare in lui, deve, nel modo ch'egli camminò, camminare anch'esso» (I Giovanni 2,6).

6. Come avviene l'annuncio? In tanti modi diversi: in pubblico e in privato, nelle case e nelle chiese, attraverso la parola e l'esempio, nella cura pastorale delle persone e nel culto. Nel mondo evangelico la predicazione pubblica, nelle chiese ma anche all'aperto, occupa un posto centrale. *Fides ex auditu*, «la fede vien dall'udire, e l'udire si ha per mezzo della parola di Cristo» (Romani 10,17). Ma che cos'è la predicazione? È la trasmissione del messaggio evangelico custodito nella lettera e nella parola della Bibbia. Il predicatore lo deve trovare, scavando nella Scrittura, che è come lo scrigno nel quale si trova la perla preziosa, o come il campo nel quale è nascosto il tesoro del-

l'Evangelo. La predicazione presuppone quindi un grosso lavoro storico, filologico e spirituale sul testo biblico. Val la pena ricordare, al riguardo, che Lutero prese le distanze dal modo in cui il Medioevo cristiano aveva praticato l'esegesi biblica, mettendo in luce i quattro sensi della Scrittura secondo il distico famoso *Litera gesta docet, quid credas allegoria, Moralis quis agas, quo tendas anagogia*.

Cioè: l'interpretazione letterale si occupa dei fatti (*gesta*), quella allegorica della dottrina (*quid credas*), quella morale, detta anche tropologica, della condotta (*quid agas*), quella anagogica della metafisica e dell'escatologia (*quo tendas*).⁴ A differenza di questo modo di leggere la Scrittura, e quindi di predicarne il messaggio, Lutero propone il primato del «senso letterale», come afferma ripetutamente in molti scritti, ad esempio nella *Cattività babilonese della Chiesa* (1520): «...alle parole divine né uomini né angeli [cf. Galati 1,8] devono fare alcuna violenza, ma esse, per quanto possibile, devono essere conservate nel loro più semplice significato e, a meno che il contesto non imponga di fare altrimenti, non devono essere accolte al di fuori del loro senso letterale [*extra grammaticam*], che è loro proprio, per non dare agli avversari l'occasione di eludere l'intera Scrittura».⁵ Lutero era ben consapevole del fatto che l'interpretazione può anche essere un modo raffinato, colto, non per illustrare, ma al contrario per oscurare o addirittura modificare il messaggio della Scrittura, non permettendole di dire quello che

⁴ BRUNO CORSANI, *Lutero e la Bibbia. L'ermeneutica di Martin Lutero*, in: AA.VV., *Lutero nel suo e nel nostro tempo. Studi e conferenze per il 5° centenario della nascita di M. Lutero*, Claudiana, Torino 1983, pp. 160 s.

⁵ MARTIN LUTERO, *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*, in: Martin Luther, *Studienausgabe*, vol. 2, a cura di Hans-Ulrich Delius, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1982, p. 187, 21-15. Trad. ital. Martin Lutero, *La cattività babilonese della Chiesa*, a cura di Fulvio Ferrario e Giacomo Quartino, Claudiana, Torino 2006, p. 107.



dice e, inversamente, facendole dire quello che non dice. Perciò sostiene che «la grammatica» è la vera teologia. La predicazione dunque non deve tanto interpretare, quanto piuttosto trasmettere il messaggio così come è stato colto nelle parole della Scrittura.

Ma c'è chi oggi si chiede se la predicazione pubblica, nel culto o in altri contesti, sia ancora un mezzo idoneo per trasmettere alla nostra generazione il messaggio cristiano. L'uomo contemporaneo è ancora disposto, in mezzo ai mille messaggi che ininterrottamente lo raggiungono, lo inseguono e quasi lo perseguitano, a prestare ascolto al messaggio cristiano? C'è ancora in lui una volontà e una capacità di «ascolto» o è diventato impermeabile a qualunque discorso? Certo, l'enorme proliferazione delle parole può rendere oggi più difficile la trasmissione della parola cristiana. Constatiamo anche ogni giorno che la secolarizzazione, caratteristica dell'Europa moderna e contemporanea, ha allontanato molte persone dalla tradizione cristiana custodita (più o meno bene) dalle chiese. Constatiamo però anche che oggi non meno di ieri resta vivo in molti l'interesse per le questioni di fondo della vita umana, la ricerca di senso e orientamento, che non si trova nella vita stessa, ma fuori di essa: non basta vivere per capire perché si vive. Quindi, in fondo, resta viva, oggi non meno di ieri, la ricerca di Dio, anche se questa ricerca viene oggi spesso dirottata verso soggetti diversi da quelli cristiani tradizionali: fioriscono altri culti e religioni, specialmente orientali, ma non solo. C'è anche una ripresa di ateismo militante che considera la religione – tutte le religioni, indistintamente – non solo come illusoria, ma anche come altamente nociva. Forse questa è una reazione ai danni (effettivamente notevoli) delle varie forme di fondamentalismo, presenti purtroppo in tutte le religioni. L'an-

nuncio cristiano deve dunque confrontarsi oggi con situazioni molto differenziate e deve, in conseguenza, articolarsi in modi diversi. Ha però, oggi non meno di ieri, la possibilità di essere ascoltato e accolto. Vale la pena, oggi non meno di ieri, di recare alla nostra generazione, come gli angeli nella notte di Natale, «la buona notizia di una grande gioia che tutto il popolo avrà» (Luca 2,10). La buona notizia, l'abbiamo già detto, è Gesù di Nazareth e la sua storia, così come la testimonianza biblica ce l'ha trasmessa. La ricchezza e varietà di questa testimonianza sono tali da offrire molti spunti e materiali per un annuncio articolato secondo i vari contesti in cui avviene e i diversi interlocutori a cui è rivolto.

7. Se poi qualcuno ponesse la domanda (tutti ce la poniamo): Che cosa dire di Gesù alla nostra generazione? Quale aspetto dell'Evangelo, che è Lui in persona, proporre all'uomo di oggi? risponderei, per parte mia, in questi termini: l'umanità di Gesù può essere oggi il cuore dell'annuncio cristiano. Sappiamo tutti che l'uomo che vive, pensa e agisce nel bacino culturale dell'Occidente è largamente secolarizzato, anche quando non è totalmente separato dal mondo delle chiese. Essere secolarizzato significa, in sostanza, non sapere più o non sapere ancora dove collocare Dio sia nel proprio universo interiore, sia in quello esteriore. Dio è al massimo una domanda, non un punto di riferimento: perciò un dialogo che parta da Dio può arenarsi dopo poche battute. Meglio perciò partire dall'uomo, della cui realtà non si può dubitare. Dio può essere messo in discussione e anche negato, l'uomo no. E ciascun uomo, per poco che prenda sul serio la sua condizione umana, non può esimersi dal rispondere a domande elementari come queste: Che cosa è l'uomo? Che cosa lo ca-



ratterizza come tale? Che cosa lo rende umano? Che cosa significa «umanità»? All'interno di queste domande, che sono comuni a credenti e non credenti e ugualmente rilevanti per tutti, si apre la strada all'annuncio cristiano della umanità di Gesù, «veramente Dio *e veramente uomo*» secondo il Concilio di Calcedonia (451). L'umanità di Gesù è lo specchio dell'umanità di Dio. All'antica domanda di Anselmo d'Aosta *Cur Deus homo?* la risposta è: Dio è diventato uomo, affinché lo diventasse anche l'uomo. In Gesù è apparsa l'umanità di Dio e dell'uomo insieme. All'umanizzazione di Dio in Gesù deve ora seguire l'umanizzazione dell'uomo. L'uomo non è ancora diventato veramente umano, non ha ancora raggiunto la «statura perfetta» di Cristo (Efesini 4,13), che è anche la statura perfetta dell'uomo. In fondo si potrebbe dire che solo Dio, finora, è riuscito a diventare uomo. L'uomo non ancora. Egli può trovare in Gesù la misura dall'umano che ha perduto, ma che Dio ha conservato e manifestato nel suo Figlio. Nei venti secoli

della sua storia il cristianesimo ha molto insistito, comprensibilmente, sulla divinità di Gesù da un lato, e dall'altro sulla sua umanità crocifissa. L'umanità di Gesù non crocifissa, che egli ha vissuto prima della passione, cioè il suo modo di rapportarsi a Dio e agli uomini (soprattutto ai malati, ai peccatori, agli emarginati, ai bambini, alle donne, ma anche ai rappresentanti del potere religioso e politico) è rimasta in ombra, ma è proprio l'umanità di Gesù che salva l'uomo dalla disumanità che sempre lo minaccia. L'umanizzazione dell'uomo, cioè la sua crescita verso un modo non violento, fraterno e solidale di essere uomo, è fondamentale per la sua sopravvivenza nel «villaggio globale». Per questa ragione, nel quadro di una cultura secolarizzata che caratterizza il nostro tempo, l'umanità di Gesù può essere l'Evangelo, la buona notizia, alla quale la nostra generazione può prestare ascolto, trovando anche, per questa via, un rapporto positivo con la realtà, altrimenti inaccessibile, di Dio.



LA PAROLA-SCRITTURA NEL PENSIERO E NELL'ESPERIENZA DEL GIUDAISMO RABBINICO

Maurizio Mottolese, *Docente incaricato della PUG,
collaboratore del centro culturale "Cardinal Bea" per gli studi giudaici*

Non si possono nutrire dubbi sulla centralità della Scrittura all'interno del mondo ebraico: la Parola-Scrittura (non a caso userò questo doppio termine) rappresenta il fulcro permanente del pensiero e dell'esperienza del popolo d'Israele. D'altra parte questa centralità deve essere analizzata con cura, per capire tutte le sue sfumature complesse nelle varie fasi e correnti del pensiero ebraico, e le sue implicazioni ad ogni livello. In questa sede, ci concentreremo su alcuni aspetti fondamentali del tema all'interno della cultura del cosiddetto 'giudaismo rabbinico'.

1. Conviene partire da un'affermazione piuttosto famosa della letteratura rabbinica, tratta da quella raccolta fondamentale di detti dei Maestri del rabinismo che va sotto il nome di *Pirquei Avot*, una raccolta in qualche modo allegata alla *Mishnah* e quindi contenuta nel *Talmud*. A proposito della Scrittura si dice: "Voltala e rivoltala, poiché tutto è in essa. Rimirala, invecchia e consumatici sopra. Non te ne allontanare mai, poiché non vi è per te parte migliore di essa".¹ Detto breve e semplice in apparenza: in realtà, come in molti aforismi rabbinici, traspare una grande densità di significato (enigmatico è persino il nome dell'autore: Ben Bag Bag, un rabbino di incerta identificazione, a cui viene attribuito forse uno pseudonimo simbolico).

Dunque il Libro come ciò che di più importante è nella vita dell'uomo, da tenere come criterio di orientamento e da approfondire senza sosta, per tutta la vita (si dice infatti: "Rimirala, invecchia e consumatici sopra"). Ma perché e come si deve fare questo? Decisivo è l'inizio del passo: "Voltala e rivoltala, poiché tutto è in essa". "Tutto è in essa": la Scrittura ha innanzitutto questo carattere di orizzonte completo, di apertura inclusiva e onni-comprensiva. Non sorprende che questo carattere sia stato sviluppato in particolare dalle correnti del misticismo ebraico, che sottolineano l'infinità, l'infinita profondità della Scrittura: le sue parole (persino i suoi significanti minimi, come vedremo) abbraccerebbero in sé la realtà tutta, incluse le sue dimensioni più nascoste e più alte. Ma anche la letteratura rabbinica classica ruota intorno all'idea che la *Torah* racchiude tutti i significati fondamentali per l'uomo in ogni tempo, e da lì bisogna cominciare ogni volta per pensare e capire.² Questo vale naturalmente anche oggi. Basti pensare all'esperienza banale di chi sente parlare un rabbino su un certo tema (magari anche un problema attuale): il punto di partenza è sempre un certo passo o versetto della Bibbia, letto e riletto per trovare una risposta... In termini più filosofici, potremmo dire che la Scrittura è l'orizzonte perenne, il fondamento e il me-

¹ *Pirquei Avot* 5, 4.

² Già nella letteratura rabbinica (e poi naturalmente nella letteratura mistica dell'ebraismo) emerge l'idea della *Torah* come entità divina (e non solo di origine divina): entità 'celeste', 'primordiale' e 'finale'... Di questa dimensione suprema, ad esempio, Dio si sarebbe servito per creare il mondo (*Genesi rabbah* 1, 1).



dium del pensare. Non può esserci un altro cominciamento, una verità metafisica o razionale 'oltre' o 'dietro' quelle parole antiche: il cominciamento è appunto il dato scritturale, che è letteralmente 'dato' divino, in quanto è il "dono della *Torah*" (*mattan Torah*). Più precisamente, il Libro è stato donato agli uomini nelle sue due componenti primarie: come la Narrazione fondamentale e come la Legge fondamentale.

Ma qui si scopre immediatamente l'altra faccia della medaglia. Quel dono – la rivelazione – è un linguaggio verbale, che deve essere inteso; di più, è un linguaggio scritto (gli "scritti sacri", *kitvei ha-qodesh*, è un altro nome ebraico della Bibbia) e in quanto tale va decifrato, esplorato... In quanto si tratta di un testo, richiede in modo ineludibile l'interpretazione. In effetti, il detto rabbinico prima citato si apre con un imperativo: "Voltala e rivoltala!", che solo dopo viene spiegato: "poiché tutto è in essa". L'imperativo fondamentale è l'imperativo dell'interrogazione: il Libro va 'voltato e rivoltato' continuamente! Un celebre racconto talmudico si conclude con l'affermazione radicale che la Parola divina ormai non parla più dall'alto, "non è più nei cieli", poiché è stata consegnata alle mani degli uomini (noi – dicono altrove i rabbini – siamo solo i "figli dei profeti"³). Secondo questo racconto talmudico, dopo la fine della profezia, sta agli uomini decidere a maggioranza la corretta interpretazione della Legge. L'idea di fondo, inoltre,

è che la *Torah* non è affatto un codice fisso e immobile, da assumere in modo passivo: al contrario, è stata data agli uomini perché essi cerchino dentro di essa il senso e la realtà, con una pratica interpretativa potente e attiva, con forza, creatività, coraggio. Occorre investigare i suoi versetti, occorre interpretare, occorre rendere attuale... Non a caso il genere forse più importante e costitutivo della letteratura rabbinica è *midrash*. Questo termine, che designa innanzitutto la modalità peculiare dell'esegesi rabbinica, è legato al ricercare (*li-derosh*), cioè appunto al 'cercare' significati e risposte dentro i versetti della Bibbia. La riflessione, il pensiero stesso non sono in effetti altro che interpretazione del testo, sono un 'fare *midrash*'! Ecco che a mio avviso si staglia qui al centro del pensiero ebraico – in particolare nella corrente più importante dell'ebraismo post-biblico, quello farisaico-rabbinico (detto anche 'giudaismo classico'), che prende forma definita intorno al I secolo d.C. – una dialettica centrale. Da un lato, indubbiamente, il giudaismo acquisisce davvero una 'fisionomia testo-centrica': si assiste a una progressiva centralizzazione della Scrittura nella religione d'Israele; il popolo d'Israele diventa davvero 'popolo del Libro'; la cultura e insieme il culto ruotano intorno al Libro, agli eventi raccontati nel Libro, alle norme esposte dal Libro...⁴ Ma al tempo stesso e immediatamente – questo è l'altro lato della dialettica – si tratta di una 'fisionomia er-

³ Cfr. il passo talmudico riportato in A.C. AVRIL-P. LENHARDT, *La lettura ebraica della Scrittura*, Magnano 1984, pp. 76-78 (questo libricino tradotto in italiano da Qiqajon rappresenta un'utile guida su questi temi).

⁴ Si tratta innanzitutto di un mutamento cruciale sul piano storico-culturale. Gli studiosi moderni più autorevoli hanno mostrato che progressivamente il Libro – il 'luogo santo mobile' – va ad occupare il centro che prima era occupato dal Tempio – il 'luogo santo fisso', stabile. Probabilmente già nei secoli complessi del Secondo Tempio, aveva acquistato sempre maggiore rilevanza il 'rotolo della Torah', un testo scritto, letto e proclamato alla comunità; ma poi questo processo si dispiega sempre più dopo il 70 e il 135 d.C., quando l'Impero romano mette fine all'autonomia della terra d'Israele e il popolo ebraico si disperde nelle diaspore... Per una presentazione di queste trasformazioni epocali, si veda M. HALBERTAL, *People of the Book*, Cambridge Mass. 1997.



meneutica': il testo esige la 'spiegazione'; la parola prevede il 'commento'; si aprono processi di interpretazione senza fine...

2. Un altro modo per chiarire la centralità della Parola-Scrittura nel mondo ebraico, e al tempo stesso la sua complessità, può essere quello di analizzare meglio il termine *Torah*. Questo termine indica l'“insegnamento” divino, legato alla manifestazione/rivelazione di Dio. In realtà, però, nel giudaismo classico questo insegnamento copre un'area semantica vasta: *Torah* può designare la Legge mosaica (o i primi cinque libri della Bibbia), ma poi anche l'insegnamento profetico e sapienziale, e infine tutto il complesso di norme sviluppato dalla tradizione. *Torah* indica, dunque, tanto la scrittura (o la parte più alta e sacra della Scrittura) quanto tutto il corpus della tradizione rivelativa. Non a caso, per i maestri del fariseismo e del rabbinismo, la rivelazione è da sempre in qualche modo 'duplice': accanto alla 'Torah scritta', c'è la 'Torah orale' (il giudaismo classico è il 'giudaismo della doppia Torah', delle *torot*⁵).

Il rapporto tra 'Torah scritta' e 'Torah orale' costituisce il fulcro del giudaismo rabbinico, e solleva discussioni fra i rabbini stessi.⁶ Mi limito qui a un paio di esempi (che mostrano fra l'altro fino a che punto la tradizione rabbinica sia plurale). Alcuni testi rabbinici sembrano affermare che ogni elemento della tradizione orale è già 'incluso'

nella Scrittura; fino al paradosso: persino la lettura attuale che un discepolo acuto fornirà davanti al suo maestro, tutto “è già stato detto a Mosè sul Sinai (*halakah le-Moshe mi-Sinai*)”.⁷ Qui si esprime l'idea che non solo la Scrittura ma anche la Tradizione risale all'esperienza originaria della Rivelazione sul Sinai: ciò che della rivelazione divina non si è incarnato nello scritto, è disvelato e trasmesso dalla tradizione orale. D'altra parte, alcuni maestri tendono a sfumare questa impostazione estrema, che finisce per dare legittimità di rivelazione ad ogni lettura possibile, e propongono concezioni più 'moderate' (anche se non meno audaci). In un famoso passo talmudico, di straordinaria densità e ironia, si narra che quando Mosè sale al cielo osserva dall'alto il grande Rabbi Aqiva trarre dalla Torah “montagne di *halakot*” (determinazioni pratiche). Mosè confessa di non capire nulla di queste interpretazioni del testo scritto da lui stesso! In sostanza, Dio avrebbe rivelato a Mosè le questioni, ma non tutte le risposte, i principi generali, ma non le determinazioni specifiche, che andranno esplorate dalle generazioni successive... Qui prevale l'idea di una Torah orale come 'innovazione', ampliamento (d'altronde, dicono alcuni rabbini, persino la 'pratica di vita' di un maestro o di un giusto è Torah!).⁸

La posizione dei rabbini è talmente dialettica che essi sembrano continuamente sfu-

⁵ I testi parlano spesso di *torot* al plurale: cf. ad esempio *Talmud Bavli, Shabbat 31a; Sifre Deuteronomio* su Deut. 33, 10 e *Sifra* su Lev. 26, 46.

⁶ Questo vale naturalmente ancora oggi. Ecco una formulazione espressa pochi anni fa dal rabbino Adin Steinsaltz: la Bibbia costituisce in qualche modo il discorso di Dio rivolto all'uomo, mentre il Talmud (che racchiude la Torah orale) rappresenta la risposta dell'uomo a Dio,

⁷ Si veda, ad esempio, *Talmud Yerushalmi, Pe'ah 2, 4, 17a; Kohelet Rabbah 1, 9, § 1.*

⁸ Su queste prospettive, si vedano le ricerche di D.W. HALIVNI (in italiano, *Restaurare la rivelazione*, Firenze, 2000), in cui si ricostruiscono nelle fonti rabbiniche le tracce di un'idea assai audace: la Torah è di origine divina,



mare la distinzione fra le due *torot*. Essi considerano la Torah mosaica come un'entità aperta e dinamica, un testo che 'si rinnova' e 'cresce' ogni giorno mediante le interpretazioni dei suoi lettori, e dunque 'si dona nuovo' ogni giorno ai suoi lettori e grazie ai suoi lettori.⁹ Ecco allora che la Torah orale sembra accogliere in sé la Torah scritta, o viceversa è la Torah scritta che pare racchiusa dentro una Torah orale più ampia.¹⁰

Queste poche indicazioni bastano a mostrare che l'ebraismo vive di una dialettica continua fra 'Torah scritta' e 'Torah orale', fra *Scriptura* e *Traditio*. Esse costituiscono i due fuochi di un circolo – il circolo del linguaggio (e della Rivelazione) – che è sempre estremamente dinamico... Vi è un rapporto dialettico tra testo e interpretazione ovvero – per dirla nei termini più raffinati utilizzati in precedenza – la cultura rabbinica ha una natura testocentrica ma insieme fondamentalmente ermeneutica. Il testo non basta, chiede l'interpretazione (e forse, sia detto qui *en passant*, proprio questo impedisce il fondamentalismo). Da un lato, il Libro resta innegabilmente *primum* e *medium* di ogni riflessione (e sembra comprendere in sé tutto). D'altro lato, la potenza dell'azione interpretativa appare fortissima (e sembra trascendere il testo stesso).

3. Ma a chi spetta il primato, alla Torah scritta o alla Torah orale? Alla Scrittura o

alla tradizione/interpretazione? Sofferamoci per il momento su questo secondo aspetto. Abbiamo visto in precedenza che il valore della tradizione orale eguaglia quello della tradizione scritta, al punto che un'esegesi o una norma della Torah orale possono rivendicare il proprio carattere 'rivelativo' (vengono dal Sinai!). La "nuova interpretazione" – *hiddush* – è celebrata. Non stupisce, quindi, che il potere dell'interprete nella tradizione rabbinica sia notevolissimo e legittimato nella sua audacia.

Un aspetto viene messo in evidenza continuamente dalla tradizione: il testo esige l'interpretazione, innanzitutto perché si tratta di un testo plurale, polisemico. I rabbini si riferiscono sovente al versetto biblico di Sal. 62, 12: "Una parola ha detto Dio, due ne ho udite", oppure all'immagine di Ger. 23, 29 del martello che produce scintille sulla roccia, per sostenere che la parola divina è necessariamente polisemica, offre volti differenti e livelli di significato plurimi. L'interprete di turno, dunque, deve proporre la propria lettura come un ulteriore livello di senso aperto dalla Scrittura (certo non deve pretendere di fornire la spiegazione ultima e trasparente del Testo, ma deve suggerire la sua interpretazione all'interno del groviglio di tradizioni interpretative precedenti, invitando la tradizione successiva a tenerne conto). È chiaro che così la parola di Dio si moltiplica e cresce in modo dinamico, e che la tradizione orale assume un ruolo decisivo in

ma è 'macolata', 'imperfetta', perché vi sono stati errori nella trasmissione umana del testo; ecco allora che il testo originario deve essere in qualche modo 'purificato', 'restaurato' nell'interpretazione umana.

⁹ Questa prospettiva venne elaborata soprattutto dalla mistica ebraica medievale, la Qabbalah, che paragonò la Torah a un 'organismo' vivente, pulsante e in espansione, oppure ad un 'tessuto' infinito, ricamato continuamente dai propri lettori. Si veda in proposito, G. SCHOLEM, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Torino 1980 (in part. cap. II: *Il significato della Torah nel misticismo ebraico*).

¹⁰ Sui rapporti fra il "fuoco bianco" e il "fuoco nero" tornarono, di nuovo, soprattutto i mistici ebrei del Medioevo: cf. M. Idel, *Absorbing Perfections*, pp. 48-52.



questo processo.

In effetti, la letteratura rabbinica presenta in continuazione serie di interpretazioni differenti (e spesso contrastanti) sul senso dei versetti scritturali: all'affermazione del rabbino x riguardo un versetto, segue quella del rabbino y, introdotta di solito dalle parole *davar aher* ("un'altra interpretazione", "una lettura ulteriore"...). La tradizione orale amplia e fa crescere quella scritta mediante il dibattito esegetico e il conflitto delle interpretazioni. Secondo i rabbini, non c'è niente di male in questo: al contrario, persino interpretazioni contraddittorie possiedono entrambe un valore, contengono una parte della verità: "queste e quelle sono parole di Dio"!

Una tale forza delle interpretazioni, e della tradizione orale che le raccoglie, è evidente anche sul piano fattuale. I rabbini percepiscono che lo stesso canone biblico è composto di tradizioni diverse e che un testo biblico successivo può essere inteso come ampliamento o precisazione di un passo precedente: in qualche modo, suggeriscono, l'interpretazione è presente nella Bibbia stessa!¹¹ Inoltre, essi sanno bene che il testo è stato accompagnato da sempre da esegesi e precisazioni che lo arricchiscono. Così la Bibbia rabbinica non assomiglia per nulla ai testi biblici che da un paio di secoli si cerca di ricostruire mediante un approccio storico-critico. Essa contiene nella cornice della pagina non solo il cosiddetto 'testo masoretico' (con vocalizzazione e punteggiatura prodotte nel Medioevo), ma anche osservazioni di tipo filologico, con riferimenti ad eventuali varianti, traduzioni del testo in aramaico di origine molto antica, commentari plurimi di

matrice medievale!

Chi si sia accostato alla letteratura rabbinica almeno una volta sarà rimasto sorpreso dalla potenza del *midrash*. Per studiosi moderni, abituati a un approccio filologico, certe interpretazioni appaiono del tutto forzate e arbitrarie (già gli antichi rimproveravano all'esegesi ebraica di essere insieme 'troppo letterale' e 'troppo fantasiosa!'). Nel Midrash, soprattutto nella sua parte narrativa e omiletica (*midrash aggadah*), si utilizzano metodi esegetici che fanno pensare a una "filologia creativa" o ad una "storiografia creativa".¹² Ma anche nel Midrash relativo alle norme (*midrash halakah*) si utilizza una grande libertà interpretativa per 'applicare' la legge biblica a nuovi contesti (è ben noto, ad esempio, che i rabbini interpretano la legge del taglione come se intendesse un risarcimento in denaro...).

In effetti, la lettura rabbinica sembra spesso stravolgere il senso 'piano' dei passi biblici; può utilizzare i versetti per una elaborazione personale o attualizzante; costruisce nella sua ri-narrazione qualcosa di assolutamente nuovo rispetto al contesto scritturale... La forza del lettore è tale che, in molte occasioni, risulta difficile stabilire se il testo biblico sia davvero oggetto di interpretazione o se esso sia piuttosto utilizzato come "appoggio" per validare una norma esterna o un'opinione di stretta attualità. Un grande studioso ha descritto in modo efficace un certo tipo di esegesi rabbinica: "*Rabbi Akiva* (lo stesso rabbi che, abbiamo visto prima, 'ricamava' sulle lettere della Torah mosaica) *incorporated the Oral Law in the Written Law, in its words, and in its letters*".¹³ In effetti, in certi testi, il lavoro esegetico appare

¹¹ Questa caratteristica del testo biblico, d'altra parte, è stata sottolineata anche da studi recenti: penso al libro di M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985.

¹² Sono le categorie proposte da I. HEINEMANN, *I metodi dell'aggadah*, Jerusalem 1949 (ebr.).



quasi una “interposizione” nelle parole del testo, una sorta di ri-scrittura creativa della Torah.

Si spalanca, allora, in tutta la sua gravità, il problema dei ‘limiti dell’interpretazione’. Si tratta di una questione cruciale anche nel dibattito contemporaneo, che non possiamo certo approfondire qui. I limiti dell’interpretazione midrashica appaiono assolutamente sfuggenti (anche perché la tradizione rabbinica non conosce una strutturazione dogmatica dei suoi metodi e dei suoi contenuti). Ma l’impressione, in breve, è che in realtà esistano nel mondo ebraico limiti dell’interpretazione sottili e profondi. Innanzitutto abbiamo regole interne, esplicite, stabilite dalla stessa tradizione rabbinica.¹⁴ Ma ancor di più abbiamo una sorta di delimitazione implicita del campo interpretativo. L’interprete sembra muoversi in un campo di forze determinato, e, di fatto, al livello dei contenuti fondamentali, le sue innovazioni sono nel complesso piuttosto limitate. Così, la “novella interpretazione” (*hiddush*) è accolta con gioia, ma solo se essa si mantiene nell’alveo della tradizione, altrimenti viene rifiutata.

4. Un limite decisivo deriva proprio – a mio avviso – dalla centralità del testo (ed ecco che torniamo qui alla Scrittura e al suo eventuale primato). È vero, c’è la potenza dell’azione interpretativa; ma questo ‘esodo’ interpretativo si accompagna continuamente al ‘ritorno’ al Testo originario. Su questo punto tutta la tradizione ebraica non transige: la Torah non può essere ‘sostituita’, è il canone sacro definitivo, il punto più alto della rivelazione. La libertà della ricerca si

esercita dunque su un Testo unico, e – per dirla con Eco – questo testo “fa resistenza”, anche laddove la nozione del suo significato letterale sia molto vaga. Non sorprende che il testo abbia continuato a dettare l’agenda e le categorie di fondo al pensiero degli interpreti, a fornire i simboli decisivi, le strutture normative, e così via. L’interrogazione si pone nel solco della precedente tradizione interpretativa su quel Testo: entro le ‘cornici’ stabili dettate dalla narrazione iniziale e dalla storia dei suoi effetti nella comunità interpretante. Infine, la lettura dell’interprete attuale, per quanto potente, sarà sempre ‘relativa’, ‘limitata’: non potrà mai proporsi come ‘dottrina’ ultima, capace di ‘sostituire’ il Testo. La posizione rabbinica afferma che il testo (esternamente ‘chiuso’) deve essere ‘dispiegato’ (‘aperto’) nelle sue potenzialità interne, va ‘portato a compimento’ dalla tradizione e dall’interpretazione, ma è chiaro che sempre da lì bisogna partire, e lì bisogna tornare.

Questa posizione sembra trovare conferma, di nuovo, in alcuni fenomeni storici, empirici. In primo luogo, se si esaminano i generi e materiali letterari propri della tradizione rabbinica, si coglie immediatamente il ruolo permanente e decisivo della Bibbia ebraica: ciò che domina, in tutte le epoche, è il ‘fare *midrash*’, ovvero la pratica interrogativa-interpretativa sulla Scrittura. E questo si riscontra in tutte le forme della letteratura rabbinica. 1) Il *Talmud* è composto per la maggior parte da interpretazioni midrashiche della Bibbia, appare quasi un mosaico o un florilegio di versetti biblici. 2) Il *Targum* non è altro che la traduzione aramaica della Bibbia ebraica, una traduzione che è insieme

¹³ E. URBACH, *The Sages*, Jerusalem 1968, p. 299.

¹⁴ Cf. in proposito, il saggio di B. Carucci Viterbi, *Le regole ermeneutiche per l’interpretazione del testo biblico*, nell’utile volume collettivo *La lettura ebraica delle Scritture*, Bologna 1995, pp. 75-101.



interpretazione, o persino ri-scrittura, della Bibbia. 3) E poi, come è noto, vi sono i *midrashim* (*midrash* è sia il nome della pratica interpretativa, sia costituisce un genere letterario a sé stante): *midrashim* sono appunto i testi esegetici che interpretano la Bibbia secondo le modalità del *midrash* (*midrash* su Genesi, su Esodo...).

Vorrei soprattutto attirare l'attenzione su una costante storico-culturale. Ogni qual volta la tradizione ebraica ha sviluppato (o assorbito dall'esterno) un genere letterario autonomo, ha poi sempre articolato una letteratura capace di mediare, di collegare, quel genere con la Bibbia. Così, quando i primi maestri del giudaismo rabbinico decisero di mettere per iscritto la tradizione orale (andando oltre il precedente divieto), essi elaborarono un corpus di norme legali e morali (la *Mishnah*), senza reali connessioni con il testo biblico: in effetti, la *Mishnah*, questo importantissimo codice giuridico chiuso intorno al 200 d.C., diviso in 6 ordini, raccoglie norme del diritto civile e/o religioso che si erano venute via via formando nel mondo ebraico (riguardanti l'agricoltura, i matrimoni, i reati, ecc.), ma non presenta alcun legame esegetico o diretto con la Bibbia. Immediatamente dopo, lo sforzo dei rabbini fu quello di riannodare il corpus normativo e rituale della *Mishnah* al canone scritturale (ciò che avviene nella *Gemara*, una sorta di commento alla *Mishnah*): da cui il *Talmud*, ecc. Un altro esempio. La speculazione mistica antica, a volte, venne sviluppata inizialmente in modo autonomo dalla Scrittura; ma poi nacquero commentari che la legavano strettamente alla lettera ed ai contenuti della Bibbia (tipico è il caso dei commentari al *Sefer*

Yetzirah). Così, i generi letterari più tipici della mistica medievale (la *Qabbalah*) sono il commento alla Torah, la ricerca delle ragioni dei precetti biblici...; e anche quando il suo discorso appare più speculativo o slegato dal dettato della Bibbia (cosmologia mistica, ecc.), esso si presenta costantemente come un florilegio vertiginoso di citazioni e interpretazioni di versetti. Un processo simile riguarda persino la filosofia ebraica. L'assorbimento della filosofia è potuto avvenire solo a patto di conciliare le verità 'greche' con il discorso biblico (mediante la sua interpretazione allegorica, ecc.); e il più del volte il pensiero filosofico è stato allontanato e guardato con sospetto, proprio perché rischiava di mettere in discussione la validità e la centralità permanente della Scrittura.¹⁵

Mi pare in sostanza che il mondo ebraico abbia sempre rigettato ogni tentazione, ogni tentativo di sostituire l'orizzonte originario (la Torah) con un codice successivo, più semplice o esplicativo o moderno: per usare un'immagine nota, la Torah scritta doveva rimanere il fuoco, la Torah orale i raggi che escono fuori (in tutta la loro pluralità...). Conferme ulteriori, e di diverso tipo, potrebbero venire da un'osservazione dell'importanza della Scrittura nelle strutture culturali del giudaismo rabbinico. È del tutto evidente che la lettura, l'ascolto e l'esegesi della Bibbia rivestono un ruolo di primo piano, e forse costituiscono il momento cruciale, dell'esperienza religiosa e della pratica rituale e liturgica del rabinismo, sia nella sua dimensione collettiva, sia nelle sue forme più individuali. Innanzitutto nel culto sinagogale. Il momento caratteristico ed essenziale della liturgia dello *shabbat* è la lettura di una se-

¹⁵ Per ulteriori approfondimenti e suggerimenti bibliografici su questi punti, cf. M. HALBERTAL, *People of the Book*, cit.



zione del Pentateuco (la pericope settimanale, la *parashah*: oggi – com'è noto – la lettura di tutta la Torah viene completata in un anno, in un ciclo liturgico annuale: 54 *parashot*). Subito dopo questa prima lettura tratta dai cinque libri della Torah si legge un secondo passo, tratto dai Profeti. All'ascolto della Scrittura segue poi un'omelia (*derashah*) che – fin dai tempi antichi – ha il compito di 'aprire' alla comunità i significati della sezione biblica appena letta (il modello biblico, chiaramente, è quello di Esdra che porta il Libro davanti alla comunità, ne legge delle parti e lo spiega al popolo). In che modo? Secondo l'approccio del *midrash* – interpretativo, creativo, narrativo – prima messo in evidenza: in primo luogo interrogando la prima lettura alla luce della seconda, facendo dunque collegamenti fra la Torah e gli altri scritti della tradizione canonica. È importante anche sottolineare gli elementi di contorno, ma molto significativi, di questi momenti del culto sinagogale. Si tratta di gesti solenni e antichi intorno alla Torah (ancora oggi, sono forse i rituali della liturgia ebraica svolti con la maggiore aura sacrale, con piena concentrazione...). Questi rituali prevedono che i 'rotoli' della Torah vengano estratti solennemente dall' 'arca santa' – l'armadio, *aron ha-qodesh* –, fatti girare davanti alla comunità, e poi portati sull' 'altare' per la recitazione della Parola. Va da sé che tutte le preghiere svolte in sinagoga sono o tratte dalla Scrittura o legate in vario modo ai versetti scritturali: si pensi allo *Shema Yisrael* ("Ascolta Israele") o alle benedizioni...

Questo ruolo centrale emerge in maniera lampante analizzando i rituali festivi degli ebrei, svolti dentro o fuori dalla sinagoga (si pensi alla cena della Pasqua), ed emerge chiaramente anche nei diversi rituali quotidiani che l'ebreo religioso deve compiere.

Un esempio significativo è il noto indumento rituale dei *tefillin* che l'ebreo religioso è tenuto ad indossare per la preghiera: si tratta di piccoli rotoli chiusi in astucci di cuoio, che vengono fissati sulla fronte e sul braccio (com'è noto, essi vengono menzionati anche nei Vangeli): essi contengono passi scritturali che insistono sulla necessità del 'ricordo' dell'uscita dall'Egitto (Es. 13).

Tutta la liturgia ebraica è dunque fondata sull'ascolto o la lettura della Parola: costituisce, potremmo dire, un perenne memoriale di essa, una continua ripetizione. E in effetti, 'ripetere-ripetizione' è un termine-chiave del mondo rabbinico. La Scrittura va prima di tutto recitata ad alta voce, quasi a memoria, e ripetuta costantemente nella liturgia. Nello stesso tempo, va ripetuta e approfondita costantemente nello 'studio'. Dice un altro passo rabbinico: "poiché la ripetizione è la cosa più importante dello studio, e viene chiamata lo studio della Torah per se stessa (senza altri scopi)". Credo sia possibile affermare che l'ascolto della Parola costituisce in qualche modo il tratto comune della liturgia e dello studio degli ebrei; al punto che – proprio per questa proprietà comune – i due campi, rituale e studio, si intrecciano fra loro e si sovrappongono. Lo studio diventa per gli ebrei anche una pratica religiosa, un rituale importante, una forma di preghiera (un esempio concreto: la 'casa dello studio', il *bet midrash*, è di solito adiacente alla sinagoga, il *bet ha-knesset*, la 'casa dell'assemblea', dove si prega; e studiare è un vero rituale collettivo: la Parola va studiata insieme, a piccoli gruppi...). Nello stesso tempo, lo studio sembra quasi entrare nel rituale (un esempio concreto: le tredici regole esegetiche di R. Yishmael vengono ripetute ogni giorno nella liturgia del mattino!).

Un'ultima notazione in conclusione. Abbiamo visto che l'esperienza religiosa nor-



male degli ebrei viene pensata e vissuta primariamente come esperienza del *medium* testuale: esperienza di 'ascolto', 'visione', 'decifrazione' del Libro. È logico allora che l'esperienza religiosa più intensa, l'esperienza mistica, sia stata nel giudaismo sempre strettamente legata alla Parola-Scrittura. Il mistico ebreo – antico o medievale – piuttosto che cercare una liberazione dai lacci 'umani' del linguistico e del corporeo per attingere le dimensioni del silenzio 'divino' – sembra far esperienza delle "profondità" della parola scritta, delle sue lettere... Si tratta di un misticismo che appare spesso come 'esegesi mistica', come un'esperienza di interpretazione straordinaria della Parola.¹⁶ Alcuni passi del Talmud ci parlano di un 'fuoco' che si scatena nel

momento in cui autorità rabbiniche con tendenze mistiche collegano e commentano versetti biblici, quasi che l'esperienza sinaitica del fuoco si ripeta, o meglio si riattivi, nel loro ascolto della Parola.¹⁷ La Parola-Scrittura, dunque, è ciò che maggiormente rende presente il divino fra gli uomini. Non a caso, viene spesso legata alla *Shekhinah*, la prossimità, la presenza di Dio sulla terra. Vorrei allora concludere citando quel passo rabbinico le cui assonanze con il versetto di Matteo 18, 20 non possono certo essere casuali: "Se due siedono insieme e vi sono tra loro parole di Torah, la *Shekinah* (appunto la presenza divina) è in mezzo a loro".¹⁸

¹⁶ Mi permetto di rinviare a M. Mottolose, *La via della qabbalah*, Bologna 2004, cap. I.

¹⁷ Cf. il passo citato in C. AVRIL-P. LEHARDT, *La lettura ebraica*, cit., p. 45. Sul tema, si veda I. Chernus, *Mysticism in Rabbinic Judaism*, Berlin 1982.

¹⁸ *Pirquei Avot* 3, 6. Cfr. sul tema D. FLUSSER, "Io sono in mezzo a loro (Mt. 18, 20)", in *Il Giudaismo e le origini del Cristianesimo*, Genova 1995, pp. 163-174.



LA MADRE DELLA PAROLA E IL SUO CANTO

LECTIO DIVINA SUL MAGNIFICAT

Elena Bosetti, *sjbp, Biblista, Modena*

PREMESSA

La scelta del Magnificat per questa nostra lectio non è casuale né senza sfida. Questo cantico vibra nella quotidiana Liturgia delle ore: al Vespro nella liturgia romana, al Mattutino nella tradizione liturgica bizantina, armena e maronita.¹

Trattandosi di un testo quanto mai familiare, occorre superare il livello del già noto, quella sorta di eccessiva familiarità che l'abitudine della recita quotidiana può ingenerare, per lasciarci nuovamente sorprendere da qualche scintilla di questa divina parola. Un testo poetico interpella non solo per quello che dice, ma per *come* lo dice. In poesia, più che in ogni altro ambito, è la *forma* che porta il contenuto. E primieramente non è l'intelletto che la parola poetica intende raggiungere, ma l'intera persona con le sue emozioni e sentimenti.

Occorre dunque sintonizzare l'animo, mettersi in ascolto profondo.

Cosa non facile come potrebbe sembrare, perché un testo poetico nato in tempi lontani – e il Magnificat vanta una storia bimillennaria – è presumibilmente lontano anche per linguaggio e forma letteraria. Ragione in più per ascoltare questo cantico con amorosa attenzione, come fosse la prima volta. Lo chiediamo umilmente alla Madre del Magnificat:

Vergine Maria, madre della Parola,
facci entrare nei sentimenti
che sono all'origine del tuo Magnificat.
Mettici in sintonia con il tuo canto
e insegnaci a cogliere
nella trama feriale della storia
l'azione dello Spirito,
la grande misericordia del Padre
in Cristo Gesù, tuo figlio
e Signore nostro. Amen.

Articolo il mio intervento in tre momenti.

1. Faremo anzitutto la *lectio* del testo poetico nel suo contesto, cercando di cogliere i vari collegamenti con la narrazione; nel racconto lucano il Magnificat costituisce il "gioiello" della visita di Maria a Elisabetta. Osserveremo l'architettura poetica del Magnificat e ci soffermeremo su alcune parole chiave.
2. Passeremo quindi alla *meditatio*, lasciando spazio a varie risonanze bibliche.
3. Nel terzo momento entreremo in un dialogo più diretto con la Parola per lasciarci guidare dalla *contemplatio* all'*actio*, dalla contemplazione alla vita: come apprendere da Maria l'arte di interrogare, custodire e comunicare la Parola? Cosa significa e comporta evangelizzare nella prospettiva del Magnificat?

¹ Cf. Ph. ROUILLARD, "il Magnificat nella liturgia romana attuale", in *MatEccl* 13 (1977) p. 65. Nella tradizione bizantina il Magnificat viene celebrato solennemente ogni giorno. In tale contesto si sono sviluppate anche le *Megalinaria*, composizioni poetiche che si ispirano al Magnificat.



I. IL MAGNIFICAT NEL SUO CONTESTO: GIOIELLO DELLA VISITA DI MARIA A ELISABETTA

Dobbiamo all'evangelista Luca questo cantico che insieme al *Benedictus*, al *Gloria* e al *Nunc dimittis* scandiscono la giornata orante della Chiesa. Luca è particolarmente sensibile alla dimensione liturgica. La bella notizia vede coinvolto il cielo, è portata dagli angeli (Gabriele) e suscita movimento e canto sulla terra. E non è casuale che la prima a cantare sia proprio lei, la Vergine Madre.² È importante rendersi conto del **contesto**. Anche per il Magnificat vale infatti ciò che è regola primaria di ogni buona *lectio*: occorre inquadrare il *testo* nel *contesto* per cogliere i legami che intrecciano l'insieme. Il Magnificat è indubbiamente una *perla*, ma non a se stante. Questa splendida perla brilla in una collana, brilla nel vivo del racconto: è il *gioiello* della visita di Maria a Elisabetta (Lc 1,39-56).

La simbolica del viaggio

Il racconto inizia in 1,39 con Maria che si alza e *si mette in cammino* per raggiungere la casa di Zaccaria e si conclude al v. 56 con la Vergine che *riprende il cammino* per far ritorno a casa sua. La simbolica del viaggio è particolarmente cara all'evangelista Luca. È azzardato cogliere in questo viaggio della Madre del Signore un'anticipazione del cammino di Gesù? Il verbo *poreuomai* che qui descrive la Vergine verrà impiegato più volte per indicare il grande viaggio di Gesù a Gerusalemme (cf. Lc 9,51; 10,38).

Possiamo dire che l'accoglienza della Parola "attiva" profondamente Maria, la mette in piedi (*anastasa*, il verbo della risurrezione!) e in cammino. La serva del Signore si fa prontamente serva dell'umanità. Le parole dell'angelo la sollecitano a prendere iniziativa e mettersi in viaggio. Dio parla attraverso i segni, ed eccola pronta – come il credente Abramo – a seguire la traccia dei segni. E il segno indicato dall'angelo Gabriele porta sulla montagna di Giuda, ad *Ain Karem* secondo la tradizione, una decina di chilometri da Gerusalemme.

L'ingresso e il saluto

Maria entra nella casa di Zaccaria, il sacerdote, ma sorprendentemente non è a lui che rivolge il saluto bensì a lei: *kai ēspasato tēn Elisabet*, "e salutò Elisabetta" (v. 40). Eccole di fronte le due donne grate dal Signore, la giovane e l'anziana. *Chaire*, rallegrati Elisabetta! Rallegrati perché il tuo nome (*Elisabet* significa "Dio ha giurato") ha trovato senso e compimento. Dio è fedele alla sua alleanza!

Mi colpisce un dettaglio. Luca racconta che dopo il ritorno di Zaccaria dal tempio, Elisabetta concepì un figlio e – cosa degna di nota – "si tenne nascosta per cinque mesi" (Lc 1,24). Perché mai Elisabetta "liberata dalla vergogna" della sterilità si nasconde? Perché questo sottrarsi agli occhi della gente e dei curiosi? Per la "vergogna" di restare incinta in tarda età? Se così fosse, non sarebbe più logico nascondersi dal quinto mese in poi, quando il segno della gestazione si fa sempre più palese?

Evidentemente la ragione del nascondimento di Elisabetta non è la vergogna, ma la

² Cf. E. BOSETTI, *Luca. Il cammino dell'evangelizzazione*, EDB, Bologna 2006, pp. 27ss.

³ Cf. M. ANASTASIA DI GERUSALEMME, *Grembi che danzano*. Lectio divina su figure bibliche femminili, EMP, Padova 2008.



contemplazione. Quando Dio parla conviene che l'uomo *taccia* (Zaccaria resta muto); quando Dio parla conviene non dissolvere in *chiacchiere* le sue meraviglie... Elisabetta non cede alla tentazione della chiacchiera, si ritrae dagli sguardi della gente per restare totalmente sotto lo sguardo di Dio. Dunque un tenersi *nascosta* per contemplare. Ma non resta muta, anzi precede Maria nella *confessio laudis*. Diceva infatti: «Ecco che cosa ha fatto per me il Signore, nei giorni in cui si è degnato di togliere la mia vergogna fra gli uomini» (Lc 1,25).

Maria saluta Elisabetta giunta ormai al sesto mese della sua gravidanza e l'effetto delle sue parole è straordinario: il piccolo Giovanni balza di gioia nel grembo di sua madre.³ Il verbo *skirtaō* esprime un movimento di esultanza;⁴ evoca l'atteggiamento di Davide che salta di gioia davanti all'arca del Signore (2Sam 6,2-11).

Nel suo vecchio grembo Elisabetta, come già Sara, sperimenta il palpito vibrante della vita, quasi una *danza*, mentre lei stessa trascinata dal frutto del suo grembo e "ricolma di Spirito Santo" riecheggia lo stupore di Davide: "a che debbo che la madre del mio Signore venga a me?"

Nella casa di Zaccaria, anticipazione del Cenacolo (At 2,1-4), tutti sono pieni di Spirito santo e infine anche il muto sacerdote scioglierà la lingua in cantico: «Benedetto il Signore, Dio d'Israele, perché ha visitato e redento il suo popolo...» (Lc 1,68). È sempre lo Spirito che suscita fecondità, profezia e canto.

L'elogio profetico di Elisabetta

Quella di Elisabetta è la prima voce profetica del Nuovo Testamento (benché non le sia attribuito il titolo di profetessa). Sale forte la sua voce, come nelle acclamazioni liturgiche. È un'esplosione di gioia e di profezia che proclama "benedetta" (*euloghēmenē*) e "beata/felice" (*makaria*) la vergine madre del Messia:

Benedetta tu fra le donne e benedetto il frutto del tuo grembo!

A che debbo che la madre del mio Signore venga a me?

Ecco, appena la voce del tuo saluto è giunta ai miei orecchi,

il bambino è sobbalzato di gioia nel mio grembo.

E beata colei che ha creduto nell'adempimento delle parole del Signore (vv. 42-45).

Non abbiamo forse qui un magnifico esempio di *meditazione colma di stupore*? Nella luce dello Spirito Elisabetta intuisce il segreto di Maria: l'acclama infatti madre del "mio" Signore, di quel *Kyrios* che lei stessa riconosce e accoglie nella fede.

Elisabetta va dritta all'essenziale, scopre per prima che la vera grandezza di Maria sta proprio nella sua *fede*, nel pieno affidarsi alla Parola: "felice la credente" (*hē pisteusasa*, v. 45). È la *fede* la chiave interpretativa della vera grandezza di Maria, che come dirà Agostino concepì *prima nel cuore e poi nella carne* (Sermone 196,1).

L'architettura poetica del Magnificat

Sotto il profilo narrativo il Magnificat costituisce la risposta della Vergine all'elogio tes-

⁴ Nella prospettiva del Salmista salta di gioia l'intera creazione davanti all'agire potente del Signore: "i monti saltellarono come arieti, le colline come agnelli d'un gregge" (Sal 113/114,4.6). Troviamo questo verbo anche in Lc 6,23 dove Gesù invita i discepoli a rallegrarsi (*chaieō*) e a far salti di esultanza (*skirtaō*) quando saranno odiati e insultati, perché grande è la loro ricompensa nei cieli.



suto da Elisabetta.⁵ Ma il cantico trascende la situazione, lasciando per così dire nell'ombra Elisabetta, la casa e quant'altro. Maria si rivolge direttamente a Dio, è tutta protesa nel far grande Colui che ha fatto per lei meraviglie.

Notiamo un duplice movimento nel Magnificat: *ascendente* e *orizzontale*.

Il movimento ascendente ritrae la Vergine in rapporto al suo Signore e il movimento orizzontale la colloca dentro il suo popolo. Si potrebbe parlare di due strofe, ma collegate in modo tale che la seconda appare come prolungamento della prima.

Infatti soltanto nella prima strofa troviamo le "ragioni" del cantico, espresse da duplice *hoti*, "perché": *hoti epeblepsen*, "perché ha guardato" (v. 48); *hoti epoiesen moi*, "perché ha fatto per me" (v. 49). Non si dà invece alcuna congiunzione nel passaggio dalla prima alla seconda strofa. E ciò non è casuale: l'assenza di congiunzione evidenzia maggiormente il collegamento tra l'evento posto in primo piano (la maternità di Maria) e l'orizzonte storico salvifico entro cui si dispiega la divina misericordia (di generazione in generazione).

Le forme verbali, i pronomi e la concatenazione complessiva, concordano nell'evidenziare che il Magnificat intreccia due motivi fondamentali: la lode per la situazione personale di Maria (vv. 46-49) e il passaggio a una situazione più ampia, con esplicito riferimento a Israele (vv. 50-55).

Al centro della scena

All'inizio del Cantico l'*io* di Maria si esprime in terza persona, lasciando parlare l'*anima* e lo *spirito*. "Questo modo perifrastico di esprimersi da una parte sottolinea con una certa intensità e solennità i propri sentimenti, dall'altra costituisce una forma indiretta di rivolgersi a Dio, in cui la persona dell'orante quasi scompare, lasciando il Signore al centro della scena, posizione che egli occuperà fino al termine del canto".⁶

Io preferisco dire che al centro della scena c'è Maria, ma totalmente de-centrata, tutta protesa nel magnificare il Signore. L'esultanza di Maria nasce dal profondo di sé, dalla sua anima (*psiche*), dal suo spirito (*pneuma*). Quello spirito che conosce i profondi segreti della persona (1Ts 4,23; 1Cor 2,11) e che prorompe in giubilo come accadrà per Gesù (Lc 10,22).

Maria esulta in Dio suo Salvatore, fa grande l'unico Grande, il Signore.

All'origine del movimento *ascendente* del Magnificat vi è però un movimento *discendente* che precede e provoca il giubilo: Maria è consapevole che Dio ha "guardato giù", che lo sguardo divino si è abbassato sull'umiltà, sulla "bassezza" (*tapeinosis*) della sua serva.⁷ Sale in canto la vita di Maria perché lo sguardo del Signore è disceso e l'ha innalzata.

Maria ha consapevolezza di essere al centro dell'attenzione di Dio e, conseguentemente, dell'intera umanità: "tutte le generazioni mi

⁵ Anche Valentini interpreta in questa prospettiva: "in risposta agli elogi di Elisabetta, la Vergine celebra il Signore" (*Maria secondo le Scritture*, 143).

⁶ Valentini, *Maria secondo le Scritture*, 151.

⁷ Il termine *tapeinosis* è il medesimo che nel cantico di Anna designa la situazione di sterilità (1Sam 1,11) mentre il verbo *tapeinoo* nel cantico di Fil 2 designa il volontario abbassamento del Cristo che pur essendo di condizione divina "umiliò se stesso" (v. 8).



diranno beata”. Ma il suo *stare al centro* è totalmente decentrato. Scrive Adrienne Von Speyr che Maria “ha piena cognizione di essere l’Eletta e tuttavia persiste nell’atteggiamento della più completa umiltà. Non potrebbe sopraggiungerle il pensiero di attribuirsi una cosa qualsiasi tra quelle ricevute da Dio. ... Questa coesione tra perfetta consapevolezza e perfetta umiltà non possono che contraddistinguere Maria come la sola Madre del Signore. Tuttavia ella non conserva per sé il dono del Figlio, ma lo trasmette elargendolo alla chiesa e a coloro che sono chiamati, sia pure in scarsa analogia con la sua figura, a proseguire qualcosa del suo compito. Nessuno però, al pari suo, raggiungerà questo perfetto equilibrio tra umiltà e consapevolezza. Ci saranno santi, come Teresa d’Avila, che avranno una maggiore consapevolezza del ruolo che devono rappresentare e altri, come Teresa di Lisieux, che meglio personificano l’umiltà cui rimane celata la piena consapevolezza. In Maria però si rafforzano e si accrescono scambievolmente: è umile perché consapevole, consapevole perché umile”.⁸

Tra gli *anawim*, i poveri del Signore.

Ed ecco che la scena si allarga. Mentre le generazioni umane si alzano a proclamarla beata, Maria sembra quasi scomparire all’interno di una moltitudine che si muove nella stessa sua direzione. Sono i timorati del Signore, sui quali si dispiega – come su di lei – la misericordia dell’Onnipotente. Schiere di piccoli e di poveri, un popolo di umili.⁹

La scena si popola ulteriormente. Sul palcoscenico della storia, da un lato stanno i superbi, i potenti, i ricchi. Sul lato opposto stanno gli umili, gli affamati e indigenti. Coloro che temono il solo Potente e si fidano di lui. Le grandi opere, compiute dal Signore a favore della sua serva, innalzata dalla *tapeinosis* (“bassezza”, nel senso di povertà e umiltà) si ripetono con forza impressionante a vantaggio di tutti i *tapeinoi*, i poveri e gli umili della terra, vera discendenza di Abramo. Il canto di Maria è ormai il loro canto. Si loda e si danza insieme, come sulle rive del Mar Rosso.

In effetti il Magnificat riecheggia il canto di un’altra Maria, la sorella di Aronne e di Mosè, la profetessa dell’Esodo, che con cembali e a ritmo di danza insegnò alle figlie d’Israele l’indimenticabile ritornello: “Cantate al Signore perché ha mirabilmente trionfato!” (Es 15,21).

Il Magnificat è come un ponte tra l’Antico e il Nuovo Testamento, tra Israele e la Chiesa. Maria è *l’eccelsa figlia di Sion* (LG 55), al primo posto tra la schiera degli *anawim*, i poveri che puntano tutto sul Signore. E così la vede anche Benedetto XVI nella sua enciclica sulla Speranza: “Santa Maria, tu appartenevi a quelle anime umili e grandi in Israele che, come Simeone, aspettavano “il conforto d’Israele” (Lc 2,25) e attendevano, come Anna, “la redenzione di Gerusalemme” (Lc 2,38). Tu vivevi in intimo contatto con le Sacre Scritture di Israele che parlavano della speranza – della promessa fatta ad Abramo e alla sua discendenza” (*Spe Salvi*, 50).

⁸ ADRIENNE VON SPEYR, *L’ancella del Signore*, Jaca Book, Milano 2001, 49-50.

⁹ P. COULANGE, *Dieu, ami des pauvres*. Etude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits, Fribourg-Göttingen 2007; G. DE VIRGILIO, “Tra gli umili e i poveri del Signore, in *Theotokos* 7(2000) 513-536.



II. UNA SINFONIA DI LODE E DI STUPORE

Passiamo dalla *lectio* alla *meditatio* lasciandoci aiutare da alcune risonanze bibliche. Come figlia di Israele Maria è abituata a rivolgersi a Dio con le parole dei Salmi. “Nasliamo con questo libro nelle viscere”, confessa A. Chouraqui. “Più ancora che un libro, un essere vivente che parla – che ti parla –, che soffre, che geme e che muore, che risorge e che canta, alle soglie dell’eternità, e ti prende e ti trasporta, con i secoli dei secoli, dall’inizio alla fine”.¹⁰

Trovo preziosa questa testimonianza ebraica. Aiuta a comprendere meglio anche il cantico di Maria, che si muove liberamente sullo sfondo dell’intera Scrittura e presenta numerosi contatti soprattutto con i Salmi di lode. *Magnificat* è la prima parola del suo canto (*megalynēi* in greco) e questo verbo di giubilo lo ritroviamo in diversi Salmi:

Magnificate (*megalynate*) con me il Signore
esaltiamo insieme il suo nome (Sal 34/33,4).

Loderò il nome di Dio con il canto
lo magnificherò (*megalynō*) con azione di grazie
(Sal 69/68,31).

Esulti e gioisca chi ama la giustizia,
dica sempre:
«Sia magnificato (*megalynthetō*) il Signore!» (Sal 35/34,27).

“Ho sperato, ho sperato nel Signore – dice
l’orante del Sal 40/39 – ed egli su di me si
è chinato... Mi ha messo sulla bocca un

canto nuovo ... Esultino e gioiscano in te
quanti ti cercano, quelli che bramano la tua
salvezza dicano sempre: «Sia magnificato
(*megalynthetē*) il Signore!» (vv. 2.4.17).
Non è solo questione di contatto lessicale,
ma di motivo tematico e liturgico: si tratta
di celebrare le “grandi cose” che il Signore
ha compiuto a favore del suo popolo. Ci
sembrava di sognare – esclama il salmista
– ci ha colmati di gioia, ha riempito la nostra
bocca di sorriso... Non solo. Il ritorno degli
esuli a Sion riempie di *stupore* anche i popoli
pagani:

Allora si diceva tra le genti:
«Il Signore *ha fatto grandi cose* per loro». *Grandi cose ha fatto* il Signore per noi:
eravamo pieni di gioia (Sal 126/125,1-3).

È una grande sinfonia che coinvolge non
solo Israele ma anche i *goyim*, le genti, i
popoli tutti che possono contemplare le *me-
raviglie* che il Signore ha fatto. Molteplici
sono gli echi del Salterio nel Magnificat che
però non è semplicemente un centone di testi
antichi, ma un *canto nuovo* perché inau-
dito è l’evento che celebra. In esso trova ri-
sonanza anche il cantico di Anna, la madre
del profeta Samuele, che dà voce al sor-
prendente capovolgimento di situazione che
Dio opera:

Il mio cuore esulta nel Signore:
la mia forza s’innalza grazie al mio Dio ...
Non c’è santo come il Signore ...
I sazi si sono venduti per un pane,
hanno smesso di farlo gli affamati.
La sterile ha partorito sette volte
e la ricca di figli è sfiorita.

¹⁰ A. CHOURAQUI, *Gesù e Paolo. Figli d’Israele*, Qiqajon, Bose 2000, p. 8.



Il Signore fa morire e fa vivere,
scendere agli inferi e risalire ...
Il Signore giudicherà le estremità della terra;
darà forza al suo re,
innalzerà la potenza del suo consacrato
(1Sam 2,1-10).

In continuità con i poveri, gli umili e le donne che l'hanno preceduta nel canto, Maria fa grande il Signore, esalta la sua misericordia che abbraccia tutte le generazioni e mai abbandona Israele.

Una simbolica menorah

Ma torniamo al cantico di Maria. Vorrei notare la rilevanza del verbo *poieo* che compare in entrambe le strofe del Magnificat (sempre all'aoristo: *epoiesen*, "ha fatto"). Al v. 49 qualifica l'azione divina in rapporto alla Vergine: "ha fatto per me grandi cose", mentre all'inizio del v. 50, senza collegamento e in posizione enfatica, introduce il settenario delle azioni salvifiche: le opere meravigliose che il Signore ha compiuto a favore del suo popolo:

- ha fatto prodezze
- ha disperso i superbi
- ha depresso i potenti
- ha esaltato gli umili
- ha colmato di beni gli affamati
- ha rimandato vuoti i ricchi
- ha soccorso Israele

Sette verbi/azioni indicativi di un agire salvifico pieno, totale. Il numero 7 nella Bibbia è infatti simbolo di pienezza e totalità. Prendendo come immagine il candelabro a sette braccia si potrebbe dire che questa seconda strofa del Magnificat costituisce una sorta di luminosissima divina *menorah*!

L'espressione iniziale: "ha fatto prodezze con il suo braccio", è chiaramente evocatrice dell'esodo, quando Yhwh manifestò la sua potenza contro l'arrogante prepotenza del Faraone. Inoltre, l'ultimo verbo della serie menziona Israele, oggetto di affettuosa misericordia da parte di Dio e da lui soccorso per fedeltà ad Abramo e alla promessa.

L'orizzonte è quindi tracciato con nitidezza. Il Magnificat riecheggia il canto di Mirjam la profetessa dell'esodo (l'unica Maria di cui parli l'AT) che con cembali e a ritmo di danza guida il coro delle figlie d'Israele: "Allora Maria, la profetessa, sorella di Aronne, prese in mano un timpano: dietro a lei uscirono le donne con i timpani, formando cori di danze" (v. 20). È lei che insegna il "ritornello", e dunque il *leitmotiv* del canto di vittoria: "Cantate al Signore perché ha mirabilmente trionfato: ha gettato in mare cavallo e cavaliere!" (v. 21).

C'è da sospettare che Mirjam sia l'autrice dell'intero canto. In effetti l'indimenticabile ritornello che lei insegna alle donne israeliane coincide con *l'ouverture* del cantico posto in bocca a Mosè (15,1) e sotto il profilo letterario "si collega, senza interrompere il filo del racconto, a 14,9, rappresentando così la «risposta» innica (v. 21) all'evento salvifico verificatosi nel Mare dei Giunchi che segna la fine dell'oppressione del popolo in Egitto".¹¹

Miriam svolge indubbiamente un ruolo di mediazione ermeneutica: interpreta il senso dell'evento e intona il canto liberatorio quale risposta del popolo all'azione divina. Sembra nel pieno vigore della giovinezza questa donna che canta e danza con tanto entusiasmo, e invece *ha quasi novant'anni!* Il

¹¹ I. FISCHER, "Donne nell'Antico Testamento", in A. Valerio (ed.), *Donne e Bibbia*. Storia ed esegesi, EDB, Bologna 2006, 182-183. L'autrice specifica: "Con il suo canto Maria viene posta nell'ufficio di intermediaria, ancor prima che esso venga istituito nel corso della narrazione".



suo entusiasmo è contagioso, trascina tutto il corteo femminile nella lode e nella danza. Sul crinale del Nuovo Testamento Maria di Nazareth raccoglie e rilancia questo canto: “Ha rovesciato i potenti dai troni, ha innalzato gli umili” (Lc 1,52).

Ma qual è il senso di sette verbi del Magnificat che si esprimono all'aoristo, come azioni compiute nel passato e che tuttavia sembrano avere di mira un futuro che non si vede? In che rapporto stanno con il motivo fondamentale del canto, con i due “perché” riguardanti la situazione personale di Maria?

Il paradigma dell'esodo e la grande promessa

Maria legge l'opera di Dio in lei alla luce delle opere antiche di Dio per il popolo, ma anche, viceversa, vede il futuro del popolo mutuato dall'opera che il Signore ha fatto in lei. Quest'opera non solo corrisponde all'agire passato di Dio e al suo costante comportamento verso gli uomini, ma addirittura costituisce il compimento delle promesse fatte ai padri a favore dei discendenti di Abramo. Non è quindi un'opera qualsiasi, che si inserisce nella scia delle tante, ma il loro compimento e culmine.

Il braccio potente del Signore fa uscire dalla miseria i poveri della terra, come un tempo fece uscire Israele dall'Egitto. La sua opera di liberazione contrasta però con i “potenti” di questo mondo che spesso siedono su un trono di violenza e di oppressione come l'antico Faraone. In questa prospettiva, Maria canta che Dio “ha disperso i superbi, deposto

i potenti, rimandato a mani vuote i ricchi”.¹² Serena Noceti ci ha ricordato che la Scrittura è portatrice di una parola di promessa: “la promessa di Dio sulla storia, sul compimento dell'umanità e della creazione nella pienezza del Regno”.¹³ Ebbene, il Magnificat è portatore di questa grande promessa.

In effetti cosa è mai quel cantare di Maria: “i potenti li ha deposti dai troni”? Illusione poetica? Memoria e vivo desiderio che sia così, che Dio faccia finalmente giustizia ai deboli, alle donne e ai poveri della terra? Come tradurre in definitiva questi verbi all'aoristo: con valore di passato o di futuro?¹⁴ Occorre tener presente l'insieme: da un lato il *paradigma dell'esodo* serve per leggere l'evento di cui Maria è resa protagonista (la sua maternità); d'altro lato, c'è un fatto decisivo, un evento che ha realizzato lo schema dell'esodo in maniera del tutto sorprendente e radicale: *la risurrezione di Gesù*. Il Magnificat risente già dell'alleluia pasquale. L'evangelista vi proietta la luce del Risorto, la grande speranza.¹⁵

Il Magnificat anticipa l'alleluia pasquale e risuona come grande speranza per la Chiesa di ogni tempo. La storia della salvezza è coerente. Sappiamo (nella fede) come andrà a finire, perché Dio ha già fatto intendere i suoi gusti, i suoi pensieri. Perciò i credenti possono cantare il futuro con le azioni del passato e affermare che Dio “ha deposto i potenti dai troni” anche se l'ora della detronizzazione non è ancora scoccata ... La Chiesa che canta il Magnificat sperimenta a vari livelli ostilità e violenza, prove e per-

¹² *Potenti e ricchi* sono qui concretizzazioni storiche dei “superbi”, di coloro che pongono se stessi al posto di Dio, che pretendono di governare il mondo secondo i propri giudizi, senza alcun timore verso il nome santo di Dio. Pensano di potere tutto con la ricchezza e la potenza, anche di comprare il cielo. Ma così non è. Il Magnificat “risuona come la marsigliese del fronte cristiano di liberazione nelle lotte tra le potenze e gli oppressi di questo mondo” (J. MOLTSMANN, *Il linguaggio della liberazione*, Brescia 1973, 127).



secuzioni. E tuttavia canta, perché la risurrezione di Gesù ha sprigionato vita nuova nella storia degli uomini, ha spalancato i cieli sull'abisso della morte e dell'inferno, ha pronunciato il giudizio irrevocabile di Dio su ciò che merita di avere futuro e di vivere per sempre.

L'importanza ecclesiale del Magnificat è stata recepita fin dalle origini e si prolunga nella Chiesa di ogni tempo che vibra in sintonia con la Madre del Signore. Essa non è sottratta al buio della notte né alla prova della fede. E tuttavia canta perché vede *oltre*.

III. ALLA SCUOLA DI MARIA, DONNA DEL MAGNIFICAT

Come apprendere da Maria la capacità di leggere la nostra storia alla luce di Dio, della sua potente azione salvifica? Leggiamo nell'*Instrumentum Laboris* del Sinodo: "Già educata alla familiarità con la Parola di Dio nell'esperienza così intensa delle Scritture del popolo cui appartiene, Maria di Nazaret, a partire dall'evento dell'Annunciazione fino alla Croce, anzi fino alla Pentecoste, accoglie

nella fede, medita, interiorizza e vive intensamente la Parola".¹⁶

La Vergine santa ci è modello non solo per come ascolta la Parola, ma anche per come la medita e per come vi ritorna costantemente sopra per approfondirne il senso: «Maria, da parte sua, serbava tutte queste cose *meditandole* nel suo cuore» (Lc 2, 19). Nella cella del cuore, lì dove è la sede più profonda dell'interiorità, Maria s'intrattiene con la Parola, cerca di interpretarla e di comprenderne il senso vitale collegandola (*symbolousa*) con gli eventi della storia sua e di Gesù.¹⁷ Così Maria si fa essa stessa "simbolo" per noi. È splendida icona della Chiesa che mantiene viva la memoria del cuore per cogliere il *senso* della *Parola* che si rivela nella storia.¹⁸

Cosa possiamo imparare alla scuola di Maria? Accenno a tre atteggiamenti (fondamentali per la *lectio divina* ma anche per la *lectio humana*): l'ascolto, il dialogo e l'amorevole cura della Parola.

- **Ascolto.** È il primo e fondamentale atteggiamento: "*Shema Israel*, Ascolta Israele!" (Dt 6,3). Maria è donna dell'ascolto. Dob-

¹⁵ S. NOCETI, "Ascolto e annuncio della Parola di Dio nella Chiesa": relazione al XVII Convegno nazionale SAB (Roma, 6-8 febbraio 2009).

¹⁴ In teoria, gli aoristi dei testi poetici possono designare opere escatologiche, oppure opere storiche, o anche il comportamento costante di Dio. Nel primo caso, il tempo della traduzione sarà il futuro, nel secondo il passato, nel terzo il presente. Gli esegeti faticano a trovare una risposta esauriente; si veda al riguardo l'ampio excursus di Valentini, *Il Magnificat*, 221-223.

¹⁵ La sterile che partorisce anticipa per così dire il segno della risurrezione: il suo grembo si apre alla vita. E se ciò vale per Elisabetta (in continuità con le madri d'Israele) che dire di Maria di Nazareth? La Vergine che genera per opera di Spirito santo, è inedito prodigio, novità esclusiva del NT. Meraviglia che Luca abbia colto in tale evento un anticipo di pasqua?

¹⁶ *La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa*: Instrumentum laboris, n. 25.

¹⁷ In Lc 2,19 il participio *symbolousa* attesta anche un ruolo attivo di interpretazione e valutazione degli eventi. Non si tratta semplicemente di "custodire" ma di "comprendere" le parole/eventi in un processo dinamico che accorda intelligenza e cuore.

¹⁸ C'è una sorta di reciprocità tra **ascoltare e custodire**, verbi che esprimono entrambi il dinamismo tipico dell'atteggiamento sapienziale: cf. A. SERRA, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19.51b*, Roma 1982.



biamo sempre nuovamente entrare in *religioso ascolto* – vedi il proemio della *Dei Verbum*. Diversamente la Parola non può essere accolta e generare vita.

- **Dia-logo.** Proprio perché ascolta, Maria pone domande: è donna critica e interrogante (Lc 1,34; 2,48). Anche noi dobbiamo imparare a interrogare il testo biblico, a porre domande mirate. Occorre entrare in dialogo con la Parola e con la vita.
- **Amorevole cura.** Maria ci insegna un passo ulteriore, a custodire la Parola nel cuore anche quando non la capiamo. Ruminare la parola, ritornarci sopra in meditazione orante, custodirla amorosamente perché produca frutto come il buon seme nella terra.

Alla scuola di Maria possiamo apprendere l'arte di coniugare nella vita quotidiana **logos ethos e pathos**. Lo abbiamo potuto

notare anche in questa *lectio*: la Vergine che accoglie la Parola prontamente si alza e si mette in cammino... *il logos* sollecita *l'ethos dell'amore*, simbolicamente indicato in quel mettersi in cammino verso la casa di Zaccharia, e il canto che segue da voce al *pathos*. Il grande *pathos* di Dio per il suo popolo. L'ultima *propositio* del Sinodo (la 55), dedicata a Maria *Mater Dei et Mater fidei*, afferma che "la Chiesa del Nuovo Testamento vive là dove la Parola incarnata viene accolta, amata e servita in piena disponibilità allo Spirito Santo" e che "l'attenzione devota e amorosa alla figura di Maria come modello e archetipo della fede della Chiesa, è di importanza capitale per operare anche oggi un concreto cambiamento di paradigma nel rapporto della Chiesa con la Parola, tanto nell'atteggiamento di ascolto orante quanto nella generosità dell'impegno per la missione e l'annuncio".



SGUARDO D'INSIEME SUL CONVEGNO¹

Cesare Bissoli, *coordinatore AB nazionale*

1. IL SINODO URGE: LE RAGIONI DI UNA SCELTA

L'esperienza di questo tipo di Convegni, unico nel suo genere a livello nazionale, dura da 17 anni, dal 1992, con una vitalità che ne giustifica la durata, le cui motivazioni appaiono sempre più nitide e diffuse. Le concentriamo così: la Bibbia, quale testimonianza indispensabile della Parola di Dio attira la nostra gente, sia pure con numeri piccoli, ma in maniera incessante e crescente, sicché il pur vero analfabetismo biblico denunciato nei tempi del Sinodo non deve far dimenticare una minoranza qualitativa, la maggior parte composta da laici (aspetto del tutto considerevole), che va formandosi biblicamente a un alto livello culturale ed insieme teologico-spirituale e pastorale, nel senso di pervenire ad una comprensione esegeticamente aggiornata, secondo la fede della Chiesa e disponibile di aiutare altri nelle loro comunità a frequentare la Bibbia come il libro della fede alla sorgente.

L'evento sinodale- e collateralmente l'Anno Paolino² - ha accelerato questa impostazione, in quanto il Convegno ha assunto il tema centrale del Sinodo, la Parola di Dio, articolandone i contenuti nell'ambito di due Convegni. Nel 2009 (6-8 febbraio a Roma) il tema ha riguardato l'atteggiamento di ascolto ed annuncio quale compito primario del-

l'animatore biblico, mentre nel 2010, sarà fatto oggetto di studio il documento conclusivo, nella forma autorevole di una Esortazione apostolica per mano di Benedetto XVI, prevista per l'autunno prossimo. Tra un Convegno e l'altro, il Servizio Nazionale dell'Apostolato Biblico (SAB) vara per l'autunno un seminario di studio in modo da approfondire quanto il Sinodo propone³ in vista di una comprensione corretta ed approfondita ed una conseguente, decisa applicazione in tutte le nostre comunità ecclesiali.

Devo dire che l'elevatezza del tono è stato gradito dai partecipanti, tutti animatori in azione, un centinaio, provenienti da 15 regioni ecclesiastiche (su 16) e da 40 diocesi, la maggior parte donne, quasi a dimostrazione del meritato plauso dei Padri Sinodali (Prop, 17 e 30)

2. IL FILO ROSSO DELLA PROPOSTA

Imperniato sulle prime parole di Dei Verbum, secondo cui la Chiesa prima di annunciare ascolta religiosamente la Parola di Dio come Parola di un Padre che parla agli uomini come figli, il Convegno si è articolato in tre momenti:

a) *Il fondamento*

È la stessa Parola di Dio risuonata e raccolta dall'uomo biblico nel documento del-

¹ Da *Settimana 9 febbraio 2009*.

² Ricordo il sussidio dell'Ufficio Catechistico Nazionale. Settore Apostolato Biblico, *In cammino con San Paolo. Schede di lavoro per l'anno paolino*, ElleDiCi, Leumann (Torino) 2008.

³ Mi permetto di suggerire il mio modesto contributo: *Dio parla, Dio ascolta. Una lettura del XII Sinodo della Chiesa*, LAS, Roma 2009.



la sua fede, la Scrittura. Ecco allora l'attenzione a due gigantesche figure nei testamenti.

- *Geremia* è letteralmente l'uomo della Parola, da essa generato, afferrato, sedotto e rilanciato. In Geremia la Parola di Dio si fa dialogo che esige dialogo, è fuoco e martello, ma anche appare Parola debole e sconfitta, però indomita nel portare avanti il piano di salvezza. Ascoltare e annunciare la Parola è fare esperienza del fuoco. Veramente – concludeva Luca Mazzinghi della Facoltà Teologica di Firenze – la Parola di Dio è fonte di coraggio e speranza, di conversione e trasformazione.
- L'altro gigante chiamato a parlarci è stato *Paolo di Tarso*. Antonio Pitta dell'Università Lateranense, ha messo in risalto il primato assoluto della "parola della croce" (1Cor 1,18) o mistero pasquale, da cui l'annuncio prende verità e vitalità, i due testamenti diventano Parola di Dio unificata, la lettera trova la profondità dello Spirito, l'inculturazione diventa esigenza viva della Parola di Dio in Gesù, giacché vuol essere Parola che salva per tutti.

b) *Due aree calde*

Il fondamento biblico del servizio della Parola di Dio si espande su due aree calde che continuamente interpellano gli animatori: il rapporto tra AT e NT e la mediazione della Chiesa

- Massimo Grilli docente all'Università Gregoriana riflettendo sulla *Parola di Dio tra Antico e Nuovo Testamento* anzitutto rileva la tentazione alla marginalizzazione del primo Testamento (è un allarme sollevato da tanti vescovi al Sinodo, cui rispondono ben due proposizioni 10 e 29) sia nella forma mar-

cionita di ieri e di oggi che tende a sostituire l'AT con il NT, sia nella forma che relativizza e quasi annulla i valori della rivelazione prima di Gesù. Più che di due alleanze contrapposte, secondo Efes 2,12 si deve parlare di *alleanze della promessa*, per cui vi è un'unica eterna alleanza di grazia, cui prendono parte ebrei e cristiani, ciascuno rendendo una testimonianza specifica al Dio di Gesù Cristo, uniti in un dialogo fruttuoso reciproco, in tensione escatologica verso il compimento della promessa, riconoscendo da parte dei cristiani che la croce di Cristo non divide e contrappone ma intende affermare l'attesa comune della salvezza di Dio per tutti i popoli. In questa visione la lettura cristiana dà ragione all'AT, assume da esso la tensione della Promessa e vi dona in Gesù una conferma certa.

- Finalmente l'ascolto e l'annuncio della Parola di Dio si confronta con la Chiesa, nelle tante mediazioni che l'animatore deve considerare. *Quale rapporto tra Chiesa e Parola* per poter annunciare la Parola secondo la Chiesa e la Chiesa secondo la Parola? Serena Noceti della Facoltà Teologica di Firenze, ha messo in risalto come sia costitutivo tale rapporto per entrambi gli elementi, nel senso che la Parola fa la Chiesa come comunione che ascolta e annuncia, la Chiesa, a sua volta, fa la Bibbia nella totale dipendenza della Parola, diventando soggetto tradente della Parola pienamente autorizzato. Creatura e serva della Parola, la Chiesa trova la sua vocazione di comunità profetica che accetta la triplice sfida di parlare secondo i linguaggi di oggi, in un contesto pluralista non solo religioso, ma valoriale, sapendosi tutta relativa al Regno, il che



la porta a sentirsi in stato di riforma e testimone della speranza.

c) *Due modi significativi di ascolto*

L'ascolto ed annuncio della Parola di Dio avviene in altri due modi degni di interesse, che gli animatori non possono tralasciare sia come dato culturale, ma ancora di più come contributo teologico-pastorale a valenza ecumenica: *il servizio della Parola nella confessione evangelica e nell'ebraismo*.

- Paolo Ricca, teologo valdese, ha portato la *testimonianza evangelica* evidenziando il primato così rimarcato dell'ascolto della Parola per un annuncio genuino, Parola che ha nel canone una insuperabile norma di autenticità, Parola però che non è un libro, ma la persona di Gesù Cristo, che dunque si fa interprete centrale del testo, con il kerigma di Pasqua, ma anche con la totalità della sua esistenza pre-pasquale. Attualmente la condizione di estesa secolarizzazione che sembra rendere insignificante il sacro codice della Bibbia, fa sì – secondo il relatore – che conviene incontrare la persona nella sua realtà umana con le domande di senso che l'avvolgono, mostrando le risorse dell'umanesimo evangelico come proposta (non imposizione) di vita aperta al trascendente
- Maurizio Mottolose, docente alla Università Gregoriana, ha tratteggiato l'argomento *dal punto di vista ebraico*: è un mare immenso. Un detto rabbinico afferma a proposito della Scrittura: "Voltala e rivoltala, poiché tutto è in essa". Dove si insiste sul carattere ultimativo e onnicomprensivo del Libro, ma al tempo stesso si chiama l'uomo a una continua e decisa attività interpretativa.

Si ha così un originale e paradossale pensiero testo-centrico, ma nello stesso tempo una interrogazione infinta della Parola, un commentario creativo e rinarrativo, un *midrash*. La Parola-Scrittura si trova sempre di nuovo come parola originaria cui si subordinano altre produzioni storico-culturali e culturali.

- d) Convegni come questi del tutto orientati alla prassi e reduci da essa, rende doverosa una *comunicazione di esperienze* in maniera organica. È stato fatto sia in un laboratorio dove si è cercato di configurare un servizio biblico secondo le età (bambini, giovani, adulti) e secondo particolari situazioni (famiglia, mondo della sofferenza, persone anziane). Dai risultati sono apparse cose buone, ma ancora di più si è colta una certa chiusura dell'AB nell'ambito dei gruppi di ascolto, senza una prospettiva larga sia in riferimento ai bisogni delle persone sia ai contesti culturali. Però si deve anche riconoscere – stando alle comunicazioni di esperienze fatte in assemblea – quale varietà di forme si stanno sviluppando oltre quelle abituali: la Bibbia in relazione al teatro, al mondo operaio, all'animazione della comunità nel suo insieme...A questo punto però si pone un problema di comunicazione meno frammentata e più organica, di cui più sotto.

4. GUARDANDO IN AVANTI

Come va l'incontro l'AB nel nostro paese? È la domanda-bilancio che si pone ad ogni convegno. Quest'anno credo si possa dire così:

- È indubbia la crescita di persone che si avvicinano alla Bibbia, grazie anche all'input



del Sinodo (là dove almeno se ne parla con convinzione). Diversi gruppi di ascolto sorgono, si manifestano iniziative varie di sensibilizzazione, anche a livello laico, non strettamente confessionale.

- Di animatori laici vi è bisogno prioritario. C'è da dire che ne spuntano sempre di nuovi (pochi) e che mostrano una disponibilità grande al momento dello studio biblico. È importante allargare loro la porta alla formazione esegetica e teologica alta, come nei seminari. In particolare, alla luce del Sinodo, si curerà l'apprendimento della teologia della Parola di Dio e di quanto il Sinodo stesso viene a comunicare. Ricordiamo che gli animatori biblici rappresentano una corrente privilegiata per lo sviluppo biblico popolare.
- Esiste un problema di conoscenza e di organizzazione. È un lato fragile di tutto il movimento biblico-pastorale italiano. Si

conosce a frammenti ciò che avviene nelle comunità ecclesiali, le tante e diverse iniziative che pure qui al Convegno sono trapelate; non si riesce ad avere un quadro globale sufficientemente sicuro sull'esistenza di qualcosa di organico ed organizzato a riguardo dell'AB nelle singole diocesi. A questo scopo il SAB nazionale intende realizzare una mappatura generale. Non certo per un controllo, ma per un servizio di comunione che si traduce in un reciproco aiuto.

- Viene caldamente domandato ai presbiteri un atteggiamento positivo e promozionale riguardo alla pianticella biblica che nasce o è già nata nelle loro comunità, che rimane sempre tenera pianta come è di tutte le esperienze della fede. Viene da ricordare quanto dice vigorosamente il Sinodo nelle Proposizioni 31 (Parola di Dio e presbiteri) e 32 (Formazione dei candidati all'ordine sacro).