

Parrocchia di san Simpliciano - Cinque incontri sul tema

« Leggere la Bibbia, si può? »

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre - novembre 2008

Schede

Programma	3
1. La necessità di un'introduzione: motivi e difficoltà	5
1. Storia del problema	5
2. Il Sinodo	6
3. Le conoscenze tecniche che mancano	7
2. La ricerca "scientifica", avvicina o allontana?	8
1. Illusioni della scienza	8
2. Oltre il metodo storico critico	8
3. L'aiuto che viene dalla ricerca	9
3. Lettura "scientifica" e lettura credente	11
1. La lettura monastica	11
2. La lettura liturgica	11
3. La ricerca recente. AT: Legge/profeti/scritti	13
4. Il NT: vangeli e lettere, <i>kerygma</i> e <i>didachè</i>	13
4. Lettura credente: (a) la meditazione dei Vangeli	14
1. Lettura scientifica e lettura credente	14
2. L'annuncio di Pietro	14
3. L'intenzione originaria di Gesù	15
4. La pagina di Emmaus	15
5. Ritorno al confronto tra le due letture	15
5. La lettura credente: (b) la recita dei Salmi	17
1. I Salmi nel quadro dell'Antico Testamento	17
2. L'esodo nel salmo 77	18
3. La mormorazione del deserto nel Salmo 94	19
4. I salmi e lo scandalo della croce	19

Parrocchia di san Simpliciano - Cinque incontri sul tema

« Leggere la Bibbia, si può? »

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre - novembre 2008

Testo

1. La necessità di un'introduzione: motivi e difficoltà	20
Storia del problema	20
Il Sinodo	23
2. La ricerca "scientifica", avvicina o allontana?	28
Il sapere "scientifico"	28
Un precedente: la dialettica	28
Significato spirituale della Bibbia	30
Il metodo	31
L'avvento dell'ermeneutica	32
La distanza tra il testo e noi	33
3. Lettura "scientifica" e lettura credente	37
La lettura monastica	37
La lettura liturgica	40
Lettura cristiana dell'Antico Testamento	41
La ricerca recente: Legge/profeti/scritti	43
La struttura del Nuovo Testamento: vangeli e lettere, kerygma e didachè	43
4. Lettura credente: (a) la meditazione dei Vangeli	45
Le due letture, scientifica e credente	45
5. La lettura credente: (b) la recita dei Salmi	52
I Salmi nel quadro dell'Antico Testamento	54
L'esodo nel salmo 77	56
La mormorazione del deserto nel Salmo 94	57
I salmi e lo scandalo della croce	58

Parrocchia di san Smpliciano - Cinque incontri sul tema

« Leggere la Bibbia, si può? »

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre - novembre 2008

Programma

E vidi nella mano destra di Colui che era assiso sul trono un libro a forma di rotolo, scritto sul lato interno e su quello esterno, sigillato con sette sigilli. Vidi un angelo forte che proclamava a gran voce: «Chi è degno di aprire il libro e scioglierne i sigilli?». Ma nessuno né in cielo, né in terra, né sotto terra era in grado di aprire il libro e di leggerlo. Io piangevo molto perché non si trovava nessuno degno di aprire il libro e di leggerlo. (Ap 5,1-4)

L'immagine di un libro sigillato proposta in questo passo dell'Apocalisse intende descrivere la vicenda complessiva del cosmo, e quindi della famiglia umana; perché appunto per gli uomini la terra e i cieli e tutto è stato creato fin dall'inizio. Ma quale sia il disegno di Dio nel governo della storia intera non si capisce; in tal senso, *nessuno né in cielo, né in terra, né sotto terra era in grado di aprire il libro e di leggerlo*; il veggente piange, ma gli è presto annunciato che l'Agnello immolato è in grado di aprire i sigilli.

Documento di quest'opera dell'Agnello, che apre i sigilli e rende chiare le cose oscure, che rivela i misteri nascosti della storia, è appunto la Bibbia. Il nome è la traslitterazione di un termine greco plurale (*biblia*), che vuol dire *libri*; effettivamente la Bibbia piuttosto che un libro appare una biblioteca; i libri che la compongono sono 73, divisi in 46 dell'Antico testamento e 27 del Nuovo Testamento; la loro composizione si distende sull'arco di oltre mille anni; le lingue sono due, ebraica e greca; i generi letterari sono difficili anche solo da numerare. La Bibbia, destinata a togliere i sigilli al rotolo indecifrabile della storia universale, rischia di apparire essa stessa come un codice segreto e sigillato.

Di fatto la Bibbia nei quattro o cinque secoli della vicenda moderna è stata sottratta all'uso del fedele nella Chiesa cattolica. All'origine di tale sequestro è stata la protesta di Lutero e la sua rivendicazione del *libero esame*, dunque di una lettura del libro non guidata dalla predicazione e dal magistero ecclesiastico, ma suggerita dallo Spirito stesso di Dio ad ogni singolo fedele. La Riforma perseguita da Lutero per molta parte si è affidata alla traduzione della Bibbia in lingua tedesca; quella traduzione è addirittura all'origine del tedesco quale lingua letteraria. La Chiesa cattolica ha davvero proibito la lettura della Bibbia, e prima ancora la sua traduzione dopo il Concilio? Certo ha circondato quella lettura e quella traduzione di molte cautele (erano lecite la lettura soltanto nelle traduzioni autorizzate dai vescovi cattolici); non ha incoraggiato in genere alla lettura, ma non l'ha proibita.

Nella tradizione protestante possiamo riconoscere due sviluppi diversi e addirittura divergenti del principio del libero esame.

a) Il primo sviluppo è quello fedele all'idea che il libero esame sarebbe autorizzato dallo Spirito che parla ad ogni credente; la lettura del testo praticata è in quel senso quella devota, che cerca nella lettera edificazione per la fede e per la speranza; la meditazione biblica alimenta soprattutto due sentimenti religiosi, il pentimento e insieme la fiducia. La massima espressione di questa linea della tradizione protestante sarà il *pietismo*, un movimento religioso certo di grande intensità e ricchezza, che incoraggia tuttavia un'interpretazione dubbia del cristianesimo, vicina a quella già propria della *devotio moderna*: esso sarebbe religione del libro e dell'anima, senza occhi e cuore per la vita civile e profana.

b) Il secondo sviluppo è invece quello "critico"; in prima battuta critico nel senso di ricorrere alla *veritas ebraica* o al pensiero di Paolo per contestare la dottrina della chiesa di Roma; in seconda battuta la critica assume la piega moderna, le risorse della ricerca scientifica sostituiscono quelle della fede e della

tradizione quali criteri decisivi di lettura della Bibbia. Nell'arco storico che sta tra la fine del Settecento e la metà del Novecento la polemica tra cattolicesimo e protestantesimo trova riscontro nella diversa posizione che le due tradizioni assumono nei confronti degli approcci storico critici; gli studiosi cattolici sono in molti modi impediti dal prendere parte alla ricerca storico critica sulla Bibbia; gli studiosi protestanti sono protagonisti in tal senso, ma sono sempre più divisi tra loro e divisi dalle espressioni devote e spesso fondamentaliste delle rispettive Chiese.

Nei tempi più recenti, successivi al Vaticano II, cade la preclusione della Pontificia Commissione Biblica nei confronti dei nuovi metodi e la ricerca cattolica entra in pieno nel campo degli studi biblici, dando un contributo che ormai è equivalente o addirittura maggiore rispetto a quello protestante. Rimane tuttavia anche all'interno della Chiesa cattolica la distanza tra la lettura devota e lettura storico critica; essa appare grande specie nel caso di racconti arcaici dell'Antico Testamento e dei racconti di miracolo dei vangeli. Rimane inoltre la difficoltà proposta dal carattere inverosimile o scandaloso (violenza) di molte pagine, troppo distanti dalla nostra sensibilità.

E tuttavia il desiderio di una lettura personale della Bibbia è proprio di un numero crescente di cristiani; esso corrisponde a una raccomandazione insistita della predicazione corrente; corrisponde soprattutto a una necessità obiettiva della vita cristiana così come oggi si configura. Alla realizzazione di tale desiderio sembrano per altro opporsi difficoltà insuperabili alla comprensione. Come provvedere a quell'introduzione, che pare indispensabile? Come evitare che l'uso personale della Bibbia alimenti la figura di una religione proiettiva e sostanzialmente arbitraria? Su questo tema rifletteranno i vescovi di tutto il mondo nel Sinodo che si tiene nelle settimane di ottobre. Alcune indicazioni di fondo cercheremo di dare anche noi, nei cinque incontri previsti per la prima catechesi.

Esso sono articolati come indicato qui di seguito. Il primo incontro è dedicato al chiarimento dei motivi che rendono oggi la lettura della Bibbia decisamente più necessaria al cristiano di un tempo. il secondo e il terzo incontro saranno dedicati invece al chiarimento dei problemi connessi ai nuovi approcci "scientifici" alla Bibbia. Gli ultimi due incontri infine saranno dedicati alla figura della lettura credente: quella meditativa dei vangeli e quella orante dei salmi. Il tema dei singoli incontri è qui indicato, allusivamente, mediante una citazione biblica.

Programma degli incontri

13 ottobre

La necessità di un'introduzione: motivi e difficoltà

20 ottobre

La ricerca "scientifica", avvicina o allontana?

27 ottobre

Lettura "scientifica" e lettura "credente"

3 novembre

Lettura credente: (a) la meditazione dei Vangeli.

10 novembre

La lettura credente: (b) la recita dei Salmi

Gli incontri avverranno in Facoltà Teologica, **via dei Chiostri 6, dalle 21 alle 22.30**

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su
Leggere la Bibbia, si può?

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2008

1. La necessità di un'introduzione: motivi e difficoltà

(lettura e commento Ap 5,1-5)

Il libro sigillato come immagine della storia umana. Ha un disegno? e quale? *Nessuno in cielo, né in terra, né sotto terra era in grado di aprire il libro e di leggerlo*; il veggente piange; ma è consolato dall'angelo: c'è uno in grado di aprire i sigilli; è l'Agnello immolato e risorto. La rivelazione di Dio in questo mondo assume la forma della incarnazione del figlio. Attraverso la sua vicenda mortale l'Agnello toglie i sigilli dal libro. Documento della verità attestata dall'Agnello è la Bibbia. Il libro è disorientante, appare come una biblioteca piuttosto che un libro (il termine greco *biblia* è plurale, vuol dire *libri*): 73 libri, distinti in 46 dell'Antico testamento e 27 del Nuovo Testamento; la loro composizione si distende sull'arco di mille anni; le lingue usate sono due, ebraica e greca; i generi letterari sono molti, difficili anche solo da contare. La Bibbia rischia di apparire come un codice segreto e addirittura sigillato.

1. Storia del problema

Negli ultimi quattro secoli e mezzo, da Lutero in poi, nella Chiesa cattolica la Bibbia è stata sottratta all'uso del fedele. All'origine del sequestro moderno della Bibbia è la rivendicazione del *libero esame*, di una lettura cioè guidata non dalla predicazione della Chiesa, ma istruita dallo Spirito stesso di Dio. Ma già prima che intervenissero cautele e proibizioni suscitate dalla Protesta, essa era sostanzialmente inaccessibile ai più, specie nei libri dell'Antico Testamento, appartenenti a una stagione culturale troppo remota (vedi la pratica dell'interpretazione allegorica).

La centralità della Bibbia nella tradizione protestante ha due sviluppi diversi, per molti aspetti divergenti, anche se entrambi procedono dal principio del libero esame:

c) La lettura devota del testo, nel quale è cercata edificazione per la fede e per la speranza; due sentimenti religiosi dominanti, il pentimento e la fiducia. La massima espressione di questa linea sarà il *pietismo*, movimento di grande intensità e ricchezza, che incoraggia però un'interpretazione dubbia del cristianesimo: religione dell'anima e del libro, senza occhi per la vita "esteriore".

d) La lettura "critica": per opporsi alla dottrina romana si cerca la *veritas ebraica* o il vero pensiero di Paolo. In seconda battuta la lettura critica assume la piega della ricerca storico letteraria; la filologia e la storia sostituiscono la pietà.

Tra fine Settecento e metà del Novecento la polemica tra cattolici e protestanti trova riscontro nella diversa posizione nei confronti dell'approccio storico critico; gli studiosi cattolici si vedono negata la possibilità di prendere parte alla ricerca storico critica sulla Bibbia dai molti divieti della Pontificia Commissione Biblica (*excursus*).

Gli studiosi protestanti sono stati protagonisti privilegiati della ricerca filologica sulla Bibbia nella lunga stagione tra fine Ottocento e metà del Novecento. Il ricorso ai nuovi metodi autorizzò dubbi radicali a proposito del testo biblico e della sua attendibilità storiografica. I dubbi propiziarono la dispersione delle tesi; soprattutto, la distanza tra esegesi scientifica e lettura ecclesiastica e liturgica della Bibbia. In reazione al radicalismo della critica torna più vivace la lettura devota e polemica, spesso con una tinta fondamentalista.

Il Concilio propiziò la rimozione del blocco della PCB; in particolare mediante il decreto su *La verità storica dei vangeli* (21 aprile 1964) liberalizzò il ricorso ai metodi propri della cosiddetta *storia delle forme*. Nei tempi più recenti, la ricerca cattolica entra in pieno nel campo degli studi biblici; il suo contributo è ormai equivalente a quello protestante. Anche nella Chiesa cattolica si approfondisce tuttavia la distanza tra lettura devota e lettura storico critica.

Rimane inoltre consistente la difficoltà proposta dal carattere scandaloso di molte pagine, troppo distanti dalla nostra sensibilità; specie quelle che paiono un'apologia della violenza:

Samuele disse a Saul: «Il Signore ha inviato me per consacrarti re sopra Israele suo popolo. Ora ascolta la voce del Signore. Così dice il Signore degli eserciti: Ho considerato ciò che ha fatto A`malek a Israele, ciò che gli ha fatto per via, quando usciva dall'Egitto. Và dunque e colpisci A`malek e vota allo sterminio quanto gli appartiene, non lasciarti prendere da compassione per lui, ma uccidi uomini e donne, bambini e lattanti, buoi e pecore, cammelli e asini». (1 Sam 15, 1-3)

Nel frattempo si diffonde il desiderio di una lettura personale della Bibbia; davvero un desiderio? o piuttosto la percezione di una necessità? Per andar oltre alla comprensione catechistica infantile del cristianesimo occorre essere in grado di leggere la Bibbia e servirsene nella vita. La raccomandazione di un accostamento personale è fatta con insistenza dalla predicazione ecclesiastica corrente.

Alla realizzazione di tale lettura sembrano per altro opporsi difficoltà insuperabili. Come realizzare l'introduzione indispensabile? Come evitare che l'uso personale della Bibbia alimenti una religione proiettiva e sostanzialmente arbitraria? Su questo tema appunto riflettono i vescovi di tutto il mondo nel Sinodo che si tiene nelle settimane di ottobre.

2. Il Sinodo

Dalla relazione del Card. Marc Ouellet:

La Costituzione dogmatica *Dei Verbum* ha segnato una vera svolta nel modo di affrontare la Rivelazione divina. Invece di privilegiare come in precedenza la dimensione noetica delle verità da credere, i Padri conciliari hanno messo l'accento sulla dimensione dinamica e dialogale [3] della Rivelazione come autocomunicazione personale di Dio. Hanno così gettato le basi di un incontro e di un dialogo più vivo tra Dio che chiama e il suo popolo che risponde.

Ma non si tratta soltanto di "accenti"; la svolta teologica è profonda, a stento se ne misura il prezzo: si passa da una concezione "dottrinalistica" di rivelazione a una concezione che le riconosce la qualità di evento. La Bibbia è "parola di Dio" non nel senso verbale del termine, ma nel senso di testimonianza del *verbum*, della Parola fatta carne; lo stesso Ouellet ha distinto la Parola dal libro.

Questa svolta è stata ampiamente accolta come un fatto decisivo da teologi, esegeti e pastori. Tuttavia, è stato in gran parte riconosciuto che la Costituzione *Dei Verbum* non è stata sufficientemente recepita e che la svolta che ha inaugurato non ha dato ancora i frutti sperati e attesi nella vita e nella missione della Chiesa. Pur tenendo conto dei progressi fatti, occorre interrogarsi sul perché il modello della comunicazione personale non è penetrato maggiormente nella coscienza della Chiesa, nella sua preghiera, nelle sue pratiche pastorali nonché nei metodi teologici ed esegetici.

Due osservazioni: (a) Se la *Dei Verbum* non è stata sufficientemente recepita e la svolta non ha dato ancora i frutti sperati dipende non da difetto di fedeltà pratica dei pastori al Concilio, ma dal fatto che le indicazioni non erano ancora chiare. (b) Se il «modello della comunicazione personale» non è «penetrato maggiormente nella coscienza della Chiesa ...» è perché esso non è affatto chiaro. Può essere chiarito solo mediante la lettura effettiva della Bibbia, *in primis* dei vangeli. Gesù stesso portò alla luce la verità della Legge e dei Profeti dialogando con i discepoli; non insegnò un metodo, ma mediante il riferimento alla propria vicenda aprì i loro occhi alle Scritture. Non il modello dialogale apre la verità delle Scritture, ma il dialogo effettivo con il Signore Gesù.

Il Sinodo deve proporre soluzioni concrete per colmare le lacune e porre rimedio all'ignoranza delle Scritture, che si aggiunge alle difficoltà attuali dell'evangelizzazione.

Tali soluzioni esigono: (a) che sia chiarito il tratto della Scrittura quale testimonianza della fede apostolica, mediante la quale il vangelo di Gesù giunge a noi. (b) che siano precisati i rapporti tra lettura credente della Bibbia e lettura scientifica.

Nel documento base del Sinodo si dice delle difficoltà del cristiano nella lettura della Bibbia:

Bisogna tenere conto del fatto che troppi fedeli esitano ad aprire la Bibbia per varie ragioni, specialmente per la sensazione che sia un Libro troppo difficile da comprendere. [...]

In tanti cristiani il desiderio intenso di ascoltare la Parola di Dio si realizza in un'esperienza più emotiva che convinta, a causa della scarsa conoscenza della dottrina.

Più che di convinzione, la lettura emotiva manca di pertinenza obiettiva. Accade della Bibbia quel che accade della fede: oggi essa non ha la forma del consenso a una dottrina, a una morale, o a un rituale assegnato, ma quella dell'invenzione che utilizza il patrimonio proposto da una tradizione religiosa. L'uso fantasioso della religione trova appunto nell'uso del testo biblico un'espressione privilegiata. Il documento base del Sinodo intende la lettura proiettiva come il riflesso della distanza tra verità della fede ed esperienza del lettore:

Questa frattura tra verità di fede ed esperienza di vita si avverte soprattutto nell'incontro liturgico con la Parola di Dio.

La distanza non riguarda solo la liturgia, ma anche la lettura personale al di fuori del contesto liturgico. Il difetto di competenza non nasce dalla scarsa conoscenza della verità di fede, ma del libro.

3. Le conoscenze tecniche che mancano

Per essere di essere meno vaghi, le conoscenze del libro necessarie si riferiscono a diversi aspetti; li riassumiamo sotto tre titoli.

a) Le conoscenze relative al genere letterario dei singoli libri e dei diversi testi all'interno del singolo libro.

Quale poi sia il senso letterale di uno scritto, spesso non è così ovvio nelle parole degli antichi Orientali com'è per esempio negli scrittori dei nostri tempi. Ciò che quegli antichi hanno voluto significare con le loro parole non va determinato soltanto con le leggi della grammatica o della filologia, o arguito dal contesto; l'interprete deve quasi tornare con la mente a quei remoti secoli dell'Oriente e con l'appoggio della storia, dell'archeologia, dell'etnologia e di altre scienze, nettamente discernere quali generi letterari abbiano voluto adoperare gli scrittori di quella remota età. Infatti gli antichi Orientali per esprimere i loro concetti non sempre usarono quelle forme o generi del dire, che usiamo noi oggi; ma piuttosto quelle ch'erano in uso tra le persone dei loro tempi e dei loro paesi. Quali esse siano, l'esegeta non lo può stabilire a priori, ma solo dietro un'accurata ricognizione delle antiche letterature d'Oriente. (Pio XII, *Divino affilante Spiritu*, 1943)

b) Le conoscenze relative alla cultura sottesa ai testi, molto remota dalla nostra, specie nel caso dei libri dell'Antico Testamento. La difficoltà maggiori che propone la lettura dei testi biblici sono quelle legate appunto alla distanza culturale, o di mentalità, di *forma mentis*.

c) Le conoscenze relative alla storia, che fa da sfondo ai singoli testi; esse offrirebbero un criterio indispensabile per la lettura; ma sono possibili? Le critiche più radicali ai testi vengono dall'idea che essi siano frutto della elaborazione leggendarie o mitiche prodotte a partire da uno sfondo che ci sfugge. Ma davvero ci sfugge del tutto?

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

Leggere la Bibbia, si può?

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2008

2. La ricerca “scientifica”, avvicina o allontana?

1. Illusioni della scienza

Dell'aggettivo “scientifico” si abusa. Nei tempi moderni è usato per dire di ogni sapere che non consente dubbi; è usato anzitutto per le scienze della natura. In quel caso “scientifico” è l'approccio caratterizzato dal fatto di sospendere le domande relative al senso; tale sospensione consente al sapere di progredire in maniera assai più sicura e in maniera cumulativa.

L'aggettivo è usato poi anche per il sapere relativo ai fatti umani (nell'Ottocento la storiografia; nel Novecento le “scienze umane”). Ma è davvero possibile “scienza” a proposito dei fatti umani? e dei testi?

a) Per riferimento ai fatti, pare di sì; nella lingua dei giornalisti è diventata corrente la distinzione tra fatti e opinioni. Il programma della storiografia “scientifica” o “positiva” è appunto questo: accertare i fatti attraverso la (provvisoria) sospensione di ogni interpretazione; solo una volta ricostruiti i fatti si potrebbe poi discutere dell'interpretazione. Ma:

(a) l'accertamento dei fatti non è mai concluso;

(b) inoltre la sospensione della domanda sui significati rende la stessa selezione dei fatti degni di attenzione impossibile e la ricerca positiva dispersiva.

b) Ancor più evidente è la difficoltà quando si tratti di testi: se difetta la selezione degli aspetti rilevanti suggerita dal significato, l'inflazione informativa si fa ingovernabile. Due rischi della ricerca “scientifica”:

(a) scoraggiamento della lettura del cristiano e ibernazione museale della Bibbia;

(b) l'integrazione dei frammenti si produce a procedere da criteri sintetici non consapevoli, che assumono di fatto la consistenza del pregiudizio.

I problemi posti dai moderni approcci scientifici alla Bibbia molto assomigliano a quelli posti nel medioevo dal passaggio dalla teologia monastica alla teologia di scuola, dialettica e “scientifica”.

2. Oltre il metodo storico critico

Al suo primo affermarsi, l'approccio “scientifico” coltivò la presunzione d'essere unico e obbligato; professò la fede nel *metodo*, qualificato in maniera sommaria come **storico/critico**. Esso prevedeva questi momenti maggiori: (a) la critica testuale; (b) la critica storica (autenticità del testo, conoscenza dell'autore e delle sue fonti); (c) la critica propriamente letteraria (lessico, struttura, paralleli, eccetera).

L'avvento della consapevolezza ermeneutica: la comprensione suppone una pre-comprensione, la quale è istituita dalla tradizione viva del testo. Non si può studiare la Bibbia come si studierebbe un testo sanscrito o atzeco; essa ha generato la tradizione culturale che ci costituisce.

Alla fine della fiducia superstiziosa nel metodo storico critico succede una proliferazione di metodi o di approcci. Indice eloquente di tale proliferazione ingovernabile è l'elenco proposto dal documento della Pontificia Commissione Biblica del 1993, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, che elenca una dozzina di metodi e approcci:

A/ Storico-critico

B/ Nuovi metodi di analisi letteraria: retorica, narrativa, semeiotica

C/ Approcci basati sulla Tradizione: canonico, mediante il ricorso alle tradizioni interpretative giudaiche, attraverso la storia degli effetti del testo.

D/ Approcci attraverso le scienze umane: sociologico, attraverso l'antropologia culturale, psicologico e psicanalitico.

E/ Approcci contestuali: liberazionista e femminista

Il documento della PCB appare incapace di suggerire prospettive di sintesi o di raccordo tra i metodi e/o gli approcci parziali e la lettura cristiana e teologica del testo. Tali prospettive non possono essere definite se non a prezzo di precisare la ragione di astrazione dei pretesi *metodi* di lettura.

Il carattere analitico della ricerca specialistica sul testo biblico pare dunque disporre per se stessa ostacoli alla lettura della Bibbia, in duplice senso: - per un lato non aiuta a comprendere;

- inoltre alimenta dubbi nei confronti di quella comprensione spontanea del testo, la quale appare ora destinata ad apparire ingenua.

3. L'aiuto che viene dalla ricerca

Non possiamo tuttavia ignorare l'altro lato della questione: la ricerca specialistica aiuta a superare molte ragioni di distanza e di sospetto del lettore contemporaneo nei confronti del testo biblico, che altrimenti minacciano di condannare il testo ad apparire una favola per bambini. Una struttura caratteristica delle introduzioni alla Bibbia distingue tre momenti:

1. La storia (di Israele, di Gesù, della predicazione apostolica)
2. L'iscrizione dei libri in questa storia
3. L'introduzione ai singoli libri.

Rispetto allo schema sopra riportato (testo, storia, forma letteraria) questo chiede la collocazione dei libri entro il *Sitz in Leben* in cui sono nati, quindi l'attenzione alla storia. Ma quale storia? Quella dei *mirabilia dei* (storia sacra) o quella della cultura? Gerard VON RAD (*Teologia dell'AT*, 1957), legato al programma di K. Barth, immagina di poter dissociare la storia sacra da quella umana; in tal senso ignorò il debito della legge mosaica nei confronti delle tradizioni giuridiche dei popoli; negò il rapporto tra la sapienza credente e sapienza dei popoli, tra l'oracolo dei profeti e la loro coscienza umana. Mentre questi rapporti sussistono; non solo, la considerazione di essi offre un contributo essenziale a intendere il significato della rivelazione di Dio nella storia. Proprio l'iscrizione dei libri sacri entro il contesto storico dispone le condizioni propizie per superare la distanza della Bibbia dalla nostra sensibilità.

Tali difficoltà possono essere ricondotte schematicamente a tre grandi ordini di fattori:

a) La distanza di cultura

Le difficoltà maggiori sono quelle legate alla distanza culturale o di mentalità. La cultura non è una teoria, una visione riflessa del mondo; ma anzitutto una lingua, poi molte pratiche di vita. Documentare in poche parole la consistenza delle difficoltà connesse alla distanza culturale è arduo. Pensiamo tipicamente al tema della personalità corporativa, discussa abbondantemente a margine della questione di Adamo e del monogenismo. La differenza di cultura è decisiva per intendere anche la lingua. Faccio un esempio: *Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo* (Lc 14, 26)...: non è soltanto questione di parole, ma anche di idee.

Alla distanza di cultura si aggiunge il pregiudizio di una lettura appunto "idealistica" del cristianesimo; essa ignora la necessità di passare per il dramma per giungere alla giustizia; vedi l'esempio: *Se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra*. ...

b) Difetto di conoscenze dei fatti

Un secondo ordine di difficoltà è legato appunto al difetto di conoscenza della storia che sta sullo sfondo dei testi. Tale conoscenza è spesso criterio indispensabile per leggerli bene. I testi biblici infatti hanno la fisionomia di testimonianze rese a margine di una storia. Il profeta parla, e poi scrive, per prendere posizione in un contenzioso tra Dio e il suo popolo. Se non conosciamo il contenzioso è difficile intendere la loro parola. Il rapporto tra il testo scritto e la storia sottesa, spesso ignorato, è in ogni caso complesso; la memoria trova infatti configurazione nella massima parte dei casi attraverso un lungo processo di tradizione orale. Appunto la conoscenza delle forme di tale tradizione offre criteri importanti per interpretare (vedi il caso della *tradizione sinottica*).

Abbiamo già visto l'esempio del paralitico di Mc 2, 3-11; possiamo aggiungere l'esempio di una parabola, quella del seminatore (Mc 4, 3-20), o quella degli invitati a nozze (Mt 22, 1-4). **c) I generi letterari**

Il problema dei generi letterari è stato formalizzato per primo. Di fronte a un testo poco plausibile – Dio impasta il fango per fare l'uomo – facilmente si dice: “è una lingua figurata”. La stessa affermazione in diversi contesti ha un significato diverso.

In passato di generi letterari si è discusso soprattutto a margine dei racconti di creazione (Gn 1 e Gn 2-3). L'alternativa storia o mito appariva “tragica”: per un lato appariva poco plausibile che si potesse trattare di storia, dunque di memorie; ma appariva inquietante l'ipotesi che si trattasse di miti. Oggi almeno in quei casi abbiamo dalla scienza risposte soddisfacenti: non mito, né storia, ma racconto eziologico. Una prima apertura intervenne già con la *Divino afflante Spiritu* di Pio XII (1943):

Quale poi sia il senso letterale di uno scritto, spesso non è così ovvio nelle parole degli antichi Orientali com'è per esempio negli scrittori dei nostri tempi. Ciò che quegli antichi hanno voluto significare con le loro parole non va determinato soltanto con le leggi della grammatica o della filologia, o arguito dal contesto; l'interprete deve quasi tornare con la mente a quei remoti secoli dell'Oriente e con l'appoggio della storia, dell'archeologia, dell'etnologia e di altre scienze, nettamente discernere quali generi letterari abbiano voluto adoperare gli scrittori di quella remota età. Infatti gli antichi Orientali per esprimere i loro concetti non sempre usarono quelle forme o generi del dire, che usiamo noi oggi; ma piuttosto quelle ch'erano in uso tra le persone dei loro tempi e dei loro paesi. Quali esse siano, l'esegeta non lo può stabilire a priori, ma solo dietro un'accurata ricognizione delle antiche letterature d'Oriente.

Il riferimento al genere letterario sempre spaventa il lettore. Quando si dice che *Tobia* è una novella, o che *Giona* è una parabola, la conclusione facile del non addetto ai lavori è che allora questi due libri non sono “veri”. Proprio i libri storici, o meglio di genere narrativo, hanno suscitato discussioni più vivaci. L'attendibilità della Bibbia pareva minacciata dal sospetto che i libri biblici siano elaborazione mitizzante di ricordi arcaici ad opera della memoria collettiva; i fatti all'origine delle memorie bibliche sfuggirebbero senza di rimedio a ogni precisa ricostruzione.

L'obiezione ha particolare gravità nel caso della storia di Gesù. Ma proprio in quel caso la “scienza” ha dovuto ricredersi: dai dubbi radicali di Bultmann ai riconoscimenti della seconda e della terza ricerca su Gesù. Certo conosciamo virtualmente molto del Gesù della storia; ma per passare dalla conoscenza virtuale a quella reale occorre accettare di misurarsi con la ricerca specialistica. Il risultato sarà un'immagine di Gesù – meglio, un'immagine della sua vicenda – molto più viva e realistica di quella oggi comune; essa consente una lettura spirituale più feconda dei vangeli.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

Leggere la Bibbia, si può?

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2008

3. Lettura “scientifica” e lettura credente

1. La lettura monastica

Riprendiamo l'immagine di sfondo della *lectio divina*: la pagina singola della Bibbia è interrogata per trovarvi alimento immediato alla vita spirituale presente del lettore. La *lectio* realizza una rinnovata fusione della vita intera entro il contenitore offerto da quella precisa pagina, da quella precisa immagine. Questa lettura certo appare feconda, ma difficilmente comunicabile, e anche poco obiettiva. La comunicazione è possibile soltanto se colui che ascolta deve identificarsi accetta di mettersi nelle mani di chi propone la meditazione.

La lettura proposta dal maestro di scuola (*lector*) sospende invece ogni precipitosa applicazione spirituale; confronta la singola sentenza biblica con le altre, persegue l'obiettivo di comporre i molti frammenti in un libro coerente.

Rispetto alla scolastica medioevale l'esegesi moderna, comunemente caratterizzata come storico-critica, cerca non la coerenza sincronica, ma l'unità diacronica. Cerca di ricostruire la genesi del testo e quindi la sua iscrizione nella storia. Nelle interpretazioni teologiche la storia è quella “sacra” (*Heilsgeschichte*); alla teologia scolastica si è accostata la teologia *positiva*; essa è stata coltivata soprattutto dai monaci benedettini; la Bibbia assume un rilievo centrale, è il documento principale di quella storia. Nella sua forma scientifiche e laiche, la lettura storica della Bibbia minaccia di dimenticare le ragioni originarie da cui muove la ricerca.

Dimenticare le motivazioni originarie dell'interesse per il testo equivale a condannarsi a non capire più il testo; a coltivare una scienza del testo che non serve. Già Origene raccomandava l'attenzione all'*utilità* del testo; da non intendere in senso utilitarista, ma in senso esistenziale. Tale ricerca dell'utilità è bene illustrata dalla *Imitazione di Cristo*.

Per illustrare questa descrizione generale, suggerisco un esempio concreto di lettura credente: la lettura allegorica che san Bernardo fa di un versetto del *Cantico* (*Trattato sull'amore di Dio*, cc. 31-32) e lo confronto con quel che dice un commentario recente di carattere scientifico.

I due generi di approccio appaiono radicalmente incomparabili. Il caso di un libro speciale, come è il *Cantico*, esaspera la distanza che separa in genere lettura edificante e lettura scientifica.

2. La lettura liturgica

Per istruire il necessario raccordo occorre notare anzitutto che la lettura credente della Bibbia non è soltanto la *lectio*. Molto prima di essa c'è la *lectio* liturgica, la forma più antica di lettura del testo biblico e quella in assoluto universale. La considerazione delle forme che assume la lettura della Bibbia nella liturgia mette in rilievo leggi importanti della lettura cristiana.

Il modello della sinagoga

La liturgia cristiana della parola trova il suo modello nella liturgia della sinagoga giudaica. Davvero una “liturgia”? Sì, anche se il “sacrificio”. Essa è liturgia altra rispetto a quella del tempio e dei sacerdoti. In tal senso, viene spontaneo l'accostamento della liturgia sinagogale alla predicazione dei profeti; una costante di quella predicazione è la polemica contro il culto del tempio e contro i sacrifici. I sacrifici cruenti sono sostituiti dal *sacrificio di lode*.

Mangerò forse la carne dei tori,
berrò forse il sangue dei capri?
Offri a Dio un sacrificio di lode
e sciogli all'Altissimo i tuoi voti;

invocami nel giorno della sventura:
ti salverò e tu mi darai gloria». (Sal 50, 13-15)

Il sacrificio di lode è la preghiera, dunque il *frutto delle labbra*? Così invita a pensare il *Miserere*:

Signore, apri le mie labbra
e la mia bocca proclami la tua lode;
poiché non gradisci il sacrificio
e, se offro olocausti, non li accetti.
Uno spirito contrito è sacrificio a Dio,
un cuore affranto e umiliato, Dio, tu non disprezzi.

(vv. 17-19)

Si può che il sacrificio spirituale è la preghiera; non intesa però come opera pia che si aggiunge alle altre opere profane; ma intesa come respiro di tutta la vita. Non a caso, la metafora delle labbra è usata anche al negativo: le *labbra impure* sono un'immagine per dire di una vita finta, solo recitata, dunque che mente. Penso alla scena della vocazione di Isaia (6, 5).

I profeti accusano i sacrifici ipocriti e in genere le forme in cui Israele interpreta l'obbedienza alla legge di Dio. Attraverso tale denuncia essi portano alla luce una verità della legge altra rispetto a quella comune presso i figli di Israele. Di questa opposizione non c'è traccia consistente nella pietà della sinagoga; essa privilegia la legge rispetto ai profeti. La liturgia della parola della sinagoga non può essere intesa in tal senso come erede della testimonianza dei profeti.

Lettura cristiana dell'Antico Testamento

La lettura dell'AT proposta nel Nuovo sposta decisamente l'accento dalla Legge ai profeti.

a) Lo spostamento è dichiarato in maniera esplicita in **Paolo**; egli propone uno spostamento indietro: prima di Mosè è Abramo, prima della legge è la promessa:

Abramo *ebbe fede in Dio e gli fu accreditato come giustizia*. Sappiate dunque che figli di Abramo sono quelli che vengono dalla fede. E la Scrittura, prevedendo che Dio avrebbe giustificato i pagani per la fede, preannunziò ad Abramo questo lieto annunzio: *In te saranno benedette tutte le genti*. Di conseguenza, quelli che hanno la fede vengono benedetti insieme ad Abramo che credette. Quelli invece che si richiamano alle opere della legge, stanno sotto la maledizione, poiché sta scritto: *Maledetto chiunque non rimane fedele a tutte le cose scritte nel libro della legge per praticarle*. E che nessuno possa giustificarsi davanti a Dio per la legge risulta dal fatto che *il giusto vivrà in virtù della fede*. Ora la legge non si basa sulla fede; al contrario dice che *chi praticherà queste cose, vivrà per esse*. Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, diventando lui stesso maledizione per noi, come sta scritto: *Maledetto chi pende dal legno*, perché in Cristo Gesù la benedizione di Abramo passasse alle genti e noi ricevessimo la promessa dello Spirito mediante la fede. (Gal 3, 6-14)

b) In termini diversi il privilegio dei profeti rispetto alla legge è espresso dai vangeli stessi. I profeti sono spesso citati da **Gesù**, nella disputa con i maestri della legge. In particolare, sono messe sulla bocca di Gesù due espressioni profetiche sintetiche della polemica contro il culto ipocrita.

aa) Os 6,5-6, *miseriscordia voglio e non sacrificio*; la sentenza ricorre in un testo che riferisce l'accusa rivolta in tali termini a Israele a tutti i profeti. La sentenza è citata da Gesù in risposta alle critiche rivolte dai farisei a lui che mangia con i peccatori.

Gesù li udì e disse: «Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati. Andate dunque e imparate che cosa significhi: *Miseriscordia io voglio e non sacrificio*. Infatti non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori». (Mt 9, 12-13)

Nella risposta di Gesù è implicita una lettura dell'AT, e anzi tutto della legge mosaica.

bb) Un'altra sentenza profetica citata da Gesù è quella di Is 29,13s:

Dice il Signore: «Poiché questo popolo
si avvicina a me solo a parole
e mi onora con le labbra,
mentre il suo cuore è lontano da me
e il culto che mi rendono
è un imparaticcio di usi umani,
perciò, eccomi, continuerò
a operare meraviglie e prodigi con questo popolo;
perirà la sapienza dei suoi sapienti
e si eclisserà l'intelligenza dei suoi intelligenti».

Gesù riprende il passo nella risposta a scribi e farisei che rimproverano i discepoli per il fatto di mangiare senza lavare le mani; la citazione termina con un giudizio icastico: *Trascurando il comandamento di Dio, voi osservate la tradizione degli uomini* (Mc 7,8). La disputa sulle mani lavate è in Marco occasione per il giudizio sintetico di Gesù sulla lettura che i farisei danno della Legge: essi sostituiscono il comandamento di

Dio con una tradizione umana. La giurisprudenza rabbinica nasce da una convinzione sbagliata: la legge dovrebbe fornire una norma tassativa dei comportamenti.

La liturgia cristiana sceglie per la lettura della Scrittura lo schema fondamentale della distinzione tra AT e NT. Ma dell'AT – della Legge – propone la lettura dei profeti. Rimangono in posizione defilata i sapienziali.

3. La ricerca recente. AT: Legge/profeti/scritti

La ricerca erudita recente propone una tipologia più differenziata dei libri dell'Antico Testamento: legge, profeti e sapienziali. Già la tradizione giudaica distingue *legge, profeti e altri scritti (Tanak)*. I profeti dicono la parola di Dio giudicando la storia; questa è anche la prospettiva cristiana. La Parola di Dio non scende dal cielo in forma verbale, ma in forma umana. Gesù rivela Dio Padre mediante i suoi rapporti con gli uomini.

Nello schema giudaico rimane indeterminata la terza categoria, altri scritti. La ricerca moderna ha individuato il genere sapienziale, definito dall'adozione del punto di vista del singolo. In Israele come in tutte le tradizioni civili, il punto di vista iniziale è quello collettivo, quello della *legge*. Essa pare eterna; in realtà trova determinazione solo attraverso la vicenda concreta. I profeti appunto determinano la Legge per riferimento alla vicenda del popolo; i saggi per riferimento alla vicenda dei singoli.

Anche nella vicenda della sapienza distinguiamo due stadi: sapienza convenzionale e sapienza critica. I due stadi non debbono però essere contrapposti; la sapienza critica riprende a un livello superiore la verità della sapienza convenzionale.

L'unità dell'AT è indispensabile per intendere il NT, e anzi tutto Gesù. L'unità dell'AT trova la sua espressione nell'apocalittica, la letteratura che dice del compimento del tempo. Non a caso, la lingua apocalittica, a procedere da quella che dice del regno di Dio giunto fino a noi, è quella caratteristica di Gesù. Essa non deve essere contrapposta a quella profetica o a quella sapienziale.

4. Il NT: vangeli e lettere, *kerygma* e *didachè*

Le lettere sono estemporanee, suggerite dalle necessità concrete della vita cristiana; hanno i vangeli sullo sfondo; meglio, hanno sullo sfondo l'annuncio del messaggio pasquale. Non dicono il vangelo, ma lo esplicitano per riferimento alla visione della vita comune che scaturisce dalla fede in esso.

In analogia con ciò che accade per l'Antico Testamento, anche nel Nuovo c'è un terzo gruppo di scritti (gli *altri scritti*) che più difficilmente può essere ricondotto a un genere definito: gli *Atti degli Apostoli*, la lettera agli *Ebrei* e l'*Apocalisse*.

La conoscenza della storia di Israele, di Gesù e della Chiesa apostolica. di essa è criterio rilevante, insieme scientifico e credente, per la lettura del testo.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

Leggere la Bibbia, si può?

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2008

4. Lettura credente: (a) la meditazione dei Vangeli

1. Lettura scientifica e lettura credente

La lettura cristiana, e dunque *spirituale*, della Scrittura, ulteriore rispetto a quella filologica, è quella cristologica. Non può essere distinta da quella storico-critica quasi fosse una lettura divina opposta alla lettura umana; è infatti anch'essa lettura della storia, che riconosce però la sua densità spirituale. La denuncia di Benedetto XVI:

Mentre circa il primo livello l'attuale esegesi accademica lavora ad un altissimo livello e ci dona realmente aiuto, la stessa cosa non si può dire circa l'altro livello. Spesso questo secondo livello, il livello costituito dai tre elementi teologici indicati dalla *Dei Verbum*, appare quasi assente. E questo ha conseguenze piuttosto gravi.

I tre elementi teologici sono: (a) attenzione all'unità della Bibbia, (b) alla tradizione della Chiesa e (c) all'analogia della fede. Essi qui sono elencati accanto ai criteri imposti invece dall'attenzione all'autore umano. La qualifica della lettura spirituale quasi corrispondesse a un'*altra dimensione* della storia di Gesù pare meno felice. Gesù infatti è rivelazione di Dio esattamente attraverso la sua forma umana.

Per chiarire la consistenza del criterio cristologico, procediamo da una metafora presa e spesso usata dalla tradizione cristiana per definire le Scritture: la *lettera* di Dio. Una lettera è da noi accolta con gratitudine quando è attesa. Al principio dell'attesa è la distanza della persona cara. Lo sfondo per l'attesa, e per la lettura vivace, è disposto dalla memoria della persona lontana.

La figura delle Scritture quali memorie delle intenzioni espresse da Gesù fin da principio, ma allora non comprese, illumina la correlativa figura della lettura spirituale dei vangeli e di tutte le Scritture. Il rapporto tra la predicazione di Gesù e quella apostolica è efficacemente illustrato dai discorsi di annuncio degli *Atti*. Essi sono una *ripresa interpretante* della storia di Gesù. La ripresa corregge l'interpretazione data dalla gente di Gerusalemme e dagli stessi discepoli. Per dire la Parola di Dio essi debbono riprendere la storia di Gesù. Quel che importa non è il racconto dei fatti (noti), ma l'interpretazione spirituale. La risurrezione è da intendere come l'interpretazione spirituale che Dio dà della vita di Gesù.

2. L'annuncio di Pietro

a) Rimando ai fatti accaduti – Esso è necessario, perché la verità del vangelo ha come suo significante la storia di Gesù. Il vangelo non è dottrina, ma notizia dell'accadere di Dio nella storia umana.

Uomini d'Israele, ascoltate queste parole: Gesù di Nazaret – uomo accreditato da Dio presso di voi per mezzo di miracoli, prodigi e segni, che Dio stesso operò fra di voi per opera sua, come voi ben sapete –, dopo che, secondo il prestabilito disegno e la prescienza di Dio, fu consegnato a voi, voi l'avete inchiodato sulla croce per mano di empì e l'avete ucciso. Ma Dio lo ha risuscitato, sciogliendolo dalle angosce della morte, perché non era possibile che questa lo tenesse in suo potere. (At 2, 22-24)

Gli uditori *ben sanno?* A proposito di ciò che *ben sanno*, hanno giudicato male.

b) Rimando imposto dalla testimonianza della Chiesa – La revisione del giudizio precedente è imposta da ciò che accade nel giorno di Pentecoste; il prodigio delle lingue impone la riconsiderazione del destino di Gesù.

Uomini di Giudea, e voi tutti che vi trovate a Gerusalemme, vi sia ben noto questo e fate attenzione alle mie parole: Questi uomini non sono ubriachi come voi sospettate, essendo appena le nove del mattino. Accade invece quello che predisse il profeta Gioele... (2, 14-16)

Il primo referente della predicazione apostolica sono i fatti che sostanziano la Chiesa. La sua verità è altra da quella da tutti immaginata. Il referto degli occhi non garantisce affatto l'*evidenza*

incontrovertibile; la conoscenza della verità non è quella raccomandata dal referto degli occhi. Quello che sta sotto gli occhi, non è affatto evidente.

Anche della vicenda di Gesù occorre dire che essa in certo senso sta sotto gli occhi di tutti. Perché nasca nel singolo un interrogativo, rilievo decisivo assume appunto la Chiesa. Accade di fatto che la lettura del vangelo si realizzi oggi spesso, specie nelle accademie, ignorando il cristianesimo. Tale lettura proietta sul vangelo ipotesi cervelotiche (vedi la lettura di Crossan, *Gesù. Una biografia rivoluzionaria* 1993: Gesù quale rivoluzionario femminista, con la volontà di sovvertire le strutture gerarchiche del tempo).

Perché la Chiesa manca di istituire il rimando a Gesù Cristo? Diverse risposte: (a) il processo di secolarizzazione in genere; (b) la qualità della ricerca specialistica.

c) La rilettura dei fatti alla luce delle Scritture – La revisione del giudizio su Gesù espresso dal sinedrio, e anche di quello espresso dai discepoli delusi (Lc 24,21), imposta dai fatti di Pentecoste, è resa possibile da una rinnovata lettura dei profeti (vedi At 2, 24b-31). Essa realizza quella lettura spirituale degli scritti antichi, che porta a compimento la loro originaria ispirazione.

3. L'intenzione originaria di Gesù

Qualche cosa di simile a ciò che accade per la storia di Israele accade anche per la storia di Gesù. La predicazione apostolica dice di lui l'intenzione originaria, che prima sfuggiva in tutti i modi. Un effettivo rapporto con Gesù, riconosciuto come fino ad oggi presente, è possibile soltanto a condizione che riconosciamo come fin dall'inizio egli ci cercasse. Per realizzare tale lettura occorre altro che una lettura filologica. La lettura credente deve essere attraversata fin dall'inizio da una precisa domanda: in che modo Gesù cercava me? Attraverso il testo il lettore cristiano cerca quel che Gesù aveva in mente, che cosa cercava nei giorni della sua vita terrena. Egli non considerava la distanza di luogo e di tempo che lo separava da noi come motivo di distanza insuperabile. Soprattutto, non considerò insuperabile la frattura della morte violenta, voluta in favore di *molti* (Mc 14, 24).

La prospettiva di fondo che deve essere realizzata dalla lettura personale dei vangeli (*lectio*) è il rapporto personale con il Signore Gesù. La *lectio* costituisce uno dei mezzi privilegiati per vivere la presenza di Gesù alla nostra vita.

Usando una formula sintetica, un po' provocatoria, potremmo dire: a Gesù è restituita la consistenza di una *presenza reale* nella nostra vita mediante la lettura del vangelo che riconosce nel testo la testimonianza di una sua originaria intenzione rivolta a noi.

La *presenza reale* nell'Eucaristia, per quel che dipende da Gesù, è infallibile. Non è sicuro che noi sappiamo corrispondere alla sua presenza. Se alla sua reale presenza noi non sappiamo corrispondere, d'altra parte, la sua presenza appare un po' meno reale. Quando di *presenza* si parla per riferimento al rapporto personale con Gesù, essa non può essere pensata come realtà fisica; per essere *reale*, chiede reciprocità. Per comprendere e vivere la presenza reale di Gesù nell'Eucaristia, è indispensabile riconoscere come quella presenza impegni i nostri modi di sentire, di desiderare e temere, di invocare e promettere, di fare e pensare. Se la dottrina eucaristica non assume la qualità di discorso sulla nostra fede e sulla nostra vita, la stessa presenza reale di Gesù nel pane e nel vino assume figura superstiziosa e magica.

4. La pagina di Emmaus

Assai suggestivo è il racconto della cena di Emmaus: nel momento in cui Gesù benedice il pane, lo spezza e lo porge ad essi, *si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero*. Ma insieme proprio in quel momento *lui sparì dalla loro vista*. Svanì forse la sua presenza? No di certo; al contrario, proprio allora essa divenne perfetta. Soltanto allora infatti essi compresero anche quello che a loro era già accaduto prima, e *si dissero l'un l'altro: 'Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre conversava con noi lungo il cammino, quando ci spiegava le Scritture?'* Conobbero che reale la sua presenza era già prima, quando invece ancora lo pensavano ormai morto e distante. Soltanto in quel momento conobbero che attraverso la rinnovata suggestione delle Scritture spiegate dallo sconosciuto, era in realtà proprio la sua presenza a solleccitarli.

5. Ritorno al confronto tra le due letture

La letteratura erudita e critica si occupa per un lato dei *testi* e per altro lato di *fatti*; degli uni e degli

altri secondo criteri obiettivi, che sospendono il coinvolgimento del soggetto. La questione della fede o della non fede è lasciata tra parentesi, è rimandata a una scelta che (si pensa) può essere fatta solo dalla persona singola in solitaria libertà.

Questa letteratura inevitabilmente manca di intendere quel che i vangeli vogliono dire; rimuove l'attenzione a questa circostanza, che essi *vogliono dire*, sono in radice attraversati da una precisa intenzione a riguardo di Gesù. Essi danno forma alla testimonianza della fede in suo favore. Soltanto a motivo di questa loro intenzione hanno interessato generazioni e sono giunti fino a noi. Prescindere da questa loro qualità vuol dire condannarsi a non comprenderne il senso. Sembra quasi incredibile che si possa scrivere tanto a proposito dei vangeli senza dire nulla a proposito di Gesù. Gesù eleva la pretesa che la sua presenza non sia confinata entro i limiti del tempo; questa pretesa appunto produce l'effetto che la sua memoria giunga fino a noi. Per riferimento a questa pretesa occorre prendere posizione.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su
Leggere la Bibbia, si può?

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2008

5. La lettura credente: (b) la recita dei Salmi

La fugace attenzione dedicata alla lettura credente dei vangeli ha consentito di mostrare come essa proceda da una fede che sempre si cerca. Solo una lettura così entra nel senso dei vangeli. Nella storia moderna è accaduto che una lettura informata al principio *sola scriptura* di fatto respingesse le scritture in un passato remoto sostanzialmente irrilevante per l'oggi.

Anche per riferimento all'Antico Testamento lettura credente è quella che riconosce il rimando obiettivo di Gesù alla *Legge*, ai *Profeti* e ai *Salmi* (cfr. Lc 24,44). Pietro a Pentecoste interpreta la risurrezione di Gesù come adempimento della parola di Davide, e cioè del Salmo 16; *Davide stesso nel libro dei Salmi dice: Ha detto il Signore al mio Signore: siediti alla mia destra* (Lc 24, 43s). I Salmi assumono rilievo decisivo nella predicazione cristiana, più precisamente nella lettura cristiana della passione morte e risurrezione di Gesù. Gesù stesso per esprimere il suo messaggio rimanda ai salmi, e agli scritti dell'AT in genere; in tal modo egli corregge la lettura corrente che ne fanno gli scribi del tempo; sottrae quegli scritti alla lettura che li chiude nella lettera e ne cancella il rimando allo Spirito. Lo Spirito è come il vento; non è mai assicurato una volta per tutte alla competenza umana.

L'accusa di Gesù nei confronti degli scribi è precisa: *Guai a voi, dottori della legge, che avete tolto la chiave della scienza. Voi non siete entrati, e a quelli che volevano entrare l'avete impedito* (Lc 11,52; cfr. anche Mc 7, 6-13). Il vizio della lettura farisaica è questo: essa cancella il rimando delle Scritture al cuore, e dunque allo Spirito, che sta oltre la lettera. La Legge in particolare è intesa dai farisei quasi fosse testimonianza compiuta della giustizia di Dio; mentre essa ha bisogno dell'interpretazione dei profeti; essi giudicano il popolo come trasgressore della Legge e in tal modo rimandano a un significato della Legge che sta oltre la lettura casistica.

La predicazione profetica conclude alla condanna di *questo popolo* che onora Dio con le labbra; denuncia l'alleanza presente e promette una nuova alleanza:

«Ecco verranno giorni - dice il Signore - nei quali con la casa di Israele e con la casa di Giuda io concluderò una alleanza nuova. Non come l'alleanza che ho conclusa con i loro padri, quando li presi per mano per farli uscire dal paese d'Egitto, una alleanza che essi hanno violato, benché io fossi loro Signore. Parola del Signore. Questa sarà l'alleanza che io concluderò con la casa di Israele dopo quei giorni, dice il Signore: Porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo. (Ger 31, 31-33)

I Salmi danno espressione più precisa al rimando di tutta l'antica alleanza a un compimento futuro. Il valore che i Salmi mantengono nella vita cristiana è indice della trascendenza del compimento (Gesù Cristo) rispetto a coloro che pure sono testimoni della sua venuta in mezzo a noi. Gesù non è mai semplicemente un presente; meno ancora un passato da ricordare; è un futuro verso il quale siamo in cammino. I Salmi sono appunto le parole mediante le quali camminiamo incontro a quel futuro.

1. I Salmi nel quadro dell'Antico Testamento

Per indicare gli scritti dell'AT, Luca usa una volta la formula *la Legge, i profeti e i salmi*. Gesù risorto dice agli Undici:

Sono queste le parole che vi dicevo quando ero ancora con voi: bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi (Lc 24, 44)

La formula suggerisce che i Salmi abbiano un rilievo singolare nella lettura cristiana dell'Antico Testamento. Il suggerimento trova conferma nei vangeli: la citazione dei Salmi ha valore centrale nelle memorie di Gesù, in particolare nei racconti della sua passione. Giovanni nel racconto della passione usa cinque volte (13, 18;

15, 25; 19, 24.28.36) l'espressione *perché si adempisse la Scrittura*; in tutti i casi il passo citato è un versetto di Salmo. Il primo dei cinque passi si riferisce al racconto della cena:

Si deve adempiere la Scrittura: Colui che mangia il pane con me, ha levato contro di me il suo calcagno.

Il tradimento di Giuda è fatto che genera scandalo e mette in crisi la fede degli undici. La passione tutta è uno scandalo. *Tutti allora, abbandonandolo, fuggirono* (Mc 14, 50). Quando Gesù risorto apparve ai suoi, non lasciò che la passione rimanesse dietro alle spalle; li sollecitò a considerare da capo quel passato umiliante, e vederlo con occhi diversi. Per introdurli a questa altra visione si servì del testo dei Salmi. In questa luce appunto dobbiamo intendere la scelta dei vangeli di porre sulla bocca stessa del Crocifisso le parole dei Salmi: *Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?* (Mc 15, 34; Mt 27, 46; l'espressione cita il versetto Sal 22, 2); *Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito* (Lc 22, 46, il versetto è citazione del Sal 31,6).

I Salmi sono i testi più utilizzati dalla predicazione apostolica per suggerire il senso della risurrezione di Gesù e riconoscere in essa il compimento delle promesse antiche. Nessun libro dell'Antico Testamento sarà ripreso nella tradizione cristiana con più frequenza e naturalezza del Salterio. La recita cristiana dei salmi è la realizzazione più cospicua di un principio generale: la verità compiuta dell'AT si manifesta solo in Gesù Cristo; fino a che non viene lui rimane un velo, come dice efficacemente Paolo:

Fino ad oggi, quando si legge Mosè, un velo è steso sul loro cuore; *ma quando ci sarà la conversione al Signore, quel velo sarà tolto*. Il Signore è lo Spirito e dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà. E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore. (2 Cor 3, 16-18)

Appunto *spirituale* deve essere la lettura cristiana e credente dell'AT. Il cristiano, quando legge i racconti più remoti dell'AT (patriarchi, Esodo, primo periodo monarchico), rimane spesso scandalizzato dai modi molto materiali di sentire e di rappresentare. La lettura cristiana ha da sempre cercato di esorcizzare il tratto materialistico della religione antica con letture allegoriche. La tradizione protestante – quella *moderna* per eccellenza – ha sostanzialmente cancellato i libri dell'AT dall'uso ad opera della fede cristiana. Fanno eccezione però i Salmi, sempre presenti, addirittura centrali nelle forme della pietà protestante. Essi realizzano una ripresa orante della storia di Israele, la quale preme nella direzione di una lettura spirituale. Illustro l'affermazione con due esempi.

2. L'esodo nel salmo 77

Il primo esempio si riferisce all'esodo, epopea che sta all'origine stessa della fede di Israele, destinata a divenire modello del destino spirituale di Gesù. Sul monte Tabor apparvero due uomini che parlavano con Gesù: *erano Mosè ed Elia, apparsi nella loro gloria, e parlavano della sua dipartita* (alla lettera, *dell'esodo*) *che avrebbe portato a compimento a Gerusalemme*. Il primo esodo dall'Egitto è segno e annuncio del cammino laborioso e vittorioso di Gesù stesso. La rilettura spirituale dell'Esodo è già operante nella preghiera dei Salmi, che realizzano la ripresa dell'esodo nell'ottica del destino del singolo.

Illustrazione efficace è quella del Salmo 77: a procedere da una situazione di sofferenza individuale (cfr. vv. 2-10), il salmo celebra nella forma dell'inno (vv. 11-21) la memoria del cammino liberatorio.

La mia voce sale a Dio e grido aiuto;
la mia voce sale a Dio, finché mi ascolti.
Nel giorno dell'angoscia io cerco il Signore,
tutta la notte la mia mano è tesa e non si stanca;
io rifiuto ogni conforto.
Mi ricordo di Dio e gemo,
medito e viene meno il mio spirito.
Tu trattieni dal sonno i miei occhi,
sono turbato e senza parole.
Ripenso ai giorni passati,
ricordo gli anni lontani.
Un canto nella notte mi ritorna nel cuore:
rifletto e il mio spirito si va interrogando.
Forse Dio ci respingerà per sempre,
non sarà più benevolo con noi?
È forse cessato per sempre il suo amore,
è finita la sua promessa per sempre?
Può Dio aver dimenticato la misericordia,
aver chiuso nell'ira il suo cuore?
E ho detto: «Questo è il mio tormento:
è mutata la destra dell'Altissimo».

Ricordo le gesta del Signore,
ricordo le tue meraviglie di un tempo.
Mi vado ripetendo le tue opere,
considero tutte le tue gesta.
O Dio, santa è la tua via;
quale dio è grande come il nostro Dio?
[...] Sul mare passava la tua via,
i tuoi sentieri sulle grandi acque
e le tue orme rimasero invisibili.
Guidasti come gregge il tuo popolo
per mano di Mosè e di Aronne.

3. La mormorazione del deserto nel Salmo 94

Il Salmo 95, per esortare a riscuotersi dalla paralisi dello spirito, usa le immagini suggerite dalla memoria delle mormorazioni nel deserto. In quei 40 anni il popolo sempre da capo si era lamentato; mostrava di dimenticare in fretta i benefici di Dio e mettevano in dubbio il vantaggio di aver cominciato quel cammino. Il peccato dei padri diventa paradigma del peccato al quale i figli stessi sono esposti:

Venite, applaudiamo al Signore,
acclamiamo alla roccia della nostra salvezza.
Accostiamoci a lui per rendergli grazie,
a lui acclamiamo con canti di gioia.
Poiché grande Dio è il Signore,
grande re sopra tutti gli dei.
Nella sua mano sono gli abissi della terra,
sono sue le vette dei monti.
Suo è il mare, egli l'ha fatto,
le sue mani hanno plasmato la terra.
Venite, prostrati adoriamo,
in ginocchio davanti al Signore che ci ha creati.
Egli è il nostro Dio,
e noi il popolo del suo pascolo,
il gregge che egli conduce.
Ascoltate oggi la sua voce:
«Non indurite il cuore,
come a Meriba, come nel giorno di Massa nel deserto,
dove mi tentarono i vostri padri:
mi misero alla prova
pur avendo visto le mie opere.
Per quarant'anni mi disgustai di quella generazione
e dissi: Sono un popolo dal cuore traviato,
non conoscono le mie vie;
perciò ho giurato nel mio sdegno:
Non entreranno nel luogo del mio riposo».

La ripresa attualizzante di *Ebr* 3-4 realizza la comprensione spirituale compiuta del *riposo* promesso.

4. I salmi e lo scandalo della croce

La passione di Gesù, motivo supremo di scandalo per i discepoli e per noi, è interpretata nel suo senso spirituale solo grazie alla testimonianza dei Salmi; insieme la lettura dei Salmi nella luce della passione del Signore realizzano la loro perfetta interpretazione spirituale.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

Leggere la Bibbia, si può?

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2008

1. La necessità di un'introduzione: motivi e difficoltà

E vidi nella mano destra di Colui che era assiso sul trono un libro a forma di rotolo, scritto sul lato interno e su quello esterno, sigillato con sette sigilli. Vidi un angelo forte che proclamava a gran voce: «Chi è degno di aprire il libro e scioglierne i sigilli?». Ma nessuno né in cielo, né in terra, né sotto terra era in grado di aprire il libro e di leggerlo. Io piangevo molto perché non si trovava nessuno degno di aprire il libro e di leggerlo. (Ap 5,1-4)

L'immagine di un libro sigillato proposta in questo passo dell'Apocalisse intende descrivere la vicenda complessiva della famiglia umana, e del cosmo intero teatro di quella storia; appunto per gli uomini fin dall'inizio è stata creata la terra e sono stati creati i cieli. Se questa storia abbia un disegno, e quale sia questo disegno – di Dio ovviamente – proprio non si capisce. *Nessuno né in cielo, né in terra, né sotto terra era in grado di aprire il libro e di leggerlo*; la storia rimane come un *volumen* arrotolato e sigillato, che nessuno può leggere. Il veggente dell'Apocalisse piange. Gli sarà però annunciato presto che c'è uno in grado di aprire i sigilli; è l'Agnello immolato e risorto.

L'immagine è molto efficace. Proclama la necessità che Dio si faccia personalmente presente nella storia, perché i sigilli siano tolti. Il senso di tutte le cose non è scritto in cielo, come voleva Platone (ci riferiamo al *Fedro*), che collocava le idee, e dunque la verità di tutte le cose appunto nel mondo iperuranio – sovraceleste – e abbandonava questo mondo sublunare a una perdizione senza rimedio. La presenza di Dio in questo mondo d'altra parte assume la forma più precisa della incarnazione del figlio. Attraverso la sua vicenda mortale l'Agnello toglie i sigilli dal libro.

Il documento di quest'opera mediante la quale l'Agnello rivela i misteri nascosti della storia, apre i sigilli e rende chiare le cose oscure, è appunto la Bibbia. Il nome del libro è la traslitterazione italiana di un termine greco plurale (*biblia*), che vuol dire *libri*; effettivamente la Bibbia piuttosto che un libro appare come una biblioteca. I libri che la compongono sono 73, divisi in 46 dell'Antico testamento e 27 del Nuovo Testamento; la loro composizione si distende lungo un arco di oltre mille anni; le lingue usate sono due, l'ebraica e la greca; i generi letterari sono molti, sarebbe difficile anche solo numerarli. La Bibbia, che pure è destinata a togliere i sigilli al rotolo indecifrabile della storia universale, rischia di apparire per sé stessa come un codice segreto complicato e addirittura sigillato.

Storia del problema

Negli ultimi quattro o cinque secoli, dunque nell'arco intero della storia *moderna*, la Bibbia è apparsa nella Chiesa cattolica come sottratta all'uso del fedele. È per altro da notare che prima ancora che intervenissero le proibizioni, o in ogni caso le molte cautele suscitate dalla Protesta di Lutero, già nei secoli precedenti la Bibbia era stata sostanzialmente inaccessibile ai più.

Mi riferisco in specie ai libri dell'Antico Testamento, scritti in ebraico e appartenenti a una stagione culturale decisamente remota da noi. Quei libri assai presto, e cioè già in epoca patristica, divennero oggetto di interpretazione allegorica. Il modello per tale interpretazione era offerto dalla pratica già adottata dai filosofi greci nei confronti dei poeti che erano stati referenti qualificanti della *paideia* greca, e cioè Esiodo e Omero; essi non potevano essere rimossi, ma neppure potevano essere accolti ingenuamente, prestando fede ai racconti mitici sugli dei; erano dunque allegorizzati, e cioè tradotti in verità astratte. Già nei primi secoli di

storia della chiesa si produsse quella ellenizzazione del cristianesimo, che indusse di fatto a una sostanziale incomprensione dei testi dell'Antico Testamento; le eccezioni sono poche; la più importante è quella che si riferisce alla preghiera dei salmi; essa riesce a diventare libro di testo anche per la preghiera cristiana. Sono poi molto lette le storie patriarcali e dei re, come pure il libro del Siracide, compresi per altro in maniera dubbia.

La rimozione dei secoli precedenti aiuta a intendere la protesta di Lutero. All'origine del "sequestro" moderno della Bibbia nella Chiesa cattolica è appunto quella protesta. La rivendicazione del *libero esame* da parte di Lutero, la proposta dunque di una lettura del libro non guidata dalla predicazione dei sacerdoti e dal magistero della Chiesa, ma suggerita ad ogni singolo fedele dallo Spirito stesso di Dio, ha sullo sfondo anzitutto il rilievo di una distanza insostenibile tra la dottrina catechistica proposta correntemente, configurata dalla teologia scolastica, e il testo sacro. Lutero affidò per molta parte la riforma tutta della Chiesa che perseguiva appunto al ritorno alla Bibbia; *sola scriptura* è uno dei motti della Riforma. La traduzione che egli fece (1522-1544) della Bibbia in lingua tedesca è stata addirittura all'origine del tedesco quale lingua letteraria. Quella traduzione, insieme al nuovo genere letterario del catechismo, segna un momento importante dell'ingresso del libro nella pietà, o addirittura dell'affermazione della moderna pietà del libro. Spesso il cristianesimo – accanto all'ebraismo e all'islam – è qualificato come religione del libro; in realtà, a tale riguardo occorre siano introdotte molte precisazioni.

Davvero la Chiesa cattolica ha reagito a Lutero proibendo la lettura della Bibbia, e prima ancora la sua traduzione? Essa non ha proibito la lettura, ma certo l'ha circondata di molte cautele: lecita era la lettura soltanto nelle traduzioni autorizzate dai vescovi cattolici; non ha certo incoraggiato la lettura, ma non l'ha proibita.

La centralità che assume la Bibbia nella tradizione protestante, e quindi attraverso di essa nella forma moderna del cristianesimo, ha due sviluppi diversi, per molti aspetti addirittura divergenti; essi procedono entrambi dal principio del libero esame, ma lo declinano in forma diversa, quella della pietà e quella della scienza.

e) Secondo il primo sviluppo il libero esame sarebbe quello autorizzato dallo Spirito stesso di Dio, che parla nel testo e parla insieme a ogni credente personalmente. Del testo è praticata dunque una lettura devota; essa cerca nella lettera del libro risorse per l'edificazione della fede e della speranza. La lettura biblica assume in tal senso forma omogenea alla tradizione monastica medievale, e già antica, della *lectio*. La meditazione biblica alimenta due sentimenti religiosi dominanti: il senso del peccato e il pentimento per un lato, la fiducia per altro lato.

La massima espressione di questa linea di lettura della Bibbia nella tradizione protestante sarà poi il *pietismo*, un movimento religioso di grande intensità e ricchezza, certo, che incoraggia tuttavia una lettura sintetica del cristianesimo di carattere assai dubbio: esso sarebbe appunto la religione del libro e dell'anima, tendenzialmente senza occhi né cuore per la vita civile e profana. Merita di segnalare le ragioni di continuità tra la lettura pietista del testo quale documento dei vissuti dell'anima e la lettura del testo già propria della *devotio moderna*.

f) Il secondo sviluppo è invece quello della lettura "critica" del testo biblico, destinato a sviluppo imponente in epoca contemporanea. Ma già in Lutero era operante una preoccupazione filologica; egli è assai sensibile all'istanza della *hebraica veritas* proclamata da Gerolamo. Alla *hebraica veritas* e rispettivamente al pensiero di Paolo Lutero ricorre in prima battuta per contestare la dottrina della chiesa romana. Soltanto nei secoli successivi la lettura "critica" assume la piega della ricerca storico e letteraria di carattere scientifico; allora alle risorse della filologia e storiografia è chiesto di correggere le fantasie della pietà e i pregiudizi della tradizione, che costituivano in precedenza i criteri decisivi della lettura della Bibbia.

Nell'arco storico che sta tra la fine del Settecento e la metà del Novecento la polemica tra cattolicesimo e protestantesimo trova riscontro appunto nella diversa posizione che le due tradizioni assumono nei confronti degli approcci storico critici al testo biblico.

La negazione del ministero proprio del magistero ecclesiastico, e anzi la negazione dell'istanza stessa della tradizione e della Chiesa nella lettura della Bibbia, dispone lo spazio perché la teologia protestante mostri una maggiore apertura a fronte dei nuovi approcci, ma insieme anche una maggiore debolezza. Opera nello

stesso senso la rigida separazione che la tradizione protestante opera tra la nuda fede e la sospetta ragione; per riferimento al testo biblico la separazione incoraggia lo sviluppo irrelato della lettura critica del testo per un lato e della sua lettura edificante per altro lato. Per fare un esempio – riferito per altro a tempi più recenti, e cioè alla teologia del Novecento – esponenti significativi della teologia protestante propongono che nella lettura degli scritti profetici rigorosamente si distinguano i testi che sono documento dell'ispirazione profetica dai testi che sono invece frutto dell'elaborazione pensante dei profeti stessi; i primi testi sono quelli che hanno la forma letteraria dell'*oracolo*, i secondi invece quella dell'*invettiva*.

Gli studiosi cattolici debbono fare il conti col magistero; e dunque con la compatibilità della interpretazione che viene data del testo biblico con la dottrina. Debbono fare i conti, più in generale con l'armonia pregiudizialmente professata tra fede e ragione. Essi si vedono di fatto in molti modi negata la possibilità di prendere parte alla ricerca storico critica sulla Bibbia da una lunga teoria di divieti della Pontificia Commissione Biblica.

L'organismo fu costituito da Leone XIII (1902). Il Sommo Pontefice assegnò alla nuova istituzione un triplice compito:

- a) promuovere efficacemente fra i cattolici lo studio biblico;
- b) contrastare con i mezzi scientifici le opinioni errate in materia di Sacra Scrittura;
- c) studiare e illuminare le questioni dibattute e i problemi emergenti in campo biblico.

Due anni dopo, Pio X, con la Lettera Apostolica *Scripturae Sanctae* del 23 febbraio 1904, concedeva alla Commissione Biblica la facoltà di conferire i gradi accademici di licenza e dottorato in Scienze Bibliche (S. Scrittura).

Leone XIII e Pio X avevano concesso alla Commissione Biblica ampie competenze riguardo alle emergenti questioni e controversie bibliche, provocate dalla critica moderna. Dal 13 febbraio 1905 sino al 17 novembre 1921 la Commissione Biblica emanò 14 decreti (o decisioni) e 2 dichiarazioni in forma di risposta a quesiti o a dubbi proposti. Tali decreti sono raccolti nell'*Enchiridion biblicum*. Sotto Pio XI (sino al 30 aprile 1934) seguirono altri due decreti, per un totale di 18 interventi.

Il Concilio Vaticano II rimosse molti blocchi stradali che ostruivano la strada della teologia cattolica; tra gli altri questo blocco della PCB; in particolare mediante il decreto su *La verità storica dei vangeli* (21 aprile 1964) [AAS 56 (1964) 712-718], che liberalizzava la possibilità per gli studiosi cattolici di ricorrere ai metodi propri della cosiddetta *storia delle forme*.

Il 27 giugno 1971, nel quadro della grande opera di riforma post-conciliare, Paolo VI stabiliva nuove norme per l'organizzazione ed il funzionamento della Commissione Biblica in modo da rendere l'attività da essa svolta più feconda per la Chiesa e meglio adatta alla situazione attuale.

Per due secoli circa gli studiosi protestanti sono stati protagonisti assolutamente privilegiati della ricerca storica e filologica sulla Bibbia; nella lunga stagione che corre tra la fine dell'Ottocento e la metà del Novecento essi ricercano, mentre i cattolici ripetono. Occorre per altro rilevare che proprio il ricorso ai nuovi metodi autorizzò dubbi radicali a proposito dell'attendibilità del testo biblico; in particolare, a proposito dell'attendibilità dei dati storiografici che esso propone. Tale tratto radicale della critica per un primo lato propiziò la dispersione delle tesi difese dagli studiosi; per altro lato, e più importante, accentuò la distanza tra esegesi scientifica e lettura credente; screditò in tal senso la ricerca scientifica agli occhi dei credenti. In reazione al radicalismo della critica nelle Chiese di tradizione protestante si attiva un ritorno vivace a modi di lettura della Bibbia devoti e polemici, addirittura caricaturali nei confronti della critica, spesso con una tinta anche fondamentalista. Il caso della lettura di Genesi 1-3 in polemica con Darwin e l'evoluzionismo è un esempio caratteristico.

Nei tempi più recenti, dopo il Vaticano II e dopo la caduta delle preclusioni della Pontificia Commissione Biblica nei confronti dei nuovi metodi di ricerca, anche la ricerca cattolica entra in pieno nel campo degli studi biblici, dando un contributo che ormai è equivalente a quello protestante, o addirittura superiore. Anche all'interno della Chiesa cattolica diventa tuttavia evidente la distanza tra la lettura devota e lettura storico critica.

Essa appare particolarmente grande nel caso dei racconti arcaici dell'Antico Testamento, della ricostruzione della storia dell'alleanza, nella lettura dei racconti di miracolo dei vangeli. La ricerca storico critica mette in profonda crisi la lettura ingenua che dei testi dà il lettore sprovveduto.

Rimane inoltre consistente per i cristiani che accostano il testo biblico la difficoltà proposta dal carattere non solo inverosimile, ma scandaloso di molte pagine, troppo distanti dalla nostra sensibilità. Mi riferisco soprattutto alla violenza, interpretata talora addirittura come un comandamento di Dio. Un esempio soltanto:

Samuele disse a Saul: «Il Signore ha inviato me per consacrarti re sopra Israele suo popolo. Ora ascolta la voce del Signore. Così dice il Signore degli eserciti: Ho considerato ciò che ha fatto Amalek a Israele, ciò che gli ha fatto per via, quando usciva dall'Egitto. Va dunque e colpisci Amalek e vota allo sterminio quanto gli appartiene, non lasciarti prendere da compassione per lui, ma uccidi uomini e donne, bambini e lattanti, buoi e pecore, cammelli e asini». (1 Sam 15, 1-3)

Insieme però si diffonde il desiderio di una lettura personale della Bibbia; esso è ormai partecipato da un numero considerevole di cristiani. Davvero si deve parlare di un desiderio vero e proprio di leggere la Bibbia? Oppure si deve parlare della diffusa percezione di un dovere: per andar oltre la comprensione catechistica e un po' infantile del cristianesimo si capisce che sarebbe necessario essere in grado appunto di leggere la Bibbia e servirsene nella vita. In tale direzione preme anzi tutto la presenza più diffusa del testo biblico nella liturgia. Inoltre uno degli effetti della mobilità e della società multi etnica è questo, che gli italiani vengono a contratto più frequente con protestanti, o magari con Ebrei; capitano in alberghi stranieri, nelle cui stanze spesso è disponibile il testo di una Bibbia. Si sentono handicappati.

La raccomandazione di un accostamento personale alla Bibbia è abbastanza frequente nella predicazione ecclesiastica corrente; anche questa circostanza concorre ad alimentare il sentimento della necessità di leggere la Bibbia. Soprattutto, tale lettura corrisponde a una necessità obiettiva della vita cristiana così come oggi si configura.

Alla realizzazione di tale desiderio sembrano per altro opporsi difficoltà insuperabili alla comprensione. Come provvedere a quell'introduzione, che pare indispensabile? Come evitare che l'uso personale della Bibbia alimenti la figura di una religione proiettiva e sostanzialmente arbitraria?

Il Sinodo

Su questo tema appunto riflettono i vescovi di tutto il mondo nel Sinodo che si tiene nelle settimane di ottobre. Alcune indicazioni di fondo ha suggerito la relazione precedente il dibattito, tenuta dal Cardinale Marc Ouellet, Arcivescovo di Québec e Relatore Generale al Sinodo.

Comprensibilmente, quella relazione insistente riferimenti ha fatto alla costituzione conciliare *Dei Verbum*, dedicata alla rivelazione. Essa ha assunto il rilievo di una vera e propria svolta, come riconosce lo stesso Ouellet; ma la descrizione che egli propone della svolta mi pare ne sottodetermini il senso:

La Costituzione dogmatica *Dei Verbum* ha segnato una vera svolta nel modo di affrontare la Rivelazione divina. Invece di privilegiare come in precedenza la dimensione noetica delle verità da credere, i Padri conciliari hanno messo l'accento sulla dimensione dinamica e dialogale [3] della Rivelazione come autocomunicazione personale di Dio. Hanno così gettato le basi di un incontro e di un dialogo più vivo tra Dio che chiama e il suo popolo che risponde.

Non si tratta soltanto di uno spostamento di accento, ma di una profonda svolta teologica, della quale a stento ancora si misura il prezzo. Si tratta più precisamente del passaggio da una concezione "dottrinalistica" della rivelazione a una concezione che invece riconosca la sua qualità di evento, o di storia. La rivelazione si realizza non mediante parole; tanto meno mediante parole scritte; si realizza invece mediante una storia, quella di Gesù. Egli è al centro; il resto, tutto ciò che precede e segue Gesù, gravita intorno a lui e concorre a configurarne il senso. Il Nuovo Testamento è la raccolta degli scritti mediante i quali ha trovato oggettivazione la predicazione apostolica. L'Antico Testamento è il complesso degli scritti che raccolgono la testimonianza di Mosè, dei profeti e dei sapienti di Israele; quella testimonianza rimanda a Colui che deve venire.

La Bibbia è "parola di Dio"; non però nel senso verbale del termine; di Dio non sono le singole parole del libro; quelle parole rimandano a colui, che solo rivela, al Signore Gesù, che non a caso è qualificato da Giovanni come la Parola (*Verbum*) fatta carne. Gesù rimane per sempre, diversamente dalla *vox*, o dalle voci

plurali, che passano. La distinzione tra *verbum* e *vox* è di Agostino; propone un'immagine molto efficace per dire la differenza tra la Bibbia e la rivelazione, tra i molti libri e l'unico *verbum* che rimane.

La svolta conciliare non è stata ancora accolta in maniera adeguata, dice Ouellet:

Questa svolta è stata ampiamente accolta come un fatto decisivo da teologi, esegeti e pastori. Tuttavia, è stato in gran parte riconosciuto che la Costituzione *Dei Verbum* non è stata sufficientemente recepita e che la svolta che ha inaugurato non ha dato ancora i frutti sperati e attesi nella vita e nella missione della Chiesa [Instrumentum laboris, 6]. Pur tenendo conto dei progressi fatti, occorre interrogarsi sul perché il modello della comunicazione personale non è penetrato maggiormente nella coscienza della Chiesa, nella sua preghiera, nelle sue pratiche pastorali nonché nei metodi teologici ed esegetici.

A margine di queste osservazioni noto due cose.

La prima è questa: il fatto che la *Dei Verbum* non sia stata sufficientemente recepita e che la svolta che essa ha inaugurato non abbia dato ancora i frutti sperati non dipende da difetto di fedeltà pratica del ministero dei pastori a indicazioni presuntivamente chiare del Concilio; dipende invece dal fatto che quelle indicazioni non sono ancora del tutto chiare.

La seconda osservazione è questa: anche il fatto che il «modello della comunicazione personale» non sia «penetrato maggiormente nella coscienza della Chiesa, nella sua preghiera, nelle sue pratiche pastorali nonché nei metodi teologici ed esegetici» è da imputare al fatto che quel modello non è affatto chiaro. Non può essere chiarito altrimenti che mediante una lettura effettiva della Bibbia, e in primis dei vangeli. Gesù stesso attraverso il dialogo con i discepoli, prima e soprattutto dopo la sua risurrezione, portò alla luce una verità della Legge e dei Profeti che prima sfuggiva; egli non insegnò un metodo, ma dialogò con loro, come consentiva di fare la memoria comune della sua vicenda e la memoria comune di Mosè e dei profeti; attraverso il dialogo aprì loro gli occhi alla comprensione delle Scritture. Che apre la verità delle Scritture, non è certo il modello o il metodo dialogale, ma il dialogo stesso con il Signore Gesù, così come esso è istruito dalla testimonianza dei vangeli.

Ouellet riconosce poi che «il Sinodo deve proporre soluzioni concrete per colmare le lacune e porre rimedio all'ignoranza delle Scritture che si aggiunge alle difficoltà attuali dell'evangelizzazione». Ora tali soluzioni esigono:

a) Anzi tutto che sia chiarita la fisionomia della Scrittura quale testimonianza di quella fede apostolica, mediante la quale soltanto il vangelo di Gesù è giunto fino a noi. Il vangelo di Gesù vuol dire non solo il vangelo predicato da Gesù, ma il vangelo che è Gesù. Questo è un vangelo al quale danno figura appunto gli apostoli, coloro che sono stati destinatari della rivelazione del Risorto.

b) Tali soluzioni esigono poi che siano precisati i rapporti tra lettura credente della Bibbia e lettura scientifica. Che cosa sia lettura "scientifica" non si dice in due parole.

Nel documento base del Sinodo (*Instrumentum laboris*) si accenna in maniera esplicita alle difficoltà che incontra il singolo cristiano nella lettura della Bibbia; egli vorrebbe leggere, ma da queste molteplici difficoltà è scoraggiato.

Bisogna tenere conto del fatto che troppi fedeli esitano ad aprire la Bibbia per varie ragioni, specialmente per la sensazione che sia un Libro troppo difficile da comprendere.

Ci sono fedeli che di fronte alle difficoltà non si arrestano, e tuttavia le superano in maniera incongrua, e cioè mediante una lettura proiettiva. La lingua usata dall'*instrumentum laboris* è un'altra; esso parla di lettura emotiva:

In tanti cristiani il desiderio intenso di ascoltare la Parola di Dio si realizza in un'esperienza più emotiva che convinta, a causa della scarsa conoscenza della dottrina.

Il senso dell'opposizione tra lettura emotiva e lettura convinta non è chiaro; più che della convinzione ciò di cui manca la lettura emotiva è la pertinenza obiettiva. Accade della Bibbia quello che in molti modi accade

per la religione in genere. Essa non assume oggi per lo più la forma del consenso a una dottrina, o a una morale, o ancora a un rituale assegnato; la religione personale rifiuta il codice obiettivo; utilizza invece il patrimonio di segni e simboli proposti da una determinata tradizione religiosa come di elementi suscettibili di libera ricombinazione personale. La coscienza del singolo spesso attinge simultaneamente a diverse e disparate tradizioni religiose.

Questo uso fantasioso della religione trova appunto nell'uso del testo biblico una delle sue espressioni privilegiate. L'*Instrumentum laboris* intende questa lettura proiettiva del testo quasi esso fosse il riflesso di una distanza tra la verità della fede e l'esperienza del lettore, e vede tale distanza operante soprattutto nella lettura liturgica:

Questa frattura tra verità di fede ed esperienza di vita si avverte soprattutto nell'incontro liturgico con la Parola di Dio.

La distanza si avverte più facilmente nella celebrazione liturgica perché quello è un momento nel quale vengono a contatto con il testo biblico anche molte persone che non lo hanno cercato in alcun modo; sono venute alla Messa guidate da altre attese.

La distanza non riguarda però certo soltanto la liturgia; riguarda anche chi al testo biblico si rivolge con desiderio personale anche al di fuori del contesto liturgico. Il difetto di competenza non è quello che si riferisce alla conoscenza della verità della fede; è invece quello che si riferisce alla precisa conoscenza del libro.

Possiamo tentare di essere un poco meno vaghi. Le conoscenze del libro necessarie sono quelle che si riferiscono a diversi aspetti. Possiamo tentare di indicarli sia pure in maniera assai schematica.

- d) Ci sono anzi tutto le conoscenze relative alla forma letteraria del testo, e più precisamente al genere letterario dei singoli libri e dei diversi testi all'interno del singolo libro.
- e) Ci sono poi le conoscenze relative alla cultura che obiettivamente è sottesa alla narrazione, all'esortazione o alla preghiera espressa dal testo; essa è cultura assai remota dalla nostra, specie nel caso dei libri dell'Antico Testamento.
- f) Ci sono poi le conoscenze relative alla storia, che costituisce lo sfondo dei singoli testi; esse offrirebbero – se possibili – un criterio indispensabile per la sua lettura.

Merita di precisare un poco le considerazioni relative a questi tre generi di conoscenze.

a) **Generi letterari** - La stessa affermazione ha un significato diverso se ricorre in un romanzo, in una poesia oppure in una cronaca giornalistica. In passato di generi letterari molto si è discusso a margine dei racconti di creazione (Gn 1 e Gn 2-3); ci si chiedeva se essi appartenessero al genere della storiografia oppure a quella del mito. Lo stimolo per tale discussione era venuto ovviamente dalla teoria evoluzionista di Darwin. La discussione assumeva in tal senso una prevedibile connotazione apologetica. In realtà dal punto di vista obiettivo la questione dei generi letterari era imposta dai testi stessi, e non dal confronto con le scienze. L'alternativa storia o mito appariva "tragica": perché per un lato appariva chiaramente poco plausibile pensare che nei due casi si potesse trattare di storia, dunque di memorie; per altro lato appariva troppo inquietante l'ipotesi che potesse trattarsi soltanto di miti, che è come dire di favole per i bambini.

Oggi il genere letterario, per riferimento ai due racconti di creazione, appare assai più noto; ed è noto attraverso il confronto con altri testi della Bibbia stessa, così come anche con testi coevi di altre letterature (le cosmogonie). Il timore che la teoria dei generi letterari possa compromettere l'univocità del testo è in tal senso molto diminuito tra gli studiosi. Nei due casi si tratta certo di un genere letterario che ampiamente ricorre all'espressione figurata; e tuttavia non si tratta di mito. Il mito infatti dice di eventi che accadono fuori del tempo e spiegano ciò che accade nel tempo; mentre i due capitoli della Bibbia (specie il secondo) intendono dire di ciò che sta all'inizio del tempo.

Nei tempi precedenti al Concilio, nel quale la questione era molto discussa, ci fu una grande resistenza del magistero ad accedere all'idea che si potesse accettare la teoria del genere letterario per interpretare i testi biblici il timore era che in tal modo fosse compromessa la sacralità e l'infallibilità del testo sacro. Una prima apertura a tale riguardo intervenne con la *Divino afflante Spiritu* di Pio XII (1943):

Quale poi sia il senso letterale di uno scritto, spesso non è così ovvio nelle parole degli antichi Orientali com'è per esempio negli scrittori dei nostri tempi. Ciò che quegli antichi hanno voluto significare con le loro parole non va determinato soltanto con le leggi della grammatica o della filologia, o arguito dal contesto; l'interprete deve quasi tornare con la mente a quei remoti secoli dell'Oriente e con l'appoggio della storia, dell'archeologia, dell'etnologia e di altre scienze, nettamente discernere quali generi letterari abbiano voluto adoperare gli scrittori di quella remota età. Infatti gli antichi Orientali per esprimere i loro concetti non sempre usarono quelle forme o generi del dire, che usiamo noi oggi; ma piuttosto quelle ch'erano in uso tra le persone dei loro tempi e dei loro paesi. Quali esse siano, l'esegeta non lo può stabilire a priori, ma solo dietro un'accurata ricognizione delle antiche letterature d'Oriente. Su questo punto negli ultimi decenni l'indagine, condotta con maggior cura e diligenza, ha messo in più chiara luce quali fossero in quelle antiche età le forme del dire adoperate sia nelle composizioni poetiche, sia nel dettare le leggi o le norme di vita, sia infine nel raccontare i fatti della storia. L'indagine stessa ha pure luminosamente assodato che il popolo d'Israele fra tutte le antiche nazioni d'Oriente tenne un posto eminente, straordinario, nello scrivere la storia, sia per l'antichità, sia per la fedele narrazione degli avvenimenti, pregi che per verità si possono dedurre dal carisma della divina ispirazione e dal particolare scopo religioso della storia biblica.

Il riferimento al genere letterario ha per altro sempre di che spaventare il lettore non addetto ai lavori. Quando si dice – ad esempio – che il libro di Tobia è una novella, o che quello di Giona è una sorta di parabola, la conclusione facile del non addetto ai lavori è che allora questi due libri non sono veridici, appartengono alla *phantasy* e non alla storia.

Proprio il genere letterario della storia, o meglio i molti generi letterari di carattere narrativo, sono quelli che hanno suscitato discussioni più vivaci. Le contestazioni opposte all'attendibilità della Bibbia hanno assunto infatti soprattutto questa forma: I libri biblici sarebbero l'elaborazione mitizzante di ricordi molto arcaici prodotta ad opera della memoria collettiva; i fatti che stanno all'origine di tali memorie sfuggirebbero ormai senza possibilità di rimedio alla nostra più precisa conoscenza.

L'obiezione ha una particolare ragione di gravità nel caso dei vangeli, e quindi della storia di Gesù. Un secolo fa, dunque all'inizio del XX secolo, era comune tra gli studiosi più critici (protestanti) dei vangeli la persuasione che fosse impossibile risalire sino al Gesù della storia; oggi quegli stessi studiosi – meglio, i loro discepoli – sono molto meno dubbiosi; c'è stata una “seconda ricerca” sul Gesù storico, e c'è oggi una “terza ricerca”, che sostengono invece la possibilità e la necessità di risalire fino al Gesù della storia. Ma certo non possiamo leggere i vangeli come cronache. Il genere letterario dei vangeli deve essere sempre da capo precisato riferendosi alle evidenze dischiuse dal testo.

L'attendibilità storica delle narrazioni bibliche è assai varia. Ad esempio, i primi 11 capitoli della Genesi, dalla creazione del mondo fino ad Abramo (inizio II millennio a.C.), largamente ricorrono a elementi simbolici; pure nati da antiche tradizioni non esclusive di Israele, essi rielaborano tali tradizioni nell'ottica della teologia jahvista. Essi sono un'interpretazione della storia universale nella luce della fede di Israele, assai più che una ricostruzione della storia. Un altro esempio, nei romanzi ellenisti di Tobia, Giuditta, Ester la contestualizzazione storica funge solo da cornice per narrazioni con precisa finalità teologica. Decisamente maggiore è l'attendibilità storica di libri che presentano intenti storici veri e propri (Samuele, Re, Maccabei, magari gli stessi vangeli o gli Atti); essi forniscono informazioni che, nell'insieme, raramente risultano in contrasto con le fonti del tempo extra-bibliche.

b) La difficoltà maggiori che propone la lettura dei testi biblici sono quelle legate alla distanza culturale, o di mentalità, di *forma mentis*. È difficile documentarne la consistenza in poche parole. Serviamoci di qualche esempio.

Pensiamo ad esempio all'espressione di Gesù nel vangelo: *Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo* (Lc 14, 26). Lo scandalo che suscita questa richiesta di “odio” da parte di Gesù pare possa essere facilmente rimosso attraverso un' spiegazione linguistica: la lingua aramaica parlata da Gesù, che è alla base della traduzione greca, non conosce verbi sottili come quello di preferire, così come non ha formule per il comparativo; per dire preferire l'uno all'altro si dice amare l'uno e odiare l'altro.

La spiegazione linguistica però apre soltanto uno spiraglio su una differenza che è di mentalità, non solo di lingua; la lingua stessa è figlia della mentalità, e insieme madre di essa. Molte iperboli usate da Gesù non

riescono ad essere da noi intese nel loro giusto valore appunto perché noi siamo abituati a una lingua politicamente corretta, la quale si preoccupa sempre e prima di tutto di mettere in salvo l'uguaglianza tra gli umani, ribadisce i diritti e ignora invece i sentimenti.

Alla differenza di cultura si aggiunge il pregiudizio di una lettura idealistica del cristianesimo. Qualifico come idealistica quella, lettura del cristianesimo che ignora il dramma; che ignora cioè la necessità di passare per un confronto dialettico e addirittura polemico per giungere alla giustizia suprema, quella del perdono.

Proprio il tema del perdono offre un'illustrazione eloquente. Gesù dice: *se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra*. Molto spesso i cristiani intendono quasi che Gesù raccomandi di non reagire in alcun modo all'offesa e rimangono perplessi. Questo è un caso caratteristico di iperbole. Gesù vuol dire che, se uno ti dà uno schiaffo, non devi innalzare un muro tra te e lui; devi invece cercarlo da capo come amico; certo questo espone al rischio di prendere un altro schiaffo; ma non è un'obiezione. Gesù sa bene però che per perdonare occorre prima di tutto offendersi; non può perdonare chi non esprime l'offesa e non corregge il fratello; non perdona chi si atteggiava a persona superiore e neppure registra l'offesa. Questo è un caso che illustra bene l'intreccio stretto tra difficoltà creata dalla lingua e dalla cultura e difficoltà che nasce invece dal messaggio spirituale.

c) C'è poi un terzo ordine di difficoltà, quelle legate alle conoscenze relative alla storia che sta sullo sfondo dei singoli testi. La conoscenza della storia è un criterio prezioso per interpretare il testo, in molti casi addirittura indispensabile. I testi infatti – specie quelli narrativi e profetici – hanno la fisionomia fondamentale di testimonianza credente a proposito di una storia. Essi sono invece spesso letti ignorando questo rapporto alla storia, e in tal senso sono fraintesi.

Il rapporto tra il testo scritto della Bibbia e la storia sottesa è assai complesso, perché la memoria dei fatti è per lo più configurata attraverso un lungo processo di tradizione orale.

Il caso più noto e in certo senso anche più serio è la cosiddetta tradizione sinottica. Non ne sappiamo molto; non abbiamo fonti esterne ai testi evangelici per parlarne; quello che possiamo dire di questa tradizione è frutto di congetture formulate a procedere dall'analisi interna dei testi canonici. Proprio perché si tratta di congetture spesso il lettore perplesso e dice: "Stiamo al testo". Ma invece la consapevolezza della storia sottesa, anche quando non sia possibile ricostruirla, è criterio indispensabile per leggere bene il testo.

Un esempio: il paralitico di Mc

La memoria di Mosè: redatta al tempo del regno (Giosia) oppure al tempo dell'esilio?

La memoria dei Patriarchi: le leggende da capo comprese nello schema dell'alleanza mosaica.

Le memorie degli inizi della storia dei popoli (Gen 4-11)

Al rilievo della frattura tra verità di fede ed esperienza di vita, soprattutto nell'incontro liturgico con la Parola di Dio, Ouellet aggiunge come ragione di difficoltà nella lettura della Bibbia «una certa separazione degli studiosi dai Pastori e dalla gente semplice delle comunità cristiane». La distanza è indubitabile; ma non può essere letta quasi fosse soltanto una deprecabile distanza degli studiosi dai Pastori e dai fedeli; è anche una deprecabile distanza dei Pastori dagli studiosi. Per il primo aspetto, le colpe degli studiosi, ce ne occuperemo nel prossimo incontro, sulla lettura "scientifica" della Bibbia; mentre delle colpe dei Pastori ci occuperemo nel terzo incontro, dedicato a chiarire i rapporti tra lettura scientifica e lettura credente.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su
Leggere la Bibbia, si può?

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2008

2. La ricerca “scientifica”, avvicina o allontana?

Il sapere “scientifico”

Dell’aggettivo “scientifico” oggi probabilmente si abusa; esso è usato per indicare un sapere che non consente dubbio. È usato anzitutto per le scienze della natura. In quel caso l’approccio scientifico è caratterizzato dal fatto di sospendere le domande relative al senso; tale sospensione consente al sapere di progredire assai più sicuro e in maniera cumulativa.

L’aggettivo è poi usato anche a proposito del sapere che si riferisce ai fatti umani; nel Novecento tale sapere assume la forma delle “scienze umane”; già nel secolo precedente assumeva la forma del sapere storiografico. È possibile “scienza” a proposito dei fatti umani? e dei testi antichi in specie?

Per riferimento ai fatti, pare di sì; nella lingua dei giornalisti in specie la distinzione tra *fatti e opinioni* è diventata corrente. Il programma della storiografia “scientifica” o “positiva” è appunto questo: accertare i fatti attraverso la provvisoria sospensione di ogni interpretazione; soltanto dopo, e cioè dopo avere ricostruito i fatti, si potrebbe discutere della interpretazione. In realtà:

- (a) l’accertamento dei fatti non è mai concluso;
- (b) inoltre la sospensione della domanda circa i significati rende impossibile la selezione dei fatti degni di attenzione; la ricerca positiva infinita e dispersiva.

Ancor più evidente è la difficoltà quando si tratti di testi. Mi servo di un esempio estremo, l’*index thomisticus* elaborato da padre Busa: composto di 56 volumi, per un totale di 62.550 pagine, esso è tanto informato, da risultare inutile; nell’abbondanza delle informazioni ci si perde. L’inflazione informativa è legata appunto al difetto di selezione dei dati che potrebbe essere consentita solo dalla attenzione al significato. La registrazione fotografica della terra realizzata mediante i satelliti procura a proposito della superficie della terra un numero di informazioni enorme, molto superiore a quello delle informazioni che posso raccogliere io, che osservo da un piccolo punto limitato sulla superficie della terra; e tuttavia le infinite informazioni del satellite possono servire alla conoscenza solo se ci sono io.

Il rischio della ricerca “scientifica” è duplice:

- (c) lo scoraggiamento della lettura del cristiano comune, e dunque una sorta di ibernazione museale della Bibbia;
- (d) il fatto che il singolo, quando di fatto legga il testo, integri i frammenti a procedere da criteri non consapevoli, che assumono di fatto la consistenza del pregiudizio.

Un precedente: la dialettica

La ricerca moderna a proposito del testo biblico rinnova uno scandalo che già suscitato nella storia della Chiesa dalla nascita della *schola*, e quindi della teologia scolastica ne del XII secolo. La scuola urbana prima, e poi ancor più l’*universitas studiorum* del XIII secolo, è *schola* in accezione diversa dal monastero. Nella regola di Benedetto, e più precisamente nel Prologo, il monastero è descritto infatti come una *Dominici servitii schola*; in essa appunto era coltivato lo *studium* della *Sacra Scriptura*; studium allora significava però amore e non studio nel senso moderno.

Un famoso libro di J. Leclercq porta il bel titolo *Amour des lettres et désir de Dieu*¹; “amore” è la traduzione di *studium*; il libro di Leclercq segna la riscoperta di quella che sarà chiamata “teologia monastica”, in alternativa alla teologia scolastica. La *lectio* della Scrittura nella vita del monaco assumeva la forma di esercizio immediatamente volto all’edificazione. Essa era espressione del desiderio di Dio, del *quaerere Deum*, non invece di discutere di Dio (*questio de Deo*). La ricerca nella scuola teologica è volta all’intelligenza, non all’obiettivo di realizzare la presenza di Dio. È spesso usata l’espressione di Agostino, *fides quaerens intellectum* per intendere il progetto della teologia; il *quaerere* si rivolge dunque all’intelligenza, non subito a Dio.

Il sapere della teologia monastica ha la fisionomia di un *sapere*, non quella di un *scire*. Agostino aveva distinto *sapientia* e *scientia* come il sapere di Dio e il sapere delle creature; il primo è volto alla contemplazione e alla beatitudine; il secondo sapere invece è destinato all’utile. L’introduzione della dialettica e del ragionamento nella lettura della Bibbia, e della *Sacra Doctrina* è percepita dai monaci come una profanazione. Così traspare ad esempio da queste parole di Bernardo, scritte in polemica con le nuove forme del sapere dialettico; esse si riferiscono al *Cantico dei cantici* e bene esprimono il senso della distinzione tra i due approcci:

Un cantico come questo lo insegna unicamente l’unzione, soltanto l’esperienza consente di apprenderlo. Quelli che ne hanno esperienza lo riconosceranno. Quelli invece che non ne hanno esperienza, brucino dal desiderio, ma non tanto di conoscere quanto piuttosto di sperimentare.²

La *schola* urbana non ha più la figura di una palestra di vita cristiana, come era per il monastero antico; in essa la ricerca intellettuale (lo *studium*) non si rivolge subito alla sapienza che dà da vivere; si rivolge invece a un obiettivo di scienza (*scire* e non *sapere*). Nella scuola non si vive, soltanto si studia nel senso moderno del termine; il sapere cercato non mira immediatamente all’edificazione, ma all’intelligenza.

L’oggetto di tale sapere rimane certo lo stesso di cui si occupavano i monaci: rimane la verità cristiana raccomandata dalla tradizione antica, dalla *Scriptura* e insieme dalle *sententiae* dei Padri che glossavano la Scrittura. In rapporto a tale oggetto, il grandioso e disordinato *testo* della tradizione cristiana tutta, si persegue però ora un progetto nuovo: quello di dare al testo un ordine che consenta di dominarne intellettualmente la coerenza.

Il compito è sollecitato, in certo modo, dalle nuove condizioni di vita della città. Esse sono infatti assai articolate, non reciprocamente connesse secondo uno schema simbolico unificante che subito ne garantisca la coerenza, come accadeva invece nella vita monastica governata dalla Regola, dal rito, dalla scansione simbolica dei tempi e dei gesti. Già nel XII secolo la vita della città appare “complessa”. Il riferimento della coscienza credente alla verità cristiana non può più affidarsi alle risorse simboliche o allegoriche offerte dal quadro immediato di vita; per accedere alla verità della *Scriptura* secondo le necessità di volta in volta emergenti la coscienza ha bisogno di *scientia*; essa sola può consentire quella articolazione del sapere cristiano che ne consente la disponibilità in ogni momento secondo le esigenze imprevedibili proposte dal nuovo sistema di rapporti.

Nella cultura monastica il fatto che un detto autorevole della tradizione appartenesse all’uno o all’altro autore non appariva gran che rilevante; e neppure il fatto che esso fosse in origine iscritto in questo o a quell’altro contesto. Ogni *sententia* era per così dire integrata in quel libro vivente costituito dal sistema di vita del monastero. Grazie a tale integrazione erano disposte le condizioni favorevoli perché ogni testo sacro offrisse per se stesso una porta di ingresso in tutta la verità della fede; l’approfondimento di quella verità poteva e doveva essere prodotto nella forma della meditazione.

Anche nella scolastica rimane in prima battuta operante l’assunto di una proporzionale univocità di ogni singola *sententia*, sicché essa non avrebbe bisogno di riferimento ad altro per essere intesa nella sua verità; la

¹ J. LECLERCQ, *Amour des lettres et désir de Dieu*, Cerf, Paris 1957 (trad. it., *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Sansoni, Firenze 1965); cfr. anche dello stesso autore la più recente raccolta di articoli sul medesimo tema *Umanesimo e cultura umanistica*, Jaca Book, Milano 1989.

² Il testo, tratto dall’*Introduzione ai Sermoni sul Cantico*, è citato in J. LECLERCQ, *op. cit.*, p. 13; traduzione nostra.

frammentazione delle *sententiae* comincia per altro ad apparire come *inconveniens*; la loro raccolta organizzata secondo un ordine prevedibile cerca di rimediarsi.

Che la meditazione devota del monaco cercasse nella singola sentenza subito il tutto della fede, non stupisce; la stessa cosa accade oggi ancora ad ogni cristiano; quanto meno, dovrebbe accadere: la meditazione può e deve cercare la prossimità di Dio, e può farlo a procedere da ogni circostanza della vita; può farlo sulla scorta del vangelo del giorno o di qualsiasi lettura spirituale, senza dover percorrere da capo l'universo della dottrina cristiana. E tuttavia – come si diceva – il regime complesso della vita urbana propone a ciascuno, e propone rispettivamente al ministero della Chiesa, compiti ulteriori. Si rende necessaria un'articolazione di carattere più obiettivo della *doctrina cristiana*, tale da consentire un riferimento univoco ad essa in ogni momento della vita e da parte di chiunque, pur senza poter contare sulle risorse che un tempo offriva la contiguità cristiana realizzata nelle forme della vita immediata.

La nascita della teologia scolastica non fu accompagnata da una riflessione esplicita a proposito del rapporto tra *lectio* monastica e *lectio* scolastica. La diffidenza iniziale dei monaci nei confronti della *schola* rimase operante, assumendo di volta in volta nuove forme. Ascoltiamo la denuncia dell'*Imitazione di Cristo*:

Succede che molti, pur udendo spesso il Vangelo, ne sentono poco desiderio, perché non hanno lo spirito di Cristo. Chi, invece, vuole intendere appieno e con gusto spirituale la parola di Cristo, deve cercare di modellare tutta quanta la sua vita su di Lui. Che ti può giovare il discutere profondamente del mistero della Trinità, se manchi d'umiltà, per cui dispiaci alla Trinità? In realtà, non sono i discorsi profondi che formano il santo e il giusto; ma è la vita virtuosa che rende l'uomo caro a Dio. Io preferisco sentire la compunzione, che conoscerne la definizione. Se tu conoscessi a memoria l'intera Bibbia e le massime di tutti i filosofi, a che ti gioverebbe tutto questo senza la carità e la grazia di Dio? "O vanità delle vanità! Tutto è vanità!" (Qo 1,2), fuorché amare Dio e servire Lui solo! Questa è la più sublime sapienza: tendere al Regno del Cielo, con il disprezzo del mondo. (*Imitatio Christi* 1,1)

Obiezioni analoghe e più violente contro la scolastica e la ragione, "maledetta prostituta", muove Lutero. Muovono tutti i mistici in genere.

Dunque abbiamo un precedente storico che ci aiuta a comprendere la difficoltà introdotta dall'avvento dei nuovi metodi scientifici nella lettura della Bibbia nel tempo moderno.

Appare degno di nota il fatto che le altre "religioni del libro" – quella giudaica dunque e quella musulmana – sostanzialmente respingono i metodi della ricerca storica e letteraria per la conoscenza del libro sacro. Esse rimangono per così dire ibernate nella ripetizione dell'identico. Ciò che si aggiunge con il passare dei secoli sono – semmai – gli sviluppi edificanti della meditazione religiosa. Il rifiuto della competenza della "scienza" per riferimento al libro ribadisce la differenza qualitativa di quel libro rispetto agli altri libri umani.

Nel caso del cristianesimo vige il principio dell'incarnazione: il Figlio di Dio si è fatto in tutto simile a noi, tranne che nel peccato. Anche il libro sacro è in tutto simile agli altri libri umani tranne che nel peccato. Si parla a proposito della Bibbia di ispirazione e inerranza; tali caratteristiche non pregiudicano la qualità pienamente umana del libro. Dunque, la necessità di ricorrere alla lingua di tutti; e anche alle leggi della scrittura (ai generi letterari) propri di tutti; la soggezione ai fenomeni comuni della tradizione, la necessità dunque di una copiatura, di una tradizione testuale, con gli errori che si possono introdurre; la pertinenza della critica testuale dunque. E così via.

Significato spirituale della Bibbia

Gli approcci alla Bibbia di carattere scientifico suppongono la provvisoria sospensione della domanda radicale. Qual'è la domanda radicale? Pressappoco questa: "Che cosa vuol dire Dio attraverso questa pagina?". La comprensione del senso inteso da Dio nel testo corrisponde alla sua lettura *spirituale* – come si dice; ma precisare che cosa significhi lettura spirituale non è agevole.

La tradizione patristica distingueva talora il significato allegorico da quello morale, o rispettivamente da quello anagogico. La ripresa monastica medievale della Scrittura fissò un canone del significato spirituale della Scrittura, o meglio dei significati spirituali; esso è riassunto da un distico attribuito a Nicola di Lira (1330), sempre da capo citato dagli studiosi:

*Lettera gesta docet, quid creda allegoria,
moralis quid agas, quo tendas anagogia.*

Dunque il senso letterale si riferirebbe alla storia (*res gesta*, cosa accaduta); il senso allegorico si riferirebbe alla verità da credere; il senso morale al senso da praticare; il senso anagogico alla verità da sperare. La distinzione dei tre sensi spirituali corrisponde alla tre virtù teologali. Certo, c'è qualche cosa di eccessivo in questa sistemazione. In particolare, lo schema pare suggerire che i quattro sensi siano semplicemente paralleli, come tre starti sovrapposti della lettura della Scrittura; mentre la verità è che essi sono strettamente intrecciati. Non capisco come il gesto di Gesù, di far camminare un paralitico, istruisca la mira fede, la mia carità e la mia speranza se non entrando dentro il fatto e portando alla luce i sentimenti non detti del paralitico e dei suoi compagni. Il senso spirituale non può essere inteso dunque quasi che quel senso fosse *allegorico* (*allos agoreyo* significa parlo di altro); esso corrisponde all'intenzione originaria del gesto di Gesù. L'effettivo accesso al senso spirituale chiede altri mezzi che quelli filologici e storici; in generale, che quelli dello studio accademico.

Rimane pertinente l'intuizione di fondo della lettura medievale della Scrittura: in forza del suo senso spirituale essa configura la nostra vita. Non accedo al senso spirituale della Scrittura finché presumo di comprendere la Scrittura senza mettere di mezzo me; il senso spirituale è quello che corrisponde alla comprensione del che e del come la Scrittura configuri il mio stesso rapporto con Dio.

Per accedere al senso spirituale debbo riferirmi all'uso che della Scrittura è fatto nella vita cristiana tutta, e anzi tutto nella liturgia. La lettura liturgica di ogni brano della Scrittura si conclude con la formula solenne: "parola di Dio". Ma davvero le dieci o quindici righe lette possono essere qualificate come "parola di Dio"? Qualche volta l'effetto della formula finale suona francamente goffo. Per esempio, quando si legge:

Giobbe aprì la bocca e maledisse il suo giorno;
prese a dire:
Perisca il giorno in cui nacqui
e la notte in cui si disse:
"E' stato concepito un uomo!"
Quel giorno sia tenebra,
non lo ricerchi Dio dall'alto,
né brilli mai su di esso la luce...

e poi si conclude "Parola di Dio", non è possibile trattenere un moto di perplessità. Certo, anche la maledizione che Giobbe pronuncia del giorno della sua concezione e della sua nascita appartiene al processo della rivelazione di Dio; appartiene prepara a suo modo la venuta del Signore Gesù; ma soltanto iscrivendo quei versetti in una complessa storia, come la liturgia eucaristica appunto fa, è possibile intendere la maledizione di Giobbe come Parola di Dio.

Il metodo

Al tempo del suo primo affermarsi, il nuovo approccio "scientifico" alla Scrittura fu accompagnato dalla presunzione d'essere unico e obbligato, raccomandato dall'evidenza dei fatti. Professò più precisamente la propria fede nel *metodo*: l'interpretazione del Libro, per essere obiettiva, dovrebbe seguire canoni fissati a priori rispetto alla considerazione di contenuti concreti del Libro stesso. La fiducia pregiudiziale nei confronti del metodo costituisce uno dei tratti caratteristici della cultura moderna (CARTESIO, *Il discorso sul metodo*). In realtà, occorre riconoscere anzi tutto questo: la comprensione di un testo in genere – e di un testo di carattere religioso in particolare – esige sempre il coinvolgimento della persona stessa del soggetto. Inoltre, quando si tratti – come nel caso della Bibbia – di un testo che ha concorso a configurare la nostra percezione del reale canone imprescindibile per accedere al senso del testo è appunto la comprensione sintetica che di esso abbiamo a monte rispetto al cimento filologico con la singola pagina.

Il metodo per la lettura di testi antichi è qualificato in maniera sommaria appunto come *storico/critico*. Esso prevede – detto in maniera schematica - questi momenti maggiori:

(a) la critica testuale;

- (b) la critica storica (autenticità del testo, conoscenza dell'autore e delle sue fonti);
- (c) la critica letteraria (lessico, struttura, paralleli, eccetera).

L'avvento dell'ermeneutica

La consapevolezza diffusa del momento propriamente ermeneutico richiesto dalla comprensione dei testi in genere, dei testi antichi in specie, si è affermata soltanto nel Novecento.

Ci sono certo anticipazioni; la più illustre è rappresentata all'inizio dell'Ottocento da Schleiermacher, e poi dai teorici delle scienze dello spirito di fine Ottocento, Dilthey in specie. A livello di studi biblici tuttavia l'Ottocento fu il secolo della ricerca positiva, o meglio positivista. Essa appare oggi a tutti gravemente riduttiva: la comprensione del senso, come si diceva, suppone una pre-comprensione, una comprensione previa cioè rispetto al momento formale dello studio; questa comprensione è istituita attraverso le forme della tradizione viva del testo, per vie diverse rispetto a quelle del testo scritto. Non si può studiare la Bibbia come si studierebbe un testo sanscrito o atzeco; essa ha generato la tradizione culturale che ci costituisce.

Alla crisi della fiducia antica e superstiziosa nel metodo storico critico succede nel Novecento una proliferazione di metodi o di approcci. Indice eloquente di tale proliferazione ingovernabile è l'elenco proposto da un documento della pontificia Commissione biblica del 1993, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, che elenca una dozzina di metodi e approcci:

A/ Storico-critico

B/ Nuovi metodi di analisi letteraria: retorica, narrativa, semeiotica

C/ Approcci basati sulla Tradizione: canonico, mediante il ricorso alle tradizioni interpretative giudaiche, attraverso la storia degli effetti del testo.

D/ Approcci attraverso le scienze umane: sociologico, attraverso l'antropologia culturale, psicologico e psicanalitico.

E/ Approcci contestuali: liberazionista e femminista

Un tratto più volte rilevato e insieme deprecato del documento della PCB è la sua incapacità a suggerire prospettive di sintesi tra metodi e approcci parziali e lettura teologica del testo. Non basta dire incapacità; il documento sembra espressamente professare la tesi della autonomia dei metodi e della loro sostanziale neutralità rispetto alle questioni poste dalla lettura teologica. Lo si vede con particolare chiarezza per riferimento al metodo storico critico:

È un metodo che, utilizzato in modo obiettivo, non implica per sé alcun a priori. Se il suo uso è accompagnato da tali a priori, ciò non è dovuto al metodo in se stesso, ma a opzioni ermeneutiche che orientano l'interpretazione e possono essere tendenziose.

In realtà, il ricorso ad "a priori" è necessario; sarebbe insieme necessario che gli "a priori" fossero consapevoli e dichiarati.

I rischi consistenti che comportano gli approcci "scientifici" alla Scrittura non possono nascondere il loro apporto positivo alla comprensione delle Scritture, almeno virtuale, ma in molti casi non solo virtuale, ma attuale.

Per descrivere questo apporto mi riferisco a una struttura caratteristica che assumono le Introduzioni alla Bibbia. Essa distingue tre momenti:

6. La storia: di Israele, di Gesù rispettivamente della prima predicazione apostolica
7. L'iscrizione dei libri – e prima ancora, più genericamente, della fissazione verbale della tradizione della fede – in questa storia
8. L'introduzione ai singoli libri.

Se paragoniamo questo schema con quello sopra riportato e riferito all'approccio storico-critico (testo, storia, forma letteraria), possiamo rilevare come la ragione maggiore di differenza sia la collocazione dei libri biblici entro il *Sitz in Leben* in cui sono nati, e quindi la massiccia attenzione alla storia. Quella storia è storia dei *mirabilia dei*, dunque è *storia sacra*, storia nella quale e mediante la quale Dio si manifesta nel tempo;

per rapporto a questo aspetto si deve dire che la Bibbia assume la forma di attestazione della rivelazione di Dio nella storia. La teologia dell'Antico Testamento, dopo l'indirizzo della teologia liberale che è stato prevalente nell'Ottocento, ha riconosciuto il nesso decisivo tra Parola e storia con la grande opera di Gerard VON RAD (*Teologia dell'AT*, 2 volumi pubblicati per la prima volta nel 1957).

Von Rad era decisamente legato al programma di teologia kerygmatica di Karl Barth; egli in tal senso sovradeterminò la possibilità di dissociare la storia sacra dalla storia umana generale. Negò, o in ogni caso ignorò, in particolare il debito della legge mosaica nei confronti delle tradizioni giuridiche dei popoli dell'antico medio oriente; così come negò il rapporto tra la sapienza credente con la sapienza dei popoli o quella dei profeti di Israele con l'analogo fenomeno conosciuto presso gli altri popoli. Mentre tutti questi rapporti obiettivamente sussistono; non solo, la considerazione di tali rapporti offre un contributo essenziale a intendere il significato della rivelazione di Dio nella storia, e dunque il significato degli stessi libri sacri.

La distanza tra il testo e noi

L'iscrizione dei libri sacri entro il loro contesto storico dispone le condizioni propizie al superamento della distanza dei libri sacri dalla nostra sensibilità. Tali difficoltà possono essere ricondotte schematicamente a tre grandi ordini di fattori:

- a) la distanza antropologico-culturale
- b) il difetto di conoscenza della storia a cui i testi si riferiscono
- c) la distanza dei generi letterari

Nella storia della ricerca, la prima difficoltà discussa è stata quella dei generi letterari. Dal punto di vista della logica invece le prime due difficoltà appaiono previe. Ne trattiamo qui dunque secondo l'ordine indicato.

a) Distanza culturale

Le difficoltà maggiori, che propone la lettura dei testi biblici, sono quelle legate alla distanza culturale, o di mentalità. I modi di vedere il mondo non dipendono certo da una teoria, da una visione riflessa; ma anzitutto dalla lingua, poi dalle pratiche di vita in genere, e dunque dalle forme che assume la prossimità tra gli umani.

Documentare in poche parole la consistenza delle difficoltà connesse alla distanza culturale è arduo. Pensiamo tipicamente al tema della personalità corporativa, discussa abbondantemente a margine della questione di Adamo e del monogenismo.

La differenza di cultura è decisiva per intendere anche la lingua. Faccio un esempio: *Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo* (Lc 14, 26): così dice Gesù nel vangelo; la sua lingua suscita scandalo; la sua richiesta di addirittura "odiare" padre, madre e fratelli, stupisce; pare palesemente incongrua; qualche cristiano fanatico, magari anche canonizzato, raccomanda l'interpretazione letterale; e così allontana gli uditori dal vangelo e da Gesù stesso. Gli esperti della lingua osservano che l'espressione è tradotta in greco dall'aramaico parlato da Gesù; quella lingua non conosce un verbo tanto sottile come "preferire", né in genere formule comparative; per dire preferire l'uno all'altro si dice amare l'uno e odiare l'altro.

La spiegazione linguistica apre uno spiraglio, certo; ma solo uno spiraglio, che rimanda a differenze di mentalità, e non solo di lingua; la lingua stessa è figlia della mentalità, e insieme è anche madre di essa. Molte iperboli usate da Gesù non riescono ad essere da noi intese nel loro giusto valore appunto perché noi siamo abituati a una lingua politicamente corretta, la quale si preoccupa sempre e solo, o in ogni caso prima di tutto, di mettere in salvo l'uguaglianza tra gli umani, ribadisce i diritti e ignora invece i sentimenti.

Alla differenza di cultura si aggiunge il pregiudizio costituito dalla lettura idealistica del cristianesimo. Idealistica è quella, lettura che ignora il dramma; che ignora cioè la necessità di passare per un confronto dialettico e addirittura polemico per giungere alla giustizia suprema, quella del perdono.

Il tema stesso del perdono offre un'altra illustrazione eloquente. Gesù dice: *se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra*. Molto spesso i cristiani intendono quasi che Gesù raccomandi di non reagire in alcun modo all'offesa e rimangono perplessi. Questo è un caso caratteristico di iperbole. Gesù vuol dire che, se uno ti dà uno schiaffo, non devi innalzare un muro tra te e lui; devi invece cercarlo da capo come amico; certo questo espone al rischio di prendere un altro schiaffo; ma non è un'obiezione. Gesù sa bene però che per perdonare occorre prima di tutto offendersi; non può perdonare chi non esprime l'offesa e non corregge il fratello; non perdona chi si atteggiava a persona superiore e neppure registra l'offesa. Questo è un caso che illustra bene l'intreccio stretto tra difficoltà creata dalla lingua e dalla cultura e difficoltà che nasce invece dal messaggio spirituale.

b) Difetto di conoscenza storica

Un secondo ordine di difficoltà è legato alle conoscenze (scarse) che noi abbiamo dei fatti, o della storia, che sta sullo sfondo dei singoli testi. Tale conoscenza è criterio prezioso per interpretarli; in molti casi è criterio addirittura indispensabile. I testi biblici infatti – in specie, quelli narrativi e quelli profetici – hanno la fisionomia fondamentale di testimonianze rese a margine di una storia. Il profeta parla, e poi scrive, per prendere posizione in un contenzioso tra Dio e il suo popolo. Se non conosciamo il contenzioso è difficile intendere la loro parola. I loro testi sono invece letti spesso ignorando il rapporto alla storia; in tal senso essi sono fraintesi.

Il rapporto tra il testo scritto della Bibbia e la storia sottesa, oltre che spesso ignorato, è in ogni caso assai complesso; la memoria trova infatti configurazione nella massima parte dei casi attraverso un lungo processo di tradizione orale. Appunto la conoscenza delle forme di tale tradizione offre criteri importanti per l'interpretazione.

Uno dei casi più noti e più seri è la cosiddetta *tradizione sinottica*. Non ne sappiamo molto; non abbiamo fonti esterne ai vangeli che ci aiutino a conoscerne le leggi; quello che possiamo è frutto di congetture formulate a procedere dall'analisi interna dei testi canonici. Proprio perché si tratta di congetture spesso il lettore rimane perplesso e dice: "Stiamo al testo". Ma invece la consapevolezza della storia sottesa, anche quando non sia possibile ricostruirla, è criterio indispensabile per leggere bene il testo.

Abbiamo già fatto l'esempio del paralitico di cui dice Mc 2, 3-11. Possiamo aggiungere l'esempio di una parabola; è una costante della tradizione sinottica la rilettura delle parabole in senso allegorico attraversata da una precisa attenzione alla situazione presente del cristiano. Vedi la parabola del seminatore (Mc 4, 3-20); oppure la parabola degli invitati a nozze secondo Matteo (22, 1-4, la città distrutta e la veste nuziale che manca).

Il riferimento alla storia appare decisivo anche per entrare nella comprensione del sistema assai complesso della *torah*; i rabbini giudei le cui sentenze sono raccolte nel *talmud* trattano i 613 precetti come un tutto compatto; mentre essi si dispongono a diversi livelli di profondità storica; i tre codici (dell'alleanza, deuteronomico e di santità) appartengono a tre epoche diverse e hanno sullo sfondo una teologia diversa; tenerne conto è indispensabile per leggere i diversi codici nella loro obiettiva (ma non letteraria) convergenza. Le incertezze nella datazione dei diversi strati di Gen/Es/lev/Nm/Dt è un momento essenziale per comprendere quel lessico di libri.

La memoria dei Patriarchi: le leggende da capo comprese nello schema dell'alleanza mosaica.

Le memorie degli inizi della storia dei popoli (Gen 4-11)

c) Generi letterari

Il problema dei generi letterari è stato il primo ad essere formalizzato. Che problema è? Di fronte a un testo poco plausibile – poniamo, la descrizione di Dio che impasta il fango per fare l'uomo – facilmente si dice: è un a lingua figurata. La stessa affermazione ha un significato diverso in diversi contesti; in testi di genere letterario diverso come un romanzo, una poesia oppure una cronaca giornalistica.

In passato di generi letterari si è discusso soprattutto a margine dei racconti di creazione (Gn 1 e Gn 2-3); ci si chiedeva se essi fossero di genere storiografico oppure mitico. Lo stimolo alla discussione venne dalla teoria evoluzionista. La discussione assumeva in tal senso una prevedibile connotazione apologetica. In realtà dal punto di vista obiettivo la questione dei generi letterari era imposta dai testi stessi, e non dal confronto con le scienze. L'alternativa storia o mito appariva "tragica": perché per un lato appariva chiaramente poco plausibile pensare che nei due casi si potesse trattare di storia, dunque di memorie; per altro lato appariva troppo inquietante l'ipotesi che potesse trattarsi soltanto di miti, che è come dire di favole per i bambini.

Oggi il genere letterario, per riferimento ai due racconti di creazione, appare assai più noto; ed è noto attraverso il confronto con altri testi della Bibbia stessa, così come anche con testi coevi di altre letterature (le cosmogonie). Il timore che la teoria dei generi letterari possa compromettere l'univocità del testo è in tal senso molto diminuito tra gli studiosi. Nei due casi si tratta certo di un genere letterario che ampiamente ricorre all'espressione figurata; e tuttavia non si tratta di mito. Il mito infatti dice di eventi che accadono fuori del tempo e spiegano ciò che accade nel tempo; mentre i due capitoli della Bibbia (specie il secondo) intendono dire di ciò che sta all'inizio del tempo.

Nei tempi precedenti al Concilio, nel quale la questione era molto discussa, ci fu una grande resistenza del magistero ad accedere all'idea che si potesse accettare la teoria del genere letterario per interpretare i testi biblici il timore era che in tal modo fosse compromessa la sacralità e l'infallibilità del testo sacro. Una prima apertura a tale riguardo intervenne con la *Divino afflante Spiritu* di Pio XII (1943):

Quale poi sia il senso letterale di uno scritto, spesso non è così ovvio nelle parole degli antichi Orientali com'è per esempio negli scrittori dei nostri tempi. Ciò che quegli antichi hanno voluto significare con le loro parole non va determinato soltanto con le leggi della grammatica o della filologia, o arguito dal contesto; l'interprete deve quasi tornare con la mente a quei remoti secoli dell'Oriente e con l'appoggio della storia, dell'archeologia, dell'etnologia e di altre scienze, nettamente discernere quali generi letterari abbiano voluto adoperare gli scrittori di quella remota età. Infatti gli antichi Orientali per esprimere i loro concetti non sempre usarono quelle forme o generi del dire, che usiamo noi oggi; ma piuttosto quelle che erano in uso tra le persone dei loro tempi e dei loro paesi. Quali esse siano, l'esegeta non lo può stabilire a priori, ma solo dietro un'accurata ricognizione delle antiche letterature d'Oriente. Su questo punto negli ultimi decenni l'indagine, condotta con maggior cura e diligenza, ha messo in più chiara luce quali fossero in quelle antiche età le forme del dire adoperate sia nelle composizioni poetiche, sia nel dettare le leggi o le norme di vita, sia infine nel raccontare i fatti della storia. L'indagine stessa ha pure luminosamente assodato che il popolo d'Israele fra tutte le antiche nazioni d'Oriente tenne un posto eminente, straordinario, nello scrivere la storia, sia per l'antichità, sia per la fedele narrazione degli avvenimenti, pregi che per verità si possono dedurre dal carisma della divina ispirazione e dal particolare scopo religioso della storia biblica.

Il riferimento al genere letterario sempre spaventa il lettore non addetto ai lavori. Quando si dice – ad esempio – che il libro di Tobia è una novella, o che quello di Giona è una sorta di parabola, la conclusione facile del non addetto ai lavori è che allora questi due libri non sono veridici, appartengono alla *phantasy* e non alla storia.

Proprio il genere letterario della storia, o meglio i molti generi letterari di carattere narrativo, sono quelli che hanno suscitato discussioni più vivaci. Le contestazioni opposte all'attendibilità della Bibbia hanno assunto infatti soprattutto questa forma: I libri biblici sarebbero l'elaborazione mitizzante di ricordi molto arcaici prodotta ad opera della memoria collettiva; i fatti che stanno all'origine di tali memorie sfuggirebbero ormai senza possibilità di rimedio alla nostra più precisa conoscenza.

L'obiezione ha una particolare ragione di gravità nel caso dei vangeli, e quindi della storia di Gesù. Un secolo fa, dunque all'inizio del XX secolo, era comune tra gli studiosi più critici (protestanti) dei vangeli la persuasione che fosse impossibile risalire sino al Gesù della storia; oggi quegli stessi studiosi – meglio, i loro discepoli – sono molto meno dubbiosi; c'è stata una "seconda ricerca" sul Gesù storico, e c'è oggi una "terza ricerca", che sostengono invece la possibilità e la necessità di risalire fino al Gesù della storia. Ma certo non possiamo leggere i vangeli come cronache. Il genere letterario dei vangeli deve essere sempre da capo precisato riferendosi alle evidenze dischiuse dal testo.

L'attendibilità storica delle narrazioni bibliche è assai varia. Ad esempio, i primi 11 capitoli della Genesi, dalla creazione del mondo fino ad Abramo (inizio II millennio a.C.), largamente ricorrono a elementi

simbolici; pure nati da antiche tradizioni non esclusive di Israele, essi rielaborano tali tradizioni nell'ottica della teologia jahvista. Essi sono un'interpretazione della storia universale nella luce della fede di Israele, assai più che una ricostruzione della storia. Un altro esempio, nei romanzi ellenisti di Tobia, Giuditta, Ester la contestualizzazione storica funge solo da cornice per narrazioni con precisa finalità teologica. Decisamente maggiore è l'attendibilità storica di libri che presentano intenti storici veri e propri (Samuele, Re, Maccabei, magari gli stessi vangeli o gli Atti); essi forniscono informazioni che, nell'insieme, raramente risultano in contrasto con le fonti del tempo extra-bibliche.

Anche nella relazione di Ouellet che ha introdotto il dibattito del Sinodo si indica come una ragione di difficoltà nella lettura della Bibbia «una certa separazione degli studiosi dai Pastori e dalla gente semplice delle comunità cristiane». La distanza è indubitabile; ma non può essere letta quasi fosse soltanto una deprecabile distanza degli studiosi dai Pastori e dai fedeli; è anche una deprecabile distanza dei Pastori dagli studiosi. Le colpe degli studiosi sono legate alla dimenticanza degli studiosi del carattere astratto del loro approccio; delle colpe dei Pastori ci occuperemo nel terzo incontro, dedicato a chiarire i rapporti tra lettura scientifica e lettura credente.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su
Leggere la Bibbia, si può?

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2008

3. Lettura “scientifica” e lettura credente

L'impressione facile è che la lettura credente del testo biblico possa semplicemente prescindere dagli approcci scientifici moderni, che spaccano il capello in quattro, o addirittura debba prescindere. La ricerca specialistica pare infatti avere trasformato la letteratura biblica in un repertorio di fossili. Tra di essi è possibile aggirarsi soltanto con molta circospezione, come si farebbe tra i frammenti di un'antica basilica; non è possibile neppure toccare i frammenti, perché sono troppo fragili, e sono per altro lato troppo remoti dalle comuni competenze.

Già dicevo che invece la comprensione dei testi antichi in genere, e quelli della Bibbia in specie, non è possibile se non grazie a una introduzione ad essi ci offerta dalla tradizione viva di cui ci nutriamo. Essa tesse un rapporto con la Bibbia molto stretto e molto anteriore alla nostra conoscenza del testo, addirittura più sicuro rispetto al rapporto che potrà essere tessuto grazie alla conoscenza precisa e argomentata del testo.

Lo schema che distingue e addirittura contrappone le lettura scientifica e la lettura credente, d'altra parte, appare troppo semplice, addirittura semplicistico. Prima di tutto perché non esiste una sola lettura scientifica; dopo l'esplosione del metodo storico critico si sono moltiplicati i metodi; l'istruzione già citata della PCB ne elenca dodici. Poi anche perché la stessa lettura credente non è una soltanto.

Per illuminare il rapporto tra lettura scientifica e lettura credente, che non è soltanto alternativo ma anche di correlazione, introduco tra la *lectio* devota e la lettura scientifica la lettura liturgica.

La lettura monastica

Riprendiamo il confronto a procedere dalla *lectio*, e quindi dalla immagine di sfondo del conflitto tra le due letture offerta dalla contesa tra monaci e dialettici nel XII secolo.

A/ La lettura dei testi biblici praticata dai monaci è appunto quella che ha i tratti della *lectio divina*. Come caratterizzare in maniera sintetica questo approccio?

Cerco di rispondere, anche se non posso farlo che in maniera approssimativa.

La prima caratteristica della lettura monastica è il fatto che ciascuna pagina della Bibbia è interrogata per trovare in essa alimento immediato alla vita spirituale presente. Nella pagina il monaco cerca alimento per una fame presente; non cerca il *sapere* – potremmo dire con formula ad effetto – ma cerca il *sapere*. È dunque ignorato il rapporto della pagina di volta in volta considerata con quelle che la precedono e rispettivamente la seguono; è ignorato anche il rapporto di quel preciso momento della vita, che è dedicato alla meditazione, con gli altri momenti della vita.

La *lectio* realizza – per così dire – una specie di rinnovata fusione della vita intera del monaco entro il contenitore offerto da quella precisa pagina; o meglio, a procedere dalla singola immagine suggerita da quella pagina è da capo immaginata la vita intera.

I sentimenti vissuti dal lettore fanno vivere la pagina; offrono una profondità di campo alle parole del testo. I sentimenti di cui si dice sono sentimenti “profondi”, sono tipicamente sentimenti religiosi, i quali per sé

stessi paiono come mancare di parola e le cercano nel testo sacro; le parole della Bibbia producono una risonanza nell'animo del lettore appunto per la loro attitudine a verbalizzare sentimenti che, pure inespressi, di fatto si agitano in lui. Una lettura con queste caratteristiche appare certo assai feconda. È quella che Bernardo caratterizzava mediante il riferimento al prezioso *experiri*.

E tuttavia una *lectio* del testo biblico di questo genere facilmente si espone alla *proiezione*: minaccia cioè di attribuire alla pagina significati arbitrari, preconfezionati rispetto al testo stesso. In ogni caso, tale lettura assume caratteristiche tali da renderla difficilmente comunicabile, come subito si intuisce. La comunicazione è possibile soltanto a un prezzo troppo alto: colui che ascolta deve cioè semplicemente identificarsi, entrare nella persona di chi propone la meditazione, entrare nei suoi pensieri e nei suoi desideri e farli propri.

Di questo genere appunto – mi pare si possa riconoscere – è mota parte della letteratura spirituale: essa appare obiettivamente “sequestrante”; ti parla unicamente a condizione che tu accetti – almeno per un attimo – di dimenticare te stesso e di ascoltare soltanto quella voce.

B/ La lettura del testo prodotta invece da un maestro di scuola, da un lettore (*lector*), opera invece prima di tutto nel senso di sospendere ogni precipitosa applicazione spirituale del testo; confronta la singola sentenza biblica con le altre che le stanno intorno; mediante una tale comparazione essa persegue un preciso obiettivo, quello di comporre un testo coerente; il lettore mira a fare dei molti frammenti che ha in mano un libro coerente. La scelta di perseguire questo obiettivo impedisce per se stessa di cercare subito l'applicazione del testo alla situazione concreta della persona che legge.

Rispetto alla teologia scolastica medioevale l'esegesi scientifica moderna, quella comunemente caratterizzata come storico-critica, cerca – non un'impossibile coerenza sincronica dei testi, quanto piuttosto – la coerenza diacronica. Cerca in tal senso prima di tutto di ricostruire la genesi del testo; cerca poi anche di iscrivere quel testo nella storia complessiva. La storia per lo studioso laico è storia accessibile a prescindere dalle istruzioni offerte dalla fede; mentre per lo studioso credente la storia è “storia sacra” (*Heilsgeschichte*). Nella vicenda moderna, già nel Seicento, alla teologia scolastica si è accostata a un certo punto la cosiddetta teologia *positiva*, la quale – sia detto per inciso – è stata coltivata soprattutto dai monaci benedettini. Essa concepiva la teologia appunto come storia sacra. Riscopri in tal senso la centralità della Bibbia come un libro unico, documento di quella storia.

La lettura storica della Bibbia, nella sua forma scientifica e laica, minaccia di semplicemente dimenticare le ragioni originarie da cui la ricerca sul testo biblico obiettivamente procede.

Come precisare tali ragioni della ricerca?

La ragione di fondo è la fede, e cioè il fatto che il libro ha questo credito ha di essere addirittura “parola di Dio”; soltanto la qualità religiosa del libro giustifica la mole di interesse che ad esso è accordato; così tutti dovrebbero riconoscere in ultima istanza. La fede del singolo è nutrita di fatto dal testo biblico anche senza che il singolo abbia una conoscenza personale del libro. Mediante il confronto deliberato e scientifico con il testo il singolo cerca risorse per chiarire la qualità di ciò che crede e pensa. Magari per contestare i maestri correnti (vedi il caso di Lutero).

Con maggiore cautela, si potrebbe rispondere che le ragioni dell'interesse accordato al testo biblico e della ricerca attenta su di esso sono da cercare nella profonda iscrizione di quel testo nella tradizione culturale che ci sostiene. La bibbia è il *grande codice*, come lo ha definito N. Frie³, per riferimento alla letteratura dell'Occidente; ma la stessa cosa potrebbe essere detta per riferimento alla cultura tutta dell'Occidente. Appunto come una conferma di tale appartenenza del testo biblico alla tradizione che ci costituisce è da interpretare il fatto che la lettura del testo biblico suscita stupore; esso è un indice del fatto che la Bibbia dice di ciò che tutti noi abbiamo dentro. Soprattutto le pagine del vangelo dicono con chiarezza di cose che noi abbiamo scritte dentro.

³ Northrop FRYE, *Il grande codice: la Bibbia e la letteratura*, traduzione di G. Rizzoni, Einaudi, Torino 1986 (l'originale inglese è del 1982).

Cancellare le motivazioni originarie, che stanno all'origine dell'interesse per il testo della Bibbia, equivale a condannarsi a una fatale incomprensione del testo; equivale quindi a coltivare una scienza del testo che non serve proprio a nulla. Già nel III secolo della era cristiana Origene raccomandava, come criterio ermeneutico, l'attenzione alla *utilità* del testo; essa non è da intendere in senso utilitarista, piuttosto in senso esistenziale. Occorre chiedersi come il singolo testo serva alla nostra vita, edifichi la nostra vita. Il senso di tale ricerca dell'utilità è bene illustrato dalla *Imitazione di Cristo*:

L'uomo, per sua natura, anela a sapere; ma che importa il sapere se non si ha il timor di Dio? Certamente un umile contadino che serva il Signore è più apprezzabile di un sapiente che, montato in superbia e dimentico di ciò che egli è veramente, vada studiando i movimenti del cielo. Colui che si conosce a fondo sente di valere ben poco in se stesso e non cerca l'approvazione degli uomini. Dinanzi a Dio, il quale mi giudicherà per le mie azioni, che mi gioverebbe se io anche possedessi tutta la scienza del mondo, ma non avessi l'amore? Datti pace da una smania eccessiva di sapere: in essa, infatti, non troverai che sviamento grande ed inganno. Coloro che fanno desiderano apparire ed essere chiamati sapienti. Ma vi sono molte cose, la cui conoscenza giova ben poco, o non giova affatto, all'anima. Ed è tutt'altro che sapiente colui che attende a cose diverse da quelle che *servono alla sua salvezza*. I molti discorsi non appagano l'anima; invece una vita buona rinfresca la mente e una coscienza pura dà grande fiducia in Dio.

Per illustrare questa descrizione, di carattere ancora troppo formale, suggerisco un esempio concreto di lettura credente: quello offerto dalla lettura allegorica di un versetto del Cantico da parte di san Bernardo. Essa si riferisce a un versetto abbastanza marginale, nel quale lo sposo dice:

Son venuto nel mio giardino, sorella mia, sposa,
e raccolgo la mia mirra e il mio balsamo;
mangio il mio favo e il mio miele,
bevo il mio vino e il mio latte.
Mangiate, amici, bevete;
inebriatevi, o cari. (Ct 5,1)

A proposito dell'ultimo versetto, *Mangiate, amici, bevete, inebriatevi, o cari*, Bernardo propone un commento, che riferisce le parole al dialogo dell'anima con il corpo, o meglio con i sensi del corpo; i tre verbi sono riferiti a tre stati successivi del corpo: quello degli inizi, quello del progresso spirituale, e finalmente quello del corpo risorto.

Leggi dal *Trattato sull'amore di Dio*, cc. 31-32)

L'allegoria c'entra nulla con il testo; ma il testo illumina il senso della verità cristiana a proposito del corpo.

Che dice un commentario recente di carattere scientifico a proposito di quel versetto?

In conclusione, i due generi di approccio al testo del Cantico appaiono come radicalmente incomparabili. Il caso del *Cantico* è certo un po' speciale: perché assai speciale certo è quel libro; da sempre esso è stato il campo privilegiato di esercizio per l'interpretazione allegorica del testo biblico. Ma il caso esasperato del *Cantico* illustra con maggiore chiarezza una legge che è di carattere generale: tra lettura edificante e lettura scientifica intercorre in ogni caso una grande distanza.

Il raccordo tra lettura scientifica e lettura credente non è in effetti facile. Offre una verifica di questa difficoltà la recente istruzione della PCB su *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (1993); essa è certo un documento notevole della volontà di aggiornamento della PCB; elenca infatti tutti i molteplici metodi di lettura della Bibbia di fatto proposti negli ultimi decenni. E tuttavia li elenca accostando l'uno all'altro, senza in alcun modo tentarne un raccordo.

La lettura liturgica

Per istruire questo raccordo, che come subito si intuisce è comunque necessario, occorre anzitutto rilevare tuttavia come realizzi la figura della lettura credente della Bibbia, di una lettura dunque che procede dalla fede e interroga il libro a proposito della verità cristiana da sempre creduta, non soltanto la *lectio* del monaco, ma anche la lettura liturgica. Molto prima della *lectio* monastica c'è la *lectio* liturgica, la lettura cioè della Bibbia nella liturgia; questa appunto è la forma più antica di lettura del testo biblico e quella in assoluto universale, normativa rispetto ad ogni altro modello di lettura. La lettura liturgica non solo precede la *lectio* monastica, ma ne comanda insieme la forma, ne predispone il modello.

La considerazione delle forme che assume la lettura della Bibbia nella liturgia della parola mette in rilievo alcune leggi importanti della lettura cristiana della Bibbia.

Il modello della sinagoga

Notiamo anzitutto che la liturgia della parola cristiana trova il suo modello nella liturgia della sinagoga giudaica. Davvero quella della sinagoga è una "liturgia"? Sì, anche se manca dell'elemento più tipico della liturgia originaria di Israele, quella del tempio; manca del "sacrificio", che come di tutte le altre religioni antiche anche in Israele era la forma della liturgia per eccellenza. La liturgia della sinagoga è decisamente diversa rispetto a quella del tempio e dei sacerdoti. Non si compiono sacrifici, non ci sono sacerdoti; ma solo letture, maestri e preghiere.

In tal senso viene spontaneo un accostamento: quello tra la liturgia della sinagoga giudaica e la predicazione dei profeti. Come molti sanno infatti, una costante della predicazione profetica è la polemica nei confronti del culto del tempio, e in particolare dei *sacrifici*. La liturgia della sinagoga, che non conosce i sacrifici, quanto meno i sacrifici cruenti, che sostituisce il sacrificio di animali con quello di lode, pare sotto tale profilo raccogliere la denuncia dei profeti. La figura del sacrificio di lode è proposta nel salmo 50 (49)

«Ascolta, popolo mio, voglio parlare,
testimonierò contro di te, Israele:
Io sono Dio, il tuo Dio.
Non ti rimprovero per i tuoi sacrifici;
i tuoi olocausti mi stanno sempre davanti.
Non prenderò giovenchi dalla tua casa,
né capri dai tuoi recinti.
[...] Mangerò forse la carne dei tori,
berrò forse il sangue dei capri?
Offri a Dio un sacrificio di lode
e sciogli all'Altissimo i tuoi voti;
invocami nel giorno della sventura:
ti salverò e tu mi darai gloria». (vv. 7-9.13-15)

dobbiamo concludere che sacrificio di lode per eccellenza è appunto la preghiera? È il *frutto delle labbra*? Così invita a pensare il salmo subito successivo, e cioè il *Miserere*; esso dice infatti, tra l'altro:

Signore, apri le mie labbra
e la mia bocca proclami la tua lode;
poiché non gradisci il sacrificio
e, se offro olocausti, non li accetti.
Uno spirito contrito è sacrificio a Dio,
un cuore affranto e umiliato, Dio, tu non disprezzi.
(vv. 17-19)

In effetti, è possibile dire che sacrificio spirituale per eccellenza è la preghiera; quando essa non sia intesa però quasi si trattasse di un'opera pia e religiosa, che si aggiunge alle altre opere profane della vita; piuttosto

la preghiera può essere intesa come vero sacrificio, e come supremo sacrificio, soltanto quando essa è intesa come respiro di tutta la vita, come tensione spirituale appunto di tutta la vita. Non a caso, la metafora delle labbra è usata anche al negativo: le *labbra impure* sono un'immagine per dire di una vita finta, solo recitata, dunque che mente. Penso alla scena della vocazione di Isaia in specie:

«Ohimè! Io sono perduto,
perché un uomo dalle labbra impure io sono
e in mezzo a un popolo
dalle labbra impure io abito;
eppure i miei occhi hanno visto
il re, il Signore degli eserciti». (Is 6, 5)

Isaia è reso idoneo ad accogliere la missione di profeta attraverso la purificazione delle labbra; quella stessa purificazione invocata dal *Miserere*.

I profeti accusano i sacrifici ipocriti; accusano in generale le forme nelle quali Israele interpreta l'obbedienza alla legge di Dio. Attraverso tale denuncia essi portano alla luce una verità della legge altra rispetto a quella comune presso i figli di Israele.

Di questa opposizione alla comprensione comune della legge non c'è però traccia consistente nella pietà del giudaismo in genere, e nel culto della sinagoga in specie. La liturgia della sinagoga privilegia decisamente la legge rispetto ai profeti. Sotto tale profilo essa non può essere intesa come erede della testimonianza dei profeti.

Lettura cristiana dell'Antico Testamento

La lettura dell'Antico Testamento che propongono i testi del Nuovo Testamento sposta decisamente l'accento dalla Legge ai profeti.

A/ Lo spostamento è dichiarato in maniera molto esplicita nelle lettere di Paolo. Più precisamente, egli propone uno spostamento indietro dell'alleanza di Dio con il popolo: molto prima che venisse Mosè era venuto Abramo; molto prima che venisse la legge era venuta la promessa, della quale Abramo si era appropriato mediante la fede.

Abramo ebbe fede in Dio e gli fu accreditato come giustizia. Sappiate dunque che figli di Abramo sono quelli che vengono dalla fede. E la Scrittura, prevedendo che Dio avrebbe giustificato i pagani per la fede, preannunciò ad Abramo questo lieto annunzio: *In te saranno benedette tutte le genti.* Di conseguenza, quelli che hanno la fede vengono benedetti insieme ad Abramo che credette. Quelli invece che si richiamano alle opere della legge, stanno sotto la maledizione, poiché sta scritto: *Maledetto chiunque non rimane fedele a tutte le cose scritte nel libro della legge per praticarle.* E che nessuno possa giustificarsi davanti a Dio per la legge risulta dal fatto che *il giusto vivrà in virtù della fede.* Ora la legge non si basa sulla fede; al contrario dice che *chi praticherà queste cose, vivrà per esse.* Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, diventando lui stesso maledizione per noi, come sta scritto: *Maledetto chi pende dal legno,* perché in Cristo Gesù la benedizione di Abramo passasse alle genti e noi ricevessimo la promessa dello Spirito mediante la fede. (Gal 3, 6-14)

B/ In termini diversi il privilegio dei profeti rispetto alla legge è espresso dai vangeli stessi. I profeti sono spesso citati da Gesù, nella sua disputa con i maestri della legge del tempo, di scuola farisaica. In particolare, due delle espressioni profetiche più sintetiche della polemica contro il culto ipocrita sono messe sulla bocca di Gesù.

a) Pensiamo anzi tutto a Os 6,5-6, *miser cordia voglio e non sacrificio*; la sentenza ricorre in un testo che riferisce l'accusa rivolta in tali termini a Israele a tutti i profeti:

Per questo li ho colpiti per mezzo dei profeti,
li ho uccisi con le parole della mia bocca

e il mio giudizio sorge come la luce:
poiché voglio l'amore e non il sacrificio,
la conoscenza di Dio più degli olocausti.

Il giudizio è citato da Gesù in risposta alle critiche rivolte dai farisei ai suoi discepoli:

Mentre Gesù sedeva a mensa in casa, sopraggiunsero molti pubblicani e peccatori e si misero a tavola con lui e con i discepoli. Vedendo ciò, i farisei dicevano ai suoi discepoli: «Perché il vostro maestro mangia insieme ai pubblicani e ai peccatori?». Gesù li udì e disse: «Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati. Andate dunque e imparate che cosa significhi: Misericordia io voglio e non sacrificio. Infatti non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori». (Mt 9, 10-13)

In questa risposta di Gesù è già implicita una precisa lettura dell'Antico Testamento, e anzi tutto della legge mosaica.

b) Un'altra sentenza profetica citata da Gesù è quella di Is 29,13s:

Dice il Signore: «Poiché questo popolo
si avvicina a me solo a parole
e mi onora con le labbra,
mentre il suo cuore è lontano da me
e il culto che mi rendono
è un imparaticcio di usi umani,
perciò, eccomi, continuerò
a operare meraviglie e prodigi con questo popolo;
perirà la sapienza dei suoi sapienti
e si eclisserà l'intelligenza dei suoi intelligenti».

Gesù riprende il passo nella risposta a scribi e farisei che rimproverano i discepoli a motivo del fatto che essi mangiano senza lavarsi le mani:

... farisei e scribi lo interrogarono: «Perché i tuoi discepoli non si comportano secondo la tradizione degli antichi, ma prendono cibo con mani immonde?». Ed egli rispose loro: «Bene ha profetato Isaia di voi, ipocriti, come sta scritto:

*Questo popolo mi onora con le labbra,
ma il suo cuore è lontano da me.
Invano essi mi rendono culto,
insegnando dottrine che sono precetti di uomini.*

Trascurando il comandamento di Dio, voi osservate la tradizione degli uomini». (Mc 7, 5-8)

La disputa in occasione delle mani lavate assume in Marco la consistenza di un giudizio sintetico sulla lettura che i farisei propongono della legge di Mosè. Anche in questo caso la citazione di Isaia contiene un implicito giudizio di Gesù sulla lettura che i farisei producono della legge mosaica: essi sostituiscono il comandamento di Dio con una tradizione umana; la cosa è rigorosamente vera; le norme sulle lavature delle mani non erano di Mosè, ma della giurisprudenza rabbinica. Quella giurisprudenza nasceva per altro da una convinzione pregiudiziale e sbagliata a proposito della legge: la convinzione era quella che essa doveva fornire una norma tassativa dei comportamenti. Alla luce di tale assunzione pregiudiziale, la lettera della legge pareva troppo generica. Il precetto del sabato, ad esempio, diceva che occorreva riposare; ma che cosa vuol dire precisamente "riposare"? Per rendere la norma meno vaga i rabbini fissavano il numero dei passi leciti. In tal modo appunto i farisei sostituiscono la loro tradizione umana modo al comandamento di Dio.

La citazione di Isaia è davvero di Gesù, oppure è della tradizione cristiana successiva? È possibile, forse addirittura probabile, che sia della tradizione cristiana successiva; e tuttavia anche in questa eventualità il passo rimane eloquente per intendere Gesù. Gesù infatti è in ogni caso compreso soltanto dai discepoli dopo la pasqua, ed è compreso alla luce della rilettura della sua vita, dei suoi gesti e delle sue parole, alla luce di Mosè e dei profeti.

La liturgia cristiana sceglie per la lettura della Scrittura lo schema fondamentale della distinzione tra Antico e Nuovo Testamento. Ma dell'Antico Testamento – della Legge – propone la lettura propria dei profeti. Rimangono in posizione defilata i sapienziali.

La ricerca recente: Legge/profeti/scritti

Andando al di là dello schema essenziale della liturgia, quello cioè del rapporto tra i due Testamenti, e anche al di là del rapporto legge/profeti, la ricerca erudita recente sulla Bibbia propone una tipologia più differenziata dei libri dell'Antico Testamento: quello che distingue la legge, i profeti e i sapienziali.

Già la tradizione giudaica proponeva la distinzione *legge, profeti e altri scritti (Tanak)*. Secondo lo schema giudaico (medievale) *profeti* erano anche i libri storici; profeti anteriori, distinti da quelli posteriori, corrispondenti a quelli che noi chiamiamo profeti scrittori. C'è una verità importante in questa qualifica dei libri storici come profeti. I profeti dicono la parola di Dio giudicando la storia. Questa deve essere anche la prospettiva cristiana. La Parola di Dio non scende dal cielo in forma verbale, ma in forma umana. Gesù stesso rivela la verità di Dio Padre mediante i suoi rapporti con gli uomini.

Nello schema giudaico la terza categoria rimane indeterminata, gli altri scritti. La ricerca biblica moderna ha individuato il genere sapienziale. Esso è definito dall'adozione del punto di vista del singolo. In Israele come in tutte le tradizioni civili, il punto di vista iniziale è quello della collettività. È quello della *legge*. La legge pare eterna, data sul monte, data dal cielo. In realtà la legge trova determinazione unicamente attraverso la vicenda concreta dei popoli e dei singoli. I profeti appunto determinano il senso della Legge per riferimento alla vicenda del popolo; i saggi definiscono al verità della legge per riferimento alla vicenda dei singoli.

Anche nella vicenda della sapienza possiamo distinguere due stadi: quello della sapienza convenzionale e quello della sapienza critica. I due stadi tuttavia non debbono essere contrapposti, come troppo facilmente fa la letteratura specialistica. La sapienza critica riprende a un livello superiore la verità della sapienza convenzionale. Illustrazione per riferimento al principio di retribuzione.

L'unità dell'Antico Testamento è indispensabile per intendere il Nuovo testamento, e anzi tutto la predicazione di Gesù. L'unità dell'Antico Testamento trova la sua espressione nella letteratura apocalittica, la letteratura che dice del compimento del tempo e della storia. Non a caso, la lingua apocalittica, a procedere da quella che dice del regno di Dio giunto fino a noi, è quella caratteristica di Gesù. Essa non deve essere contrapposta a quella profetica o a quella sapienziale.

La struttura del Nuovo Testamento: vangeli e lettere, kerygma e didachè

Annuncio dell'opera di Dio, e imperativo che ne scaturisce per gli umani.

Le lettere sono estemporanee: suggerite dalle necessità pratiche concrete della vita cristiana. Esse hanno i vangeli sullo sfondo. Hanno in ogni caso sullo sfondo l'annuncio del messaggio pasquale, di Gesù dunque che è apparso anzitutto promettente (passò beneficiando...), poi paziente e umiliati, finalmente risorto. Non dicono il vangelo, ma lo esplicitano per riferimento alla visione della vita comune che scaturisce dalla fede in esso.

In analogia con ciò che accade per l'Antico Testamento, anche nel Nuovo c'è un terzo gruppo di scritti (gli *altri scritti*) che più difficilmente può essere ricondotto a un genere definito.

Si tratta degli *Atti degli Apostoli* (la vicenda della comunità cristiana delle origini concorre a configurare il vangelo di Gesù), la lettera agli *Ebrei* (che non è una lettera, ma una specie di catechismo) e l'*Apocalisse*.

La comprensione del testo oltre da che da queste classificazioni tipologiche dei libri, è aiutata dal racconto della storia di Israele, di Gesù e del primo cammino della Chiesa apostolica. Rispettivamente è aiutata dalla comprensione della storia rispettiva della composizione dei singoli testi.

La Bibbia deve essere intesa come documento d una storia umana, anche se non solo umana, per parlare alla vita concreta del singolo e delle comunità, e parlare di un Dio presente nel tempo.

Ci vuole una scuola. Occorre studiare la lingua, il lessico e la sintassi della Bibbia; non si può subito cominciare dal significato spirituale.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su
Leggere la Bibbia, si può?

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2008

4. Lettura credente: (a) la meditazione dei Vangeli

Letture iniziali

«Questo è il mio sangue, il sangue dell'alleanza versato per molti» (Mc 14,24)

Allo stesso modo dopo aver cenato, prese il calice dicendo: «Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue, che viene versato per voi» (Lc 22,20)

Per voi, miei discepoli, oppure per molti, e cioè tutti gli uomini? Pensava forse Gesù anche a noi nell'ultima cena? Così pensiamo, e così proponiamo di intendere la lettura dei vangeli, come memoria della sua intenzione a noi rivolta, che consenta di rispondere a lui e realizzare la comunione con lui.

Le due letture, scientifica e credente

Il tema generale è quello noto: la lettura cristiana, dunque *spirituale*, della Scrittura ulteriore rispetto a quella filologica e neutrale; e tuttavia di necessità istruita da quella lettura. L'obiettivo è stato proposto con insistenza da Benedetto XVI negli ultimi tempi. Tra l'altro, in un suo intervento al recente Sinodo (14 ottobre). Egli ha denunciato la diserzione della lettura spirituale da parte degli esegeti. Ha parlato di «due livelli metodologici, quello storico-critico e quello teologico»; a tale distinzione ha associato una denuncia:

Mentre circa il primo livello l'attuale esegesi accademica lavora ad un altissimo livello e ci dona realmente aiuto, la stessa cosa non si può dire circa l'altro livello. Spesso questo secondo livello, il livello costituito dai tre elementi teologici indicati dalla *Dei Verbum*, appare quasi assente. E questo ha conseguenze piuttosto gravi.

I tre elementi teologici indicati dalla *Dei Verbum* al n. 12 sono appunto quelli nei quali si concreta la dimensione teologica della lettura della Bibbia:

- (a) attenzione all'unità della Bibbia,
- (b) attenzione alla tradizione della Chiesa,
- (c) attenzione all'analogia della fede.

I tre criteri sono elencati accanto a quelli imposti dall'attenzione all'autore umano:

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

Si parla in tal senso dei generi letterari, precisando che la verità «viene diversamente proposta ed espressa in testi in vario modo storici, o profetici, o poetici, o anche in altri generi di espressione». Solo accanto ad essi la costituzione elenca i criteri spirituali:

... dovendo la sacra Scrittura esser letta e interpretata alla luce dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta, per ricavare con esattezza il senso dei sacri testi, si deve badare con non minore diligenza al contenuto e all'unità di tutta la Scrittura, tenuto debito conto della viva tradizione di tutta la Chiesa e dell'analogia della fede.

La qualifica della lettura cristiana o spirituale quasi corrispondesse a un'*altra dimensione* della storia di Gesù, divina e non solo umana, mi sembra non del tutto felice. Gesù infatti assume la consistenza di

rivelazione di Dio esattamente attraverso la sua forma umana.

Il criterio sintetico, che definisce la figura della teologia della Bibbia, e quindi anche la figura della sua lettura cristiana e spirituale, è il criterio cristologico. Come precisarne la consistenza? Tutti i libri biblici dicono di Gesù Parola di Dio fatta carne; ne dicono certo in modo diverso, più o meno mediato. E tuttavia ne dicono sempre; appunto l'attesa di avere notizia di Gesù istruisce la lettura cristiana dei libri.

Per chiarire la consistenza del criterio cristologico, possiamo procedere da una metafora alla quale la tradizione cristiana ha fatto ricorso precoce e frequente per definire le Scritture: la *lettera* che Dio ci scrive dal cielo. Come ogni metafora, anche questa ha una pertinenza parziale; e tuttavia indubbia. Vediamo di renderne esplicito il senso.

Una lettera, che ci arrivi, è accolta con fervore e gratitudine quando è attesa. Ed è attesa quando viene da una persona cara distante, la cui distanza appaia innaturale. Può succedere che si viva anni e anni accanto a una persona – coniuge, figlio o genitore, fratello – senza parlare molto, senza trovare giorno per giorno consistenti argomenti di dialogo; ma appena la distanza allontana l'altro dagli occhi le sue parole diventano tutte preziose.

Lo sfondo per l'attesa, e poi per la lettura vivace della lettera, è disposto dalla memoria di quella persona lontana, dalla consuetudine antica.

Nel caso della *lettera* di Dio che sono le Scritture, la persona lontana è Gesù stesso. La sua memoria e il desiderio di lui costituiscono i sentimenti di fondo che rendono possibile la lettura spirituale. Il desiderio è – più precisamente – quello di ricordare ciò fin dal principio egli intendeva dirci, e ci sfuggiva.

Questa figura delle Scritture – memorie della intenzione di Gesù, da lui espressa fin da principio, ma in tutti i modi sfuggente ai testimoni della prima ora – è realizzata in maniera più evidente dai vangeli. La lettura spirituale dei vangeli offre il modello della lettura spirituale di tutte le Scritture.

Per chiarire quale sia la forma dei vangeli, e quindi la forma della loro lettura, procediamo dalla considerazione delle forme assunte dalla primissima predicazione apostolica, l'annuncio (*kerygma*) del vangelo di Gesù.

Come intendere la formula vangelo *di* Gesù? Il genitivo è soggettivo o epesegetico (dichiarativo, il vangelo che è Gesù)? La buona notizia annunciata dagli apostoli è la stessa annunciata da Gesù ("il regno di Dio è vicino") oppure la è quella nuova e recente del suo destino pasquale, della sua risurrezione?

Ovviamente, la risposta giusta è la seconda. Ma – occorre subito precisare – la risurrezione di Gesù non è una verità altra da quella da lui predicata (il regno di Dio è vicino); non si aggiunge a quelle già annunciate o insegnate da Gesù; porta invece a rivelazione compiuta la verità di tutto quello che Gesù ha detto e fatto; rende del tutto manifesta la verità della sua persona. C'era infatti nella predicazione e nei gesti di Gesù una verità promettente e insieme imprecisa, che prima della Pasqua sfuggiva.

Il rapporto tra la predicazione di Gesù e quella apostolica è efficacemente illustrato attraverso la considerazione dei discorsi di primo annuncio degli *Atti degli Apostoli*. Essi annunciano Gesù, ma non nel senso di raccontarne la storia; essa era già nota; neppure ripetono il messaggio già proposto da Gesù. Sono invece una *ripresa* – per così dire – *interpretante* della storia di Gesù. La ripresa corregge e addirittura rovescia l'interpretazione che di quella storia era data dalla gente di Gerusalemme e dagli stessi discepoli che lo avevano seguito dalla Galilea.

Il vangelo predicato dagli apostoli intende essere certo la Parola di Dio; per dire quella Parola essi debbono riprendere la storia di Gesù. Quel che più importa non è però il racconto dei fatti che si sono svolti sotto gli occhi di tutti; è invece la loro interpretazione spirituale. La risurrezione è da intendere appunto come interpretazione spirituale che Dio dà della vita di Gesù.

L'annuncio di Pietro

Per rendere queste affermazioni ancora molto formali più concrete consideriamo un testo concreto di *Atti*, il primo annuncio del vangelo a Gerusalemme da parte di Pietro nel giorno di Pentecoste.

a) Rimando ai fatti accaduti - In quel caso gli uditori sono perfettamente informati a proposito della storia di Gesù, e soprattutto della sua passione e morte; sotto tale profilo non sussiste alcuna necessità di un annuncio. Davvero *perfettamente* informati? Perfettamente è troppo. In ogni caso l'annuncio di Pietro rimanda a quanto è noto a tutti. Un tale rimando è assolutamente necessario al vangelo: la verità del vangelo ha bisogno infatti come suo significante appunto della storia di Gesù. Il vangelo non è una dottrina generale, è una notizia, dice dell'accadere di Dio nella storia umana.

Assai eloquente a tale riguardo è appunto il discorso che Pietro fa nel giorno di Pentecoste:

Uomini d'Israele, ascoltate queste parole: Gesù di Nazaret – uomo accreditato da Dio presso di voi per mezzo di miracoli, prodigi e segni, che Dio stesso operò fra di voi per opera sua, come voi ben sapete –, dopo che, secondo il prestabilito disegno e la prescienza di Dio, fu consegnato a voi, voi l'avete inchiodato sulla croce per mano di empi e l'avete ucciso. Ma Dio lo ha risuscitato, sciogliendolo dalle angosce della morte, perché non era possibile che questa lo tenesse in suo potere. (At 2, 22-24)

Rilievo determinante ha la circostanza che il discorso di Pietro si riferisca a quanti gli uditori *ben sanno*. Perché gli uditori possano intendere il senso di ciò che Pietro annuncia, perché possano apprezzarne la pertinenza nei loro confronti, è indispensabile questa circostanza: l'annuncio di Pietro si riferisce a cose che essi *ben sanno*, per questo appunto li riguarda. A proposito di ciò che essi *ben sanno*, tuttavia è chiesto agli uditori di riconoscere che essi hanno giudicato male.

b) Il rimando imposto anzitutto dalla testimonianza della Chiesa – La revisione del giudizio è imposta da ciò che accade in quel giorno sotto gli occhi dei cittadini di Gerusalemme. L'annuncio di Pentecoste è reso possibile dal prodigio delle lingue di fuoco e dal fatto che ciascuno intendeva parlare i Dodici nella propria lingua. In tal senso, l'annuncio di Pietro, prima ancora di riferirsi ai fatti di Gesù, si riferisce all'altro fatto, in certo modo più vicino: egli prende la parola per interpretare quel che avviene esattamente in quel momento sotto gli occhi di tutti. I Dodici parlano in lingue a tutti comprensibili; cosa vuol dire questo?

Uomini di Giudea, e voi tutti che vi trovate a Gerusalemme, vi sia ben noto questo e fate attenzione alle mie parole: Questi uomini non sono ubriachi come voi sospettate, essendo appena le nove del mattino. Accade invece quello che predisse il profeta Gioele... (2, 14-16)

Dunque, il primo referente della predicazione del vangelo – la prima realtà che suscita un interrogativo e per rapporto alla quale Pietro prende la parola – sono i fatti accaduti in quello stesso giorno sotto gli occhi di coloro che ascoltano la sua predica. Tali fatti si producono sotto gli occhi di tutti; in tal senso sono subito *evidenti*. In altro senso, e più importante, non sono affatto evidenti; pongono un interrogativo, non danno una risposta; soltanto sullo sfondo di quell'interrogativo può essere proclamato l'annuncio apostolico.

La verità di quel che accade sotto gli occhi di tutti è altra rispetto a quella da tutti immaginata o sospettata. Il referto degli occhi non garantisce affatto che si tratti di *evidenza* incontrovertibile; in ordine alla conoscenza della verità, che pure attraverso fatti visibili si annuncia, il referto degli occhi è molto lontano dal valere quale indizio univoco e risolutivo. Quello che sta sotto gli occhi, per il fatto di essere a tutti visibile, non è affatto evidente.

Alla struttura originaria dell'annuncio cristiano appartiene dunque questa doppia referenza: per un primo lato, l'annuncio si riferisce a ciò che sta sotto gli occhi di tutti, e proprio in forza di tale evidenza tutti interpellano; per un secondo lato invece, quello più decisivo, si riferisce a ciò che è accaduto di Gesù di Nazaret.

Così si deve dire anche della lettura cristiana del vangelo: essa deve avere sotto gli occhi in ultima istanza la vicenda di Gesù, ma in prima istanza la vicenda dei rapporti umani più immediati, e dei rapporti che la fede nel vangelo di Gesù stabilisce tra noi. Nella pagina del vangelo debbo cercare la spiegazione di ciò che vivo insieme ai miei fratelli.

Anche a proposito della vicenda di Gesù occorre dire, come della nostra stessa vicenda, che essa in certo senso sta sotto gli occhi di tutti. Ci sono le condizioni obiettive perché chi lo vuole possa avere notizia di

quella vicenda. Che quella vicenda ci riguardi è circostanza che anche oggi è resa manifesta dal fatto che vivono in mezzo a noi e accanto a noi credenti in lui. Appunto al segno della Chiesa, che sta sotto gli occhi di tutti, è affidato il compito di disporre le condizioni che sole possono rendere possibile l'annuncio. Perché nasca nella coscienza del singolo un interrogativo a proposito di Gesù, rilievo decisivo assume appunto il segno della Chiesa. La figura della Chiesa è qui intesa come il complesso delle forme storiche mediante le quali la memoria di Gesù è presente e operante in ogni momento della storia.

Accade di fatto che la lettura e lo studio del vangelo si realizzino spesso oggi, specie nelle università e nelle accademie, ignorando il cristianesimo. Una tale lettura proietta sul vangelo ipotesi cervelotiche. La recente "terza ricerca" su Gesù – per fare un esempio – propone tra l'altro l'immagine di un Gesù che sarebbe filosofo cinico. Crossan in particolare ha pubblicato un saggio, *Gesù. Una biografia rivoluzionaria* (1993)⁴, nel quale Gesù è dipinto quale rivoluzionario e femminista, con la volontà di sovvertire le strutture gerarchiche del tempo, praticante la magia in opposizione al culto del Tempio; i tratti della sua predicazione escatologica sono negati, sostituiti da una predicazione volta a scoprire il regno di Dio presente nell'esperienza umana di ciascuno; rilievo decisivo è dato al quinto vangelo, di Tommaso.

È vero che la Chiesa cattolica e le grandi Chiese della tradizione tutte mancano oggi per molti aspetti di istituire il rimando a Gesù Cristo. Tale difetto è da riferire alla responsabilità del ministero pastorale concreto oppure alla pressione di fattori ambientali? I due ordini di motivi non sono alternativi. Certo notevole è la pressione di fattori ambientali; essa però non può essere semplicemente deprecata; propone un compito preciso al ministero della Chiesa, e alle forme della predicazione in particolare. Per disporre le condizioni che rendono univoca la predicazione ecclesiastica, è necessario che la Chiesa sia in grado di proporre una notizia proporzionalmente chiara della vicenda di Gesù; soltanto sullo sfondo di quella notizia è possibile istituire il senso di ogni formula di fede proposta dalla predicazione.

Il sospetto è che la predicazione ecclesiastica corrente effettivamente manchi di proporre una notizia della storia di Gesù abbastanza precisa. Più in radice, tale notizia pare mancare alla consapevolezza stessa del ministero ecclesiale; per questo motivo la notizia manca di essere operante quale codice che presiede alle molteplici forme della predicazione.

La notizia storica di Gesù, grazie alle acquisizioni della ricerca specialistica sui vangeli prodotta nella stagione recente, è diventata oggi decisamente più precisa. Più precisamente, essa è diventata virtualmente più precisa. La predicazione della Chiesa non propone però questa immagine più precisa; che cosa lo impedisce? Non certo la dottrina cristologica proposta dalla tradizione teologica o dai catechismi; le ragioni del difetto sono più complesse; si riferiscono a due ordini di fattori, a prima vista disparati.

Il primo ordine di fattori, quello più appariscente, è il processo di secolarizzazione; il riferimento religioso in genere, e quello cristologico in particolare, conosce una rimozione strutturale nelle forme della vita pubblica. La laicità civile rende più ardua la realizzazione di un *ethos* cristiano, e quindi la realizzazione di quel nesso stretto tra forme del culto e forme della vita, che appartiene senza al codice cromosomico del cristianesimo. Il rimando del segno ecclesiale alla storia di Gesù, d'altra parte, ha indispensabile bisogno di questi due aspetti della vita cristiana per essere istituito; così suggeriscono le considerazioni sopra richiamate a proposito della doppia referenza.

Il secondo ordine di fattori è legato alla qualità che assume la ricerca specialistica. La prolungata attenzione dedicata alla questione del Gesù della storia avrebbe di che produrre sostanziali guadagni sotto il profilo della notizia pubblica di Gesù; questo di fatto non accade; perché? La letteratura sul Gesù storico è fino ad oggi troppo comandata da una ricerca di carattere "positivo"; i suoi obiettivi sono definiti *oggettivamente*, senza necessità dunque di riferimento alla qualità degli interessi, che stanno all'origine della ricerca stessa. In tal modo la ricerca analitica minaccia di assumere la figura dell'*analisi interminabile*. Questo è il difetto fondamentale del cosiddetto *metodo storico-ritico* della ricerca biblica. Il rimedio va cercato mediante una rinnovata attenzione all'immagine di Gesù che è propria della coscienza effettiva del credente.

Tale immagine appare oggi sfocata, o addirittura assente. La conoscenza attuale dei vangeli – così ci sembra – consentirebbe di rimediare a tale dimenticanza, di proporre cioè la notizia della vicenda di Gesù in termini proporzionalmente precisi. Quella notizia tuttavia di fatto non è proposta nelle forme correnti della predicazione; e la sua assenza comporta pregiudizi non di poco conto alla predicazione.

⁴ La trad. ital. (Firenze, Ponte alle Grazie, 1994) è dello stesso anno dell'originale inglese.

c) La rilettura dei fatti alla luce delle Scritture – La revisione del giudizio su Gesù – di quello espresso dal sinedrio, e anche di quello espresso dai discepoli delusi («speravano che fosse lui a liberare Israele», Lc 24,21) – imposta per un lato dall'evento di pentecoste, per altro verso è resa possibile dalla rinnovata lettura dei profeti. Nel discorso di Pentecoste Pietro, dopo aver detto che Dio lo ha risuscitato, così prosegue:

Non era possibile che la morte lo tenesse in suo potere. Dice infatti Davide a suo riguardo:

*Contemplavo sempre il Signore innanzi a me;
poiché egli sta alla mia destra, perché io non
vacilli.
Per questo si rallegro il mio cuore ed esultò la
mia lingua;
ed anche la mia carne riposerà nella speranza,
perché tu non abbandonerai l'anima mia negli
infernali,
né permetterai che il tuo Santo veda la corruzione.
Mi hai fatto conoscere le vie della vita,
mi colmerai di gioia con la tua presenza.*

Fratelli, mi sia lecito dirvi francamente, riguardo al patriarca Davide, che egli morì e fu sepolto e la sua tomba è ancora oggi fra noi. Poiché però era profeta e sapeva che Dio *gli aveva giurato solennemente di far sedere sul suo trono un suo discendente*, prevede la risurrezione di Cristo e ne parlò:

*questi non fu abbandonato negli inferi,
né la sua carne vide corruzione.* (At 2, 24b-31)

Appunto la rilettura di Mosè e dei profeti alla luce del mistero della risurrezione di Gesù realizza quella lettura spirituale degli scritti antichi, che porta a compimento la loro originaria ispirazione. Gesù, il Figlio della vergine di Sion concepito per opera dello Spirito Santo, porta a compimento l'ispirazione della parola di Dio risuonata già nei tempi antichi. In tal senso occorre riconoscere che la lettura cristologica degli scritti antichi non realizza la figura di una scadente *allegoria*, ma appunto quella del compimento. Il modello è offerto per esempio da questo passo di Paolo:

Non voglio infatti che ignoriate, o fratelli, che i nostri padri furono tutti sotto la nuvola, tutti attraversarono il mare, tutti furono battezzati in rapporto a Mosè nella nuvola e nel mare, tutti mangiarono lo stesso cibo spirituale, tutti bevvero la stessa bevanda spirituale: bevevano infatti da una roccia spirituale che li accompagnava, e quella roccia era il Cristo. Ma della maggior parte di loro Dio non si compiacque e perciò furono abbattuti nel deserto. Ora ciò avvenne come esempio per noi, perché non desiderassimo cose cattive, come essi le desiderarono. (1 Co 10, 1-5)

L'intenzione originaria di Gesù

Qualche cosa di simile a ciò che accade per la storia di Israele accade anche per la storia di Gesù. Ciò che la predicazione apostolica dice di lui porta alla luce la sua intenzione originaria, che prima sfuggiva in tutti i modi ai discepoli. Un effettivo rapporto con Gesù, riconosciuto come fino ad oggi a noi presente, è possibile soltanto a condizione che noi riconosciamo come fin dall'inizio egli ci cercasse. Cercava discepoli che non erano ancora quelli allora presenti. Appunto un tale riconoscimento rende possibile la lettura credente del vangelo.

Per realizzare tale lettura occorre uscire dal modello di una lettura filologica; e anche dal modello di una lettura precipitosamente spirituale o morale, che trovi cioè nella parola o nei gesti di Gesù il modello della vita religiosa universale. La lettura credente deve essere invece attraversata fin dall'inizio da una precisa domanda: in che modo Gesù cercava me?

Attraverso la testimonianza del testo il lettore cristiano cerca di conoscere quel che Gesù aveva in mente, che cosa egli cercava nei giorni della sua vita terrena per noi e per tutti. Egli non considerava come motivo di distanza insuperabile la distanza di luogo e di tempo che lo separava da noi. Soprattutto, non considerò insuperabile ragione di distanza la frattura della sua morte violenta, prevista e in certo modo addirittura voluta da lui, in favore di *molti* (Mc 14, 24).

La prospettiva di fondo che deve essere realizzata dalla pratica della lettura personale dei vangeli, dalla

pratica della *lectio*, è appunto quella volta a vivere il rapporto personale con il Signore Gesù. La *lectio* costituisce uno dei mezzi assolutamente privilegiati per vivere la presenza di Gesù alla nostra vita.

Usando una formula sintetica, che certo suona anche come un po' provocatoria, potremmo dire: a Gesù è restituita la consistenza di una *presenza reale* nella nostra vita mediante la lettura del vangelo che riconosce nel testo la testimonianza di una sua originaria intenzione rivolta a noi. La formula usata – restituire a Gesù la consistenza di una *presenza reale* – solleva numerose obiezioni; le consideriamo brevemente; il cimento con esse ci consente di precisare un poco il senso della formula un po' criptica che abbiamo usato.

La *presenza reale* è una formula tecnica della lingua catechistica per dire dell'Eucaristia; in quel sacramento si realizza appunto la presenza reale di Gesù. Tale presenza, per quel che dipende da Gesù, è garantita dal sacramento. Non è però sicuro che noi sappiamo effettivamente corrispondere alla sua presenza. Se alla sua reale presenza noi non sappiamo corrispondere, d'altra parte, quella presenza diventa un po' meno reale.

Quando di *presenza* si parla per riferimento al nostro rapporto personale con Gesù, essa non può essere pensata come semplice realtà fisica, garantita da uno stato di cose materiale e senza relazione alla mente e al cuore di chi è coinvolto. La presenza personale di Gesù, per essere *reale*, chiede reciprocità. Per comprendere e quindi anche vivere la presenza reale di Gesù nell'Eucaristia, è indispensabile riconoscere come quella presenza impegni i nostri modi di sentire, di desiderare e temere, di invocare e promettere, di fare e pensare. Se la dottrina dell'Eucaristia non assume la qualità di discorso a proposito della nostra fede e della nostra vita tutta, la stessa affermazione della presenza reale di Gesù nel pane e nel vino assume figura superstiziosa e magica.

L'Eucaristia, d'altra parte, è *sacramento* della presenza reale, *soltanto* sacramento. Che si tratti di sacramento non è poco; proprio il sacramento infatti è la forma essenziale nella quale si realizza la presenza di Gesù Cristo, rispettivamente del Padre e dello Spirito, alla Chiesa nel tempo. E tuttavia il sacramento non è tutto; per sua natura esso rimanda oltre di sé. Esso è segno efficace mediante il quale può e deve realizzarsi una presenza nostra al Signore; la realtà di questa nostra presenza non può in alcun modo essere intesa come legata alla presenza materiale del pane e del vino.

La pagina di Emmaus

A tale riguardo, appare assai suggestivo il racconto che Luca propone della cena di Emmaus. Esso costituisce un paradigma gravido di suggestione immediata per intendere il mistero della presenza del Risorto al discepolo. Esattamente nel momento in cui Gesù benedice il pane, lo spezza e lo porge ad essi, *si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero*. E tuttavia in quel momento accadde insieme che egli sparisse dalla loro vista. Svanì anche la sua presenza? No di certo; al contrario, proprio allora essa divenne perfetta. Soltanto allora essi compresero quello che era loro accaduto prima, e *si dissero l'un l'altro: Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre conversava con noi lungo il cammino, quando ci spiegava le Scritture?* Conobbero in tal modo che reale la sua presenza era già prima, quando ancora lo pensavano morto e distante. Soltanto in quel momento conobbero che attraverso la rinnovata suggestione delle Scritture spiegate dallo sconosciuto, era in realtà proprio la sua presenza a sollecitarli.

La pagina di Emmaus suggerisce in maniera assai efficace quale figura assuma la presenza del Signore risorto ai suoi discepoli. Essa si realizza nell'Eucaristia, mediante il pane spezzato; si realizza però in una forma che va molto oltre il segno rituale. Si realizza attraverso un dramma, attraverso una vicenda cioè che coinvolge l'uditore e lo converte; non attraverso parole che avrebbero efficacia quasi magica, quali sarebbero in ipotesi le parole del sacerdote sul pane e sul vino.

Perché possa realizzarsi questa conversione dei due discepoli, rilievo essenziale assume la spiegazione delle Scritture. *Sciocchi e tardi di cuore nel credere alla parola dei profeti! Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?* Così lo straniero interpreta le ragioni che impediscono ai due di riconoscerlo vivo oltre la morte. *E cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui.* Appunto attraverso la spiegazione di tutte le Scritture, più precisamente del che e del come esse tutte si riferiscano a Gesù, diventa possibile ai cristiani riconoscere la presenza dello sconosciuto nel momento stesso della celebrazione eucaristica e quindi anche corrispondere a quella presenza. Nel momento stesso in cui la verità del sacramento è riconosciuta e creduta, il segno diventa

superfluo: *Allora si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero. Ma lui sparì dalla loro vista.*

La letteratura scientifica sui vangeli procede da un'ottica di questo genere: si occupa per un lato dei *testi* e per altro lato di *fatti*; degli uni e degli altri secondo criteri "obiettivi", che sospendono il coinvolgimento del soggetto con la *cosa* di cui dice il testo; la *cosa* è la persona stessa di Gesù. La questione fede o della non fede è lasciata tra parentesi; è rimandata ad un'opzione che (così si pensa) può essere fatta soltanto dalla persona singola, in solitaria libertà.

Questa letteratura inevitabilmente manca di intendere quel che i vangeli intendono dire; rimuove infatti fin dall'inizio l'attenzione alla circostanza elementare che i vangeli *vogliono dire*, sono dunque attraversati in radice da una precisa intenzione a riguardo di Gesù. Danno forma alla testimonianza della fede in suo favore. Soltanto a motivo di questa loro intenzione essi hanno interessato generazioni e sono giunti fino a noi. Prescindere da questa loro qualità, per malinteso amore di obiettività scientifica, vuol dire condannarsi pregiudizialmente a non comprenderne il senso. Sembra quasi incredibile che si possa scrivere tanto a proposito dei vangeli senza dire assolutamente nulla a proposito di Gesù.

La lettura giusta dei vangeli è quella che riconosce in essi anche, e prima di tutto, il valore di documenti di una vicenda accaduta secoli fa; riconosce però poi subito come non si tratti di documenti asettici, ma di testimonianze della fede in lui. Sotto tale profilo essi esigono che il lettore prenda posizione; soltanto a tale condizione potrà intenderli. Della vicenda di Gesù essi hanno conservato memoria, perché hanno visto in essa un messaggio che riguardava tutti.

La pretesa di rivolgersi a ogni uomo è da intendere come pretesa che riguarda non soltanto i contemporanei, ma l'uomo di ogni tempo. Gesù eleva questa pretesa, che la sua presenza non sia confinata entro i limiti fissati dalla sua vita nel tempo. Appunto questa pretesa di Gesù ha prodotto l'effetto che la sua memoria giungesse fino a noi. Non soltanto la sua memoria ci ha raggiunti, ma attraverso la memoria ci raggiunge la sua pretesa d'essere con noi tutti i giorni fino alla fine del mondo.

Di tale inaudita pretesa di Gesù è momento essenziale la sua certezza che la morte non lo avrebbe vinto. *Vedrete il Figlio dell'uomo* – così egli disse di sé – *seduto alla destra della Potenza e venire con le nubi del cielo*. Proprio in forza di questo futuro, che rivendicava per se stesso, egli ha potuto anche dire: *Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno*. Soltanto a condizione di riconoscere la verità di questa sua pretesa è possibile riconoscerlo insieme come realmente presente a noi fino ad oggi, e amarlo con tutto il cuore, l'anima e la mente.

Quando si accordi credito alla intenzione dei vangeli, quando dunque si creda nel messaggio da essi articolato, la memoria di Gesù assume l'aspetto di mediazione attraverso la quale si realizza la sua reale presenza a noi. In ogni caso, anche quando non si proceda pregiudizialmente dalla fede cristiana, i vangeli provocano ad una decisione: credi tu in quel che essi dicono di Gesù e di Dio? Oppure li giudichi inaffidabili?

Per esprimere tale giudizio, d'altra parte, è indispensabile prendere posizione a proposito di Gesù stesso, e non solo della testimonianza dei vangeli. Riconosci tu Gesù come tuo Signore e pastore? Come unico maestro al quale si possa chiedere notizia del Padre dei cieli? Come unico Redentore al quale sia concesso il potere di rimettere i peccati sulla terra? O che altro dici di lui? In tal senso, i vangeli impongono comunque la questione di Gesù stesso come una questione che ci riguarda.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su
Leggere la Bibbia, si può?

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2008

5. La lettura credente: (b) la recita dei Salmi

Mentre essi parlavano di queste cose, Gesù in persona apparve in mezzo a loro e disse: «Pace a voi!». Stupiti e spaventati credevano di vedere un fantasma. Ma egli disse: «Perché siete turbati, e perché sorgono dubbi nel vostro cuore? Guardate le mie mani e i miei piedi: sono proprio io! Toccatemi e guardate; un fantasma non ha carne e ossa come vedete che io ho». Dicendo questo, mostrò loro le mani e i piedi. Ma poiché per la grande gioia ancora non credevano ed erano stupefatti, disse: «Avete qui qualche cosa da mangiare?». Gli offrirono una porzione di pesce arrostito; egli lo prese e lo mangiò davanti a loro. Poi disse: «Sono queste le parole che vi dicevo quando ero ancora con voi: bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi». Allora aprì loro la mente all'intelligenza delle Scritture e disse: «Così sta scritto: il Cristo dovrà patire e risuscitare dai morti il terzo giorno e nel suo nome saranno predicati a tutte le genti la conversione e il perdono dei peccati, cominciando da Gerusalemme. Di questo voi siete testimoni. E io manderò su di voi quello che il Padre mio ha promesso; ma voi restate in città, finché non siate rivestiti di potenza dall'alto».

Lc 24, 36-49

Abbiamo dedicato l'incontro scorso alla lettura credente dei vangeli. Credente è la lettura – così precisavo – che procede dalla fede. Ma la lettura che procede dalla fede è facilmente fraintesa: “Se la lettura è credente – si obietta – è pregiudicata; è condizionata da una comprensione previa del testo”. A questa obiezione occorre rispondere due cose insieme:

- (a) soltanto la lettura che procede da un interesse previo per il testo, e quindi da un credito previo ad esso concesso, riesce a comprendere;
- (b) la fede previa, se vera fede, non è “dogmatica”; è fede invece che sempre si cerca.

L'idea che procedere dalla fede voglia dire procedere da una certezza pregiudiziale, dunque da un pregiudizio, è modo di vedere abbastanza comune, ma sbagliato. Secondo tale modo di vedere l'atteggiamento critico sarebbe solo quello di chi sempre dubita. La verità è un'altra: proprio chi crede sempre da capo cerca. Mentre chi non crede non cerca affatto, solo osserva. *A chi ha sarà dato*, dice Gesù (Mt. 13, 12).

Ho fatto ricorso all'immagine della Scrittura quale la lettera scritta da Dio; l'immagine suggerisce in maniera efficace il nesso tra la fede e la ricerca; chi ha un ricordo e un desiderio dell'amico lontano – di Dio nel caso – si volge alla Scrittura con un desiderio, rivolge alla Scrittura una domanda, o molte domande; così si mette in grado di comprendere; chi non crede invece, non ha domande da rivolgere alla Scrittura; se anche legge, lo fa senza attese, e per questo apprende poco.

Nel preciso caso dei vangeli, la lettura credente suppone una memoria determinata di Gesù, e quindi un'attesa nei suoi confronti, un desiderio determinato. Esattamente tale attesa diventa criterio ermeneutico, che consente di far parlare il testo. La lettura non credente è invece sterile, si perde nei frammenti.

Per questo la Chiesa cattolica ha subito obiettato alla protesta di Lutero e alla sua pretesa di un cristianesimo *sola scriptura*. Di fatto nella storia moderna è accaduto che la lettura *sola scriptura* progressivamente respingesse le scritture in un passato remoto e sostanzialmente irrilevante.

Per quel che si riferisce all'Antico Testamento lettura credente è quella che, a procedere appunto dalla fede

in Gesù, riconosce il rimando obiettivo e continuo di lui ai Profeti, alla Legge e ai salmi. L'indicazione de *i salmi* quale terza categoria di scritti dell'AT, invece di quella più comune *gli altri scritti*, in Lc 24,44 non è casuale. Lo stesso Luca nel discorso di Pietro a Pentecoste interpreta la risurrezione di Gesù come adempimento di una parola di Davide, e più precisamente del Salmo 16. Nell'ultima delle cinque dispute riferite da tutti tre i sinottici e ambientate nel teatro del tempio a Gerusalemme, soltanto Luca precisa il riferimento al libro dei Salmi:

Come mai dicono che il Cristo è figlio di Davide, se Davide stesso nel libro dei Salmi dice:
*Ha detto il Signore al mio Signore:
siedi alla mia destra, ... (Lc 24, 43s)*

Luca illustra dunque in molti modi concreti il rilievo che i Salmi assumono nella predicazione cristiana, e in particolare nella lettura cristiana della passione morte e risurrezione di Gesù.

Quando si faccia riferimento in generale agli scritti dell'AT, lettura credente e cristiana è quella che procede dal credito che a tali scritti è concesso da Gesù stesso. Per esprimere il suo messaggio, infatti, Gesù rimanda ad essi. attraverso tale rimando egli corregge la lettura corrente che di quegli scritti proponevano gli scribi del tempo; più precisamente, sottrae quegli scritti a una lettura che li chiude nella lettera, che ne cancella in tal modo il rimando obiettivo allo Spirito; lo Spirito è come il vento; non è mai assicurato una volta per tutte alla competenza umana; deve soffiare oggi ancora, perché oggi ancora il libro parli.

Gesù esprime in una certa occasione una precisa accusa nei confronti degli scribi: *Guai a voi, dottori della legge, che avete tolto la chiave della scienza. Voi non siete entrati, e a quelli che volevano entrare l'avete impedito (Lc 11,52).*

In maniera ancora più esplicita, dice:

Bene ha profetato Isaia di voi, ipocriti, come sta scritto:

*Questo popolo mi onora con le labbra,
ma il suo cuore è lontano da me.
Invano essi mi rendono culto,
insegnando dottrine che sono precetti di uomini.*

Trascurando il comandamento di Dio, voi osservate la tradizione degli uomini». E aggiungeva: «Siete veramente abili nell'eludere il comandamento di Dio, per osservare la vostra tradizione. Mosè infatti disse: *Onora tuo padre e tua madre, e chi maledice il padre e la madre sia messo a morte.* Voi invece dicendo: Se uno dichiara al padre o alla madre: è Korbàn, cioè offerta sacra, quello che ti sarebbe dovuto da me, non gli permettete più di fare nulla per il padre e la madre, annullando così la parola di Dio con la tradizione che avete tramandato voi. E di cose simili ne fate molte. (Mc 7, 6-13)

Il vizio di fondo della lettura che gli scribi di indirizzo farisaico propongono delle Scritture antiche, in effetti, è proprio questo: essi ne cancellano il rimando al cuore, e dunque allo Spirito; ne cancellano l'aspetto per il quale esse rimandano ad altro, che sta oltre la lettera. La Legge in particolare è intesa nella lettura dei farisei quasi fosse testimonianza ultima e insuperabile della giustizia di Dio; così essa può essere intesa unicamente a condizione che sia ignorata l'interpretazione che di essa propongono i profeti; essi giudicando il popolo come trasgressore della Legge rimanda a un significato della Legge che sta oltre la sua lettura casistica.

La parabola della predicazione profetica si conclude con la condanna di *questo popolo* che onora Dio con le labbra; ai suoi bordi estremi la predicazione profetica annuncia un altro popolo, che raccoglierà intorno a sé il Messia promesso. Al suo bordo estremo quella predicazione denuncia addirittura l'alleanza presente e promette una nuova alleanza:

«Ecco verranno giorni - dice il Signore - nei quali con la casa di Israele e con la casa di Giuda io concluderò una alleanza nuova. Non come l'alleanza che ho conclusa con i loro padri, quando li presi per mano per farli uscire dal paese d'Egitto, una alleanza che essi hanno violato, benché io fossi loro Signore. Parola del Signore. Questa sarà l'alleanza che io concluderò con la casa di Israele dopo quei giorni, dice il Signore: Porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo. (Ger 31, 31-33)

I Salmi danno espressione più precisa e più esplicita al rimando obiettivo che l'Antica Alleanza istituisce ad un compimento futuro. Essi hanno infatti – tra le molte altre forme letterarie – anche quella dell'invocazione.

Il permanente valore che i Salmi mantengono anche nella vita cristiana è indice della permanente trascendenza del compimento che è Gesù Cristo anche per rapporto a coloro che pure sono stati testimoni della sua venuta in mezzo a noi. Gesù non è mai semplicemente un presente; meno ancora può essere ridotto a un passato da ricordare; egli è un futuro verso il quale siamo in cammino. I Salmi sono appunto le parole mediante le quali camminiamo incontro a quel futuro.

I Salmi nel quadro dell'Antico Testamento

Nel quadro complessivo dei libri dell'Antico Testamento i salmi meritano in effetti una considerazione singolare.

Il canone ebraico li comprende nella terza categoria dei libri biblici, la più generica, designata attraverso l'espressione *gli scritti*. Tra di essi, parte preponderante hanno i libri che noi qualificiamo come sapienziali. E tuttavia, per indicare sinteticamente gli scritti dell'Antico Testamento, il vangelo di Luca in un caso usa – come abbiamo visto – la formula *la Legge, i profeti e i salmi*. Quando risorto dai morti appare agli Undici, dice loro appunto così: *Sono queste le parole che vi dicevo quando ero ancora con voi: bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi* (Lc 24, 44). Questa formula suggerisce per se stessa che i Salmi abbiano un rilievo singolare nella lettura cristiana dell'Antico Testamento.

Il suggerimento trova puntuale conferma nei racconti dei vangeli. Il riferimento ai Salmi assume un valore centrale, sempre e non solo nella predica di Pietro a Pentecoste, per intendere il senso teologale della passione e morte di Gesù. Sempre, e in particolare nei racconti della sua passione.

Il vangelo di *Giovanni*, ad esempio, nel suo racconto della passione di Gesù per cinque volte usa l'espressione *perché si adempisse la Scrittura*; in tutti i casi il passo dell'Antico Testamento a cui si fa riferimento è un Salmo. Il primo dei cinque passi (gli altri sono 15, 25; 19, 24.28.36) si riferisce al racconto della cena; Gesù annuncia il tradimento di uno dei suoi e dice:

Si deve adempiere la Scrittura: *Colui che mangia il pane con me, ha levato contro di me il suo calcagno.*
(13, 18)

È qui citato un Salmo, il 41, 10. Il tradimento di Gesù da parte di uno dei dodici da lui stesso scelti è fatto che genera ovviamente grande scandalo negli altri; lo scandalo mette in crisi la considerazione che gli undici certo avevano anche nei confronti di Giuda e la loro amicizia con lui; non solo, mette in crisi la loro stessa fede in Gesù. Come è possibile credere in un Maestro che non conosce bene e non sa scegliere neppure i suoi discepoli?

La passione tutta è uno scandalo. Nel momento preciso in cui si producono quei tristi eventi, i discepoli si sentono tutti come respinti dal Maestro. *Tutti allora, abbandonandolo, fuggirono*, sottolinea Marco (14, 50). La passione, d'altra parte, non può essere intesa quasi fosse soltanto una parentesi passeggera nella vita di Gesù: brutta finché si vuole, e tuttavia soltanto una parentesi. Essa è invece al culmine del cammino terreno del Figlio dell'uomo. Lo scandalo covava segretamente nell'animo dei discepoli già prima che si producessero gli eventi estremi. Ogni volta che Gesù aveva cercato di parlare loro del destino del Figlio dell'uomo, essi avevano chiuso ostinatamente le orecchie e il cuore. *Gesù faceva questo discorso apertamente*, nota Marco; *ma Pietro lo prese in disparte, e si mise a rimproverarlo* (8, 32). Tutti i Dodici *non comprendevano queste parole e avevano timore di chiedergli spiegazioni* (Mc 9, 32).

Quando poi Gesù risuscitò dai morti e apparve ai suoi, non lasciò che la sua passione rimanesse soltanto dietro alle loro spalle e alle sue stesse spalle; li sollecitò al contrario con grande vivacità a considerare da capo quel passato umiliante, e vederlo con occhi diversi, a convertire in tal modo la qualità dello spettacolo crudele la cui vista era apparsa ad essi in prima battuta come insopportabile.

Per introdurli alla comprensione dei fatti Gesù si servì proprio del testo dei Salmi. In questa luce appunto dobbiamo intendere la scelta successiva degli evangelisti, di porre le parole dei Salmi sulla bocca stessa del Crocifisso: *Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?* (Mc 15, 34; Mt 27, 46; l'espressione cita il versetto Sal 22, 2); *Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito* (Lc 22, 46, il versetto è citazione del Sal 31,6).

I Salmi saranno i testi più utilizzati dalla predicazione apostolica anche per suggerire il senso della risurrezione di Gesù e riconoscere in essa il compimento delle promesse antiche.

Nessun libro dell'Antico Testamento sarà ripreso nella tradizione cristiana con più frequenza e anche con più naturalezza, quanto il Salterio; la preghiera dei Salmi esce dalla bocca del discepolo di Gesù Cristo quasi fosse la sua stessa parola, e non invece una parola citata a procedere da un'altra fonte. La recita cristiana dei salmi costituisce la realizzazione più cospicua di un principio di carattere generale: la verità compiuta dell'Antico Testamento è quella che solo in Gesù Cristo è rivelata; sicché fino a che non viene Cristo quella verità rimane come velata.

Paolo esprime in maniera esplicita il principio in un suggestivo e arduo passo della 2 *Corinzi*. Per riferimento alla tradizione giudaica è detto espressamente:

Fino ad oggi, quando si legge Mosè, un velo è steso sul loro cuore; *ma quando ci sarà la conversione al Signore, quel velo sarà tolto.* (3, 16)

Il corsivo segnala la citazione di un passo dell'Esodo, che alla lettera suona: *Quando entrava davanti al Signore per parlare con lui, Mosè si toglieva il velo, fin quando fosse uscito* (Es 34,34a); il riferimento al passo oscuro di Es 34 comanda tutto lo svolgimento di Paolo a proposito del velo che rimane fino ad oggi sugli occhi dei Giudei quando essi leggono Mosè. La lettura che Paolo propone del passo di Esodo è certo allegorizzante; e tuttavia non priva di una pertinente verità. Soltanto nel momento in cui sta davanti a Dio Mosè può togliere il velo; quando stia lontano da quella presenza, non può sostenere la verità della parola che annuncia con la luce del suo volto. Ricorre dunque allora al velo, che nasconde il carattere caduco della luce alla quale egli si appella per rendere persuasive le parole della Legge. Tale tratto solo caduco della luce è superato quando viene il Signore, perché *il Signore è lo Spirito*, dice Paolo:

Il Signore è lo Spirito e dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà. E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore. (2 Cor 3, 17-18)

Appunto *spirituale* e credente dev'essere la lettura cristiana dell'Antico Testamento. Come precisare il senso di questa lettura spirituale? Il cristiano, specie quello moderno che notoriamente è molto "spirituale", quando legge i racconti dell'Antico Testamento, specie i più remoti, dunque quelli dei patriarchi, di esodo e del periodo monarchico, rimane facilmente scandalizzato a motivo del tratto molto materiale dei modi di sentire; le immagini stesse del Dio di Israele – Dio degli eserciti, della guerra e del potere, della vendetta – appaiono lontani.

La lettura cristiana dell'Antico Testamento da sempre ha cercato di esorcizzare il tratto materialistico della religione antica mediante la lettura allegorica. Ora una tale lettura appare del tutto forzosa; specie alla luce della sensibilità moderna, che si accosta ai testi antichi senza accettare la trasfigurazione che ne produce la tradizione religiosa vivente, la tradizione liturgica in specie, la lettura allegorica appare una forzatura poco convincente. "Letti in quel modo, – così si obietta – i libri dell'Antico Testamento appaiono assai più come un ostacolo alla fede che come un alimento di essa.

La tradizione protestante – che è quella più caratteristica del cristianesimo *moderno* – ha sostanzialmente cancellato i libri dell'Antico Testamento dall'uso ad opera della fede cristiana. Fanno eccezione però – e questo è un tratto interessante – i Salmi: essi sono rimasti presenti, non solo presenti, ma addirittura centrali nelle forme della pietà protestante.

I Salmi infatti realizzano una ripresa orante della storia di Israele, la quale preme esattamente nella direzione di una lettura spirituale delle memorie antiche. Cerco di illustrare il senso di tale affermazione mediante un

paio di esempi.

L'esodo nel salmo 77

Il primo esempio si riferisce alla memoria dell'esodo, dunque dell'epopea per eccellenza che sta all'origine della fede di Israele. Essa diviene nel NT il modello a cui si fa riferimento per intendere lo stesso destino supremo di Gesù; l'evangelista Luca – ancora una volta lui – in uno dei testi più densi di significato per rapporto al problema del rapporto tra i due testamenti, dice che sul monte (Tabor), sul quale Gesù era salito a pregare, apparvero due uomini che parlavano con lui:

erano Mosè ed Elia, apparsi nella loro gloria, e parlavano della sua dipartita (alla lettera, dell'esodo) che avrebbe portato a compimento a Gerusalemme.

L'esodo dall'Egitto è annuncio e prefigurazione dell'esodo di Gesù stesso da questo mondo, laborioso e vittorioso, penoso e insieme gioioso.

La rilettura spirituale dell'esodo è già operante nelle tradizioni dell'Antico Testamento, soprattutto nella preghiera dei Salmi. Dico *soprattutto* nel senso che proprio i Salmi realizzano tale ripresa nell'ottica propria del destino del singolo.

La memoria dell'esodo e la sua valorizzazione quale paradigma del cammino della libertà per ogni uomo si produce in maniera illuminante nel Salmo 77, a procedere dall'evocazione di una situazione di sofferenza o di prova individuale. Il salmo appare abbastanza nettamente scandito in due parti distinte: la prima nella forma del lamento individuale (2-10), la seconda invece nella forma dell'inno (11-21). È possibile che la seconda parte, dalla lingua più antica, o forse volutamente arcaicizzante, sussistesse da sé prima della ripresa a ridosso del lamento; in tal caso ancora più chiara apparirebbe l'esito spiritualizzante sortito dalla preghiera individuale.

Nella lamentazione, ad espressioni di angoscia accorata (efficace la figura della mano tesa verso l'alto, quasi a cercare un'altra mano che strappi dal fango) si mescolano espressioni di dubbio (nella notte i benefici di Dio, lontani nel tempo e riproposti dal canto, appaiono come ormai irreali). Leggiamo:

La mia voce sale a Dio e grido aiuto;
la mia voce sale a Dio, finché mi ascolti.
Nel giorno dell'angoscia io cerco il Signore,
tutta la notte la mia mano è tesa e non si stanca;
io rifiuto ogni conforto.
Mi ricordo di Dio e gemo,
medito e viene meno il mio spirito.
Tu trattieni dal sonno i miei occhi,
sono turbato e senza parole.
Ripenso ai giorni passati,
ricordo gli anni lontani.
Un canto nella notte mi ritorna nel cuore:
rifletto e il mio spirito si va interrogando.
Forse Dio ci respingerà per sempre,
non sarà più benevolo con noi?
E' forse cessato per sempre il suo amore,
è finita la sua promessa per sempre?
Può Dio aver dimenticato la misericordia,
aver chiuso nell'ira il suo cuore? (vv. 2-10)

Seguono i versetti dell'inno: essi esprimono la vittoria della memoria dei benefici antichi sull'angoscia del presente; ora l'inno celebra appunto l'uscita dalla terra d'Egitto attraverso le acque. Le forme letterarie, nelle quali è evocato l'esodo, rendono esplicita la valenza di paradigma che assume l'esodo antico per rapporto a questo esodo più etereo, che è l'uscita dell'anima dalla sua angoscia. Particolarmente eloquente appare la figura della via di Dio come via che passa sul mare, che dunque non registra le sue orme; esse *rimasero invisibili*; appunto a quella invisibilità antica è da riferire l'invisibilità recente dei passi di Dio nella vita del misero:

E ho detto: «Questo è il mio tormento:
è mutata la destra dell'Altissimo».
Ricordo le gesta del Signore,

ricordo le tue meraviglie di un tempo.
Mi vado ripetendo le tue opere,
considero tutte le tue gesta.
O Dio, santa è la tua via;
quale dio è grande come il nostro Dio?
Tu sei il Dio che opera meraviglie,
manifesti la tua forza fra le genti.
E' il tuo braccio che ha salvato il tuo popolo,
i figli di Giacobbe e di Giuseppe.
Ti videro le acque, Dio,
ti videro e ne furono sconvolte;
sussultarono anche gli abissi.
Le nubi rovesciarono acqua,
scoppiò il tuono nel cielo;
le tue saette guizzarono.
Il fragore dei tuoi tuoni nel turbine,
i tuoi fulmini rischiararono il mondo,
la terra tremò e fu scossa.
Sul mare passava la tua via,
i tuoi sentieri sulle grandi acque
e le tue orme rimasero invisibili.
Guidasti come gregge il tuo popolo
per mano di Mosè e di Aronne.

Tutti i Salmi sono espressioni di speranza e si concludono con la promessa della salvezza prossima, anche e soprattutto quelli di lamento. Nella recita cristiana la verità della promessa espressa dai Salmi è ripresa e sigillata dalla dossologia: *Gloria al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo*, che esprime sinteticamente la rivelazione compiuta (la *gloria*, appunto) della fedeltà di Dio alle sue promesse.

La mormorazione del deserto nel Salmo 94

La lettera agli *Ebrei*, per esortare i suoi lettori a non perdere l'appuntamento che oggi stesso il Signore Dio ha fissato loro, usa le parole del Salmo 95. Esso è ripreso nella liturgia, in quella ambrosiana in specie, come invitatorio alla preghiera. Il ritorno alla preghiera appare infatti come un rinnovato pellegrinaggio quotidiano; fino alla presenza di Dio si può giungere soltanto riscuotendosi dal torpore e dal sonno; magari si tratta di qualche cosa anche peggiore del semplice sonno; si tratta di un'a durezza di cuore (*sklerocardia*) strutturata dalla lunga consuetudine col peccato. A motivo della vostra durezza di cuore – dice Gesù – Mosè vi ha dato la norma che consente di ripudiare le mogli.

Il Salmo, per formulare l'esortazione a riscuotersi dalla paralisi dello spirito, usava le immagini suggerite dalla memoria delle mormorazioni nel deserto. Nei quarant'anni del deserto il popolo di Israele sempre da capo si era lamentato. La lamentazione nasceva allora dalla dimenticanza dei benefici di Dio. Costretti a vivere l'esperienza del ritornante bisogno, della fame e della sete, della precarietà della vita, i figli di Israele sempre da capo si lamentavano. Non si lamentavano soltanto del presente, mettevano in dubbio anche il cammino passato. Mettevano in dubbio che fosse stato davvero un vantaggio uscire dalla terra d'Egitto, dalla casa di schiavitù. Il peccato dei padri diventa paradigma del peccato al quale i figli stessi sono esposti: *Non indurite il cuore, come a Meriba, come nel giorno di Massa nel deserto, dove mi tentarono i vostri padri*. La memoria dei fatti del deserto attraverso la meditazione del Salmo offre le immagini per interpretare il lamento del presente, il permanente difetto di riposo della vita dei figli. Il difetto di riposo non è soltanto un'evidenza di oggi, è anche una minaccia per domani.

Venite, applaudiamo al Signore,
acclamiamo alla roccia della nostra salvezza.
Accostiamoci a lui per rendergli grazie,
a lui acclamiamo con canti di gioia.
Poiché grande Dio è il Signore,
grande re sopra tutti gli dei.
Nella sua mano sono gli abissi della terra,
sono sue le vette dei monti.
Suo è il mare, egli l'ha fatto,
le sue mani hanno plasmato la terra.
Venite, prostrati adoriamo,
in ginocchio davanti al Signore che ci ha creati.

Egli è il nostro Dio,
e noi il popolo del suo pascolo,
il gregge che egli conduce.

Ascoltate oggi la sua voce:
«Non indurite il cuore,
come a Meriba, come nel giorno di Massa nel deserto,
dove mi tentarono i vostri padri:
mi misero alla prova
pur avendo visto le mie opere.
Per quarant'anni mi disgustai di quella generazione
e dissi: Sono un popolo dal cuore traviato,
non conoscono le mie vie;
perciò ho giurato nel mio sdegno:
Non entreranno nel luogo del mio riposo».

La lettera agli Ebrei, uno dei documenti del NT più vicino alla pietà giudaica, propone una specie di *midrash*, un'esortazione ai cristiani, a procedere appunto dalle parole del Salmo.

Quando pertanto si dice:

*Oggi, se udite la sua voce,
non indurite i vostri cuori
come nel giorno della ribellione,*

chi furono quelli che, dopo aver udita la sua voce, si ribellarono? Non furono tutti quelli che erano usciti dall'Egitto sotto la guida di Mosè? E chi furono coloro di cui si è *disgustato per quarant'anni*? Non furono quelli che avevano peccato e poi caddero *cadaveri nel deserto*? E a chi *giurò che non sarebbero entrati nel suo riposo*, se non a quelli che non avevano creduto? In realtà vediamo che non vi poterono entrare a causa della loro mancanza di fede. (Ebr 3, 15-19)

La rilettura attualizzante della memoria del deserto ha l'effetto di realizzarne insieme una comprensione spirituale. Il *riposo* non è più quello garantito dal fatto di avere una terra sotto i piedi; ma già nel salmo la terra promessa diventa altra cosa dalla terra occupata da Giosuè e dalle tribù; diventa qualche cosa di assai simile alla comunione escatologica con Dio. In tal senso il salmo prepara quella rilettura cristologica dell'esperienza dei quarant'anni, che già abbiamo visto nella *I Corinzi*.

Poiché dunque risulta che alcuni debbono ancora entrare in quel riposo e quelli che per primi ricevettero la buona novella non entrarono a causa della loro disobbedienza, egli fissa di nuovo un giorno, *oggi*, dicendo in Davide dopo tanto tempo: *Oggi, se udite la sua voce, non indurite i vostri cuori!* (Ebr 4, 5-7)

I salmi e lo scandalo della croce

La passione di Gesù non appare più a noi come un evento scandaloso, a differenza di ciò che accadeva ai discepoli. Ci sono buone ragioni per temere che questo dipenda, assai più che dalla sicurezza della nostra fede, dal torpore indotto dalla nostra abitudine. Scandalosi ci appaiono invece per molti aspetti i Salmi. Non sono solo scandalosi, certo; anche suggestivi; la suggestione di molte immagini e di molte espressioni appare come violentemente smentita dalla brutalità di altre.

La recita dei Salmi è stata da sempre introdotta nella celebrazione della Messa quale forma del responsorio, dunque della ripresa orante delle letture; essa è stata anche la forma consueta della preghiera monastica e dei sacerdoti; solo in tempi recenti si è diffusa anche quale forma di preghiera dei cristiani in genere. Tra i cristiani più sensibili non è rara la recita di lodi e vespero come preghiere quotidiane. Una tale pratica è possibile grazie appunto alla suggestione immediata dei Salmi; essi non chiedono particolari conoscenze preliminari per poter essere subito apprezzati come espressione efficace di sentimenti che, senza le parole dei salmi, minaccerebbero di rimanere muti.

E tuttavia non possiamo negare che per molti aspetti i Salmi appaiono scandalosi. Molti chiedono espressamente di sostituire i salmi con preghiere più cristiane. Lo scandalo più facile e prevedibile è quello suscitato dai versetti "imprecatori": essi maledicono i nemici, chiedono la loro morte e ogni altro genere di male per loro. La riforma liturgica ha operato a tale riguardo, già dai tempi di Paolo VI, una scelta drastica: ha semplicemente cancellato questi versetti dal testo dei salmi introdotti nel breviario e nella Messa.

Scandalosi non sono però soltanto questi versetti. Scandalosi sono anche quelli nei quali l'orante protesta la propria giustizia; come può un cristiano dire parole come queste: *giudicami, Signore, secondo la mia giustizia, secondo la mia innocenza* (Sal 7,9)? Non assomiglia troppo questa invocazione a quella del fariseo, che nel tempio ringrazia Dio per la sua giustizia? Scandalizza poi l'ossessivo ricorso alla lingua dei tribunali (non è questa però la stessa lingua che accompagna la narrazione della passione di Gesù?). Scandalizza ancora il fatto che la malattia sia trattata normalmente quasi fosse documento di una colpa; il perdono è quindi atteso nella forma della guarigione.

Le difficoltà suscitate dalla lingua dei Salmi hanno sullo sfondo – questo è il sospetto – una concezione troppo idealistica della preghiera, la quale minaccia poi di rendere la nostra preghiera assai più un'evasione dalla vita reale, che una sua ripresa e conversione. I cristiani, che si scandalizzano per le parole di vendetta presenti dei Salmi, assai meno si scandalizzano dei sentimenti di vendetta che portano dentro; non si scandalizzano perché neppure vedono quei sentimenti, non li riconoscono in ogni caso come sentimenti di vendetta. La consuetudine con la preghiera dei Salmi deve aiutarci appunto a dare una forma a ciò che portiamo dentro. L'obiettivo sarà raggiunto soltanto a patto di riconoscere la parentela tra quanto abbiamo dentro e quello che è successo a Gerusalemme duemila anni fa.

La forma più precisa che assume l'istruzione di Gesù ai discepoli a proposito di Dio è proprio quella che riguarda la preghiera. Penso più precisamente all'insegnamento del *Padre nostro*. Gesù è rivelazione del Padre con tutte le sue opere e con tutte le sue parole; e tuttavia del Padre egli *dice* soprattutto così, insegnando la parole della preghiera. Esse sono parole assai concise, e per questo proporzionalmente chiuse. Per "aprire" il senso di quelle parole una risorsa assolutamente essenziale offrono le parole di Salmi. Già Agostino suggeriva di ricorrere ai salmi per svolgere il senso delle formule brevi del *Padre nostro*, e di ricorrere al *Padre nostro* per interpretare nella loro verità cristiana i salmi.

Il *Padre nostro* non suppone in alcun modo il superamento dei Salmi, quasi fossero preghiere troppo primitive e imperfette. La loro imperfezione è da intendere, e anche da apprezzare, in relazione con la permanente imperfezione nostra. Non siamo migliori dei discepoli della prima ora. Come accadde allora ad essi, così deve accadere anche a noi: dobbiamo raggiungere Gesù nel suo paradossale riposo della croce, e quindi anche nella pace della sua risurrezione, soltanto passando attraverso parole e sentimenti aspri dei Salmi.