

CAPITOLO 2

IL MONDO DELLA BIBBIA. COME NASCE E SI FORMA. LA SAPIENZA A ESSO SOTTESA

di MARIA ARMIDA NICOLACI

Le domande cui intendiamo accennare una risposta, inevitabilmente solo introduttiva, riguardano due aspetti fondamentali della Bibbia e della sua intelligenza credente nella tradizione cattolica. Il primo concerne la natura storico-letteraria ovvero l'origine squisitamente umana, inscritta nello spazio e nel tempo, delle Scritture Sacre. La nascita e complessa formazione, cioè, dei 73 libri che costituiscono il canone biblico stabilito definitivamente nel concilio di Trento¹ e che hanno visto progressivamente la luce in un arco di tempo che va, probabilmente, dal XII-XI secolo a.C. fino ai primi decenni del II secolo d.C.². Il secondo

¹ Cf. *Decreta de canonicis Scripturis*, Sessio IV 8 aprile 1546, EB 57-60.

² La datazione dei singoli libri biblici dell'Antico e del Nuovo Testamento, delle probabili fonti scritte originarie da cui sono costituiti e delle diverse tappe redazionali attraverso le quali sono giunti a noi nella loro forma finale e canonica, è oggetto permanente di dibattito. È dunque quasi impossibile esprimersi in materia con totale sicurezza. Per l'AT sembra si possa partire dagli esempi più arcaici di poesia ebraica, rappresentati dal cantico di Miriam in Es 15,1-18 e dal cantico di Debora in Gdc 5,1-31 risalenti, in parte se non totalmente, all'epoca pre-monarchica (circa XII-XI secolo a.C.), per arrivare al libro della Sapienza scritto intorno al 50 a.C. Per il NT, se si considerano come fonti più antiche la fonte Q, altre fonti pre-sinottiche e pre-giovannee e il materiale tradizionale e/o liturgico pre-paolino, si va dagli anni 40 circa fino alla fine del I secolo con la letteratura

concerne, invece, l'*intentio* profonda che attraversa tutti e singoli questi libri, come parti e come totalità, conferendo a essi una unità e coerenza, una «forma» potremmo dire, che non deriva semplicemente dalla somma delle parti, che le supera pur essendo in esse inscritta e fa dei molti libri l'unica Scrittura (*graphē*) o Bibbia. Un'*intentio* profonda in cui l'intelligenza credente riconosce la sapienza ispirata degli agiografi e il donarsi, «in essi e tramite essi», di una Parola che suscita, attraversa e trascende le parole nelle quali si comunica e dalle quali è veicolata: la Parola stessa di Dio³.

Si tratta, come si può intuire, di due domande di natura diversa e complementare: una storico-genetica, che riguarda il «come» della Scrittura in rapporto alla sua origine ed è suscettibile di risposte articolate, mai assolute e sempre soggette al progredire delle scienze bibliche e dell'esegesi; l'altra, di natura più sistematica e teologica, che cerca di comprendere, a partire dalla storia certamente ma anche riconoscendovi all'opera lo Spirito di Dio e la sua sapienza, «cosa», mediante questo «come», faccia di questi libri un unico libro, quale incontro o esperienza dell'uomo con Dio esso manifesti e comunichi e quale *Welterschauung*⁴. Lasciandoci suggestionare dalle implicazioni

giovannea e, per alcuni, fino ai primi decenni del II secolo con il *corpus* delle lettere cattoliche, ultima delle quali sarebbe la 2Pt. Per una utile tabella riassuntiva della probabile datazione degli scritti veterotestamentari a partire anche dalle loro prime fonti, cf. R.E. BROWN - J.A. FITZMYER - R.E. MURPHY (a cura), *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Queriniana, Brescia 2002² [da qui in poi *NGCB*], p. 1369.

³ Così DV 11 (*EB* 686): «In sacris vero libris conficiendis Deus homines elegit, quos facultatibus ac viribus suis utentes adhibuit ut Ipso, *in illis et per illos* agente, ea omnia eaque sola quae Ipse vellet, ut veri auctores scripto traderent». Per alcune preziose sottolineature nella comprensione di questo «in essi», cf. P. BEAUCHAMP, *Leggere la Sacra Scrittura oggi*, Editrice Massimo, Milano 2007 (orig. franc. 1987), pp. 15-23.

⁴ *Id.*, *Leggere la Sacra Scrittura oggi*, p. 15 parla appunto del: «Libro testimone dell'incontro tra gli autori biblici e Dio».

del lessico impiegato, «formarsi» e «nascere», potremmo dire: la prima domanda chiede di rendere ragione del processo materiale di gestazione e parto del «corpo delle Scritture»; la seconda chiede invece di rendere ragione del codice genetico in esso inscritto, della *mens* che presiede al processo della formazione e nascita delle Scritture come *corpus*; della «intenzionalità» che, come anima del/nel corpo, ne guida lo sviluppo completo e l'ultimazione. Una *mens* umana, certamente, ma in e mediante essa anche una *mens* divina: l'azione sapiente dello Spirito che ispira i profeti comunicando una Parola che attraversa le parole e rende «Libro» l'insieme dei «libri» (*ta biblia*). Questi due aspetti dell'indagine sulla Scrittura sono evidentemente collegati: il processo di gestazione e parto non avviene senza che il codice genetico sia dato sin dall'inizio e determini e muova la formazione del corpo al suo compimento e, viceversa, una volta che il processo è compiuto e giunto al suo termine, tale «codice» si fa riconoscere nelle strutture o dinamiche che innervano il corpo delle Scritture in modo profondo e costante. La materialità e la fissità delle Scritture, condizionate nel tempo e nello spazio, custodiscono in sé e rivelano la vitalità esuberante della Parola che tra l'uomo e Dio viene scambiata in un processo continuo e progressivo che la chiesa intende, non a caso, in analogia al mistero stesso dell'incarnazione e strutturalmente partecipe di esso (cf. DV 13)⁵.

⁵ Sullo «stretto rapporto che unisce i testi biblici ispirati al mistero dell'incarnazione» si sofferma ampiamente anche Giovanni Paolo II nel discorso pronunciato il 23 aprile 1993 durante l'udienza commemorativa del centenario della *Providentissimus Deus* in cui gli fu presentato il documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA (PCB), *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*. Questo stesso discorso si trova premesso al documento in PCB, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, pp. 3-17. La fedeltà al mistero dell'incarnazione, nelle parole del papa, risulta essere la chiave di lettura del magistero cattolico sulla natura e l'ermeneutica delle Scritture.

1. DI QUALE BIBBIA PARLIAMO? L'UNITÀ DEFINITA DAL CANONE

Prima di entrare nel merito della genesi storico-letteraria della Scrittura e dei suoi molti libri, è d'obbligo una parola sul canone, «la lista dei libri riconosciuti come ispirati da Dio e aventi un valore di regola per la fede e i costumi»⁶. La definizione del canone è ovviamente decisiva per l'ermeneutica delle Scritture e dunque per la fede, ma vale la pena anche di ricordare alcune implicazioni dell'idea stessa di un «elenco» di libri «patrii» (cf. *Sir Prologo* 8-10) ispirati e normativi. Questa si deve proprio a Israele, nel panorama letterario e culturale mondiale, e introduce una novità nella comprensione del passato: dice anzitutto un «esercizio di memoria» culturale in cui le convinzioni religiose di una comunità sottraggono la sua storia all'oblio e permettono di affrontarne colpe e fallimenti⁷. In forza di ciò, il canone è anche una possibilità offerta agli uomini di accedere al mondo e alla storia secondo la prospettiva di Dio:

Nell'esperienza umana tutto è provvisorio, relativo, ambivalente. È così difficile trovare una norma sicura, un criterio universalmente valido per il discernimento del bene, per l'orientamento della vita e della storia degli uomini. Oggi, più di sempre, siamo alla ricerca di un canone... Per la fede cristiana Dio ha assunto uno dei mille cammini della storia, quello appunto della tormentata vicenda del popolo ebraico

⁶ Questa la definizione del documento della PCB, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, n. 16. Per una presentazione aggiornata e limpida dei problemi connessi alla definizione del canone, cf. la voce *canonicità* di R.E. Brown e R.F. Collins in *NGCB*, pp. 1356-1381.

⁷ Insiste opportunamente su questo G. THEISSEN, *Motivare alla Bibbia. Per una didattica aperta della Bibbia*, Paideia, Brescia 2005, p. 43. Lo stesso documento della PCB, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture*, n. 18 parla del canone cristiano come «memoria autentica delle origini cristiane».

culminante in Gesù Cristo e nella chiesa apostolica, quale criterio sicuro da offrire agli uomini per comprendere e vivere l'universale storia della salvezza. Il significato del canone della Bibbia, in fondo, è tutto qui. «Bibbia alla mano», gli uomini possono «visitare» il mondo e la vita, non da semplici turisti ma da imprenditori responsabili. La Bibbia è guida per leggere, capire il progetto di Dio e realizzarlo⁸.

Il canone dell'AT i cristiani lo condividono in parte con il popolo ebraico⁹; il canone del NT, ovviamente, è specificamente cristiano.

1.1. *Il canone dell'Antico Testamento*

Per l'AT di «canoni», ovvero liste di libri riconosciuti come normativi, ce ne sono due. Il primo, quello cosiddetto «ebraico», fissato non prima del II secolo d.C. nell'ambiente del farisaismo rabbinico organizzatosi dopo la distruzione del tempio di Gerusalemme (70 d.C.) e fatto proprio poi definitivamente, in epoca moderna, dai cristiani di confessione protestante; il secondo, quello ritenuto dai cattolici e fissato definitivamente con il concilio di Trento, che è più esteso e comprende i libri cosiddetti deuterocanonici¹⁰. Dal punto di vista ebraico, le Sacre Scritture comprendono 24 libri¹¹ raggruppati secondo una classificazione tripartita: la *Torah*, cioè i cinque libri della Legge di Mosè; i *N^ebiim*, cioè i libri dei profeti anteriori e posteriori; i *K^etubim*, gli altri 11 «scritti» o agiografi; una tripartizione

⁸ V. MANNUCCI, *Bibbia come Parola di Dio*, Queriniana, Brescia 1990¹¹, p. 195.

⁹ Cf. PCB, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture*, nn. 16-18 (pp. 40-45).

¹⁰ Per una accurata disamina dei due elenchi canonici, della loro storia e del loro significato, cf. E. ZENGER (ed.), *Introduzione all'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 2005, pp. 9-45.

¹¹ 1 e 2Samuele costituiscono un unico libro; ugualmente anche 1 e 2Re; i 12 profeti minori; 1 e 2Cronache e Esdra-Neemia.

espressa nell'acronimo *TaNaK*. Sono tutti scritti in lingua ebraica o aramaica. A essi corrispondono 39 libri dell'AT cristiano che vengono detti anche «protocanonici»: sono quelli che nella chiesa antica sono stati ricevuti senza particolari discussioni proprio dalla tradizione di fede giudaica. Ne fanno parte, sostanzialmente, il blocco della Legge e dei Profeti (che al tempo della nascita del cristianesimo si trovava già in una forma testuale sostanzialmente identica a quella del nostro attuale AT), alcuni degli altri libri come i Salmi, Giobbe, la raccolta dei Proverbi, le cinque *meghillot* (Rut, Cantico, Qoelet, Lamentazioni ed Ester), Daniele e i libri del «cronista» (Esdra, Neemia, 1-2Cronache). Il canone dell'AT cristiano, stabilito nel concilio di Trento soprattutto sulla base delle tradizioni più diffuse localmente nelle chiese antiche, aggiunge a essi altri 7 libri detti «deuterocanonici», cioè riconosciuti ispirati solo dopo secoli di discussioni ed esitazioni (Siracide, Baruc, Tobia, Giuditta, Sapienza, 1 e 2Maccabei e le parti in greco dei libri di Ester e di Daniele). Questi 7 libri non sono riconosciuti ispirati dalle chiese della Riforma che li chiamano anche «apocriifi». Sono tutti scritti in greco¹² e furono ricevuti come normativi dai cristiani alle origini, attraverso la LXX, sulla base della considerazione di cui essi godevano tra i giudei di lingua greca sia in Palestina che in diaspora¹³. Nella

¹² Il libro del Siracide, come è affermato nel suo prologo, è in realtà la traduzione ed edizione greca, compiuta verso la fine del II secolo a.C., di un testo scritto originariamente in ebraico, entro il primo quarto del II secolo a.C., dal nonno del traduttore, Gesù ben Sira. Circa il 68% del testo ebraico è oggi in nostro possesso grazie al ritrovamento di frammenti e parti di ben sei manoscritti ebraici compiuto nell'arco di un secolo (tra il 1896 e il 1982). Cf. l'Introduzione di A. Di Lella al libro del Siracide in *NGCB*, pp. 647s. Un originale perduto in ebraico o aramaico si ipotizza anche per 1Mac, Gdt e Tb.

¹³ Girolamo li rifiutava in nome della *hebraica veritas*; Agostino fu invece il paladino della loro accoglienza nell'uso e tradizione ecclesiale. Probabilmente fu in seguito allo stabilimento del canone ebraico ristretto da parte dei rabbini che in alcune chiese locali se ne contestò il carattere

sequenza canonica ebraica concludono il testo sacro i libri delle Cronache, appartenenti al gruppo degli «scritti»; in quella cristiana, chiudono il canone veterotestamentario i *N^o biim* posteriori, i libri dei profeti, scelta evidentemente non casuale come si vedrà a breve.

1.1.1. *L'AT ebraico*

Il triplice raggruppamento ebraico è attestato, in realtà, già all'interno dello stesso AT e, in particolare, nel prologo del libro del Siracide (vv. 1.7-9.24s) ed è secondo questo raggruppamento che nel NT ci si riferisce all'Antico come composto da «la Legge di Mosè, i Profeti e i Salmi» (cf. Lc 24,44), insistendo più abitualmente sul binomio «Legge e Profeti» (cf. Mt 5,17; 7,12; Lc 16,16; Gv 1,45; At 13,15 uso liturgico; At 24,14; 28,23) o, persino, semplicemente sulla «Legge» per indicare però la totalità della Scrittura antica (cf. Gv 10,34 dove come «Legge» si cita il Sal 82,6).

– La «Legge»: *nomos*, «legge», è la parola greca con cui nella traduzione in greco degli scritti sacri del giudaismo si scelse di identificare il Pentateuco, probabilmente per motivi culturali oltre che in considerazione dell'abbondante materiale legislativo che esso conteneva. Il modo con cui nella lingua ebraica questi libri sono identificati già nell'AT è invece *Torat-Moshe*, «la *Torah* di Mosè» (cf. Gs 8,31s; 23,6; 2Re 14,6; 23,25; Ne 8,1; Ml 3,22). *Torah*, però, non significa «legge», ma «istruzione»: è l'istruzione divina per il bene e la vita del popolo scelto, ciò che gli indica il cammino da compiere (cf. Sal 27,11; 86,11; 119,33). L'istruzione di Mosè veicola evidentemente l'istruzione del Signore (la *Torat-Jhwh*) ed è trasmessa anzitutto mediante

ispirato (cf. PCB, *Il popolo ebraico*, pp. 42s). Un esempio del canone corto cristiano nel IV secolo è offerto dall'elenco di Cirillo di Gerusalemme (EB 8s) oppure da quello della *Lettera 39* di Atanasio di Alessandria (EB 14); un esempio di canone lungo nello stesso periodo è rappresentato dall'elenco del concilio plenario dell'Africa a Ippona (EB 16).

il canale familiare, al punto da poter diventare, nella traduzione sapienziale, l'istruzione del padre e della madre (cf. Pr 1,8; 6,20). Ne sono responsabili però, a diverso titolo e con accentuazioni diverse nel tempo, re (cf. Dt 17,14-20), sacerdoti e leviti (cf. Dt 31,9-13.24-27; Ne 8; Mal 2,6s), scribi (cf. Esd 7 e Ne 8).

– I «Profeti»: il canone ebraico distingue i «profeti anteriori» (i libri storici di Gs-Gdc; 1-2Sam attribuiti da tradizioni rabbiniche allo stesso Samuele; 1-2Re) e i «profeti posteriori» (i libri dei tre profeti maggiori, Isaia, Geremia, Ezechiele e a seguire il rotolo dei 12 profeti minori). La scelta linguistica è anche una scelta ermeneutica: il racconto della storia, nell'AT, è atto «profetico»! Solo i «profeti» possono raccontare correttamente la storia del popolo di Dio e, per converso, la storia che essi raccontano è l'interpretazione degli eventi alla luce della Parola che sostiene e guida il popolo verso il suo compimento esistenziale, verso il raggiungimento della promessa che nella Parola è contenuta. Una interpretazione, per questo, «profetica». Non per nulla, nei «profeti anteriori», il riferimento alla Legge di Dio/di Mosè è il criterio fondamentale di interpretazione, narrazione e giudizio degli eventi della storia di Israele, dalla conquista della terra (Giosuè) all'esilio da essa (2Re). Profeta, infatti, è colui che «parla per», «in vece di», per conto di qualcuno e cioè di Dio (cf. Dt 18,9-22; Ez 33,1-11.30-33; Ger 20,7-18).

Nell'AT la storia della «profezia» biblica conosce tappe e forme diverse: anzitutto quella che passa per le cerchie profetiche carismatiche dei «figli dei profeti» o «discepoli dei profeti», cerchie da cui vengono Elia, modello della profezia, ed Eliseo (cf. 2Re 2,1-18 e 4); si confronta e si scontra con l'attività dei «profeti culturali» e dei «profeti di corte», diffusa altrove nel vicino Oriente antico¹⁴; si

¹⁴ Ne sono attestazione per esempio le lettere paleo-babilonesi provenienti dagli archivi reali di Mari sull'Eufrate (XVIII-XVII secolo a.C.),

afferma in modo esemplare e determinante nell'attività dei profeti scrittori che, «investiti» dalla parola di Jahvè, diventano la coscienza critica del popolo di Israele e dei suoi capi in rapporto a tutti i livelli della vita comunitaria: quello politico (contro l'oppressione dei miseri), quello sociale (contro la menzogna e la trasgressione della legge elevate a sistema), quello religioso (contro l'idolatria in tutte le sue forme). È ad essi che ci si riferisce quando si parla della «profezia classica» di Israele che «nel complesso può essere ritenuta la storia di un martirio»¹⁵!

– Gli «Scritti»: Giuseppe Flavio, quando si riferisce ad essi, ne parla come di «libri che contengono inni in onore di Dio e precetti utilissimi per la vita umana» (*Contra Apionem* I,8.38-41) e fa quindi riferimento ai Salmi e ai libri sapienziali come Proverbi e Qoelet. Nel gruppo degli «Scritti», il canone ebraico comprende attualmente: Salmi, Giobbe, Proverbi, Rut, Cantico, Qoelet, Lamentazioni, Ester, Daniele, i libri di Esdra e Neemia, i due libri delle Cronache.

La tripartizione ebraica del canone ha una logica intima e profonda: i tre blocchi della Scrittura sono tra loro in un rapporto di successione che non è originariamente cronologico ma che manifesta di fatto un processo di profonda e continua rilettura delle tradizioni antiche interne allo stesso AT; processo che è stato ampiamente messo in luce ed elaborato nella seconda metà del XX secolo tanto nell'esegesi storico-critica quanto nella teologia biblica e che è consapevolmente inscritto nei suoi stessi raggruppa-

le iscrizioni parietali aramaiche rinvenute a Deir Alla in Transgiordania (VIII-VI secolo a.C.) in cui è protagonista il Balaam conosciuto in Nm 22-24; le tavolette d'argilla contenenti oracoli profetici del periodo neoassiro (VII secolo a.C.). Cf. per questo ZENGER (ed.), *Introduzione all'Antico Testamento*, pp. 636-645; J.L. SICRE, *Profetismo in Israele*, Borla, Roma 1995, pp. 243-259.

¹⁵ ZENGER (ed.), *Introduzione all'Antico Testamento*, p. 637.

menti¹⁶. È evidentemente intenzionale, per esempio, il fatto che il blocco dei *N^ebiim* si apra (Gs 1,6-9) e si chiuda (Ml 3,22) insistendo sull'importanza della *Torat-Moshe* (Legge di Mosè) e che lo stesso blocco dei *K^etubim*, gli «Scritti», si apra nel Sal 1 con la beatitudine riservata a colui che «si diletta nella legge del Signore» meditandola giorno e notte (Sal 1,1-2 che allude a Gs 1,8).

1.1.2. *L'AT cristiano*

Nel canone cristiano dell'AT, invece, ha avuto la meglio, sin dagli elenchi più antichi, la scansione dei testi in Pentateuco, libri storici, libri poetici e sapienziali, libri profetici. L'elenco di Cirillo di Gerusalemme (*EB* 8-10), pur non comprendendo i deuterocanonici, è istruttivo ed esemplare per questa scansione: ai «cinque libri della Legge» in posizione privilegiata, seguono Gs-Gdc-Rut e gli «altri libri storici», cioè 1-2Sam, 1-2Re, 1-2Cr, Esd-Ne e, infine, il libro di Ester con il quale «si chiude la serie dei libri storici». A questi, l'elenco esteso integra Tobia e Giuditta (prima di Ester) e i libri dei Maccabei. Ai libri storici seguono «cinque libri poetici» (Gb, Sal, Pr, Qo, Ct) e «cinque libri profetici» (i 12 minori, Is, Ger con Bar e Lam, Ez e Dn). Il Decreto Gelasiano (fine V secolo d.C.) sembra il primo a porre, sulla scorta della tradizione giudaica (cf. Sir 48,22-49,10), i profeti minori, che si concludono con

¹⁶ Per l'elaborazione storico-critica di tale processo, che dipende dai molteplici e approfonditi studi sulla storia delle tradizioni (*Traditionsgeschichte*) e della redazione (*Redaktionsgeschichte*) dei libri dell'AT, occorre necessariamente rimandare alle maggiori introduzioni all'AT.

Cf. per questo R. RENDTORFF, *Introduzione all'Antico Testamento*, Claudiana, Torino 2001, e specialmente le pp. 173-183 e 371-374 per una visione prospettica della problematica. Cf. anche ZENGER (ed.), *Introduzione*. Per l'elaborazione teologica di tale processo, resta magistrale e realmente innovativa, pur se non immune da critiche e da problemi ermeneutici, la teologia biblica di P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. Saggio di lettura*, Paideia, Brescia 1985; *L'uno e l'altro Testamento. 2. Compiere le Scritture*, Glossa, Milano 2001.

Malachia, dopo i maggiori, presentando la sequenza canonica dei profeti recepita da Trento.

Anche l'ordine canonico dell'AT cristiano riflette una sua intelligenza delle Scritture che si riconosce soprattutto nell'organizzazione dei testi narrativi e dei «libri storici» e nella posizione finale attribuita a quelli «profetici». Il primo principio che guida la sequenza dei libri storici nell'AT cristiano è evidentemente la convinzione che essi attestano una lunga e continua «storia di salvezza», senza soluzione di continuità, che va dalla creazione del mondo fino alle soglie dell'epoca neotestamentaria con la storia maccabaica (II secolo a.C.). I libri di carattere narrativo dell'AT sono stati ricevuti e ordinati tra loro in base al periodo di storia che sembrano raccontare:

- creazione e liberazione: il Pentateuco;
- conquista della terra e periodo pre-monarchico: Gs-Gdc-Rut;
- periodo monarchico, fino al suo termine, i libri di Samuele, Re e Cronache;
- periodo esilico e post-esilico: Esdra e Neemia (periodo del ritorno dall'esilio babilonese), Tobia (esilio assiro), Giuditta (esilio babilonese), Ester (periodo persiano)¹⁷, i libri dei Maccabei (periodo ellenistico).

Questo ordinamento esprime una comprensione teologica precisa della narrazione veterotestamentaria, in parte coerente con l'intenzione comunicativa degli agiografi: c'è effettivamente la volontà di raccontare in modo profetico e istruttivo la storia dei Padri che, per i cristiani, arriva fino a Cristo (cf. la genealogia di Mt 1,1-17). Non tiene conto, però, delle differenze di genere all'interno dell'unico gran-

¹⁷ I libri di Tobia, Giuditta ed Ester usano con molta libertà i riferimenti storici e topografici e non intendono fare storiografia ma istruire. Più di Tobia ed Ester, il libro di Giuditta sembra distorcere appositamente i dati storici: Nabucodonosor, del cui esercito l'Oloferne ucciso da Giuditta è il generale, non è più re di Babilonia ma degli assiri (cf. 1,1.7.11 e *passim*)!

de ambito degli scritti di carattere narrativo; una differenza di genere che la costituzione *Dei Verbum* ha tenuto a sottolineare parlando, tra l'altro, di testi *vario modo historici* (DV 12) che comprendono saghe, racconti simbolici, racconti eziologici, storie didattiche o romanzate, tentativi storiografici veri e propri e resoconti cronachistici simili agli annali antichi¹⁸.

Il secondo principio si manifesta nella collocazione dei libri profetici alla fine del canone veterotestamentario. Tale collocazione attesta la rilettura e comprensione «profetica» di tutte le Scritture e della storia biblica come interamente ordinata ad annunciare l'avvento del Signore. L'ultimo dei libri profetici, quello di Malachia, che si chiude con l'annuncio del «ritorno di Elia» prima che venga il «giorno grande e terribile del Signore» (Ml 3,23s), cede infatti naturalmente il passo al primo tipo di scritti neotestamentari, quello evangelico, in cui il racconto della predicazione del Regno da parte di Gesù si apre con la venuta del Battista e con una allusione a Ml 3,1 (cf. Mc 1,2).

1.2. *Il canone del Nuovo Testamento*

Pur essendo complesso nella sua formazione e nella storia della sua stabilizzazione, il canone del NT comprende 27 libri che sono riconosciuti ispirati sia dai cattolici che dai protestanti: i quattro Vangeli secondo Matteo, Marco, Luca e Giovanni; gli Atti degli Apostoli; le tredici lettere

¹⁸ Se in 1Sam-2Re si trova un tentativo autentico di storiografia, per quanto caratterizzato dal punto di vista dell'autore e dai canoni narrativi dell'antichità, in Gn 1-3 ci si trova davanti a un racconto eziologico che si colloca nella tradizione letteraria di tipo mitologico; se Tobia è un libro didattico, più simile al racconto romanzato ed edificante che presenta un modello familiare di pietà giudaica, Ester serve a motivare e nazionalizzare la celebrazione di *Purim* (dice l'origine di una festa) e mira a dare consapevolezza dell'identità ebraica in un contesto pagano rafforzandola rispetto alle minacce dell'ellenismo.

paoline; la Lettera agli Ebrei; le sette lettere «cattoliche» (Gc; 1-2Pt; 1-3Gv; Gd); l'Apocalisse di Giovanni. La sua prima attestazione completa si ha nella 39ª lettera festale di Atanasio di Alessandria (367 d.C.) che elenca di seguito i quattro Vangeli, gli Atti, le lettere cattoliche, le lettere di Paolo compreso Ebrei¹⁹, l'Apocalisse. Quasi costante, sin dalle liste più antiche dei libri del NT in nostro possesso, sembra essere la posizione degli Atti degli Apostoli dopo i Vangeli e prima delle lettere, quasi a fornire a esse un inquadramento storico-narrativo, e, negli elenchi in cui è presente, quella dell'Apocalisse di Giovanni a chiusura²⁰.

Il senso di questa sequenza degli scritti neotestamentari è anch'esso intelligibile: l'annuncio della «buona novella», iniziato e portato a compimento pasquale da Gesù di Nazaret, Cristo e Signore, soggetto e oggetto stesso del «vangelo» nei Vangeli (cf. Mc 1,1), è perpetuato nei tempi e negli spazi della storia umana dalla comunità apostolica che ne vive e lo diffonde fino agli estremi confini della terra (Atti), sostenendo e alimentando la fede dei credenti con l'insegnamento e l'esortazione degli «apostoli» (lettere) fino al ritorno del Signore e al compiersi definitivo della nuova creazione (Apocalisse). La qualità escatologica dell'annuncio evangelico, che dice la novità della storia in Cristo, si imprime inoltre alla raccolta neotestamentaria nella sua interezza: se la proclamazione di Gesù si apre con l'affermazione che «il tempo è compiuto (*peplērōtai ho kairos*) e il regno di Dio si è fatto vicino (*ēngghiken hē basileia tou Theou*)» (Mc 1,15), il libro dell'Apocalisse,

¹⁹ Ebrei viene nominata dopo 2Ts e prima delle tre lettere a Timoteo e Tito, seguite a loro volta da quella a Filemone che chiude la collezione (EB 15).

²⁰ Un'eccezione è costituita dall'elenco del papa Innocenzo I nella *Lettera a Esuperio* vescovo di Tolosa del febbraio 405 (EB 21): gli Atti degli Apostoli vengono elencati subito prima dell'Apocalisse posta a chiusura. In questa stessa sequenza, Atti e Apocalisse si trovano anche nell'elenco della bolla *Cantate Domino* del concilio di Firenze del 1442 (EB 47).

che rivela le dinamiche più profonde dell'instaurarsi ultimo della signoria di Dio e dell'Agnello, si apre e si chiude sulla stessa nota «il tempo propizio è vicino» (*ho kairos engbys*, Ap 1,3 e 22,10). Se l'invito alla conversione e alla fede accompagna l'inizio della proclamazione evangelica (Mc 1,15), l'annunzio apocalittico sulla prossimità del tempo si accompagna ormai alla proclamazione decisa della beatitudine per chi ascolta la parola profetica e dell'infalibile compiersi del piano di Dio, sia per chi persevera nella santificazione che per chi persevera nell'ingiustizia, nella consapevolezza che il regno di Dio è già «accaduto» (Ap 1,3 e 22,11; cf. 11,15).

Uniti ai 46 libri dell'AT, i 27 del NT costituiscono la Bibbia cristiana che si presenta globalmente come un racconto continuato dalle origini del mondo al suo compimento finale, dalla prima creazione di cielo e terra, ferita dalla caduta dell'umanità (Gn 1-3), alla creazione di cieli nuovi e terra nuova in cui la morte e il lutto che ne sono conseguiti non esistono più (Ap 21,1-22,5), dall'Eden dell'origine alla città santa, la nuova celeste Gerusalemme del compimento. Un racconto che parte dall'«inizio assoluto», l'*archē*, per giungere alla «fine assoluta», il «fine» anzi, il *telos*. Dunque, un «racconto totale» teso tra questi due eccessi indisponibili²¹.

2. LA GESTAZIONE DEL «CORPO» DELLE SCRITTURE

Alla produzione e costituzione letteraria di questo «racconto totale», che è anzitutto un'ampia biblioteca, si è

²¹ Il secondo volume della teologia biblica di BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. 2. Compiere le Scritture*, si propone appunto di «raccontare la Parola» comprendendo il processo mediante il quale la Scrittura si costituisce come «racconto totale» compiuto in Gesù: cf. *ivi*, pp. 3-49 e il saggio introduttivo al volume di A. Bertuletti.

arrivati però in un arco di tempo che copre parecchi secoli e, dunque, attraverso una lunga storia. Anzitutto, certamente, una storia di avvenimenti che vanno dagli albori dell'esistenza del popolo ebraico nel secondo millennio a.C., dalla sua «preistoria nomadica» rappresentata dalle e nelle tradizioni patriarcali originariamente veicolate da «saghe» locali²², alla fine della storia dell'Israele biblico con le due guerre giudaiche contro Roma (66-73 e 132-135 d.C.) e alla nascita e prima diffusione delle comunità cristiane nell'arco del I secolo d.C.²³. Ma contemporaneamente, e inevitabilmente, anche una storia culturale e di pensiero: nascono e si sviluppano nel seno stesso del popolo di Israele, grazie anche agli scambi con le grandi tradizioni culturali del vicino Oriente antico e poi del mondo ellenistico, contenuti e forme di riflessione sapienziale e religiosa sulla storia stessa, sull'uomo, sul mondo e su Dio articolati progressivamente tra loro in un processo di costante e vigile confronto e riformulazione. E ciò sia nell'Antico che, pur se in chiave nuova e in un arco di tempo sensibilmente ridotto, nel Nuovo Testamento.

Questa lunga storia di avvenimenti e di pensiero è la storia della gestazione del corpo delle Scritture, la storia nella quale e per la quale gli eventi e le parole che li rileggono sono diventati «rivelazione attestata»²⁴. Essa è stata ed è oggetto di studio dell'esegesi moderna che, con diversi metodi storici e letterari e con l'ausilio anche di altre scien-

²² Cf. RENDTORFF, *Introduzione all'AT*, pp. 23-25; 122-125.

²³ Per una rapida panoramica della storia dell'Israele biblico, dalle origini alla nascita del cristianesimo, cf. L.A. SCHÖKEL ET AL., *La Bibbia nel suo contesto*, Paideia, Brescia 1994, pp. 103-283; RENDTORFF, *Introduzione all'AT*, pp. 23-107 (fino all'epoca ellenistica); C. SAÛLNIER - C. PERROT, *Storia di Israele dalla conquista di Alessandro alla distruzione del tempio*, Borla, Roma 1988 (epoca ellenistica e romana).

²⁴ Cf. G. ANGELINI (a cura), *La rivelazione attestata. La Bibbia fra testo e teologia. Raccolta di studi in onore del cardinale Carlo Maria Martini*, Glossa, Milano 1998.

ze umane (storiche, sociali, antropologiche e filosofiche), si accosta al testo biblico indagando dinamiche ed esiti storico-letterari del suo costituirsi, per provare su questa base a raggiungerne al cuore la Parola. Sarebbe impensabile, in questo breve contributo, scandagliare analiticamente queste complesse dinamiche, peraltro continuamente sottoposte a ricomprensione e ad approfondimento scientifico, richiamandole compiutamente testo per testo. A partire dai risultati più condivisi del metodo storico-critico e dei metodi sincronici ci limiteremo a segnalarne alcune che, pur se con tempi, intensità e centri prospettici necessariamente diversi, si rivelano costanti e decisive tanto nella formazione dell'AT che del NT e aiutano, per questo, a comprendere sul piano storico-genetico la natura e l'identità della Bibbia.

2.1. *Il primato dell'oralità*

Uno dei contributi maggiori che l'applicazione del metodo storico-critico, soprattutto nella ricerca compiuta sulla «storia delle forme» (*Formgeschichte*) e «delle tradizioni» (*Traditionsgeschichte*), ha dato alla comprensione del processo di gestazione delle Scritture è stato l'aver richiamato l'attenzione sulla fase pre-letteraria o orale della formazione e trasmissione delle tradizioni bibliche; una fase non necessariamente o sempre antecedente a quella scritta, talvolta anzi a essa concomitante, ma certamente non meno rilevante di quest'ultima e spesso determinante per il suo costituirsi: «La maggior parte dei testi tramandati nell'Antico Testamento non sono "letteratura" nel senso che sarebbero stati, fin dall'inizio, messi per iscritto e destinati a un uso "letterario". Molti testi sono stati in un primo tempo composti per una determinata occasione nel quadro della vita della società israelitica e lì anche utilizzati. Soltanto nel corso del tempo sono poi venuti sviluppandosi fino a formare i libri di cui attualmente di-

sponiamo oppure sono stati riuniti nel corso di un lavoro sistematico»²⁵. Ciò che vale per i libri dell'AT, come parti e come totalità, vale anche in piccolo e analogamente per parte del NT sebbene il processo della sua formazione, compiutosi nell'arco di un secolo al massimo, non possa essere paragonato ovviamente in termini quantitativi a quello dell'AT. Proprio perché enormemente più rapido e determinato centralmente dalla persona di Gesù Cristo e dal significato escatologico della sua storia, tuttavia, esso fa risplendere ancor meglio le dinamiche vive sottese al costituirsi di entrambi i «Testamenti»: diventano «Scrittura» soltanto le parole vive, segni e strumenti di un evento di comunicazione vitale e vivificante tra gli uomini e con Dio che, proprio per la sua forza profetica e per la sua efficacia sul reale, merita di essere fissato e consegnato alle generazioni che verranno con parole che portano in sé quella stessa vita (cf. Dt 32,47; Pr 3,20-22; Ez 33,15; Gv 6,68; At 5,20). Il primato dell'oralità sulla scrittura va inteso anzitutto in questa prospettiva²⁶. Per il NT, se non

²⁵ RENDTORFF, *Introduzione all'AT*, p. 111. Fondamentali in questo ambito di ricerca sono stati gli studi di H. Gunkel per l'AT e di M. Dibelius e R. Bultmann per il NT. La «scuola scandinava», ben rappresentata da S. Mowinkel per l'AT e da H. Riesenfeld e B. Gerhardsson per il NT, ha giocato un ruolo particolare nella valorizzazione della tradizione orale. Cf. per questo la rapida presentazione della critica moderna dell'Antico e del Nuovo Testamento in *NGCB*, pp. 1464-1507 e, per la «scuola scandinava», le pp. 1478s, 1499.

²⁶ Per evitare di cadere in una falsa alternativa tra oralità e scrittura, «da un lato bisogna ritenere certo che per lungo tempo nell'antico Israele molti testi, anche di una certa ampiezza (ad es. saghe e racconti, ma anche testi giuridici e culturali), sono stati serbati e trasmessi oralmente e sono stati fissati per iscritto solo relativamente tardi. D'altro lato, nell'Antico Testamento si afferma spesso che certe cose sono state messe per iscritto: leggi e comandamenti (Es 24,4; 32,15; Gs 24,26), documenti legali (Dt 24,1; Ger 32,10), testi culturali (Es 17,14; Nm 5,23), lettere (2Sam 11,14; 1Re 21,8; 2Re 10,1), ecc. C'erano anche libri, come il «libro delle guerre di Jahvè» (Nm 21,14), il «libro del Giusto» (Gs 10,13; 2Sam 1,18), le «cronache» di Salomone (1Re 11,41) e dei re di Israele (1Re 14,19), ecc. e di Giuda

si può parlare di oralità per l'Apocalisse di Giovanni o per le lettere apostoliche, che nascono proprio come forma di comunicazione scritta che supplisce all'impossibilità della comunicazione orale tra mittente e destinatari, è giusto però sottolineare che molte delle tradizioni evangeliche, e in certa misura la tradizione kerygmatica pasquale rappresentata nei «discorsi» degli Atti, hanno conosciuto una fase di tradizione orale, tipicamente legata all'attività della predicazione, che ha preceduto e anche accompagnato la loro messa per iscritto nelle sue diverse tappe redazionali²⁷.

Il primato dell'oralità, così inteso, vale per i grandi generi letterari dell'Antico e del Nuovo Testamento (il materiale legislativo, quello narrativo, gli oracoli profetici, le raccolte sapienziali, canti e inni liturgici, le narrazioni evangeliche) sorti da concreti contesti di vita (il culto antico e nuovo, la corte e le istituzioni politiche, la sfera giuridica, il ministero profetico, oppure la predicazione apostolica primitiva, la catechesi, la parenesi cristiana, la vita familiare, economica e sociale). Esso vale ancor più per le forme minori e nucleari della tradizione che hanno concorso nel tempo a costituire i grandi generi letterari

(1Re 14,29), ecc.»: RENDTORFF, *Introduzione all'AT*, p. 114. Sul primato dell'oralità nella formazione dell'AT insiste molto, talvolta in modo eccessivamente alternativo, W. SCHNIEDEWIND, *Come la Bibbia divenne un libro. La testualizzazione dell'antico Israele*, Queriniana, Brescia 2008.

²⁷ Nella storia della ricerca, col ricorso alla «tradizione orale» si è tentato di risolvere, del tutto o in parte, anche la questione sinottica. Cf. W.H. KELBER, *The Oral and the Written Gospel. The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul and Q*, Fortress Press, Philadelphia 1983; J.D.G. DUNN, *Gli albori del cristianesimo. 1/1. La memoria di Gesù. Fede e Gesù storico*, Paideia, Brescia 2006, pp. 188-270; ID., *Gli albori del cristianesimo. 1/3. La memoria di Gesù. L'acme della missione di Gesù*, Paideia, Brescia 2007, pp. 934-948. Non si può neanche dimenticare come siano rimasti incastonati nelle stesse lettere apostoliche frammenti evidenti di tradizioni orali: kerygmatiche (es. Rm 1,3-4; 10,8-9; 1Cor 15,3-5; Gal 1,3-4; 1Ts 1,10), liturgiche (cf. 1Cor 11,23-25; l'uso di *Maranatha* in 1Cor 16,21 o di *Abba/Padre* in Rm 8,15 e Gal 4,6) o di insegnamenti di Gesù (cf. 1Cor 7,10s; 9,14; 1Ts 4,2.15; 5,2.13.15).

utilizzati nella Scrittura; forme talvolta difficili da individuare e distinguere con precisione ma segnate dal ricorrere di formule brevi ed espressive che si conservano costanti e attestano il ripetersi di un medesimo schema comunicativo e interpretativo e la trasmissione fedele della tradizione²⁸.

2.2. *Il passaggio alla Scrittura*

Posto che, come si è visto, il primato dell'oralità non va inteso semplicisticamente in termini di mera precedenza cronologica e che alcune unità maggiori o minori della Scrittura hanno visto la luce già in forma scritta, il passaggio alla Scrittura va pensato nell'insieme come un cammino lento in cui le tradizioni bibliche hanno assunto la forma testuale con cui il lettore della Scrittura oggi si trova confrontato solo attraverso un graduale e complesso processo di messa per iscritto e di elaborazione letteraria;

²⁸ Solo a titolo esemplificativo si possono ricordare le cosiddette formule di fede verbali che, tanto per l'AT che per il NT, esprimono in modo sintetico e riassuntivo il cuore della fede professata ricordando ciò che Dio ha fatto nella storia della salvezza del suo popolo: per l'AT, il Signore è «colui che ha fatto uscire/salire dall'Egitto» (cf. Es 13,9.14.16; 18,1; Nm 23,22; 24,8; Dt 4,20; 6,21; 9,26; 16,1; 26,8; Gs 24,6; Gdc 2,1; 6,8.13; 1Sam 10,18; 2Sam 7,6; 1Re 8,16.51.53; Sal 81,11; Ger 2,6; 7,2; 11,4; 16,14; 23,7; 31,32; 32,21; Ez 20,6.9-10; Dn 9,15; Os 12,10.14; 13,4; Am 2,10; 3,1; 9,7; Mi 6,4); per il NT, il Signore è Gesù Cristo, colui che «ha dato, offerto, consegnato» se stesso o la sua vita «per» (cf. Mc 10,45; Lc 22,19; Gv 10,1.17-18; 1Cor 11,24; Gal 1,4; 2,20; Ef 5,2.25; 1Tm 2,6; Tt 2,14; Eb 7,27; 9,14; 1Gv 3,16) e il nuovo e definitivo esodo pasquale, cui i credenti sono associati, è quello della sua morte, risurrezione e ascensione al cielo. Attorno a queste formule nucleari della tradizione orale della fede si sono poi sviluppati racconti storici e riflessioni di genere diverso sempre più complesse anche letterariamente. Un rapido e semplice panorama dei generi letterari maggiori e delle forme minori tanto dell'Antico che del NT si può trovare in SCHÖKEL ET AL., *La Bibbia nel suo contesto*, pp. 351-369. Per una esposizione più dettagliata relativa all'AT si guardi RENDTORFF, *Introduzione all'AT*, pp. 111-171; per le formule di fede nel NT si veda invece V. FUSCO, *Le prime comunità cristiane. Tradizioni e tendenze del cristianesimo delle origini*, EDB, Bologna 1997, pp. 80-96.

un processo che, per l'AT, si è realizzato nell'arco di circa dieci secoli mentre per il NT si è consumato al massimo nell'arco di un secolo! Fatte le dovute differenze tra Antico e Nuovo Testamento e, al loro interno, tra testi e testi, si può parlare comunque nel caso di entrambi di un graduale «cammino verso la letteratura»²⁹ che ha portato «dalle forme originarie di discorso, passando per i vari stadi della formulazione letteraria... fino alla forma finale dei libri biblici»³⁰. Con il metodo della «storia della redazione» (*Redaktionsgeschichte*), elaborato nel solco e in continuità con i risultati dell'analisi letteraria e degli studi della storia delle forme e delle tradizioni, si è provato a indagare appunto sulle tappe attraverso cui i singoli testi e/o i corpi letterari maggiori dell'AT e del NT hanno raggiunto la loro forma letteraria finale e sul loro significato precipuo: «Le raccolte di leggi sono ora integrate nella narrazione storica del Pentateuco; parole di profeti pronunciate oralmente sono ora sezioni di libri profetici; singoli salmi fanno ora parte del Salterio»³¹, istruzioni orali trasmesse da padre a figlio e massime sapienti sorte nell'ambiente della corte sono ora raccolte in collezioni di proverbi sapientemente architettate, trasmesse, rilette e riscritte nei secoli, come si può vedere studiando il rapporto tra il libro dei Proverbi e il libro del Siracide³². Ugualmente per il NT, volendo li-

²⁹ Così RENDTORFF, *Introduzione all'AT*, pp. 173-178.

³⁰ *Ivi*, p. 177.

³¹ *Ivi*, p. 173.

³² Affermatosi nella metà del Novecento con gli studi di G. Bornkamm, H. Conzelmann e W. Marxen rispettivamente su Matteo, sull'opera lucana e su Marco, il metodo della critica redazionale è stato poi applicato allo studio dell'AT. Esso resta un metodo «diacronico» di indagine, rappresenta anzi la tappa conclusiva del metodo storico-critico e sulle precedenti si basa, ma sviluppa e propone, per il suo stesso oggetto di interesse, un'intelligenza del testo nella sua forma finale compiendo già, quindi, un primo passo verso l'indagine «sincronica» vera e propria (cf. PCB, *L'interpretazione*, pp. 33s). Con i nuovi metodi sincronici di analisi letteraria, soprattutto quello dell'analisi retorica, il metodo della critica redazionale ha in comune l'inte-

mitarsi alla sola tradizione evangelica, singoli detti di Gesù (*loghia*), trasmessi prima oralmente, poi raccolti in fonti scritte³³, sono ora inseriti nei Vangeli sinottici a blocchi (Lc) o per affinità tematiche e con altre tecniche retoriche di composizione (Mt); la tradizione del suo insegnamento in parabole dà vita a una rilettura globale del suo ministero di annunzio del Regno che si traduce anche letterariamente, nei sinottici, con la costruzione di ampi discorsi in parabole³⁴; racconti di miracoli o di controversie, prima sorti in contesti concreti della vita e della predicazione delle prime comunità cristiane e circolati autonomamente, formano ora intere sezioni narrative cui è sotteso un chiaro disegno letterario e teologico³⁵; i ricordi storici della sua passione, morte e risurrezione, oggetto precipuo e centrale del *kerygma* protocristiano, sono stati rielaborati progressivamente fino a determinare la costruzione di una sezione narrativa, intrisa di reminiscenze e di rimandi veterotestamentari, decisiva e culminante di tutti e quattro i Vangeli canonici.

resse verso il testo com'è nella sua forma finale: ma mentre l'analisi retorica lo studia nella sua architettura interna e in funzione dell'effetto che essa è destinata a produrre su qualunque lettore ideale, indipendentemente dalla sua storia compositiva, la critica redazionale lo studia in rapporto a ciò che lo ha preceduto, alla storia della sua composizione e ai suoi «materiali di costruzione», per capire come il redattore li ha recepiti e trasformati. Ultimamente, una critica impietosa si è abbattuta sulla legittimità e valore scientifico di questo metodo (J. VAN SETERS, *The Edited Bible: the Curious History of the «Editor» in Biblical Criticism*, Eisenbrauns, Winona Lake 2006), provocando reazioni giustamente indignate fino all'ironia (cf. la recensione di E. OTTO in *RBL* 05/2007), ma ciò è interessante per comprendere fino a che punto la storia della «nascita e formazione» della Bibbia sia sempre materia di serio e vivace dibattito tra gli esegeti!

³³ Com'è noto, negli studi neotestamentari gode sempre di un ampio consenso l'ipotesi dell'esistenza di una «fonte dei detti di Gesù» o fonte dei *loghia*, la cosiddetta fonte Q (dal tedesco *Quelle*, «fonte»).

³⁴ Cf. le sette parabole del «regno» in Mt 13,1-52; le tre di Mc 4,1-34 e le tre parabole della misericordia in Lc 15,1-32.

³⁵ Solo a titolo esemplificativo, si pensi alla raccolta dei dieci miracoli in Mt 8,1-9,35 o alla raccolta delle cinque controversie galilaiche in Mc 2,1-3,6.

La gradualità di questo «cammino verso la letteratura», comunque riconoscibile tanto nell'AT che nel NT pur se con modalità e tempi comprensibilmente diversi, aiuta a capire quanto complesso, articolato e ricco possa essere stato il processo di redazione dei libri biblici, singolarmente e come totalità. Complesso per la quantità e la tipologia di materiale utilizzato; articolato per il modo in cui esso è stato prodotto, utilizzato, trasformato ed elaborato; ricco per la abbondante diversità di prospettive e di intenti in base ai quali autori diversi, in epoche diverse e in contesti geografici e culturali diversi, hanno contribuito alla produzione, trasformazione ed elaborazione di tutto questo materiale, fino alla sua forma finale³⁶.

2.3. Le riletture e le trasformazioni della tradizione nella gestazione del corpo delle Scritture

Alla base di questo lungo cammino stanno dunque diverse tradizioni, orali e/o scritte, originate da fattori sva-

³⁶ Non si spiegherebbe, senza questa complessità e ricchezza di materiali e di prospettive, la presenza di tanti «doppioni» o ripetizioni letterarie e tematiche nella Scrittura: si pensi, per esempio, ai due racconti della creazione, posti uno a fianco all'altro eppure sapientemente collegati, in Gn 1-2; ai tre codici legislativi (codice dell'alleanza Es 20,22-23,19; codice di santità Lv 17,1-26,44; codice deuteronomico Dt 12,1-26,19) e alle due versioni del decalogo (Es 20,1-18 e Dt 5,4-22) presenti nel solo Pentateuco; all'oracolo presente, con leggere e significative variazioni, sia in Is 2,1-5 che in Mi 4,1-5; ai poemi della Sapienza personificata in Pr 8,3-36, in Sir 24,1-33 che lo prende a modello, in Gb 28; Bar 3,9-4,4 e Sap 7-9. Per il NT, anche prescindendo dal caso sinottico e, in genere, dal fenomeno di un «vangelo quadriforme», si pensi ai detti di Gesù che in Mt e Lc si trovano in duplice forma, quella attinta da Mc e quella attinta dalla fonte Q (cf. Mc 4,25; Mt 13,12 e Lc 8,18 e di nuovo Mt 25,29; Lc 19,26; Mc 8,34-35; Mt 16,24-25 e Lc 9,23-24 e di nuovo Mt 10,38; Lc 14,27; Mt 10,39; Lc 17,33; Mc 9,37; Mt 18,5 e Lc 9,48 e di nuovo Mt 10,40; Lc 10,16) o al medesimo genere letterario dei «codici domestici» diversamente impiegato nell'epistolario (cf. Ef 5,21-6,9; Col 3,18-4,1; 1Pt 2,18-3,7; 1Tm 2,8-15; Tt 2,1-10). Gli esempi si potrebbero moltiplicare per quantità e interesse.

riati e concomitanti di natura storica, geografica, teologica, culturale e sociale: tradizioni geograficamente determinate, come quelle che si esprimono nei cicli patriarcali, quelle legate ai santuari locali maggiori dell'Israele pre-monarchico e monarchico (come Sichem, Silo, Bethel, Galgala), al Sinai o alla città di Gerusalemme-Sion con il suo tempio; tradizioni narrative e/o storiche incentrate sulla cosmogonia o creazione, sui patriarchi, sull'esodo, sull'alleanza, sulla conquista; tradizioni teologiche originate nell'ambiente sacerdotale o della corte, all'interno della riflessione sapienziale o nell'alveo della profezia. Comunque si siano costituite, trasmesse e intrecciate tra loro nel tempo e nello spazio, nel passaggio da una generazione a un'altra, mediante il lavoro di riflessione di circoli, di scuole e di singoli autori e redattori, l'ascolto prolungato, l'assunzione critica e la rielaborazione orale e scritta di queste tradizioni hanno accompagnato e rigenerato costantemente in Israele quella comprensione credente del mondo e della storia come luogo di rivelazione e salvezza da cui ha preso corpo la letteratura biblica.

Benché caratterizzata dalla ripetizione, la trasmissione delle tradizioni (la *traditio*) non è infatti soltanto ripetitiva: è «tradizione», al contrario, proprio per la sua capacità di generare, in nuovi contesti storici e culturali o in nuove tappe di sviluppo della vita del popolo, riletture e trasformazioni del patrimonio ricevuto (il *traditum*) che esprimono nuovi punti di vista, nuove conquiste di pensiero credente e chiavi di lettura offerte talvolta anche in energica e convinta tensione dialettica con le precedenti³⁷.

³⁷ Si pensi, per esempio, all'assunzione critica e dialettica delle tradizioni sulla promessa della terra fatta ai padri nel Pentateuco, che con il Deuteronomio si chiude non con la conquista del paese di Canaan ma sulla soglia di esso, restando così strutturalmente aperto! Oppure alla contestazione profetica delle false fiducie e speranze di Israele e di Giuda fondate proprio sulle loro tradizioni religiose più sacre come quelle della liberazione dall'Egitto, dell'elezione, dell'alleanza o della inviolabilità di Gerusalemme-

Questo fenomeno di rilettura critica e propositiva dell'eredità ricevuta, che costituisce uno dei sentieri di ricerca più battuti dell'esegesi attuale³⁸, sembra manifestarsi, in modo caratteristico, in ognuno dei grandi blocchi letterari dell'Antico Testamento, sia esso letto nella tripartizione ebraica (Legge, Profeti, Scritti) sia esso letto nella divisione cristiana (Pentateuco, storici, poetici e sapienziali, profe-

Sion per la presenza del Signore nel tempio, private però del loro originario significato relazionale e della loro efficacia per la conversione e la salvezza; private, per così dire, della loro *dynamis* (cf. 2Tm 3,5); oppure ancora al punto di vista critico dei libri di Giobbe e Qoelet nei confronti di un certo addomesticamento della teologia sapienziale, specialmente quella legata al concetto di retribuzione. Come correttamente afferma la PCB (*L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, p. 83), «una delle caratteristiche della Bibbia è proprio l'assenza di spirito di sistematizzazione e la presenza, al contrario, di tensioni. La Bibbia ha accolto parecchi modi di interpretare gli stessi avvenimenti o di considerare gli stessi problemi, invitando così a rifiutare il semplicismo e la ristrettezza di spirito».

³⁸ Se ne occupano in particolare gli studi condotti con il metodo della *Redaktionsgeschichte* e con quello più recente, pur se a esso apparentato, dell'*inner-biblical exegesis*. La pietra miliare nell'elaborazione di quest'ultimo metodo è costituita dall'opera di M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Clarendon Press, Oxford 1985. Esso ha prodotto validi risultati soprattutto nell'ambito della ricerca veterotestamentaria e, in particolare, applicato alla letteratura profetica. Cf., per esempio, con il metodo della critica redazionale: T. COLLINS, *The Mantle of Elijah: the Redactional Criticism of Prophetic Books*, JSOT Press, Sheffield 1993; con il metodo della *inner-biblical exegesis*: S. MANFREDI, *Jeremia in dialogo*, Sciascia, Caltanissetta 2002; R. NURMELA, *Prophets in Dialogue: Inner Biblical Allusion in Zechariah 1-8 and 9-14*, Åbo Akademy University Press, Åbo 1996; ID., *The Mouth of the Lord has spoken: inner-biblical allusions in second and third Isaiah*, University Press of America, Lanham 2006; D. ROM-SHILONI, *Facing Destruction and Exile: Inner-Biblical Exegesis in Jeremiah and Ezechiel*, «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» 117 (2005), pp. 189-205. Cf. anche, per una valorizzazione del metodo sul piano ermeneutico, P. GRECH, *Inner-biblical Reinterpretation and Modern Hermeneutics*, in P. POKORNÝ - J. ROSKOVEC (ed.), *Philosophical Hermeneutic and Biblical Exegesis*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002, pp. 221-237 e, per una valutazione critica anche dei suoi aspetti deboli, L. ESLINGER, *Inner-Biblical Exegesis and Inner-Biblical Allusion: the Question of Category*, «Vetus Testamentum» XLII/1 (1992), pp. 47-58.

tici): nella forma di racconto continuato della storia, nella forma della profezia e in quella della riflessione poetica, orante o sapienziale, la tradizione ha avuto le sue «officine» in cui le singole tradizioni sono state scritte e riscritte fino ad assumere la forma che esse hanno attualmente nella Bibbia³⁹. Un esempio straordinario del lavoro di queste «officine» è offerto certamente dal libro del profeta Isaia, nei cui 66 capitoli hanno trovato unità formale, tematica e teologica oracoli pronunciati nell'arco di almeno tre o quattro secoli che intrecciano, quasi come in una Bibbia in miniatura, tradizioni storiche, profetiche, liturgiche e culturali, sapienziali e apocalittiche⁴⁰. In sintesi, è questo fenomeno di riletture interne o di esegesi intra-biblica della tradizione che ha dato origine alla Scrittura così come oggi la possediamo. Ciò è stato ben sottolineato dal documento della PCB sull'*Interpretazione della Bibbia nella Chiesa*:

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

³⁹ Mutuiamo la bella espressione dal lavoro, per altro molto mirato e specifico, di F. GIUNTOLI, *L'officina della tradizione. Studio di alcuni interventi redazionali post-sacerdotali e del loro contesto nel ciclo di Giacobbe (Gn 25,19-50,26)*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2003.

⁴⁰ Si va dagli oracoli dell'Isaia storico di Gerusalemme, nella seconda metà dell'VIII secolo a.C., alla loro progressiva rilettura e attualizzazione in tempi successivi: quello giosiano (seconda metà del VII secolo), quello esilico babilonese (VI secolo) e quello post-esilico del ritorno e del nuovo insediamento in terra di Israele degli esiliati a Babilonia (VI-V secolo e forse anche oltre). Cf. la buona presentazione di H.W. Jüngling in ZENGER (ed.), *Introduzione*, pp. 648-683. Molte delle dinamiche affermatesi nel processo di scrittura e riscrittura della tradizione, sia riguardo ai contenuti che alle forme letterarie e ai loro contesti originari, possono essere agevolmente scoperte e studiate in Isaia! Riconosciuto come l'«evangelista» dell'AT, non a caso il suo è uno dei libri dell'AT più valorizzati nella rilettura neotestamentaria delle Scritture.

privilegiata di questo processo, che essa ha contribuito a realizzare e di cui continua a essere regolatrice... Ciò che contribuisce a dare alla Bibbia la sua unità interna, unica nel suo genere, è il fatto che gli scritti biblici posteriori si basano spesso sugli scritti anteriori. Fanno allusione a essi, ne propongono delle «riletture» che sviluppano nuovi aspetti di significato, talvolta molto diversi dal senso primitivo, o ancora vi si riferiscono esplicitamente, o per approfondirne il significato o per affermare il compimento⁴¹.

Dal punto di vista cristiano, come si vedrà fra breve in chiave più sistematica, il NT si potrebbe considerare giustamente come l'ultima riscrittura della tradizione biblica, quella determinata dalla fede pasquale in Gesù come Cristo e Signore; e gli ambienti ecclesiali in cui esso ha visto l'origine, nelle sue tradizioni e nei suoi scritti, come le ultime officine della stessa rilettura alla luce di Gesù (cf. Lc 24,25-27.44-49; Gv 5,39.45-47)⁴². E ciò deve esser detto non soltanto del NT in quanto Scrittura, ma anzitutto in quanto Parola-azione, quella della «nuova alleanza» annunciata dai profeti (cf. Ger 31,31-34) e realizzata da Dio nel Figlio col dono dello Spirito. La storia di salvezza che ha il suo centro nella predicazione, nella vita e nella Pasqua di Gesù di Nazaret, come il NT l'attesta e come può legittimamente essere ricostruita a partire da esso, si presenta di fatto come nuova e definitiva rilettura della tradizione di fede di Israele; e sono le forme svariate, ancora una volta complementari o in tensione tra loro, in cui essa è attestata e in cui ne è testimoniata la comprensione teologica e l'efficacia nei singoli scritti del NT e nella loro totalità, a costituirne l'ultima riscrittura ispirata, definitivamente aperta sulla storia, della storia nel suo compimento.

⁴¹ PCB, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, p. 79.

⁴² Cf. anche *ivi*, pp. 80-83.

3. IL CORPO DELLE SCRITTURE E LA SAPIENZA SOTTESA AL SUO COSTITUIRSI

Alla luce del percorso fin qui fatto nel tentativo di illustrare il «come» storico delle Scritture, vorremmo provare ora a trarre qualche indicazione prospettica sul suo «cosa», l'«anima» del suo corpo, leggendolo in termini di «intenzionalità» e nella convinzione che questo oggetto che dà a esse unità, l'anima che dà forma al loro corpo, la sapienza a esse sottesa non è altro da quella relazione vitale tra Dio e l'uomo da cui il loro discorso parte (Genesi) e a cui il loro discorso tende (Apocalisse), la loro comunione, e che questa, come facilmente si comprende, non sta nel «Libro» ma fuori di esso⁴³. Esso, però, ne attesta autorevolmente la possibilità, la promessa e il dono e, come Parola profetica che ne permette la visione, se ne fa strumento e sacramento. Come?

La domanda sul messaggio (il «cosa» delle Scritture) rilancia la domanda sul mezzo o modo (il «come» delle Scritture). Possiamo, adesso, provare a comprenderlo non più soltanto sul piano storico-positivo ma, a partire da quello, sul piano più teologico-riflessivo. Lo faremo verificando il modo in cui la Bibbia si presenta come «racconto» critico «dei suoi racconti» e, attestando consapevolezza del gesto della scrittura, lo orienta sempre più pressantemente a un termine nella realtà, quello dell'incontro pieno e definitivo tra creatura e creatore: «tutti i racconti», infatti, «ci sono solo per sparire nel presente dell'incontro, e la Bibbia non fa che indicarne loro il cammino»⁴⁴. Tra il messaggio

⁴³ «La referenza del testo biblico è la verità di Dio, il “fuori testo” per definizione» (cf. Introduzione di Bertuletti, in BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2, p. X). Lo stesso si potrebbe dire per la verità dell'uomo.

⁴⁴ BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2, p. 446. Per il passaggio dal «racconto fondatore» del Pentateuco alla Scrittura come racconto di racconti, cf. pp. 363-446. Questo passaggio dal racconto fondatore alle sue molteplici riprese, rielaborazioni e ripresentazioni critiche nell'arco

delle Scritture, la loro sapienza, e il modo in cui esse lo veicolano si manifesta difatti una profonda coerenza: entrambi sono e attestano le dinamiche o il processo della relazione dell'uomo con Dio fino alla pienezza del loro incontro faccia a faccia⁴⁵.

Il modo in cui, come già si accennava, i capitoli finali dell'ultimo libro della Bibbia, l'Apocalisse, richiamano quelli iniziali del suo primo libro, la Genesi, manifesta, già al livello della superficie del testo, una logica di sviluppo e di connessione interna tra i suoi libri, pur nella diversità delle loro forme letterarie, della loro origine storica e dei loro contenuti, che presiede anzitutto al processo della loro formazione e stesura e che l'ordine canonico della loro lettura, poi, riconosce e manifesta⁴⁶. C'è un inizio e c'è un(a)

della storia e della *traditio* di Israele costituisce, nella teologia biblica di Beauchamp, una delle caratteristiche specifiche del racconto biblico: «Il proprio della Bibbia non è il racconto ma il rapporto del racconto al narratore: la Bibbia racconta i momenti in cui essa è raccontata. Il racconto non raggiunge la storia che se si interrompe» (cf. Introduzione di Bertuletti in BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2, p. XIII).

⁴⁵ La storia della ricerca sulla teologia biblica ha abbondantemente dimostrato che non è possibile e nemmeno legittimo operare una riduzione concettuale o categoriale del «contenuto» della Scrittura quasi che uno o più dei suoi «temi» possa riassumerne interamente il messaggio. Non si intende in alcun modo, quindi, abbozzare qui una sintesi della teologia biblica dell'Antico e del Nuovo Testamento violandone la ricchezza e la complessità a partire da uno o più concetti chiave preferiti ad altri. Consapevoli del fatto che il mezzo (il «come») è anch'esso il messaggio (il «cosa»), cerchiamo invece, sulle tracce degli studi di Beauchamp, di indicare la *res* delle Scritture, la realtà di cui in ultima analisi esse parlano, a partire dal modo in cui lo fanno. Come bene chiosa A. Bertuletti, presentando la teologia biblica di Beauchamp, «l'originalità della Scrittura consiste nel "tematizzare" il rapporto alla realtà dell'a priori più fondamentale dell'esistenza. E poiché il processo non è esterno alla verità, la risposta non sopprime l'interrogazione ma la rende definitivamente consistente. La forma del racconto biblico è innanzi tutto e a un titolo primordiale la forma della sua interrogazione» (Introduzione di Bertuletti, in BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2, p. XXXIII).

⁴⁶ Dal punto di vista teologico, la definizione del canone dei libri ispirati non «determina» la loro ispirazione, come se essa non ci fosse

fine, una *archē* e un *telos*: colui che parla nell'Apocalisse, come già *Jhwh* nell'AT (cf. Is 44,6; 48,12), si manifesta infatti proprio come «principio e fine», *alpha* e *omega* (cf. Ap 1,8; 21,6; 22,13) e la Scrittura, l'alfabeto che ne parla e mediante il quale egli parla, si presenta così come un «racconto totale» che parte da un inizio (creazione) e tende a un termine (nuova creazione), entrambi assoluti perché posti e concepiti dal punto di vista di Dio in quanto creatore, e ha uno sviluppo storico in cui la potenza «creatrice» di Dio sulla fragilità del mondo si intreccia inscindibilmente con la libera iniziativa e con i gesti concreti degli umani e ne viene condizionata affermandosi e manifestandosi per questo come potenza «redentrica».

Da questo inizio a questo termine il racconto biblico non giunge, come si è visto, per caso o per incomprendibile

indipendentemente senza la proclamazione della chiesa, ma la «riconosce» presente e rilevante per la sua tradizione di fede in alcuni libri piuttosto che in altri. Il riconoscimento canonico, in questo senso, ha qualcosa da dire del senso delle Scritture non soltanto sul piano della selezione dei libri ma anche su quello dell'ordine sequenziale a essi imposto. Gli studi più recenti sull'intertestualità biblica e sulla teologia della Scrittura nella sua unità canonica, sia quelli fatti in continuità con il metodo storico-critico, come la già citata *inner-biblical exegesis* di Fishbane e la «critica canonica» di autori come J.A. SANDERS, *From Sacred Story to Sacred Text*, Philadelphia 1987, sia quelli segnati maggiormente da una certa reazione di rottura con il metodo e i risultati dell'esegesi storico-critica (come l'«approccio canonico» di B.S. CHILDS, *Biblical Theology of Old and New Testament: theological reflection on the Christian Bible*, SCM Press, London 1992), hanno contribuito ad approfondire l'importanza e il significato della forma canonica delle Scritture per la loro ermeneutica teologica. L'approccio canonico, in particolare, è stato richiamato con attenzione nel documento della PCB su *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, pp. 45-47. Per la presentazione e discussione dell'approccio e della critica canonica cf. P.R. NOBLE, *The Canonical Approach. A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs*, Brill, Leiden 1995; C.A. EVANS - S. TALMON (ed.), *The Quest for Context and Meaning. Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, Brill, Leiden 1997; A. SANECKI, *Approccio canonico: tra storia e teologia alla ricerca di un nuovo paradigma post-critico*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004; NGCB, pp. 1527-1529.

miracolo, ma attraverso il lento e costante atto di *traditio* da cui origina e di cui si alimenta il corpo delle Scritture nel suo nascere e prendere forma⁴⁷. Un processo ricco e pienamente consapevole nel quale, in diversi «oggi» o «presenti» del tempo dell'Israele biblico, una assunzione cosciente e critica delle «cose passate» (cf. Is 41,22; 43,9.18; 48,3) permette alle «cose future» (cf. Is 41,22) e, ancor di più, al «fine» verso cui il passato stesso mostra di proiettarsi, di guadagnarsi sempre più spazio e di diventare sempre più presenza-presente (cf. 2Cor 5,17; Ap 21,4). La ricerca esegetica più recente, sia quella che si muove nell'ambito della diacronia dei testi, sia quella che li legge maggiormente nella loro sincronia, insiste su questa «attrazione del *telos*» che in essi opera⁴⁸. E il passato in questione, d'altra

⁴⁷ «La struttura finale dei libri biblici, nella loro forma attuale, non è di regola il risultato del caso o di un lavoro redazionale incosciente e senza comprensione... piuttosto, erano all'opera forze che formulavano coscientemente, spesso guidate da una intenzione teologica, non di rado molto marcata... La ricerca dell'intenzione e del significato del canone deve andare oltre l'osservazione dei singoli libri e prendere in esame la raccolta nella sua totalità, come pure le relazioni reciproche delle parti che la compongono. Infatti, anche qui si deve ritenere che non si sia giunti per caso alla forma attuale del canone. Piuttosto, la forma del canone deve essere compresa come espressione di determinati sviluppi di scelte religiose e teologiche» (RENTORFF, *Introduzione*, p. 373).

⁴⁸ Rendtorff parla di una «intenzione canonica» presente nel lavoro di rielaborazione e interpretazione delle tradizioni bibliche che porta alla loro forma letteraria finale. Compito dell'esegesi, per questo, è anche quello «di riconoscere nei singoli libri dell'Antico Testamento le tendenze che finiscono per affermarsi e riuniscono le varie e molto differenziate tradizioni d'Israele a formare un unico canone normativo» (*ivi*, p. 183 c.n.). Parlare di «tendenze» significa però pronunciarsi su un orientamento del testo capace di creare unità nel diverso materiale che lo costituisce. Lavorare su questo orientamento, studiarlo antropologicamente e teologicamente, significa, nei termini di Beauchamp, lavorare sulla «teleologia dell'Antico Testamento, che consiste nell'interpretare il testo in funzione del *telos*, la fine che l'orienta, il suo avvenire. Essa libera l'eccesso con cui sempre le parole vanno oltre e superano la realtà di questo mondo che sembrava precederli» (BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2, p. 194). Si può parlare quindi di «attrazione del *telos*» (*ivi*, pp. 201-204) senza che lo sguardo alla

parte, non è solo quello narrativo, degli eventi fondamentali della storia di Israele (cf. Sal 78), ma anche quello della profezia dei «profeti di un tempo» (cf. Sal 89,20-38; Ger 28,8; Ez 38,17; Zc 1,4; 7,7.12; Mt 5,12; Lc 1,70; At 3,21) o quello della preghiera dei Padri (cf. 1Sam 12,8.10; Sal 22,6; 107,6.13.19.28; Gdt 16,1-17; Ap 6,10) e della loro sapienza (cf. Pr 1,1-6; Sir 2,10; 39,1-3).

Il libro del Deuteronomio, che sigilla la raccolta dei libri della *Torah* in cui è contenuto il «racconto fondatore», dalla creazione all'esodo dall'Egitto in vista della terra promessa, sottolinea a più riprese questo rapporto tra i tempi:

Interroga pure i tempi antichi, che furono prima di te: dal giorno in cui Dio creò l'uomo sulla terra e da un'estremità all'altra dei cieli, vi fu mai cosa grande come questa e si udì mai cosa simile a questa? Che cioè un popolo abbia udito la voce di Dio parlare dal fuoco, come l'hai udita tu, e che rimanesse vivo? O ha mai tentato un dio di andare a scegliersi una nazione in mezzo a un'altra con prove, segni, prodigi e battaglie, con mano potente e braccio teso e grandi terrori, come fece per voi il Signore, vostro Dio, in Egitto, sotto i tuoi occhi? Tu sei stato fatto spettatore di queste cose, perché tu sappia che il Signore è Dio e che non ve n'è altri fuori di lui. Dal cielo ti ha fatto udire la sua voce per educarti; sulla terra ti ha mostrato il suo grande fuoco e tu hai udito le sue parole che venivano dal fuoco. Poiché ha amato i tuoi padri, ha scelto la loro discendenza dopo di loro e ti ha fatto uscire dall'Egitto con la sua presenza e con la sua grande potenza, scacciando dinanzi a te nazioni più grandi e più potenti di te, facendoti entrare nella loro terra e dandotene il possesso, com'è oggi. Sappi dunque oggi e medita bene nel tuo cuore che il Signore è Dio lassù nei cieli e quaggiù sulla terra: non ve n'è altro. Osserva dunque le sue leggi e i

«teleologia dell'Antico Testamento» faccia perdere di vista il «passato» che sta alla radice dei testi: «la superficie gibbosa, il rilievo storico dei testi» (*ivi*, p. 195).

suoi comandi che oggi ti do, perché sia felice tu e i tuoi figli dopo di te e perché tu resti a lungo nel paese che il Signore, tuo Dio, ti dà per sempre (Dt 4,32-40)⁴⁹.

Nel discorso di Mosè, che sul piano narrativo (*intradiegetico*) si trova con le tribù di Israele nelle steppe di Moab, sulla soglia della terra promessa ancora non conquistata, emerge con forza il punto di vista critico del narratore, che parla invece dal presente storico suo e dei suoi destinatari (piano *extradiegetico*) in cui la «conquista» della terra è già avvenuta da secoli e Israele ha anzi già fatto l'esperienza dolorosa della fine con l'esilio babilonese (cf. Dt 4,23-31; 29,21-30,10): il passato dell'esodo e della rivelazione sinaitica (vv. 33-37), dietro cui si fa spazio un passato ancora più remoto e assoluto, quello della creazione (v. 32), è ricordato in un presente, l'«oggi» in cui Israele già possiede la terra e di nuovo ascolta la Parola da cui dipende la sua vita (vv. 38s), perché il futuro, quello suo e dei suoi figli, sia felice e lungo (v. 40). Tra quel passato e questo futuro, il presente o, nei termini del Deuteronomio, l'oggi con il suo carico di esperienza dolorosa e con le sue novità (cf. 4,8.20.39s; 5,1; 6,6; 7,11; 8,1.11; 10,13; 11,8.13.27-28.32; 15,5.15; 19,9; 26,16-18; 27,9s; 30,15s), fa da spartiacque

⁴⁹ «La *Torah* (o Pentateuco) è nella Bibbia il racconto fondatore compreso tra due limiti precisi, l'inizio del mondo e la morte di Mosè» (BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2, p. 193). Lo studio del libro del Deuteronomio è stato centrale tanto per la ricerca storico-critica quanto per la teologia biblica: influenzato nelle sue tradizioni dalla predicazione profetica (da Osea a Geremia) e redatto nella sua forma finale in epoca esilica o post-esilica, posto significativamente a chiusura del Pentateuco ma con evidenti relazioni con la storia che segue (Gs-2Re, chiamata per questo «storia deuteronomistica»), il Deuteronomio costituisce una cerniera letteraria e teologica fondamentale tra la *Torah* e il resto dell'Antico Testamento. Presentato come il grande discorso con cui Mosè prende congedo da Israele il giorno stesso della sua morte (cf. Dt 34), esso istituisce e consegna una «alleanza oltre l'alleanza» (Dt 28,69) che implica o suggerisce, perciò, l'idea della necessità di un superamento dell'alleanza sinaitica e delle sue clausole già all'interno della *Torah*. Cf. RENDTORFF, *Introduzione*, pp. 207-215; BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2, pp. 321-344.

ermeneutico e spinge a rilanciare la domanda e a far spazio a una nuova risposta:

Il primato dell'esperienza si afferma anche sotto forma di attualizzazione. Delle parole sono proiettate sullo schermo del passato – «a quel tempo» (Dt 1,9.16.18; 2,34; 3,8.12.18.21.23) – ma sono messe in prospettiva: le linee che partono da questa immagine passata convergono su un punto unico, di cui il Deuteronomio ripete e ripete il nome: «oggi». Il racconto deuteronomista è ordinato alla sua fine, al suo scioglimento. Il fatto nuovo è però che questa soluzione è il presente. Lo stile deuteronomista riposa sull'articolazione di questi due dati: il passato raccontato e il termine nel presente, che non esiste se non viene messo in scena un soggetto parlante⁵⁰.

Questo oggi è, per antonomasia, il tempo della proclamazione della Parola e del suo ascolto salvifico; un tempo necessario perché la relazione che la Parola indica e pone riesca⁵¹.

Costantemente, nell'Antico Testamento, il confronto tra il presente e il passato raccontato dai padri, lungi dal

⁵⁰ BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2, p. 323. Nel Deuteronomio tale soggetto è Mosè rivolto a Israele.

⁵¹ La parola «oggi» ricorre circa 71 volte nel libro del Deuteronomio su 413 nella Bibbia intera. La frequenza e il significato teologico del suo impiego nel Deuteronomio rispetto agli altri libri dell'AT possono essere paragonati a quelli del suo impiego nell'opera lucana, in particolare nel Vangelo (cf. Lc 2,11; 4,21; 5,26; 19,5.9; 23,43): Questa valenza dell'«oggi» è bene espressa nell'interpretazione che Eb 3,7-4,13 dà del Sal 95,7ss. «Sospeso a quest'oggi, per secoli, è niente di meno che il racconto fondatore: questo è caratteristico del fatto biblico» (BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2, p. 380). Non di rado anche nei discorsi kerygmatici del NT l'atto dell'anamnesi narrativa continua fino al giorno degli interlocutori (cf. At 7,2-53; 13,16-41). Tanto nell'Antico che nel Nuovo Testamento, «il racconto fondatore», per quanto arricchito e amplificato possa essere nel passaggio da una generazione a un'altra, «avrà verità solo se passerà nuovamente ogni volta attraverso le labbra di un *soggetto individuale*, anche per la breve durata di una parola, per rispondere alla precisa esigenza di una relazione particolare da far riuscire» (BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2, p. 408).

farla estinguere per disperazione, fa esplodere l'interrogazione nel dialogo fra i «partner dell'atto di parola»⁵²: padri e figli, uomo e Dio, singolo e comunità, Israele e nazioni:

Perdona, mio signore – chiede Gedeone all'angelo del Signore che gli si manifesta per inviarlo a salvezza del popolo oppresso dicendogli che «il Signore è con lui» – se il Signore è con noi, perché ci è capitato tutto questo? Dove sono tutti i suoi prodigi che i nostri padri ci hanno narrato, dicendo: «Il Signore non ci ha fatto forse salire dall'Egitto?». Ma ora il Signore ci ha abbandonato e ci ha consegnato nelle mani di Madian (Gdc 6,12-13).

Questa «è per eccellenza la domanda del figlio, e questo è il suo momento. Questa domanda è sorta per traforare un muro» e sospinge inevitabilmente il racconto oltre se stesso verso la realtà⁵³. Tipico, dunque, dell'atto di *traditio* biblico è anzitutto il suo carattere critico e l'intenzionalità che esso rivela. La *traditio* di fede e di sapienza dei padri non è un gesto immobile di consegna del *traditum* da una generazione all'altra, ma un atto critico e consapevole in ogni sua tappa e, per questo, segnato dal continuo contrasto tra passato e presente, speranza e delusione, gioia e dolore, presenza e assenza, possesso e mancanza, conoscenza e non conoscenza in vista di una ulteriorità: «Nella misura in cui il racconto vive, il narratore – a differenza di coloro che “raccontano sempre la stessa cosa” – cerca un orecchio non come *target* (come dicono i pubblicitari) ma quasi come rifugio, luogo di franchigia e di accoglienza. L'archivio

⁵² Così BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2, pp. 378-395.

⁵³ *Ivi*, p. 379. Riflettendo sul modo in cui il racconto fondatore del Pentateuco si ritrova, più o meno esteso, nel racconto dei diversi protagonisti della storia di Israele nel resto dell'Antico Testamento, Beauchamp afferma: «Il racconto oscilla, è dislocato dalla sua inaccessibilità mitica da quando, con le stesse parole, ritorna ai padri sotto forma di domanda» (*ivi*) e, mano a mano che questa dislocazione procede, esso passa «verso una forma più storica» (*ivi*, p. 366).

neutro consegna l'accaduto; il racconto fa presente ciò che è accaduto. Comporta dunque due aspetti: uno scenario sullo sfondo come passato rappresentato, e il fatto che questo passato passi dal narratore al narratario. È evidente che accade qualcosa in questo passare, che dà spessore e rilievo allo svolgimento lineare della narrazione»⁵⁴.

Gli esempi di interrogazione (perché?) si potrebbero moltiplicare (cf. Gb 3,11.20; 13,24; Sal 10,1; 22,2-6; 42,10; 43,2; 44,24s; 74,1.11; 80,13; 88,15; 89,47-52; Is 63,17; Ger 14,8s; 15,18; 20,18; Lam 5,20) fino all'invocazione di Gesù sulla croce che la richiama con le parole del salmista (cf. Sal 22,2 in Mc 15,34), ma solo per attestare che la storia, tra passato e futuro, non accade invano. Scava invece un solco nel quale la Parola veicolata dai profeti e dai sapienti, con la quale Dio «con vigile e insistente premura» (cf. Ger 7,13.25; 25,3s; 26,5; 29,19; 32,33; 35,14s; 44,4) attrae a sé il suo popolo, si crea sempre più spazio e la domanda e l'attesa dei credenti si fa sempre più profonda e audace in attesa di un «termine»:

Fino a quando, Signore, implorerò aiuto e non ascolti, a te alzerò il grido: «Violenza!» e non salvi? Perché mi fai vedere l'iniquità e resti spettatore dell'oppressione? Ho davanti a me rapina e violenza e ci sono liti e si muovono contese. Non ha più forza la legge né mai si afferma il diritto. Il malvagio infatti raggira il giusto e il diritto ne esce stravolto (Ab 1,1-4).

Mi metterò di sentinella, in piedi sulla fortezza, a spiare, per vedere che cosa mi dirà, che cosa risponderà ai miei lamenti. Il Signore rispose e mi disse: «Scrivi la visione e incidila bene sulle tavolette, perché la si legga speditamente. È una visione che attesta un termine, parla di una scadenza e non mentisce; se indugia, attendila, perché certo verrà e non tarderà. Ecco, soccombe colui che non ha l'animo retto, mentre il giusto vivrà per la sua fede» (Ab 2,1-4).

⁵⁴ BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2, pp. 36s.

Il processo mediante il quale il passato è continuamente ripreso e sospinto sempre più avanti si potrebbe definire un movimento «a spirale» in cui la linearità del tempo e della storia, nella quale si collocano gli eventi in cui la riflessione credente riconosce all'opera l'azione rivelatrice e salvifica di Dio sullo sfondo della sua azione creatrice nel cosmo, viene ricompresa teologicamente e teleologicamente in modo sempre più intenso ed essenziale, quasi essa aumentasse progressivamente in trasparenza nella coscienza di fede, giudaica prima e poi protocristiana, fino al punto da spingere ad annunziare, come accade nella testimonianza neotestamentaria resa a partire dal riconoscimento di Gesù di Nazaret quale Cristo e Signore, che il «tempo della fine» atteso e preconizzato dai profeti e nelle riletture apocalittiche della loro profezia (cf. Dn 8,17; 11,35.40; 12,4.9), è realmente giunto. Anzitutto come «pieno sviluppo» o «termine di maturità» delle «età» (*telē* o *synteleia tōn aiōnōn*, cf. 1Cor 10,11; Eb 9,26) o «pienezza del tempo» (*plērōma tou chronou* o *tōn kairōn*, cf. Gal 4,4; Ef 1,10 e Mc 1,15) prima ancora che come fine materiale dei giorni del mondo (cf. Dn 12,13; Mt 28,20).

L'aumento di trasparenza di cui si parla, che permette di proclamare la pienezza dei tempi, non va inteso, tuttavia, come un processo di progressivo riempimento ma di progressivo svuotamento. L'Antico Testamento, nel suo progredire in avanti di tappa in tappa, «da fede a fede» come dice Paolo interpretando la visione del profeta Abacuc (cf. Rm 1,17), aumentando la sua pretesa e rendendo sempre più audace la sua attesa, scava, per dirla con la bella immagine di Paul Beauchamp, una «nicchia» al Cristo che viene e che a essa si adatta nel suo svuotamento (*kenosi*, cf. Fil 2,5-11), «questa nicchia infatti si scava lentamente per effetto di un processo storico, fino al suo vuoto estremo che lo Spirito è venuto a riempire»⁵⁵. Questo solco o nic-

⁵⁵ *Ivi*, Prefazione, p. XLII.

chia è quello in cui già all'interno dell'Antico Testamento si fa spazio il Nuovo Testamento che proprio in esso è annunziato per la prima volta:

Ecco, verranno giorni – oracolo del Signore –, nei quali con la casa d'Israele e con la casa di Giuda concluderò un'alleanza nuova. Non sarà come l'alleanza che ho concluso con i loro padri, quando li presi per mano per farli uscire dalla terra d'Egitto, alleanza che essi hanno infranto, benché io fossi loro Signore. Oracolo del Signore. Questa sarà l'alleanza che concluderò con la casa d'Israele dopo quei giorni – oracolo del Signore –: porrò la mia legge dentro di loro, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo. Non dovranno più istruirsi l'un l'altro, dicendo: «Conoscete il Signore», perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande – oracolo del Signore –, poiché io perdonerò la loro iniquità e non ricorderò più il loro peccato (Ger 31,31-34. Ma cf. anche Ez 16,60; 36,24-36; Is 43,16-21; 48,6s; 54)⁵⁶.

⁵⁶ Meglio di chiunque altro P. Beauchamp ha saputo mettere a frutto i risultati più importanti dell'esegesi storico-critica per mostrare fino a che punto il Nuovo Testamento sia già presente nell'Antico, facendo anche di questa presenza dei Due Testamenti l'uno nell'altro l'asse centrale della sua lettura antropologica e teologica delle Scritture. Cf. ID., *L'uno e l'altro Testamento. Saggio di lettura*, pp. 286-314.337-341; *ivi*, pp. 363-446. «La retroazione della novità sugli antichi scritti non è solo vigorosa, si esercita anche con finezza per pigliarli in un reticolo di riprese, di inserzioni e prolungamenti che la critica ha individuato per la maggior parte. Ma la critica non sempre ha visto... con quale pertinenza la novità si sia aperta un varco nell'attesa più segreta dei testi più antichi» (*ivi*, p. 286); «la certezza che l'alleanza nuova è più antica dell'antica, abitava gli uomini che l'annunziarono» (*ivi*, p. 313); «si sconcerta più con la teleologia dell'Antico che con l'archeologia del Nuovo» (*ivi*, p. 338); «non si dirà mai abbastanza che questa mutazione si produce all'interno del Primo Testamento, non si riduce a essere effetto del Vangelo. Solo la lettura critica, impossibile prima dell'epoca moderna, permette di prendere completamente in considerazione questo dato che è la conversione dell'antico al nuovo anteriore al Vangelo. Il Primo Testamento non si limita a richiedere questa conversione, ne attesta già il percorso. In questo percorso i profeti giocano un ruolo strategico» (*ivi*, pp. 366s). Si può dire, ancor di più, che «all'interno dell'Antico Testamento troviamo l'uno e l'altro Testamento» (*ivi*, p. 416).

La *traditio* si ripete di generazione in generazione, in spazi e tempi diversi e nuovi ma, come si diceva, non lo fa restando ripetitiva. La sua alterità intrinseca si manifesta proprio nel suo ripetersi: «La storia biblica è piuttosto quella delle ripetizioni in cammino verso la novità, annunciata nell'andamento del cammino. Il nuovo non vi è visibile allo stato puro ma solamente a chi guarda il processo di approfondimento delle sue realizzazioni imperfette. Un'impazienza che viene dal reale si fa sentire»⁵⁷. Non è infatti necessario attendere l'Apocalisse di Giovanni, che pone al centro e al cuore delle sue visioni il mistero pasquale del Cristo Agnello immolato (cap. 4-5), per veder comparire nella Scrittura il linguaggio della «fine» (cf. Is 46,10; Ger 5,31; 23,20; 30,24; Lam 4,18; Ez 38,8.16; Os 3,5; Am 8,10) e, attraverso la rilettura apocalittica della profezia, la prospettiva del «fine» verso cui tutta la creazione e la storia di Israele si protende (cf. Is 24-27; 34-35; 65-66; Ez 38-39; Sap 5,15-23)⁵⁸. L'Apocalisse, piuttosto, non fa che

⁵⁷ *Ivi*, pp. 329s. Il «Nuovo» non è altro da ciò che lo precede ma «altro che il medesimo» (*ivi*, p. 416).

⁵⁸ «All'interno dei libri profetici si trovano diverse volte brani che si è soliti definire "apocalittici". Essi vengono cioè attribuiti a un grande ambito letterario al quale, tra i libri dell'Antico Testamento, appartiene ancora il libro di Daniele, ma che per il resto si trova al di fuori dell'Antico Testamento. Questa produzione letteraria è improntata a una attesa escatologica che... in primo luogo non si aspetta che l'intervento di Dio, che porterà a una svolta del destino di Israele, abbia luogo all'interno della storia di questo "cone", ma che esso segni proprio la fine del tempo di questo mondo e l'inizio di un nuovo mondo. Un altro tratto peculiare è il frequente tentativo di calcolare il sopraggiungere degli eventi finali, e di sviluppare una interpretazione globale della storia del mondo, che a questa fine conduce (cf. Dn 2; 7; 9, ecc.). L'accoglimento di testi apocalittici nei libri profetici mostra che per i redattori finali dei libri dell'Antico Testamento c'era un nesso tra profezia e apocalittica» (RENDTORFF, *Introduzione*, p. 170). L'Apocalisse di Giovanni, il libro neotestamentario che più si differenzia dagli altri testi della letteratura apocalittica giudaica e da cui pure dipende il nome di «apocalittica» a essa imposto, si autodefinisce non solo come *apokalypsis*, «rivelazione», ma anche espressamente come «profezia»

mutuare da essa il linguaggio della «fine» per annunziarla profeticamente, in quanto compiuta e realizzantesi, alla luce della Pasqua dell'Agnello.

Il modo in cui nella Scrittura si fa spazio l'oggetto di cui essa parla, che è anche il fine verso cui essa tende, esprime quindi anzitutto la radicalità o il carattere estremo della sua «sapienza»: pur essendo attingibile nella considerazione della storia dei padri (cf. Sal 78; Sir 44,1-50,24; Sap 10-19) e delle vie del passato (cf. Ger 6,16), pur potendo essere appresa in ascolto dei profeti, alla scuola dei maestri e nella preghiera degli oranti, essa sta sempre oltre «la terra dei viventi»: i confini del mondo ne portano la traccia e l'«abisso e la morte» attestano di averne udito la voce (Gb 28), ma nessuno ne conosce la dimora! Per questo essa in un certo modo è la rivelazione consegnata nella Legge (cf. Bar 3,9-4,4; Sir 24,23-29), ma proprio perché questa rivelazione dice la Parola vicina nella misura in cui è «fatta» (cf. Dt 30,11-14), essa non è nelle Scritture ma fuori, nella vita, e alla vita, come un «largo corso d'acqua», tende sempre più audacemente ed estremamente trascinando con sé il passato, tutto il presente e le generazioni future (cf. Sir 24,30-33; 50,27-29). È la sapienza del desiderio e dell'attesa, quella dell'amore che, come fuoco, «non dice mai basta» (Pr 30,16; Ct 8,6) e, con il suo rifiuto di fermarsi al già noto o già posseduto, scava alla sapienza lo spazio per la dimora⁹⁹. La sapienza dell'uomo alla ricerca di se

(cf. Ap 1,3; 22,10.18). Per il passaggio dalla profezia all'apocalittica, cf. la Presentazione di J.J. Collins in *NGCB*, pp. 389-395.

⁹⁹ Nella stessa letteratura sapienziale dell'AT si può vedere come, soprattutto nei libri di Giobbe e Qoelet, con la contestazione della sapienza addomesticata dei padri il primo (cf. Gb 12,2; 13,1-12; 16,1-5; 17,10; 19,1) e con la negazione della possibilità stessa della sapienza e del «nuovo» il secondo (cf. Qo 1,9s; 7,23s), la riflessione dei saggi tenda a scavare in se stessa questo spazio che, da se stessa, non può riempire. È lo spazio del «timore di Dio» (cf. Gb 28,28; Qo 12,13) che tronca alla radice l'idolatria ed è come il «fremito che accompagna ogni vero amore» (BEAUCHAMP, *Leggere la Sacra Scrittura oggi*, p. 33). Come ogni vero amore, «il fatto è

stesso e di Dio, attratta sempre più profondamente a sé dalla sapienza di Dio alla ricerca dell'uomo e della propria immagine in esso (cf. Gn 1,26-27; Sap 2,23; Sir 17,2; 2Cor 4,4; Col 1,15; 3,10) diventa nelle Scritture di Israele, che dalla vita provengono e a essa tendono, il «rotolo del libro» (Sal 40,8), un «corpo di umiltà costituito dalle lettere e dai volumi»⁶⁰.

Al mistero di questa sapienza vivificante e vitale in cui e con cui l'uomo e Dio si cercano fino a raggiungere l'incontro – il dimorare insieme – e che «in tutte le Scritture» è annunziato «cominciando da Mosè e da tutti i profeti» (Lc 24,27), in Gesù di Nazaret, uomo nato da donna sotto la legge (Gal 4,4), crocifisso e risorto, è donata pienezza di realtà, fuori dal libro, nel corpo dell'uomo. Il canone cristiano delle Scritture, con i 27 libri che rendono Scrittura l'atto storico, unico ed escatologico del Nuovo Testamento o nuova alleanza, compiuto da Gesù con l'offerta della propria vita nel corpo (cf. Lc 22,19-20; 1Cor 11,23-25; Gal 2,20; Ef 5,25-27; Eb 8,6-13; 9,15; 10,5-10), non fa altro che attestare in molteplici forme letterarie, tradizioni storiche e teologiche e tendenze ermeneutiche la buona novella che la sapienza nell'«uomo» (cf. Gv 19,5) «si è» veramente «costruita la sua casa» (Pr 9,1) in cui invita a banchetto tutti senza distinzione (cf. Pr 9,5; Gv 6,26-58; Ap 19,9). La dimora della sapienza, anzi, la stessa sapienza è la persona dell'uomo Gesù: Cristo, Figlio di Dio, Signore (cf. Lc 7,31-35; Gv 1,1-18; 1,38-39; 7,37ss; Rm 16,25-27; 1Cor 1,18-2,16; Col 1,13-20; 2,9s). Più sorprendentemente ancora, lui, l'Agnello, e Dio, il Padre, sono essi stessi il tempio in cui dimora l'umanità

che esso ingaggia la battaglia con il pericolo di morte». Il timore, inteso in questo modo, «è l'attrattiva del desiderio cosciente del pericolo dell'avventura divina» ed è porta di accesso alla sapienza come anche è porta di accesso alle Scritture (*ivi*).

⁶⁰ Così definisce la Scrittura, riflettendo sul pensiero di Origene, H.U. VON BALTHASAR, *Origene: il mondo, Cristo e la chiesa*, Jaca Book, Milano 1972, p. 95.

redenta della Gerusalemme celeste (cf. Ap 21,22)! La «tenda dell'incontro, dimora o santuario» di Dio con gli uomini non è altro che il corpo del Figlio (cf. Gv 2,18-21) e, nel suo corpo di risorto dai morti, il corpo di coloro che lo amano e custodiscono la sua Parola (Gv 14,23), il corpo della «sposa adornata per il suo sposo» (Ap 21,3). Secondo l'attesa che era già dell'AT (cf. 2Mac 7, specie vv. 11.22.37; Dn 12,2-4), il corpo dei giusti è «riempito dall'energia del tempo della salvezza» che ne «investe lo spazio e non lo lascia mai [...]». Cancellato a opera della morte [...] il corpo è ratificato da Dio come sacrificio di lode. Non c'è altro lato della pagina che quello»⁶¹.

Se la Scrittura, nel divenire storia – corpo – realtà di vita dell'uomo con Dio, intende oltrepassare se stessa, perché allora aggiungere, con il Nuovo Testamento, Scrittura a Scrittura? Perché un canone del NT accanto a quella che, per Gesù come per le prime generazioni cristiane, era l'unica «Scrittura»⁶²? Il gesto letterario della scrittura è inevitabilmente legato alla storia e alle sue differenze. Serve per fissare la parola e perpetuarne la comunicazione dagli uni agli altri, da uno spazio all'altro, dal presente al futuro. Come mai, dunque, esso continua laddove si afferma la consapevolezza che la «fine dei tempi» è giunta? Non per altro che per attestare come mezzo eletto di rivelazione e di salvezza la differenza che tutte le Scritture, con la loro stessa «voluminosa» presenza, proclamano: quella che la morte sembra imporre, come insuperabile distanza, tra

⁶¹ BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. Saggio di lettura*, p. 310.

⁶² Nel Nuovo Testamento il termine Scrittura, al singolare (*hē graphē*) o al plurale (*hai graphai*), ricorre 50 volte ma sempre per indicare le Scritture di Israele, che siano a noi chiari o meno i testi cui allude (cf. Gv 7,38?; Gc 4,5?). L'unico passo in cui nuovi scritti vengono esplicitamente paragonati in autorità a quelli antichi è quello di 2Pt 3,15-16 che considera le lettere di Paolo, di cui già evidentemente l'autore di 2Pt conosceva una qualche collezione, «al pari delle altre Scritture» quanto ad autorità e sapienza ispirata.

Dio e l'uomo e tra uomo e uomo e che ha la sua effigie evidente nella croce. Per attestare, quindi, nella forma a essa propria, ciò che sin dalle prime origini cristiane dice la celebrazione della «cena del Signore» in suo «memoriale»: «Ogni volta che mangiate di questo pane e bevete il calice, voi proclamate la morte del Signore fino a che egli non venga» (1Cor 11,26). Il NT è, a suo modo, «memoriale» del Signore nel suo «darsi per» la vita del mondo (cf. Gv 6,51) fino alla morte e, cioè, fino a che egli non venga⁶³.

Il Nuovo Testamento, da questo punto di vista, non nasce per aggiungere Scrittura a Scrittura, pagina a pagina, in un processo di accrescimento infinito dello scritto mai capace di riconoscere l'interruzione che esso ardentemente attende dal compiersi della Parola che veicola e alla quale serve, ma per additare e stabilire per sempre il volto corporeo di tale compimento che interrompe definitivamente il cammino del racconto introducendovi la novità. Esso proclama definitivamente le parole della *graphē* non in una loro presunta e irreperibile uniformità di annuncio ma nella drammaticità del percorso da cui originano e che tracciano confrontandosi sempre più intensamente con la/il «fine» (la loro «intenzionalità»); le parole della *graphē* riconosciuta e letta alla luce della Parola diventata ultimamente, escatologicamente, carne – corpo del Figlio (cf. Gv 1,1-18 e Eb 1,1-4; Gv 3,33; 2Pt 1,19) – e scritta non in tavole di pietra ma nelle tavole di carne del cuore (cf. 2Cor 3,2-3; Ger 31,33; Ez 11,19; 36,26). Scrive, con i suoi «libri», l'incisione, in Cristo, della Parola nella carne fino e oltre la morte. I testi del canone neotestamentario, che dicono letterariamente tutto ciò, attestano così che la

⁶³ «La Bibbia, essa pure, porta dentro di sé l'iscrizione della propria fine come scrittura, e di questa fine come segnale di morte. Celebrare il compimento solo come nascita dimenticando il versante negativo, che apparenta la Bibbia a tutto ciò che nel mondo si chiama scrittura, è condannare le Sacre Scritture a restare tanto sole quanto sacre» (BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2, p. 94).

profezia delle Scritture è stata compiuta e che in Cristo, Agnello immolato, «il mistero di Dio» come già «evangelizzato ai suoi servi i profeti» (Ap 10,7) è spalancato allo sguardo dell'uomo. I cieli gli sono aperti così come alla morte di Gesù è squarciato da cima a fondo il velo del tempio (cf. Mt 3,16-17; 27,50-53; Mc 1,9-11; 15,38s; Lc 3,21s; 23,44-46; Gv 1,51; Ap 4,1s; 11,19; 19,11). Come scritte del compimento della vita dalla morte, gli scritti del NT sono anche scritti di chiusura o l'unica fine del «libro» che possa attendersi dopo l'incarnazione della Parola⁶⁴.

Questa consapevolezza sembra affermarsi in modo lucido soprattutto nella letteratura giovannea dove, più che nel resto del NT, si insiste sul carattere «scritto» e sulla forma di «libro» della testimonianza resa alla verità di Dio nel Figlio⁶⁵. Tanto il quarto Vangelo quanto l'Apocalisse, infatti,

⁶⁴ Attestando in molteplici forme il *kerygma* o Vangelo della morte e risurrezione del Signore, essi annunziano con la nuova creazione «la fine delle fini» (BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2, pp. 429-446): «La fine di tutte le interruzioni è l'interruzione definitiva: la croce del Cristo» (*ivi*, p. 430). Per dirla secondo la testimonianza evangelica all'agire stesso di Gesù, Figlio dell'uomo e signore del sabato (Mc 2,28), il Nuovo Testamento scrive della cessazione sabatica (cf. Gn 2,1-4a). Il sabato del riposo è il sabato in cui si operano le opere del Padre (cf. Gv 5,17) e il sabato del silenzio della Parola è aperto dall'ottavo giorno dell'annuncio della risurrezione.

⁶⁵ Il verbo scrivere (*graphein*) compare nel NT 163 volte. Di queste, 92 volte (più della metà delle occorrenze) per indicare il gesto di scrittura dell'Antico Testamento; 66 volte per indicare il gesto autoriale nel NT. Di queste 66 volte, più della metà (36 volte) si trovano nella letteratura giovannea (5 volte nei due epiloghi del Vangelo; 13 volte nelle tre lettere; 18 volte nell'Apocalisse, 12 delle quali nella forma dell'imperativo rivolto al veggente: «scrivi!»). Di «libro» (*biblion* o *biblos* o ancora, in Ap 10, *biblaridion*, «libretto») si parla nel NT 47 volte: 11 volte (sinottici, Atti e lettere) per indicare certamente l'Antico Testamento e 11 volte per identificare il testo stesso in cui il termine ricorre. Di queste 11 volte, una è il testo di Mt 1,1 con cui si apre il Vangelo; le altre 10 appartengono tutte alla letteratura giovannea: 2 al Vangelo (Gc 20,30; 21,25) e 8 all'Apocalisse nella visione inaugurale e nell'epilogo. Rimane aperta la questione se con il *biblion* con i 7 sigilli di cui si parla per 7 volte nel cap. 5 dell'Apocalisse (5,1.2.3.4.5.8.9) e con il *biblaridion* di cui si parla per tre volte nel cap. 10 (10,2.9.10) ci

sono esplicitamente concepiti come una testimonianza (cf. Gv 19,35; 21,24; Ap 1,1-3.9; 22,16) scritta (cf. Gv 20,30.31; Ap 1,3.11; 22,18.19 e *passim*) e consegnata in un libro (Gv 20,30; 21,25; Ap 1,11; 22,7.9.10.18.19), come accadeva già per le Scritture di Israele⁶⁶. Il «discepolo amato» con il suo scritto evangelico «resta finché» Gesù «venga» (Gv 21,21-24; cf. 1Cor 11,26!) e il suo libro «sta scritto» ormai, come le Scritture⁶⁷, per suscitare e portare a pienezza il cammino di fede e, così, permettere di «avere la vita». Ciò è affermato in tono solenne nel primo epilogo del Vangelo di Giovanni:

Anche molti altri segni fece Gesù davanti agli occhi dei suoi discepoli (cf. Dt 6,22) che non sono stati scritti in questo libro. Questi stanno scritti perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e credendo abbiate vita nel suo nome (Gv 20,30s).

L'agire di Gesù, però, travalica le possibilità della Scrittura e del mondo che dovrebbe contenerne i libri (*ta biblia*,

si riferisca a uno o a due libri e se questo o uno di questi debba essere identificato con le Scritture di Israele, definitivamente dissigillate da Cristo Agnello e affidate al veggente Giovanni come nuovamente profetiche alla luce dell'annuncio pasquale. Cf. per questo G. BIGUZZI, *Apocalisse*, Paoline, Milano 2005, pp. 154-160 e, d'opinione opposta, R. BAUCKHAM, *La teologia dell'Apocalisse*, Paideia, Brescia 1994, pp. 99-104.

⁶⁶ Cf. per esempio Es 17,14; Dt 17,17-20; 28,58-61; 30,10; 31,9-13.24-27; Tb 12,20; Gb 19,23-27; Is 30,8-9; Ger 36,2-8.27-32. La funzione della scrittura è esplicitamente quella di raccontare, attestare perché si mantenga il ricordo della Parola ed essa possa sempre istruire, essere appresa, custodita e realizzata. Il testo di Gb 19,23-27 costituisce un caso particolarissimo di invocazione della scrittura che ne dice il fine più profondo: attestare la drammaticità del rapporto con Dio che conduce fino al limite estremo dell'ultima parola (la *taw* dell'alfabeto ebraico, Gb 31,35) e della morte. Questa attestazione, appunto, è quella che il libro di Giobbe compie secondo il desiderio del suo stesso protagonista! Cf., per questo, BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2, pp. 94-102.

⁶⁷ La forma verbale dell'indicativo perfetto passivo *gegraptai*, «è stato scritto», che si ritrova in Gv 20,30 («sono state scritte» o «stanno scritte»), è la più frequente nel NT per introdurre una citazione dell'Antico e a questo scopo è usata 64 volte su 67.

Gv 21,25): tra la sua risurrezione dai morti e il suo venire definitivo (cf. Gv 21,14.22) si apre invece lo spazio della sequela e della missione⁶⁸. Il Vangelo, chiuso una prima volta (Gv 20,30-31), non può che essere riaperto sulla vita dei discepoli: sul loro agire, sul loro destino e sul significato simbolico di entrambi (cap. 21). La sua seconda chiusura (Gv 21,24-25), che riprende e raddoppia la prima, non fa altro che riaprirlo dissigillandone i segni: non su nuove pagine ma, appunto, sulla vita che promette in attesa di lui che è già venuto e viene nella carne (cf. Gv 1,9.11.27.29; 11,27; 12,13-15; 1Gv 4,2; 2Gv 7)⁶⁹.

Similmente, l'autore dell'Apocalisse diffida dall'«aggiungere o togliere» alcunché alle parole profetiche del suo libro (cf. Ap 22,18) mostrando così di attribuire alla «rivelazione» (*apokalypsis*) ricevuta lo stesso valore normativo e profetico delle Scritture antiche (cf. Dt 4,2; 13,1; 29,19) di cui, d'altronde, egli è imbevuto, vive e respira pur senza mai introdurne alcuna esplicitamente o con formule di citazione⁷⁰. Le parole della sua rivelazione profetica scritte in un libro rendono «beati» coloro che le leggono, le ascoltano e le custodiscono nell'attesa del venire del Signore (cf. Ap 1,3; 22,7.12.20). A differenza delle parole

⁶⁸ Cf. M. MARCHESELLI, «Avete qualcosa da mangiare?». *Un pasto, il Risorto, la comunità*, EDB, Bologna 2006.

⁶⁹ Si potrebbe parlare anche qui di un fenomeno di «deuterosi», strutturale, secondo Beauchamp, nella formazione dell'Antico Testamento. Cf. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. Saggio di lettura*, pp. 172-187. «La deuterosi è la ripiegatura del discorso su se stesso, come nel gesto vocale che raddoppia una sillaba su se stessa per farne le prime parole del bambino o nel gesto manuale che trasforma un foglio in un plico, cioè in un messaggio. Questa ripiegatura combina la chiusura del testo su se stesso con il rinvio del testo all'esterno» (*ivi*, p. 187).

⁷⁰ Il libro dell'Apocalisse è intessuto da cima a fondo con testi, sezioni intere, simboli, figure, temi e tradizioni dell'Antico Testamento: «Se si considerano le citazioni e allusioni veterotestamentarie, l'Apocalisse potrebbe essere vista come un *puzzle* dell'Antico Testamento!» (così X. Alegre, in J.O. TUÑÍ - X. ALEGRE, *Scritti giovannei e lettere cattoliche*, Paideia, Brescia 1997, p. 180).

dei profeti di un tempo (cf. Is 8,16; 29,11; Dn 12,4), però, le sue non debbono più essere «sigillate» in vista di «un tempo della fine» diverso dal suo, ancora da venire, perché il tempo ormai è prossimo (Ap 22,10; cf. Ap 1,3), il Signore viene presto e ha con sé il suo salario come promesso (cf. Is 40,10; Ap 22,12).

Chiuso così, il libro dell'Apocalisse, e con esso tutto il NT nella sua forma canonica, resta definitivamente aperto e imprime a tutta la Bibbia cristiana il carattere di apertura che esso riceve anzitutto dalla sua visione centrale in cui l'Agnello, ritto come immolato, viene per sciogliere al libro i suoi sette sigilli (Ap 5,1-10). Il NT, così, come la Pasqua del Figlio, si presenta esso stesso contemporaneamente come l'apertura del libro e come il libro aperto: come apertura del libro è l'evento e l'azione della nuova alleanza compiuta nel Cristo; come libro aperto è riscrittura della Scrittura, una Scrittura al quadrato nella quale una comunità di credenti proclama, anche con la propria attestazione scritta, la singolare verità dell'annuncio delle Scritture normative di Israele. Così facendo essa non unisce a un «Primo» un «Secondo» Testamento, quasi che possano ancora essercene altri numerabili all'infinito, ma a un «Primo» e «Antico» il «Nuovo» di cui esso stesso già parla⁷¹. La sua

⁷¹ Benché, sullo sfondo del dialogo ebraico-cristiano e della teologia delle religioni, si discuta oggi animatamente sulla legittimità e opportunità dell'attribuzione dei titoli Antico e Nuovo Testamento rispettivamente per le Scritture ebraiche e cristiane, mi sembra si debba rimarcare la peculiarità qualitativa del concetto di «nuovo» (*kainos* e non *neos*) con cui in greco è tradotto l'ebraico *chadash*: esso non dice una novità legata alla posteriorità cronologica, ma una differenza strutturale tra ciò che è prima e ciò che, oltre a essere dopo, è anche nuovo. Un «secondo» Testamento, come un terzo o un quarto, ecc., potrebbe venire dopo senza essere nuovo. Sia la profezia geremiana, sia le sue riprese vetero e neotestamentarie, annunciano invece una novità strutturale per la quale la nuova alleanza è anche l'ultima ed eterna. Se, d'altronde, nel Nuovo Testamento si fa riferimento all'antica alleanza anche chiamandola «prima» (Eb 8,7.13; 9,1.15.18), né nell'Antico né nel Nuovo Testamento la nuova alleanza viene mai chiamata «secon-

è la Scrittura sciolta dei propri sigilli e versata sulla vita a fronte della morte e oltre essa. Il comando di scrittura le viene infatti da colui che non soltanto è «il Primo e l'Ultimo» ma è anche «il Vivente» che, fatta esperienza della morte, ecco ora vive in eterno e possiede le chiavi della morte e dell'Ade (cf. Ap 1,18).

Del suo Nuovo Testamento, e in esso di tutta la Scrittura, può dirsi ciò che, in piccolo, può dirsi del Cantico dei Cantici: «Il racconto dispone all'unione, ma l'unione non è raccontabile. Non può neanche esserle assegnato un tempo, fosse pure quello della fine [...]. Poiché l'unione non è né all'inizio né alla fine, ma solo sul limite assoluto e invisibile della vera nascita (il morire-nascere: Ct 8,6b) [...]. Si direbbe, però, che il poema del desiderio crei la presenza. L'amato abita nelle parole che lo dicono»⁷². Le parole che dicono l'amato nel NT non fanno altro che dire, rileggendo le Scritture alla luce della morte e risurrezione di Gesù e questi alla luce delle Scritture, che questo limite assoluto e invisibile della vera nascita, riuscita dal morire, è definitivamente attraversato e offerto all'uomo nel Cristo come luogo dell'incontro. A partire dalla sua Pasqua, «la prova della sposa è divenuta la morte dello sposo. Ma la sposa non ha nulla della vedova; lo sposo è atteso di ritorno dalla sua vittoria»⁷³! Dato questo luogo del convegno, l'ultimo invito: «Vieni!» è rivolto tanto allo sposo quanto a chi ha sete (Ap 22,17).

Non è fuori luogo richiamare, per concludere, come F. Rosenzweig ne *La stella della redenzione*, commentando il desiderio della sposa-sorella nei confronti dell'amato nell'ultimo capitolo del Cantico dei Cantici, rimarchi, dalla

da». Per una rapida e puntuale presentazione della *quaestio* cf. ZENGER (ed.), *Introduzione*, pp. 17-19. Per una problematizzazione teologica cf. R. PISTONE, *Ancora su «Primo» o «Antico» Testamento*, «Hotheológos» 19 (3/2001), pp. 401-413.

⁷² BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2, pp. 158s.

⁷³ *Ivi*, p. 188.

prospettiva ebraica, cosa manca ancora alla perfetta felicità della sposa e al compimento della rivelazione. La sposa ha raggiunto, sì, la vetta dell'amore sponsale, ma chiede ancora qualcosa: «Chi ti darà a me come fratello, allattato ai seni di mia madre? Ti troverei fuori, ti bacerei, nessuno potrebbe disprezzarmi» (Ct 8,1). E, allora:

Non la separa, anche sulla vetta dell'amore, un'ultima cosa? Non resta ancora un'ultima separazione? L'amato le ha accennato il suo amore in nomi carezzevoli con l'evocazione di un segreto sottofondo di sentimenti fraterni. È però sufficiente l'accenno? La vita, non ha forse bisogno di qualcosa di più che un accenno, di più che l'appellarsi a un nome? Non ha forse bisogno di... realtà? Non è sufficiente che l'amato, nel tremolante crepuscolo dell'allusione, chiami la sposa con il nome di sorella; il nome dovrebbe essere verità, dovrebbe essere ascoltato nella luce chiara della strada, non sussurrato all'orecchio amato nella semioscurità di una carezzevole solitudine a due; no, dovrebbe essere pienamente valido agli occhi della moltitudine: «Chi concederebbe» questo⁷⁴?

Secondo Rosenzweig, non è più l'amore, che già si è donato, a poter concedere la realizzazione del desiderio. Essa non dipende più solo dal rapporto dei due tra di loro, che già si è compiuto nel «cerchio magico dell'amore», ma dipende dall'assunzione di tutta la realtà, di tutti gli uomini nello stesso cerchio d'amore. Dipende dall'amare:

L'amore esige di essere fondato al cospetto del mondo intero. L'amata supplica l'amato di squarciare il cielo della sua

⁷⁴ F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 218. Questo «chi concederebbe» è la traduzione letterale dell'ebraico *mî yittén* con cui si apre Ct 8,1: è una formula ottativa, peculiare dell'ebraico e corrispondente all'*utinam* latino, che esprime desiderio e che normalmente viene tradotta con un'esclamazione: «oh, se», «magari». Rosenzweig ha buon gioco nello sfruttare la sintassi ebraica per mostrare come il desiderio espresso si possa e si debba realizzare solo mediante l'azione di qualcuno, in questo caso proprio colei che desidera, la sposa.

incessante attualità, che frustra il suo desiderio di un amore eterno, e di scendere fino a lei affinché lei possa giacere come un eterno sigillo sul suo cuore palpitante, porsi come un anello che saldo circonda il suo braccio infaticabile. Il matrimonio non è l'amore. Il matrimonio è infinitamente più che amore; matrimonio è l'adempimento all'esterno. Questo adempimento non può più venire all'anima nel suo essere amata. Dalla bocca dell'amato non viene alcuna risposta a questo grido. Questo regno della fraternità, cui l'anima qui aspira [...] non lo fonda più per lei l'amore dell'amante da cui essa aveva atteso finora la parola giusta cui dare la sua risposta. Se questo struggente desiderio deve essere soddisfatto, allora l'anima amata deve oltrepassare e infrangere il cerchio magico del suo esser-amata e aprire lei stessa la bocca, non più per rispondere, ma, ora, per pronunciare una sua parola. E l'anima, in questo suo uscire dal miracolo dell'amore divino per addentrarsi nel mondo terreno, soltanto nel più profondo del cuore può conservare la parola degli antichi la quale, mediante il ricordo di ciò che era stato esperito in quel cerchio magico, dà forza e consacrazione a ciò che le incombe di fare: «come egli ti ama, così ama anche tu»⁷⁵.

Il Nuovo Testamento è, da questo punto di vista, parte decisiva e normativa di questa Parola che l'amata pronuncia nel suo addentrarsi nel mondo.

⁷⁵ *Ivi*, p. 219. Tra virgolette è posta una citazione indiretta che l'autore fa di un testo talmudico (*Shabbat* 133b): «*Abba* Shaul dice (con un gioco di parole): "glorificalo (Es 15,2): sii uguale a lui; come lui è disposto alla grazia e alla misericordia, così tu sii disposto alla grazia e alla misericordia"». Non è difficile rileggere nel comandamento dell'amore «così-come» il contenuto stesso dell'*anamnesi* liturgica cristiana: «Fate questo in memoria di me», cioè, secondo Gv 13,34: «Amatevi vicendevolmente. Come io ho amato voi, così amatevi anche voi vicendevolmente».