

Contributi in vista dell'incontro di giugno

"Riformare per essere Fedeli" nella Bibbia

Contributo ABI al percorso: La Riforma della Chiesa, in ascolto dei Segni dei Tempi.

Giornata di studio CATI – Milano 12 giugno 2019

Introduzione

Il tema proposto, "Riformare per restare Fedeli", colto all'interno del messaggio della Bibbia, appare evidentemente complesso e costituito dalla sovrapposizione di diversi piani interpretativi. L'interesse di questo studio in vista di una sua applicazione concreta, richiede inoltre al percorso di analisi di non soffermarsi solo sulla dimensione intrabiblica, ma di avere come riferimento costante l'intento di porre in primo piano il rapporto tra società e fede, tra tradizione e rinnovamento, nella dinamica continua che ogni processo educativo richiede.

Nell'ambito di un approfondimento centrato sulla Sacra Scrittura, abbiamo posto in risalto tre riferimenti utili all'organizzazione di un arco evolutivo di ampio respiro. Pur con l'intenzione di mantenerci molto legati al divenire del testo come testo, quindi alla prospettiva di riforma che parte dalla lettura della Bibbia, abbiamo cercato di evidenziare tre aspetti:

- i) l'evoluzione del testo scritto
- ii) la relazione del testo con il divenire delle strutture socio-politiche
- iii) la relazione del testo con i destinatari del messaggio

In un certo senso, il primo punto affronta il tema letterario, il secondo quello sociale ed infine il terzo quello sociologico, anche se non è possibile dimenticare come le tre dimensioni siano continuamente correlate le une con le altre. A motivo di questa pluralità di prospettive, affronteremo il tema sotto quattro punti di vista, suddividendo l'analisi dell'evoluzione del testo scritto in due passi e richiamandoci in maniera più immediata alla produzione scientifica di questi ultimi anni sui temi biblici che sono di interesse per questo nostro studio:

- i) Tecniche di riscrittura del testo biblico (*The rewritten Bible*)
- ii) L'autorità nella Bibbia
- iii) Identità e memoria in Israele
- iv) La persona e la sua identità nel percorso biblico

Tecniche di riscrittura del testo biblico (*The rewritten Bible*)

L'espressione *Rewritten Bible* è stata coniata da G. Vermes (nel suo libro *Scripture and Tradition. Haggadic Studies* [StPB 4], Leiden, 1961) (...) ma si riferiva a opere come Giubilei, l'Apocrifo della Genesi, le Antichità giudaiche di Flavio Giuseppe e le Antichità

Bibliche dello Pseudo-Filone, cioè di fatto a testi non canonici"¹. L'idea è stata poi estesa al riutilizzo e alla trasformazione di testi biblici antecedenti nella redazione finale del testo canonico o nella produzione di testi letterari che oggi indichiamo come apocrifi e che gravitano della stessa area culturale e geografica.

La difficoltà nell'affrontare questo punto risiede nella necessità di trasportare un processo evolutivo che per molti aspetti è letterario, anche se strettamente legato alla dimensione religiosa e a quella socio-politico, nella prospettiva dei cambiamenti della Chiesa oggi, che è il tema di riferimento di questo studio. Cercheremo inoltre di procedere per esempi, privilegiando alcuni testi e tralasciandone altri, ai quali si potrà fare riferimento in bibliografia.

Lo stesso uso della categoria di *Rewritten Bible* è già per noi oggi, e questa è una prima conseguenza di questo processo di comprensione della complessa evoluzione del testo biblico, una indicazione a porre attenzione nell'uso di termini come "biblico", "sacra scrittura", "autoritativo", "normativo", ecc. Senza anticipare qui elementi che potranno essere forse evidenziati solo alla fine del percorso, emerge la necessità di non soffermarsi oggi su atteggiamenti rigidi che non tengono in considerazione una dinamica ecclesiale di tipo dialogico tra testo scritto e dimensione socio-religiosa che già era intrinseca, fin dalle origini, al testo stesso. Non solo, ma alcuni testi, apparivano più autoritativi di altri, come cercheremo di approfondire e discutere nel prossimo paragrafo.² Ancora più interessante la dimensione socio-culturale che soggiace alla produzione del testo e al suo riutilizzo: "a text may remain authoritative primarily because of the changes because then it keeps up with the developments taking place in the society and thereby remains relevant for the community"³.

Nel tentativo di sintetizzare in poche pagine una quantità di informazione estremamente vasta, procederemo in maniera induttiva. Inizialmente presenteremo una serie di esempi, necessariamente limitati, e poi cercheremo di soffermarci su tre aspetti:

- i) Le tecniche utilizzate nel processo di riscrittura
- ii) Le motivazioni soggiacenti al processo di riscrittura
- iii) Il significato e le conseguenze che questo può avere per noi oggi

Deuteronomio

Presentiamo qualche esempio tratto del libro del Deuteronomio: lo stesso nome del libro suggerisce come non si tratti di una cronaca degli avvenimenti legati alla rivelazione della Legge, ma di una "seconda" redazione, di una interpretazione storicamente e socialmente collocata. Un tema chiave del Deuteronomio è l'unicità del culto (e già questo da solo sarebbe un elemento interessante per il nostro studio, poiché si tratta di interpretare teologicamente una prospettiva socio-politica che

¹ G.L. PRATO, Recensione al volume collettaneo Hanne VON WEISSENBERG, Juha PAKKALA and Marko MARTTILA, ed., *Changes in Scripture. Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period*, BZAW 419, De Gruyter, Berlin - New York 2011, pubblicata su *Rivista Biblica* LXI (2013) 266.

² "This being said, it is likely that not all texts were necessarily viewed as equally authoritative or sacred in the late Second Temple period. On the contrary, there are indicators suggesting that certain compositions held a higher status than others": Hanne VON WEISSENBERG, Juha PAKKALA and Marko MARTTILA: «Introducing Changes in Scripture», in: ID., *Changes in Scripture*, 5.

³ VON WEISSENBERG, PAKKALA and MARTTILA: «Introducing Changes in Scripture», in: VON WEISSENBERG, PAKKALA and MARTTILA, *Changes in Scripture*, 6.

diventa essenziale, per la sopravvivenza dell'identità di Israele, nel postesilio) e per sostenere questo si ricollega ad alcuni passi dell'Esodo:

- Es 23,24: Non ti prostrerai ai loro dèi, non li servirai e non farai secondo le loro opere, ma demolirai e spezzerai le loro stele.
- Es 34,13: rovescerete i loro altari, spezzerete le loro stele, taglierete i loro pali sacri, ...

Questi passi, nel contesto del libro dell'Esodo, fanno riferimento al rifiuto dei culti stranieri, ma nel libro del Deuteronomio vengono ripetutamente citati (Dt 7,5; 12,3; 16,21) per rafforzare e sostenere l'idea della centralizzazione ed unicità del culto:

- i) il testo originario viene quindi interpretato ed utilizzato con un differente obiettivo, ancorato ad una situazione socio culturale che è evoluta nel tempo;
- ii) si insiste comunque sul testo originario, anche se la conclusione alla quale si vuole arrivare non è presente nel passo citato, proprio perché lo si ritiene autorevole, anche dove interpreta una situazione socio-politica nuova, assente nella prima formulazione

In questo senso, quindi, la lettura del testo viene riformata e ritenuta autorevole, anzi, la si usa in applicazione a una situazione nuova, come se tale applicazione fosse già presente nel testo originario (Dt 13,1: Osserverete e praticherete tutto ciò che vi ordino: non vi aggiungerai e non ne detrarrai nulla): "The whole biblical tradition is full of examples of material that corrects older scripture but does not erase it".⁴ Si tratta cioè di un processo generale,⁵ di cui il libro del Deuteronomio è un esempio importante e significativo.⁶

Ezra-Neemia

Restiamo nell'ambito dei libri storici e discutiamo alcuni aspetti relativi ai libri di Esdra e Neemia, cercando di porre in evidenza in quale modo questi testi utilizzano alcuni passi del Pentateuco⁷, nel tempo della redazione, stimato intorno al V-III secolo a.C..

⁴ John J. COLLINS: «Changing Scripture», in: VON WEISSENBERG, PAKKALA and MARTTILA, *Changes in Scripture*, 39.

⁵ "So the process of the composition of the Scriptures was organic, developmental, with successive layers of tradition, revised to meet the needs of the historically and religiously changing community": Hans DEBEL, «Rewritten Bible, Variant Literary Editions and Original Text(s): Exploring the Implications of a Pluriform Outlook on the Scriptural Tradition», in: VON WEISSENBERG, PAKKALA and MARTTILA, *Changes in Scripture*, 55

⁶ "Deuteronomy, of course, is "rewritten Bible" par excellence. The Deuteronomistic Historian used an older set of preached legal material as the core of a new work which was a fresh retelling of the Mosaic narrative. The resulting book then served as Israel's "constitution" regulating life in the promised land, the constitution by which the nation and its leaders would be judged throughout its history": DEBEL, «Rewritten Bible», 58.

⁷ Juha PAKKALA, «The Quotations and References of the Pentateuchal Laws in Ezra-Nehemiah», in: VON WEISSENBERG, PAKKALA and MARTTILA, *Changes in Scripture*, 193-221.

In molti passaggi e' possibile trovare corrispondenze piu' o meno esplicite ai testi del Pentateuco⁸: scegliamo qui solo due testi, uno in riferimento al libro di Neemia e uno a quello di Esdra, in modo da evidenziare alcuni punti significativi.

Neh 1,8-9

1,8 Ma ricordati, ti prego, della parola che hai confidato a Mosè, tuo servitore, dicendo: "Se voi sarete infedeli, io vi disperderò fra i popoli; ⁹se però tornerete a me e osserverete i miei comandamenti e li praticherete, quand' anche i vostri esiliati fossero ai confini del cielo, io li radunerò di là e li ricondurrò nel luogo che ho prescelto, per farvi abitare il mio nome".

Dt 30,1-4

¹Quando verranno su di te tutte queste cose, la benedizione e la maledizione che ti ho presentato, se le mediterai in mezzo a tutte le nazioni fra le quali ti condurrà il Signore tuo Dio, ²ritornerai al Signore tuo Dio e ascolterai la sua voce, secondo quanto oggi ti ordino, tu e i tuoi figli, con tutto il tuo cuore e con tutta la tua anima; ³il Signore tuo Dio metterà fine alla tua prigionia, avrà misericordia di te e ancora ti raccoglierà da tutti i popoli fra i quali ti aveva disperso. ⁴Anche se fossi stato cacciato fino all'estremità del cielo, di là il Signore tuo Dio ti raccoglierà e di là ti riprenderà;

Neh 1,9 riprende il testo di Dt, mentre il versetto precedente si richiama a Dt 30,3, senza però mostrare alcun collegamento esplicito o lessicale: "Otherwise the author of Neh 1:9 renders the possible source text **very freely**. (...) Nonetheless, the purported quotation would be **a reasonably faithful rendering** of the ideas of Deuteronomy, which repeatedly, especially in Deut 4-11 and 28-30, warns the Israelites that if they are unfaithful by disobeying Yahweh or breaking the commandments, they will be punished. (...) More important was the general message of the Lawbook. **It should further be noted that** to give a text as a quotation would have given credibility and authority to the message he was conveying"⁹

Il secondo esempio e' tratto dal libro di Esdra:

Esd 9,1

9,1 Terminate queste cose, i capi s'accostarono a me dicendo: «Il popolo d'Israele, i sacerdoti e i leviti non si sono separati dalle abominazioni delle popolazioni locali: Cananei, Hittiti, Perizziti, Gebusei, Ammoniti, Egiziani e Amorrei. ² Hanno infatti preso le figlie di costoro per sé e per i propri figli e la stirpe santa si è contaminata con le popolazioni locali! E a metter mano a tale profanazione i capi e i magistrati sono stati i primi».

Questo testo fa riferimento alle prescrizioni di Dt 7 e Dt 23 sui matrimoni misti e l'autore si libero di interpretare il testo originario: "There is an evident **shift in attitude** from Deut 23 to Ezra 9:1 towards the Egyptians and Edomites, because in Ezra 9:1 these nations are put on the same level with the Ammonites and Moabites. After Ezra 9:1 a situation where **a third generation** could be accepted cannot take place because Deut 23:4-9 can only refer to the descendants of mixed marriages. That

⁸ Ezr 9,11-12 (Dt); Neh 1,8-9; Neh 13,1-2 (Dt 23,4-6); Neh 8,13-18 (Lv 23,33-43); Ezr 9,1-2; Ezr 3:2.4; Ezr 6,18; Ezr 10; Neh 5,1-13; Neh 10,30-40

⁹ PAKKALA, «The Quotations», 198

the law deals with mixed marriages is implied by the preceding law in Deut 23:3, which prohibits descendants from illicit marriages from being accepted into the congregation of the Jews. Verses 4–9 should be read in view of v. 3. (...) The author of the list of nations in Ezra 9:1 was apparently free to change some of the nations in accordance with his own conceptions about who should be accepted into the community of the Jews and who posed the most serious threat to Israel's integrity and purity. Although the author may even have had Deuteronomy in front of him, he was not bound by it and could contradict it if it was against his own conceptions. (...) In other words, the author is **dependent on** Deuteronomy and implies that the Israelites must abide by its rules, but **simultaneously he himself takes the freedom to change** its meaning or contradict it."¹⁰

Gli altri testi, riportati poco sopra in nota, in cui i libri di Esdra e Neemia fanno riferimento al Pentateuco, talvolta con la formale introduttiva "come e' scritto", confermano l'atteggiamento emerso dalla lettura dei passi precedenti: l'autore, pur assumendo i testi a cui fa riferimento come autoritativi, non ha alcuna difficoltà a introdurre modifiche o ad adattare il testo, inserendo anzi le sue modifiche come componenti della citazione stessa.¹¹ Anche nell'ipotesi, teoricamente possibile, che l'autore avesse usato una differente versione del Pentateuco, si potrebbe comunque concludere che il testo normativo non era un *corpus* unico e monolitico, come spesso oggi, talvolta, lo si vorrebbe rappresentare.

Ben Sira

Il testo di Ben Sira si presta a un approfondimento del significato della riscrittura nei libri biblici, poiché esso stesso ha subito numerose modifiche e aggiunte, nella versione ebraica e poi nelle versioni greca, siriana e latina. Non solo, ma la stessa traduzione in greco si propone talvolta, anche là dove non sono presenti aggiunte esplicite, come una interpretazione e una attualizzazione del testo originario, in un contesto culturale e sociale mutato nel divenire della società dal tempo del nonno a quello del nipote.

Per limitarci ad un solo aspetto della complessa problematica del libro di Ben Sira, ci possiamo chiedere che cosa significhi "osservare i comandamenti", un'espressione che si ritrova spesso nel libro¹² e che anche per il tema del nostro lavoro, cioè per l'interpretazione della norma oggi, riveste un ruolo importante.

Sir 7,29-31 e 15,15

^{7,29} Temi il Signore con tutta l'anima e riverisci i suoi sacerdoti. ³⁰ Ama con tutta la forza colui che ti ha fatto e non trascurare i suoi ministri. ³¹ Temi il Signore e onora il sacerdote, dàgli la sua parte come è prescritto; le primizie, le offerte del peccato e la porzione delle spalle, il sacrificio di santificazione e le primizie sacre.

^{15,15} Se vuoi, osserva i comandamenti, chi ha buona volontà pratica la

¹⁰ PAKKALA, «The Quotations», 207-208

¹¹ cfr. PAKKALA, «The Quotations», 213

¹² Ad esempio: Sir 1,26; 15,15; 29,1; 35,24(32,28); 32(35),1; 37,12.

fedeltà.

Dt 6,5.22

6,5 Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la forza.

6,22 Il Signore ha compiuto segni e prodigi grandi e funesti per l'Egitto, per il faraone e per tutta la sua casa sotto i nostri occhi;

In Sir 15,15 si ritrova un richiamo alla volontà del discepolo, alla sua possibilità di scelta: questo invito, peraltro presente nel Deuteronomio, non si trova nell'invito di Sir 7,29, molto più forte, né in altri passi biblici che si rifanno agli stessi testi, ad esempio Gs 22,5 e 1Re 17,13. Nello stesso passo di Sir 7,29-31, che a prima vista sembra una citazione letterale di Deuteronomio, Ben Sira introduce elementi tipici a lui cari, come l'invito a rispettare i sacerdoti. In Sir 37,12-15, sempre all'interno del tema dell'osservanza della legge, Ben Sira accosta un riferimento al Deuteronomio con un passo del libro dei Proverbi, (Prv 28,14 "felice colui che continuamente teme il signore"), mostrando così la capacità di rinnovare l'insegnamento originario a partire da una sensibilità più marcatamente sapienziale nella quale è culturalmente inserito.

Altri due temi interessanti, sui quali però non ci soffermiamo in dettaglio, riguardano la centralizzazione del culto, un tema importante nel Deuteronomio e del quale troviamo eco in Sir 36,13-14, e i riferimenti alla Profezia e ai testi P del Pentateuco nell'Elogio ai Padri (Sir 44-50). In Dt e in Sl 33,14, "il luogo della tua dimora" è riferito alla dimora di Dio nei cieli, mentre nella citazione di Sir 36,13-14 fa riferimento a Gerusalemme, al tempio, alla città di Ben Sira. Nella sezione conclusiva dell'opera di Ben Sira, dove si tesse l'elogio dei Padri, si trova un riferimento alla teologia dell'alleanza, a Gen 17,¹³ ma l'intero lavoro di strutturazione del testo risente del lavoro creativo di Ben Sira. Ad esempio, in Sir 45,25ss, "l'alleanza con Davide resta subordinata a quella di Aronne: si accentua cioè il (sommo) sacerdote con la sua discendenza (...) E Beentjes sottolinea che anche altrove in Ben Sira prerogative o insegne del re vengono trasferite su Aronne e il sacerdozio...".¹⁴

In conclusione, per quanto riguarda l'uso dei testi normativi all'interno dell'opera di Ben Sira, seguendo Beentjes possiamo concludere quanto segue:¹⁵

1. Firstly, Ben Sira's dependence on Deuteronomistic literature and theology should not be overstated.
2. Secondly, even on the lexical level, similarities between the Book of Ben Sira and Deuteronomistic phraseology should be studied with caution, since as a wisdom teacher Ben Sira most of the time exerted all his creativity to compose new theological avenues on the basis of existing traditions.

¹³ "As far as the topic of "covenant" is concerned, it is beyond any doubt that Ben Sira has adopted the conception of P. This has convincingly been demonstrated by Johannes Marböck who having commented upon seven (!) covenant passages in the Praise of the Famous (Sir 44–50) reaches at the conclusion that Ben Sira has consistently followed the priestly layer of the Pentateuch.": Pancratius C. BEENTJES: «The Book of Ben Sira and Deuteronomistic Heritage: A Critical Approach», in: VON WEISSENBERG, PAKKALA and MARTTILA, *Changes in Scripture*, 285.

¹⁴ PRATO, Recensione pubblicata su *Rivista Biblica* LXI (2013) 269.

¹⁵ BEENTJES: «The Book of Ben Sira and Deuteronomistic Heritage», 293

3. Thirdly, in Second Temple Judaism, Deuteronomistic literature represented something like a basic theology (Veijola). Therefore, one can not exclude the possibility that Deuteronomistic phraseology in the Book of Ben Sira is to be considered rather a kind of common religious language of that age than a deliberate adoption and/or reworking of (parts of) Deuteronomistic heritage.
4. Fourthly, in Ben Sira's teaching of the Torah the influence of Deuteronomistic heritage seems to be most closely related.

Tobia

Un ultimo esempio, prima di passare ad affrontare il tema dell'autorita', riguarda il libro di Tobia, che appare particolarmente interessante poiche' chiarisce meglio in quale modo la tradizione venga rielaborata all'interno del processo di redazione di nuovi testi. Al di la' di una apparente semplicita', il libro di Tobia e' strutturalmente complesso e sofisticato e supera le idee di ricompensa o retribuzione semplicemente basate sull'insegnamento del Deuteronomio. Tobia ricollega la sua situazione al peccato dei suoi Padri, e non al peccato dell'Israele del Nord, come nel Deuteronomio, ignorando quindi il tema dell'unicita' del culto che in Deuteronomio appare centrale. Il libro di Tobia mostra una connessione tra l'individuo e la collettivita', intesa in una maniera significativamente nuova: il Regno del Nord e' crollato, il Regno del Sud finira' presto, ma la responsabilita' dell'individuo nei confronti della comunita' rimane, in una prospettiva certamente per noi significativa. "It is important to recognize, however, that the relationship between Tobit and those around him, even when a little strained, is shaped by a particular set of attitudes to community. Even from the days before his exile, Tobit's focus is upon his own individual fulfilment of obligations to his community, whether in terms of tithing at Jerusalem, of charitable work, or of burial of the dead."¹⁶

Tobia percepisce l'evoluzione della storia di Israele, e' consapevole delle indicazioni del passato e della nuova situazione, ma non si lascia condizionare dalla dottrina del Deuteronomio, sottolineando invece la relazione del popolo con Dio e accettando, cosi' come nella dottrina deuteronomista, la punizione di Dio.¹⁷

A questi primi elementi, il senso di comunita' e la percezione di una relazione con Dio, se ne puo' aggiungere un terzo, che riguarda la pietta', la devozione di Tobia. In un certo senso Tobia e' pienamente obbediente alla Legge, alla Torah, ma senza enfasi su di essa, senza possederne una dettagliata conoscenza.

Possiamo concludere queste osservazioni relative al libro di Tobia sottolineando la sua liberta' e la sua profondita' nell'osservare la legge in forza di una relazione con Dio, aperta a una prospettiva universale, senza una specifica ideologia teologica: "To be sure, we may recognize that we are dealing with a deity whose power

¹⁶ Stuart WEEKS: «A Deuteronomic Heritage in Tobit?», in: VON WEISSENBERG, PAKKALA and MARTILA, *Changes in Scripture*, 394.

¹⁷ "It does seem that the book understands the past and future of Israel in terms which are only partly to be traced to Deuteronomic concepts. Israel, to be sure, is understood as one nation which enjoys a special relationship with God; (...) There is no suggestion that either punishment is misplaced, excessive or vicarious, and there is no idealization of Israel itself. To that extent, Tobit interprets history in much the same way as does the Deuteronomistic History, and there is little that resembles either, say, the predetermination of history in apocalyptic texts or the re-evaluation of Israel's punishment in Second Isaiah.": WEEKS: «A Deuteronomic Heritage», 397

is not limited to the land of Israel, although he enjoys a special relationship with Israel, and who works surrounded by angels – in these and other respects, the portrayal of God in Tobit is **not incompatible with that in Deuteronomy, but it is very different in tone and emphasis. The focus on the individual, which we observed earlier, is matched by a portrayal of God as responsive primarily to prayer, praise and piety**, although he acts to reward and punish both individuals and nations."¹⁸

Possiamo ora cercare, a partire dagli esempi citati, ma anche allargando lo sguardo a molti altri casi che non sono stati descritti, di valutare in quale misura la dinamica delle *Rewritten Bible* puo' aiutarci nella prospettiva di un cammino di riforma. In maniera molto sintetica, possiamo indicare alcuni punti di riferimento:

i) La dignita' dell'interpretazione

Chi "interpreta" il testo e lo riutilizza non sta pensando a una attivita' riduttiva, di "adattamento", ma coglie in questa dinamica un elemento di fedelta' al testo originario, di espressione in una nuova situazione, di caratterizzazione del contenuto;

ii) La necessita' della divulgazione

"Riscrivere" e presentare un testo passato significa anche farlo conoscere e, nell'applicarlo ed interpretarlo, presentarne quello che appare come il suo contenuto piu' autentico. In un certo senso si tratta di un altro aspetto dell'interpretazione, ma questa volta orientato al destinatario del testo piu' che al testo stesso.

iii) Apertura all'universalismo

Il testo non e' costretto in un popolo, in una terra, in un tempo. Lo abbiamo visto in Tobia, ma lo avremmo potuto evidenziare anche nei profeti o in altri testi. La riscrittura ripropone al testo aperture nuove, e solo attraverso queste nuove prospettive puo' evolvere e restare vivo

iv) Pluralita' di testimonianze

In questo divenire del "testo riscritto: ci sono diversi testi organizzati con gradualita' e molteplicita' di testimonianze: i testi sono plurali, in una diversificazione cosi' ampia che spesso e' necessario coniare una serie di nuovi termini per precisarne nel miglior modo possibile il significato (biblici, parabiblici, scritturali, parascritturali, ...)

iv) Cambiamento e fedelta'

In alcuni degli esempi proposti, nonostante l'accento di parte della letteratura teologica ed esegetici su ruolo del Deuteronomio, e' emersa la capacita' dell'autore biblico di inserire significati e sfumature nuove, di precisarne i contorni, di spostarne talvolta il significato per inserirlo nel suo orizzonte, nella significativita' del suo impianto teologico o della sua condizione socio-culturale. L'interesse per questa attivita' redazionale risiede proprio nella capacita' di mantenere ponti e collegamenti con le indicazioni della tradizione, evitando sia l'arbitrarieta' di una totale riformulazione sia la semplice e arida riproposizione del testo

¹⁸ WEEKS: «A Deuteronomic Heritage», 402.

originario, che risulterebbe inutile e forse ne ucciderebbe il reale contenuto.

v) La forza educativa del Maestro

Nei primi due punti abbiamo annotato il significato della dinamica di riscrittura del testo dal punto di vista dell'indagine del testo stesso e dell'attenzione al destinatario. Anche il produttore del testo entra in questa dinamica comunicativa: la "riforma" richiede una straordinaria attenzione alla capacita' di veicolazione e di attualizzazione del messaggio.

vi) La liberta' interiore del Maestro

Gli autori biblici mostrano una grande liberta' interiore, insieme a una sensibilita' storica e socio-politica, quando sono capaci di utilizzare un testo nella prospettiva di un definito e concreto obiettivo. Noi oggi non possiamo riscrivere il testo, ma possiamo imparare da questa capacita' di leggere le situazioni nel loro insieme, in forma globale.

Nell'affrontare il tema della *Rewritten Bible* si puo' sottolineare la forma verbale, poiche' ci si e' accorti che qualcosa andava cambiato, riscritto, aggiornato, ri-equilibrato, ma si puo' anche soffermare sul sostantivo, sul filo diacritico che funziona come collegamento e che e' la Bibbia. La centralita' del testo appare comunque evidente: il testo ricevuto dalla tradizione viene "riscritto", perche' lo si ritiene importante, perche' e' significativo, perche' autorevole. Nel prossimo paragrafo cercheremo allora di ripercorrere brevemente il divenire della nozione di autorita' nella Bibbia e nell'ambiente che l'ha generata, in modo da capire meglio e piu' a fondo in quale misura e con quali attenzioni la Bibbia oggi puo' essere posta al centro di un processo di "Riforma".

L'autorita' nella Bibbia

Il tema dell'Autorita' della Bibbia appare certamente interessante ma, se vogliamo sovrapporlo con gli obiettivi di questo lavoro, dobbiamo focalizzarci non tanto sull'autorevolezza della Bibbia in se' nei diversi ambiti sociali e culturali, quanto su come la percezione di autorita' del testo e' cambiata, su come e' stata interpretata, sulle dinamiche che hanno portato un testo a divenire autoritativo. In altre parole, guardiamo all'evoluzione del concetto di autorita' della Bibbia per comprendere meglio che cosa puo' essere ritenuto autorevole e, soprattutto, come e in quale misura anche oggi questo concetto puo' evolvere.

Il tema dell'autorita' della Bibbia si sovrappone con quello della intertestualita' e delle connessioni letterarie, senza pero' che le dipendenze siano reciproche: "mentre l'intertestualita' non implica l'autorita', resta vero il contrario"¹⁹. Per questo motivo uno studio di questa problematica ci puo' aiutare meglio a capire come avvicinare la Bibbia in un periodo di cambiamenti e come la Bibbia stessa ha interpretato se stessa a mano a mano che le condizioni esterne cambiavano. Anche ora ci soffermiamo su qualche esempio, cercando poi di proporre alcuni punti di sintesi.

¹⁹ Gian Luigi PRATO, Recensione al volume collettaneo KALIMI, NICKLAS and XERAVITS, *Scriptural Authority*, pubblicata su *Rivista Biblica* LXII (2014) 422.

L'autorita' della Torah

Il fatto che la Torah sia un testo "pubblico" emerge per la prima volta nel libro del Deuteronomio²⁰: la legge deve essere incisa sulle tavole e conservata in un luogo speciale, l'arca dell'alleanza. "Starting from the 1st century CE onward the view that the Torah is a public document became a topos, well attested in Philo, Josephus and Rabbinic sources"²¹.

Interessante appare il confronto tra l'autorita' riconosciuta alla Torah a Qumran e nell'ambiente rabbinico. L'attenzione a questo aspetto risiede nel fatto che la diversa attenzione ai testi della Torah come autoritativi denota un processo, un divenire, qualcosa che va oltre il testo in se': **"As a part of this process, group-specific forms of literature and textual compositions started to emerge, and as regarding the different versions of the Torah, at least some of these groups seem to have shaped their identity by choosing one specific textual form of the Torah as their group specific text. This development (...) can be described as a process of esoterization of the Torah"**²².

Non si tratta quindi soltanto di porre l'accento solo sul testo, ma sull'intero ambiente che lega il testo alle prospettive socio-culturali. "In the course of this process, the attitude to the text of the Torah changed from a focus on the content towards a focus on the textual surface."²³. Il nipote di Ben Sira e' consapevole delle difficolta' di traduzione del lavoro del nonno, anche se legato alla percezione della lingua ebraica come elemento determinante, ma l'accento si sposta poi sull'autorita' della LXX per acclamazione del popolo, come narrato nella *Lettera di Aristeo*, o la si riveste di un valore di ispirazione poche', come narra Filone, i 72 traduttori hanno prodotto esattamente lo stesso testo.

Per noi e' interessante questa dinamica, questa relazione dell'autorita' del testo con il modo in cui la si percepisce: fedelta' al testo, acclamazione, ispirazione. E questo porta come conseguenza una certa liberta' del fare riferimento ai testi originari, una liberta' che si ritrova ancora nei testi di Paolo:

Ef 4,7-8

^{4,7} A ciascuno di noi è stata concessa la grazia secondo la misura del dono del Cristo. ⁸Per questo dice: Salendo verso l'alto, condusse con sé torme di prigionieri, distribuì doni agli uomini.

Sal 68(67),19 Sei salito in alto, hai fatto dei prigionieri, hai ricevuto tributi fra gli uomini. Sì, anche i ribelli dovranno piegarsi, o Signore Dio.

E ancora:

1 Cor 2,9: sta scritto infatti: Cosa che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrò in cuore di uomo, ciò che Dio ha preparato per quelli che lo amano

²⁰ Cfr. Stefan SCHORCH, «Which Kind of Authority? The Authority of the Torah during the Hellenistic and the Roman Periods», in: Isaac KALIMI, Tobias NICKLAS and Géza G. XERAVITS, ed., *Scriptural Authority in Early Judaism and Ancient Christianity*, DCLS 16, De Gruyter, Berlin - New York 2013, 5-6

²¹ SCHORCH, «Which Kind of Authority?», 5.

²² SCHORCH, «Which Kind of Authority?», 7.

²³ SCHORCH, «Which Kind of Authority?», 11.

Nel primo caso il verbo viene cambiato dalla seconda alla terza persona, per poterlo applicare a Cristo, nel secondo caso si cita un passo che non appare in nessun testo della Bibbia a noi noto: "it seems much more likely to suggest that 1 Corinthians in that case used the quotation formula only for the sake of providing, or forging, higher authority to a certain view expressed in the pseudoquotation." ²⁴

Qohelet

L'introduzione dell'articolo di Crenshaw sul tema dell'autorità del testo biblico nel libro di Qohelet sembra scritto appositamente per gli scopi di questo nostro lavoro: "**For many Christians, the age of scriptural authority is a relic of the past, like dinosaurs, duels, and desoto automobiles. For others, every word of the Bible is divinely inspired, inerrant, and universally binding. Ironically, the opposing camps are united in selectively ignoring parts of sacred writ.** (...) In short, the principle of "picking and choosing" the parts of scripture to obey is alive and well in both the progressive and conservative camps of Christendom" ²⁵.

Le motivazioni che hanno portato oggi a una percezione assai limitata della autorità della Bibbia possono essere sintetizzate in tre punti, che estendono lo stesso concetto a comunità sociali sempre più ampie e definite in maniera sempre più radicali (esempio: cristiani, credenti, atei)

1. Globalizzazione

La globalizzazione ha posto in evidenza l'aspetto "locale" dei testi sacri.

2. Legame con una determinata comunità

Ogni testo sacro è tale per una comunità che si identifica in esso.

3. Secolarismo

Per una grande parte della popolazione, non esistono testi sacri. Parlare ad essi di autorità di un testo è semplicemente privo di senso

E la conclusione di Crenshaw è tagliente: "**These three things, globalization, secularism, and diminishing scriptural authority, weigh heavily on Christians. Changes in the culture have rendered much of the Bible offensive to the intellect. ... In a word, some sections of the Bible belong in a museum that houses outmoded artifacts**" ²⁶. E qui molti temi ben noti (violenza, schiavitù, prescrizioni alimentari, regole di abbigliamento, ecc.) potrebbero essere facilmente portati come esempio. Naturalmente, accanto a questo ci sono molti esempi positivi, come l'impegno di carità nella Chiesa durante la storia e il legame stretto e costruttivo con l'evoluzione

²⁴ SCHORCH, «Which Kind of Authority?», 14.

²⁵ James L. CRENSHAW, «Qohelet and Scriptural Authority», in: KALIMI, NICKLAS and XERAVITS, *Scriptural Authority*, 18. L'autore così continua: "For modern Jews, who are not burdened with the belief in an inerrant Bible, oral tradition formalized in Talmud and Mishnah stands alongside scripture and prevents a written text from becoming an idolatrous object".

²⁶ CRENSHAW, «Qohelet and Scriptural Authority», 18.

della nostra cultura.²⁷ **"In short, the embarrassing and the ennobling fill the pages of the Bible. The former arouses suspicion that the Bible is a huge lie; the latter encourages those who hear a divine voice behind it. The modern controversy over the Bible began long ago."** ²⁸

Ma cosa ha a che fare questo con il libro di Qohelet? Lo sintetizza bene Prato: "Il procedimento empirico di Qohelet fa di lui un iconoclasta che orienta, disorienta e riorienta e da lui bisogna trarre la lezione che l'unica autorità accessibile all'uomo è immanente":²⁹ "It may be that logical persuasion is the finest authority available to mortals. Authority based on anything else is surely *hebel*, transient, and at times even foul". Se il mondo diviene, cambia, non si può cercare di comprendere le prospettive del divino ragionando con modalità strettamente storiche e contingenti: la questione religiosa non si può esaurire nella rivelazione del divino, ma esige una ricerca continua.³⁰ L'atteggiamento di ricerca continuo appare quindi come elemento significativo per collocarsi all'interno del divenire del rapporto tra società e dimensione religiosa. Chrenshaw articola meglio il messaggio di Qohelet presentandolo in 7 punti:³¹

1. Il ruolo decisivo della ricerca;
2. L'apertura al mistero e la capacità di leggere la vita quotidiana in maniera profonda, la disponibilità ad essere aperti alle ambiguità dell'esistenza;
3. Una pedagogia dialogica, consapevole che qualsiasi verità importante è complessa, fino al punto che anche il suo opposto può contenere un germe di verità;
4. Sulla terra tutto è relativo. L'assoluto, se esiste, appartiene a un'altra dimensione.
5. Sensibilità al divenire della vita. Lo scorrere del tempo non è subito o ignorato. Anche se non ne percepiamo completamente il senso, non siamo paralizzati. Al contrario, siamo coinvolti sapendo di rischiare
6. Qohelet percepisce l'essenziale della natura umana esprimendolo con la parola *hebel*: nulla sfugge a questa dimensione;
7. Qohelet sa guardare la morte negli occhi e non si tira indietro. Il tempo scorre verso un abisso nel quale tutti prima o poi raggiungeranno la fine

Un ultimo insegnamento utile per la nostra ricerca, e di cui Qohelet è maestro, è la consapevolezza di non poter leggere il fenomeno socio-religioso, per esprimere la problematica in termini moderni, con categorie non adeguate: nel concreto, non si può leggere oggi la Bibbia utilizzando ad esempio sviluppi dogmatici successivi.

²⁷ "The Bible has been influential in shaping western culture, especially in providing hospitals to care for the sick and schools to train the mind. It has encouraged acts of charity toward the poor and philanthropy in general. Its teachings about a dependable universe have helped to provide a matrix for the rise of science, and its teleology has enriched literature from history to fiction. The Bible has shaped languages like English and German, and its rich spirituality has fed hungry souls for millennia.": CRENSHAW, «Qohelet and Scriptural Authority», 19.

²⁸ CRENSHAW, «Qohelet and Scriptural Authority», 19.

²⁹ PRATO, Recensione pubblicata su *Rivista Biblica* LXII (2014) 418-419.

³⁰ " In his teachings, readers come face to face with a religious quest like their very own if they take religion seriously. The operative word is quest, not divine disclosure.": CRENSHAW, «Qohelet and Scriptural Authority», 34.

³¹ cfr. CRENSHAW, «Qohelet and Scriptural Authority», 34-37.

Baruc

Nel caso del libro di Baruc ci soffermiamo solo su un punto, poiché in questo lavoro già è stato dedicato molto spazio all'Antico Testamento, e in particolare ai testi sapienziali. In Bar 1,15–3,18 sono presenti citazioni in quattro testi: 2,2-3; 2,2--23; 2,24; 2,28-35. Sofferamoci solo sulla prima:

Bar 2,2-3

² Non è mai avvenuto sotto il cielo quanto è stato fatto in Gerusalemme, secondo ciò che è scritto nella legge di Mosè, ³che noi saremmo arrivati a mangiare l'uno la carne del proprio figlio e l'altro la carne della propria figlia.

Dt 28,53

Nell'assedio e nell'angustia in cui ti ridurrà il nemico mangerai il frutto del tuo seno, la carne dei figli e delle figlie che ti ha dato il Signore tuo Dio.

Lv 26,29

Mangerete la carne dei vostri figli e la carne delle vostre figlie.

Cio' che manca nel testo di Baruc, rispetto alle citazioni, è il riferimento a Gerusalemme, che permette al lettore di contestualizzare il passo e di leggerlo agli occhi di Ger 19,1: "Baruch's framing of the quotation with a reference to Jerusalem in 2:2 helps the reader **interpret** the quotation and draw the parallels from Jeremiah 19. This **explicit geographical referent** is too important to overlook and **provides the framework** for understanding Baruch's "citation"³².

L'uso che Baruc fa dei testi citati invita a una lettura globale, a una visione di insieme, che tenga presente il messaggio proveniente da diverse fonti ritenute autorevoli. Così Adam sintetizza la funzione delle citazioni in Baruc: ³³

- First, the selection of specific texts is a creative act in itself.
- Second, the supposed "changes" or "mistakes" in Baruch's citations need to be understood not solely in terms of carelessness or a free translation, but also as Baruch's tailoring his source text to his current context.

I riferimenti a Gerusalemme (nel testo citato poco sopra) o a Babilonia (in Bar 2,28-35) forniscono al lettore un riferimento concreto per interpretare il testo, in questo caso un movimento da Gerusalemme alla Diaspora: "but even more than this, **Baruch uses Scripture to provide a theological understanding of the people's place within God's cosmos** which allows them to come before God in an act of penitential prayer." ³⁴.

L'uso dei Salmi nella Lettera ai Romani

Ora cerchiamo di presentare qualche esempio di percezione dell'autorità di un

³² Sean A. ADAMS, «Reframing Scripture: A Fresh Look at Baruch's So-Called "Citations"», in: KALIMI, NICKLAS and XERAVITS, *Scriptural Authority*, 70.

³³ cfr. ADAMS, «Reframing Scripture», 79.

³⁴ cfr. ADAMS, «Reframing Scripture», 82.

testo in riferimento al Nuovo Testamento, e iniziamo con qualche annotazione tratta dalla Lettera di Paolo ai Romani. In particolare vogliamo cercare di capire come le citazioni dei Salmi nella lettera di Paolo ai Romani vengono utilizzate come strumento di comunicazione: la lettera e' gia' di per se' uno strumento comunicativo, e in questo caso anche autorevole, per cui si tratta qui di un approfondimento ulteriore e significativo. Se ci soffermiamo su Rom 9-11, troviamo molte citazioni da Dt 32 e dal libro di Isaia: "Neither Deut 32 nor Deutero- and Trito-Isaiah are narrative texts, but they suppose and belong to the great narrative of the story of God with his people. This is a story that, according to Paul, is in some way renewed

and drawn further in the story of the Christians".³⁵ Si unisce quindi la stima di Paolo per l'autorita' dei testi, per la situazione storica e socio-religiosa della nuova comunita' cristiana e per la sua stessa missione di apostolo. La citazione collega tra loro queste tre storie: la storia di Israele, la storia della nascente comunita' cristiana e la storia personale di Paolo. Questo tipo di citazione e di identificazione, nello studio di Martos sulle citazioni bibliche in Paolo, ma anche per noi nel tentativo di porre in luce gli elementi significativi del divenire dell'approccio al testo, viene caratterizzato da due aspetti: ³⁶

- First, there must be a person, to whom the cited words are to be bound.
- Second, the words and their author must have a recognisable and recallable story.

Nel complesso, da questo esempio percepiamo l'importanza di una relazione empatica tra il testo a cui si fa riferimento, il destinatario del testo e chi lo ripropone all'interno di un nuovo circolo comunicativo in un rinnovata situazione: "By means of the psalms the authority of Paul is based on **empathy** and aims to define his relationship with the community and redefine inner relationships in the community (Jews and Gentiles, cf. the paraenetic section and its ending in Rom 15:9-12). (...) David is offered as a model in Christ for the Christians who suffer. In his quotations Paul identifies himself with David, who is a prophet and also a sinner in the second line. **Moreover**, he identifies David with Jesus, who encompasses and redefines all in a new humanity. (...) The "concert" of Isaiah and Paul (Ross Wagner) cannot take place without the divine Psalmist, David. His melody is perhaps not the first or the loudest, but **it is an integral part of the message** in the letter to the Romans and of Paul's authority"³⁷.

Atti degli Apostoli

All'interno degli Atti degli Apostoli, l'episodio di Stefano è ricco di citazioni scritturistiche e ci puo' chiedere in quale modo esse vengano utilizzate, soprattutto tenendo conto, come nel caso del riferimento a Paolo nell'esempio precedente, la nuova situazione della comunita' neo-cristiana: "Demnach spiegelt sich in Apg 6,1-8,3 ein Charakteristikum, das in der Apostelgeschichte häufig beobachtet werden kann

³⁵ Levente B. MARTOS, «Authority of a Forgiven King: David's Psalms in the Letter to the Romans», in: KALIMI, NICKLAS and XERAVITS, *Scriptural Authority*, 262.

³⁶ MARTOS, «Authority of a Forgiven King », 263.

³⁷ MARTOS, «Authority of a Forgiven King », 277.

und in der Actaforschung als „Septuaginta-Mimesis“ bezeichnet wird.“³⁸ In particolare, nel suo lavoro dedicato all'analisi del racconto di Stefano negli Atti degli Apostoli, Hötzingler si pone tre domande: ³⁹

1. Come viene utilizzata la Scrittura in At 6,21-8,3?
2. Quale funzione ha l'utilizzo dei testi nell'episodio di Stefano in At 6,21-8,3?
3. Come contribuisce l'uso delle Scritture in At 6,1-8,3 a dare forma al significato dell'episodio di Stefano all'interno dell'opera lucana?

Particolarmente interessante appare il contesto socio-culturale: emerge la necessita' di differenziarsi dal mondo giudaico e di salvaguardare la proprio identita' cristiana, ma questo deve avvenire in relazione al patrimonio religioso giudaico e all'interno di un ambiente ellenistico. "Es geht also um die *Überschreitung* von geographischen und ethnischen, implizit auch religiösen *Grenzen*." ⁴⁰

Questa operazione viene compiuta nell'opera lucana attualizzando la figura di Abramo: "la figura di Abramo, ad esempio, e' attualizzata ponendo in un secondo piano i suoi legami con la famiglia e la genealogia, mentre si accentuano quelli con la terra".⁴¹ Stefano appare come un testimone di Gesu', che non solo testimonia la Signoria di Dio (legame con i testi citati e con il mondo giudaico), ma anche la morte di Gesu' in croce (una nuova via di santita'). "Somit trägt die Stephanusepisode unter anderem durch ihren **Schriftgebrauch** zur *Selbstvergewisserung religiöser Identität* bei und zwar an der Schwelle vor dem Eintreten in eine **neue** Etappe des „Weges des Heils“"^{42,43}.

Cerchiamo ora, come nel paragrafo precedente dedicato al tema della *Rewritten Bible*, di sintetizzare in pochi punti gli aspetti piu' rilevanti per l'obiettivo del nostro lavoro:

i) Centralita' del testo scritturistico

Si tiene presente un testo come autorevole e lo si pone al centro della propria riflessione. Nelle diverse situazioni analizzate, nonostante le modifiche del contesto, anche nella novita' piu' marcata del cristianesimo, ci si riferisce all'autorita' della Scrittura;

ii) Cambiamento della funzionalita' del testo

³⁸ Heike HÖTZINGER, «Schriftgebrauch in der Stephanusepisode: Apg 6,1–8,3», in: KALIMI, NICKLAS and XERAVITS, *Scriptural Authority*, 305. L'autore così continua: "Dieses Phänomen versuchte man zunächst mit quellentheoretischen bzw. -kritischen Untersuchungen zu erklären, weiterhin mit redaktionskritischen Überlegungen,⁴ und mit zunehmender Betrachtung des lukanischen Doppelwerks als literarisches Werk wird häufiger über die Funktion des Schriftgebrauchs nachgedacht."

³⁹ cfr. HÖTZINGER, «Schriftgebrauch in der Stephanusepisode», 306.

⁴⁰ HÖTZINGER, «Schriftgebrauch in der Stephanusepisode», 307.

⁴¹ PRATO, Recensione pubblicata su *Rivista Biblica* LXII (2014) 421.

⁴² HÖTZINGER, «Schriftgebrauch in der Stephanusepisode», 339. Il grassetto e' nostro, e non dell'Autore, per evidenziare i punti maggiormente legati al tema di questo studio. L'Autore così continua: "Zur *Selbstvergewisserung der religiösen Identität* trägt primär die *Vergegenwärtigung der Geschichte* bei, die durch verschiedene Textstrategien und Gestaltungselemente erfolgt." Qui il corsivo e' dell'Autore.

⁴³ "Gleichzeitig wird aber durch die Schilderung der Prophetentötung die Geschichte Jesu Christi in der Geschichte Israels verankert": HÖTZINGER, «Schriftgebrauch in der Stephanusepisode», 342.

Il testo viene utilizzato all'interno della nuova situazione storica e religiosa modificandone la funzionalità, rendendolo cioè capace di trasmettere il nuovo messaggio e di ancorarlo alla tradizione ricevuta, di cui costituisce una evoluzione. L'autorità del nuovo messaggio appare così legata all'autorità del testo ricevuto

iii) Realismo nella percezione del cambiamento

Non si costringe il testo più antico nella nuova situazione né si nega il cambiamento, ma si cerca di effettuare una operazione di inserimento nel nuovo contesto (*recasting*, allusione, ...). L'autorità del testo non viene minata da questa operazione

iv) Sensibilità a una situazione concreta

La situazione nel quale viene inserita la lettura del testo è spesso molto concreta: es. la garanzia per un prestito in Ben Sira, la storia di Stefano (il mormorare dei Greci in riferimento al servizio delle vedove), la collocazione storico-geografica in Baruc (Gerusalemme e Babilonia)

v) Empatia e non distanza

In un rapporto tra individuo e collettività, i testi mostrano empatia, dialogo, e non distanza. Ci si sente contemporaneamente partecipi della storia di Dio con il suo popolo e della storia del tempo contemporaneo all'autore, si percepisce il passato come un potenziale per il presente e per il futuro

vi) Polisemia

Se l'analisi nel paragrafo precedente ci aveva mostrato che il testo originario è un mito pericoloso, lo studio dell'autorità ci indica che il testo è polisemico. "L'Autore⁴⁴ fa notare giustamente come le due controparti in polemica fossero animate dalla comune idea che le Scritture ammettono una sola interpretazione, che conduce a un solo Dio, che in esse si manifesta, mentre in realtà i testi sono polisemici e permettono quindi di accostarsi a quel Dio in prospettive diverse. Il contributo (...) sintetizza bene quale sia la fase finale a cui perviene l'idea dell'autorità scritturistica".⁴⁵

Dinnanzi ai testi noi oggi non abbiamo la stessa libertà degli scrittori sacri, abbiamo sovrastrutture più complesse, ma possiamo imparare da loro a non attribuire a testi del passato significati che non hanno più o che non hanno mai avuto: gli autori hanno saputo basarsi su testi ritenuti autorevoli per rivitalizzarli e per attualizzarli nella loro nuova realtà. Questo processo non mette in crisi l'autorità del testo originario, ma, al contrario, rende più autorevole coloro che su di essa fondano il nuovo messaggio. "Il problema dell'autorevolezza allora non è più legato ai testi come tali, ma alla società che li produce ed è da trasferirsi nella coscienza che essa ha di se stessa e nella necessità che avverte di fondare la sua memoria su un testo di riferimento"⁴⁶. Per questo motivo il terzo momento del nostro lavoro si articola attorno al tema dell'identità e della memoria, nel tentativo di spostare la nostra

⁴⁴ Tobias Nicklas, «Frühchristliche Ansprüche auf die Schriften Israels», in: KALIMI, NICKLAS and XERAVITS, *Scriptural Authority*, 347-368.

⁴⁵ PRATO, Recensione pubblicata su *Rivista Biblica* LXII (2014) 421-422.

⁴⁶ PRATO, Recensione pubblicata su *Rivista Biblica* LXII (2014) 423.

attenzione da una prospettiva piu' marcatamente letteraria, anche se sempre orientata all'ambiente socio-religioso, a un punto di partenza piu' evidentemente storicizzato.

Identita' e memoria in Israele

Il tema dell'identita' appare centrale nella ricerca di un atteggiamento di riforma dinnanzi al divenire delle situazioni socio-religiose, e si declina come l'identita' di popolo (cfr. Esodo, Lev 19; Ez 11,20, ecc.), l'identita' di persona (Gen 1-3, Sl 8, ecc.), l'identita' della societa' (Dt; Gs, ecc.), l'identita' stessa di Dio (cfr. Es 3,14 o Am 4,13). La ri-costruzione della societa' dopo l'esilio passa attraverso la concettualizzazione della identita' di popolo, e come tale rende possibile una ri-forma della societa'. La stessa riforma di Giosia, nel suo utilizzo redazionale e nella collocazione narrativa dell'evento, suggeriscono questo movimento di riscoperta dell'identita' come strumento di "riforma" appunto, cioe' di costruzione di nuovi rapporti sociali. Legato al concetto di identita' ci sembra che risuoni nei testi biblici quello di memoria, come capacita' di interpretare la realta' di oggi alla luce di cio' che si e' e di cio' che si e' stati. L'identita' assume quindi una connotazione maggiormente dinamica ed estesa nel tempo, poiche' si propone in maniera incisiva come strumento di interpretazione della realta'. Questo meccanismo e' presente in modo molto evidente ad esempio nei profeti, dove la lettura del tempo presente, in termini di giustizia sociale, di speranza, si basa sull'identita' della persona e su cio' che si e' stati nel passato (Isaia, Giona, Geremia,...).

Lo studio dei due paragrafi precedenti, dedicati alla *Rewritten Bible* e al tema dell'Autorita' della Bibbia, ci ha mostrato in maniera concreta come l'utilizzo della Scrittura "divenga" in funzione delle rinnovate situazioni culturali e religiose. In relazione al tema dell'identita' e della memoria ci soffermiamo allora in maniera particolare su alcuni aspetti legati alla societa', alla dimensione storiografica e politica, a come Israele vede se stesso o come vuole rappresentarsi. Anche ora procediamo per esempi, costruiti pero' in una serie evolutiva, in modo da rendere l'esposizione piu' agile ed effettiva, nel tentativo di concludere poi con alcune annotazioni di insieme.

Storiografia nella Bibbia

Qui l'appunto e' solo metodologico e in parte inutile dopo gli esempi gia' analizzati: e' necessario assumere il testo biblico come testimonianza di una storiografia biblica, cioe' come testo del passato che parla del suo passato, "dal quale si distanzia e del quale presenta una ermeneutica storica. In tal senso, al pari di tanti altri testi dell'antichita', essa puo' essere una testimonianza del come gia' gli antichi facevano storia"⁴⁷. Per questo, se fosse ancora una volta necessario sottolinearlo, ogni lettura "rigida" del testo biblico non sarebbe oggi fedele al testo, che invece si e' formato a partire da un processo interpretativo della realta'.

Antico Testamento e culture coeve

Ci soffermiamo brevemente su un concetto, quello di etnogesi o piu'

⁴⁷ Gian Luigi PRATO, *Identita' e Memoria nell'Antico Israele*, Paideia, Brescia 2010, 15.

semplicemente di popolo, che tanto peso ha all'interno del racconto biblico. In particolare vogliamo capire quale ruolo ha assunto e quali contenuti ha veicolato, per comprendere poi come si è "riformato" in termini di universalismo e cosmopolitismo. Lo studio di questo aspetto appare anche come un esempio di applicazione dei criteri storiografici esposti poco sopra.

In maniera simile a quanto avveniva per le culture contemporanee orientali (anche se la Palestina era molto più piccola delle grandi potenze), ma non per il mondo Greco e Romano poi, "Israele non manifesta alcuna stima esplicita nei confronti delle grandi civiltà contemporanee o che lo hanno preceduto. Ciò che è al di fuori dei confini non solo geografici quanto del proprio orizzonte culturale viene visto anzi come una costante minaccia contro la propria identità e la propria sopravvivenza".⁴⁸ Questo atteggiamento non ha peraltro una motivazione storico-militare, ma è legato a una percezione di identità. Anche nei profeti, troviamo spesso invettive contro le nazioni, ma non a favore delle nazioni. La propria identità religiosa appare comunque un elemento forte, determinante, che indirizza la visione storiografica.

Babilonia terra d'esilio e centro dell'ebraismo

L'atteggiamento negativo nei confronti degli altri popoli e delle altre culture descritto nel punto precedente, per sottolineare, questa volta in maniera positiva, la propria identità religiosa ed il pericolo di perderla nel contatto con le culture circostanti e con le diverse forme di culto, assume una caratterizzazione ancora più marcata nel confronto di Babilonia.

Il giudizio negativo su Babilonia percorre tutta la Bibbia, dall'episodio della torre di Babele, con l'etimologia del nome della città legato al verbo *balal*, confondere, sino al grido di giubilo di Ap 14,8, «È caduta, è caduta Babilonia, la grande, quella che con il vino dell'ardore della sua prostituzione ha abbeverato tutte le genti», attraverso le invettive che si trovano in Isaia e nei Salmi. Eppure molto della cultura di Israele è dovuto al mondo babilonese, con cui Israele è entrata a contatto e di cui si trova traccia in molti passi dell'Antico Testamento, dai miti di creazione, all'alleanza, ai racconti sulla sofferenza del giusto.

Ma questo è sempre stato l'atteggiamento di Israele e della storiografia biblica? Ha sempre prevalso questo giudizio, "che trova certo una sua giustificazione nel fatto che con esso si intenda esprimere il desiderio che la propria religione resti distinta e incontaminata"⁴⁹, anche quando in Babilonia ci si trova ad essere una minoranza all'interno di una grande civiltà e a dover difendere la propria identità'.

Universalismo profetico e visione cosmopolita

Il primo punto di svolta, una prima "riforma", ha luogo nei profeti più tardivi, in particolare in Isaia:

Is 56,1-7

¹ Così parla il Signore: «Osservate il diritto e praticate la giustizia, perché

⁴⁸ PRATO, *Identità e Memoria*, 30.

⁴⁹ PRATO, *Identità e Memoria*, 39.

la mia salvezza è prossima a venire, e la mia giustizia è sul punto di rivelarsi». ² Beato l' uomo che agisce così, e il figlio dell' uomo che vi aderisce fermamente, che osserva il sabato senza profanarlo, e che trattiene la sua mano dal compiere qualsiasi male. ³ **Non dica lo straniero, che si è unito al Signore, così:** «Mi separerà certamente il Signore dal suo popolo». E non dica l' eunuco: «Ecco, io sono un albero secco!». ⁴ Poiché così parla il Signore: «Agli eunuchi che osservano i miei sabati, prediligono quello che è di mio gusto e tengono fermamente alla mia alleanza, ⁵ darò loro nella mia casa un nome ed entro le mie mura un monumento migliore dei figli e delle figlie; darò loro un nome sempiterno, che non sarà mai soppresso. ⁶ **Gli stranieri** che aderirono al Signore per servirlo, per amare il nome del Signore e diventare suoi servi, tutti quelli che osservano il sabato evitandone la profanazione e tengono fermamente alla mia alleanza, ⁷ **io li condurrò sul mio santo monte** e li colmerò di gioia nella mia casa di preghiera. I loro olocausti e i loro sacrifici saranno graditi sul mio altare, perché la mia casa sarà chiamata casa di preghiera per tutti i popoli». ⁸ Oracolo del Signore Dio, che raccoglie i dispersi di Israele: «Io raccoglierò ancora altri, oltre a quelli già radunati».

Il segno del sabato, il segno dell'alleanza viene esteso qui anche all'eunuco e allo straniero⁵⁰ e "la nuova legislazione, che deroga le pastoie dell'antica, viene promulgata da un oracolo del Signore"⁵¹, colui che lo ha fatto uscire dall'Egitto e lo raduna dall'esilio in Babilonia. Il pensiero e le impostazioni legate alla formazione del popolo vengono ora "riformate" nel contatto più storicamente situato con altre culture.

Prospettiva Sapienziale

Il secondo punto di svolta, una nuova "riforma", avviene nel mondo sapienziale e ha le sue radici già in Dt 4,5-8:

4,5 Vedi, vi ho insegnato prescrizioni e decreti come mi ha ordinato il Signore mio Dio, affinché li mettiate in pratica nella terra di cui andate a prendere possesso. ⁶ Osservateli e praticateli, perché così sarete saggi e assennati agli occhi dei popoli. Quando udranno tutte queste prescrizioni, diranno: "Questa grande nazione è il solo popolo saggio e assennato". ⁷ Difatti qual è quella grande nazione che abbia gli dèi così vicini, come il Signore nostro Dio è vicino a noi quando lo invociamo? ⁸ Qual è quella grande nazione che abbia prescrizioni e decreti così giusti come tutta questa legge che oggi io vi presento?

Qui si comprende bene il processo iniziato con la "caduta dell'Israele antico inteso come istituzione politico-nazionale"⁵², e la necessità di "riformare" la propria prospettiva socio-religiosa, nella consapevolezza "concreta" di un rapporto storico con le altre culture. Nel periodo dei libri sapienziali, inoltre, c'è un incontro con la cultura ellenistica, dinanzi alla quale sono possibili tre atteggiamenti: la radicalizzazione e la fuga nel deserto, l'apostasia, il dialogo. Tra le tre posizioni ha prevalso il dialogo, che si è mostrato una scelta vincente, valorizzando il patrimonio religioso di Israele per

⁵⁰ Per un breve commento si veda ad esempio: Luis ALONSO SCHÖKEL – José L. SICRE DIAZ, *i Profeti*, Borla, Roma 1984.

⁵¹ ALONSO SCHÖKEL – SICRE DIAZ, *i Profeti*, 395.

⁵² PRATO, *Identità e Memoria*, 39.

mostrarlo come elemento di Sapienza agli altri popoli. Questa evoluzione conduce sino alla formulazione dell'identificazione tra Sapienza e Legge, che esprime in maniera straordinariamente moderna ed attuale la "riforma" di prospettiva che essa contiene: il patrimonio religioso fondativo ed autorevole e' Sapienza, cioe' insegnamento, vita, pienezza, per Israele e anche in maniera universale e cosmica. Questo confronto "ha permesso alla piu' antica tradizione religiosa di enuclearsi e di sopravvivere; esso tuttavia non avrebbe potuto realizzarsi se in Israele nel momento in cui la fine di una esperienza politica rendeva piu' che mai urgente il problema di una **ridefinizione** della propria **identita'**, fosse perdurato un atteggiamento di rifiuto nei riguardi delle culture straniere, che invece sono state assimilate almeno per imitarne il processo interpretativo mediante il quale ciascuna di esse si e' qualificata in rapporto alle altre"⁵³. Non solo, ma questo ci conferma che la chiusura radicale a cui abbiamo fatto riferimento in precedenza era soprattutto dovuta ad una visione storiografica e che la nuova impostazione e' cosi' radicale da racchiudere la sapienza addirittura nel processo creativo⁵⁴.

Il dialogo culturale appare un elemento determinante in questo processo, ma, aspetto ancora piu' interessante, il fatto stesso di entrare in dialogo e' un elemento che Israele recepisce dalle culture circostanti: l'Egitto e il mondo greco valorizzavano la propria cultura, ritenendola superiore e qualificando gli altri come "barbari", ma questo atteggiamento si caratterizza come assimilazione, con una tendenza a mostrare agli altri la ricchezza del proprio patrimonio e a condurli all'interno del proprio ambito.

Le culture straniere, con le quali Israele si confronta, diventano cosi' una garanzia di sopravvivenza: una chiusura dettata da ragioni ideali e prioritarie avrebbe condannato Israele all'annientamento. "Questo e' forse uno degli insegnamenti piu' validi che si possono trarre dall'eredita' dell'Israele antico e dall'interpretazione che esso ha attuato della propria storia (...). Il patrimonio di fondo che e' venuto a fondare le tradizioni religiose del giudaismo e del cristianesimo (...) se in qualche maniera viene proposto nel corso della storia successiva a coloro che appartengono a culture «diverse», puo' trarre grande vantaggio dal fatto di essere stato elaborato in Israele ed essere stato comunicato ai contemporanei e trasmesso ai posteri con il contributo determinante delle culture straniere"⁵⁵.

La riforma di Giosia (La Sacra Scrittura erede del Potere Politico)

Possiamo dedicare alcune osservazioni alla Riforma di Giosia⁵⁶ che, in quanto "Riforma" dovrebbe essere particolarmente rilevante per il tema del nostro lavoro. In effetti lo e', pero' molti aspetti importanti che la caratterizzano sono gia' stati discussi nei paragrafi precedenti, in quanto la Riforma di Giosia catalizza un atteggiamento dinnanzi al testo che, almeno in parte, gia' e' stato evidenziato. "Con l'ascesa al trono di Giosia ci confrontamo col sovrano riformatore per eccellenza e come tale capace di far cristallizzare in opinioni politiche la fedelta' al Dio di Israele dei vari gruppi facenti capo ai profeti. Nel libro del Deuteronomio questi gruppi avrebbero trovato un poco piu' tardi la loro espressione piu' completa, e, poco dopo ancora, nell'opera

⁵³ PRATO, *Identita' e Memoria*, 46. Il grassetto e' nostro, e non dell'Autore, per evidenziare i punti maggiormente legati al tema di questo studio.

⁵⁴ cfr. PRATO, *Identita' e Memoria*, 46.

⁵⁵ PRATO, *Identita' e Memoria*, 48.

⁵⁶ Cfr. 2Re 22-23 e 2Cron 34,1-35,19

storiografica dtr."⁵⁷.

Un primo elemento suggerito dallo sguardo alla Riforma di Giosia e' legato al rapporto tra testo scritto e potere politico: il potere politico lascia al testo la sua autorita' poiche' da esso vuole successivamente essere legittimato. Il secondo punto riguarda il valore del testo: "In qualche modo e' proprio il testo che riesce a far sopravvivere un Israele ideale, seppure organizzato diversamente sul piano politico, e a far rinascere collettivamente e in altro modo il legame che vige tra il re e il popolo, il quale avrebbe rischiato altrimenti di scomparire, seguendo le sorti della monarchia"⁵⁸. Il testo trae autorevolezza, come abbiamo discusso in maggiore dettaglio nei primi due paragrafi di questo lavoro, dalla "memoria, che il testo serve a fondare piu' che a conservare, e in tal senso il mondo giudaico partecipa di una fenomenologia assai diffusa nel mondo culturale di ambiente mediterraneo di cui viene a far parte"⁵⁹.

Interessante, nel racconto della Riforma di Giosia, la messa per iscritto della legge, che invece nel Deuteronomio e' trasmessa a Mose' oralmente: ritorniamo qui su temi, che gia' abbiamo affrontato, che riguardano il valore del testo scritto e il ruolo pedagogico dello scriba, che si trova a giocare un ruolo attivo e passivo e "ad esercitare un'attivita' ermeneutica nei confronti dei testi scritti che si leggono e si riscrivono"⁶⁰.

Gian Luigi Prato conclude il suo studio sul ruolo del testo sacro nella riforma di Giosia con due osservazioni che ci appaiono interessanti e particolarmente pertinenti con il tema della nostra indagine, orientata alla attualizzazione delle prospettive di riforma all'interno del testo biblico⁶¹:

i) Relazione tra potere politico e autorita' del testo

Il testo diviene erede di un potere politico di cui poi costituisce la *ratio* istituzionale.

ii) Il testo come fondamento del potere politico

"Se invece, come e' avvenuto nella tradizione religiosa (cristiana) che ha posto la Bibbia a suo fondamento, si cerca nel testo sacro un sostegno a una qualche forma di potere politico (sia esso «monarchico» o «democratico» ...) (...) bisogna invece chiedersi anzitutto se la concezione «teofanica» del divino, che e' all'origine del potere nel testo biblico, sia commensurabile con i principi che reggono le istituzioni politiche con cui si intende stabilire il confronto. Il testo sacro deve fungere solo da mediatore del confronto... (...) non sempre e' (...) evidente il fatto che il potere del testo sacro e la sua efficacia tendono a sopravvivere anche a livello «laico», nell'assolutismo che soggiace (o che si conferisce a livello giuridico, ma anche psicologico) ai testi che sono posti a fondamento dei

⁵⁷ J. Alberto SOGGIN, *Storia d'Israele*, Paideia, Brescia 1984, 362.

⁵⁸ Gian Luigi PRATO, «La Sacra Scrittura erede del potere politico. Origini istituzionali e legittimazione religiosa del testo sacro», in: M. Pina SCANU, ed., *Alla luce delle Scritture*, Studi in onore di L. Odasso, Paideia, Brescia 2013, 263. Nella pagina successiva l'Autore poi continua, in riferimento alla preghiera di Sir 36,1-19: "Le istituzioni religiose, in sostanza, vengono reinterpretate come una forma di potere che garantisce ordine e identita' al popolo".

⁵⁹ PRATO, «La Sacra Scrittura erede del potere politico», 265.

⁶⁰ PRATO, «La Sacra Scrittura erede del potere politico», 268.

⁶¹ PRATO, «La Sacra Scrittura erede del potere politico», 272-273. Nel testo abbiamo sintetizzato liberamente il pensiero dell'Autore.

moderni sistemi politici, a cominciare dalle carte costituzionali"⁶².

Nella molteplicità degli spunti emersi nel corso dell'analisi precedente,⁶³ cerchiamo di proporre alcune osservazioni sintetiche:

i) Patrimonio religioso e dialogo

L'evoluzione del rapporto di Israele con gli altri popoli ha mostrato un approfondimento del valore del proprio patrimonio religioso in funzione del dialogo che ha saputo stabilire con le culture con cui è venuto a contatto, in particolare con l'ellenismo. Anche gli aspetti legati all'universalismo ci hanno indicato un percorso orientato nella stessa direzione;

ii) Il "di più" del patrimonio religioso

La valorizzazione del proprio patrimonio religioso, a partire dal senso di autonomia dell'Israele antico sino alla volontà di mostrarsi popolo saggio perché guidato dalla Legge e dalla Sapienza, indica la percezione viva di un *surplus* religioso in base al quale "riformare" l'atteggiamento culturale e religioso. Si tratta cioè, per esprimerlo in termini moderni, di valorizzare la parte positiva, il "di più", superando isolamento e precettistica

iii) Testo e politica

Se nei paragrafi precedenti era emersa una chiara connessione tra il testo e l'ambientazione socio-religiosa, ora abbiamo cercato di mettere in luce come anche la dimensione politica, nel senso stretto del termine, giochi un ruolo importante nella strutturazione del testo, con il quale entra poi in un rapporto dialettico. In termini di "riforma" e di utilizzo del testo oggi, questo significa che l'utilizzo del testo in situazioni concrete richiede una decodifica degli elementi etici e sociali che esso veicola;

iv) Identità

Il confronto con la propria identità, in particolare dell'identità religiosa e di popolo, ha giocato un ruolo importante e sempre decisivo, anche laddove le diverse situazioni sono cambiate anche radicalmente, dalla strutturazione dell'Israele antico, alla riforma di Giosia, alla vita in esilio e alla ricostruzione negli anni difficili del ritorno. L'identità appare come un elemento costante, ma anche come qualcosa di capace di divenire, di indicare ogni volta la direzione del futuro a partire dalle formulazioni del passato.

La sensibilità al concetto di identità è oggi molto forte ed attuale, soprattutto quando, in termini moderni, si sovrappone a concetti simili (o percepiti come tali), quali

⁶² PRATO, «La Sacra Scrittura erede del potere politico», 273.

⁶³ Agli esempi precedenti si potrebbe forse aggiungere una riflessione sulla ricezione degli eventi dell'Esodo in Osea, nel Libro della Sapienza e nel Vangelo di Marco, di cui si può trovare una sintesi in: Michelangelo PRIOTTO, *Esodo. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2014, 770-794.

"dignita'", "storia personale", "rispetto", "tolleranza". La parola "identita'" puo' riassumere molte di queste percezioni e aiutare nel processo di riforma, suggerendo una griglia di confronto tra le diverse soluzioni pratiche e l'identita' delle persone e delle micro-societa' che le realizzano. Per questo motivo il passo successivo del nostro studio si soffermera' non tanto sull'identita' di popolo, come nelle analisi presentate sino ad ora, ma in maggiore misura sull'identita' dell'individuo.

La persona e la sua identita' nel percorso biblico

In questo ultimo paragrafo del nostro lavoro affrontiamo brevemente alcuni temi relativi al divenire della percezione dell'identita' dell'individuo nel percorso biblico. La stessa vocazione profetica (es. Is 1-2) e' delineata in termini di identita', creando cosi' un ponte tra identita' (cio' che si diviene e si riscopre a partire dalla vocazione) e la memoria (strumento di analisi critica della realta' a partire dalla vocazione profetica). La valorizzazione di questa prospettiva appare significativa per l'oggi, poiche' non va confusa con una angusta e ottusa riproposizione di azioni o di strutturazioni sociali del passato, non piu' attuali. Lo strumento ermeneutico della identita' puo' aiutarci, nella ri-forma della Chiesa a partire dalle istanze della societa', a capire quali valori vengono messi in gioco quando si utilizza la memoria come elemento interpretativo della realta'. Ci soffermeremo in particolari su alcuni aspetti che emergono dalla lettura dei testi sapienziali, sia perche' l'analisi precedente ci ha mostrato come questi testi corrispondano a un rinnovamento culturale molto marcato, a un atteggiamento nuovo rispetto alle culture circostanti, sia perche' da questa ultima fase del nostro studio potranno forse emergere alcuni elementi nuovi.

Un primo aspetto riguarda un elemento chiave, l'"esperienza e la valorizzazione della ragione". Nel momento in cui le strutture sociopolitiche di Israele sono radicalmente cambiate, quando un modo costruito attorno alla sacralita' e ad aspetti culturali immediati⁶⁴ deve confrontarsi con una cultura piu' razionale, con un pensiero piu' strutturato, diventa necessario riformare il proprio atteggiamento, scoprire una modalita' capace di giocare il ruolo di forme del passato non piu' significative. "Il processo di secolarizzazione che e' senza dubbio cominciato all'inizio dell'epoca regale, non procede parallelamente, nell'insegnamento dei saggi, con un crollo della fede nell'onnipotenza di Jahwe'. Sarebbe un fatto molto semplice e a noi familiare. (...) E' scomparsa la nozione di un'esistenza immersa in un ordine sacrale, che la circonda da ogni parte. Ma la fede in Jahwe' non ne ha subito alcun danno". Essa si e' inserita in una forma del tutto nuovo di realismo."⁶⁵

L'esperienza come forma interpretativa della realta' non si distacca dalla percezione del significato religioso della realta' stessa: i testi sapienziali accostano spesso in uno stesso versetto uno stico nettamente legato alla dimensione delle competenze e dell'abilita' con un secondo stico aperto al trascendente. Questo profondo legame e' certamente molto moderno e significativo.

Un secondo punto e' legato alla "relazionalita'", ai rapporti interpersonali intensi e determinanti: i personaggi dei Libri Sapienziali abitano il paesaggio della relazione, per utilizzare una immagine emersa nel corso dei Seminari precedenti. Se alcuni strumenti di tipo pansacrale sono venuti meno, se si e' criticamente consapevoli della difficulta' e del

⁶⁴ Cfr. 1Sam 13,5-14,24: ci si prepara alla guerra con un digiuno.

⁶⁵ Gerhard VON RAD, *La Sapienza in Israele*, Marietti, Casale Monferrato 1975, 63.

valore della vita, la relazionalità interpersonale fornisce un nuovo punto di appoggio: ecco emergere, nei libri Sapienziali, i molti insegnamenti che riguardano l'amico, il rapporto uomo-donna, il consiglio. Non si tratta di insegnamenti (solo) di carattere etico, ma di una percezione profonda della realtà che, nella comprensione sapienziale, è nel contempo immanente e trascendente, di un nuovo atteggiamento. Lo stolto, caricatura negativa del saggio, è incapace di cogliere queste relazioni e offrire un contributo positivo sul piano esistenziale.

A questo punto si ricollega il valore e la centralità della persona: i temi sociali dei sapienziali, la loro attenzione alla relazionalità interpersonale, la visione armonica tra l'ambito della trascendenza e le dinamiche intersoggettive, richiamano ancora il concetto di identità, perché solo l'uomo capace di questa armonia "pluri-dimensionale" (uomo saggio?) può edificare e ri-formare la società (cfr. Sir 16,4).

Il quarto elemento di riflessione, particolarmente vivo all'interno dei libri sapienziali, è la capacità, e diremmo anche il desiderio e la necessità, di "capire", di affrontare la realtà con metodi critici, di porsi domande, di non fermarsi a ciò che appare. Una strategia epistemologica di questo respiro è certamente molto attuale, poiché gli argomenti di autorità o le consuetudini non convincono più l'uomo contemporaneo. In questo senso l'esperienza (categoria strategica nei libri sapienziali) è profondamente legata all'identità (un uomo in ricerca, un uomo che ragiona e che valuta) e alla memoria (un uomo che impara e che si educa alla riflessione).

Questa visione integrata è così significativa che ha conseguenze anche sul piano etico: chi non è capace di percepire questo legame tra esperienza e trascendenza, cioè lo stolto, è malvagio, è da evitare più di un'orsa a cui hanno rubato i cuccioli (Prv 7,12), mentre chi percepisce questa relazionalità determinante osserva la legge, è sulla strada della vita, è un Maestro Buono (Mc 10,17).

La Sapienza si può imparare, e questo esige impegno e sforzo, richiede capacità di ricerca (un termine molto moderno), ma richiede anche un Maestro che abbia sperimentato questa fatica, che abbia ricercato e trovato la Sapienza, che la sappia comunicare. E il discepolo deve saper applicare nella sua nuova realtà storica ed esistenziale i meccanismi che nella vita del Maestro o della famiglia hanno permesso di cogliere il rapporto tra esperienza e trascendenza. L'atteggiamento pedagogico dei saggi è attivo, anzi, doppiamente attivo: richiede impegno da parte dei discepoli e capacità di trasmettere un'esperienza di sapienza da parte del Maestro; non propone le ripetizioni di schemi, ma aiuta nel rinnovamento della situazione personale, nell'interpretazione della realtà, nel rapporto dialogico tra esperienza e tradizione, nell'intelligenza della fede.

Si tratta dunque di cogliere nel loro insieme tutti questi elementi. "Il Siracide stabilisce così forti legami interni tra la creazione, la sapienza, l'amore di Dio per gli uomini, il timore di Dio e la legge, permettendo di cogliere il divenire della tradizione come processo cumulativo e progressivo delle istruzioni rivelate da Dio e messe per iscritto nel libro in cui è significata e comunicata la sua volontà". In questo il Siracide, consapevole di trovarsi all'interno di una specifica cultura, esprime una precisa linea di continuità e di rispetto verso gli antenati, sentendosi obbligato a seguirne la tradizione biblica. La base scritturistica da cui uno scriba trae la sua sapienza è la legge dell'Altissimo, intesa come rivelazione scritta in cui si trovano le linee guida per una condotta umana organizzata secondo Dio"⁶⁶.

⁶⁶ Angelo PASSARO, «"Quando il Signore creò dal principio le sue opere" (Sir 16,26a). Indagine su Sir 16,26–17,14», in: Ermenegildo MANICARDI – Luca MAZZINGHI, edd., *Genesi 1–11 e le sue interpretazioni canoniche: un caso di Teologia Biblica*, RSB XXIV, EDB, Bologna 2012, 126.

Tentativo di Sintesi e Conclusione

E' certamente difficile riuscire a proporre alcuni punti di sintesi dopo un percorso cosi' vasto e impegnativo, che ha cercato di concentrarsi su alcuni aspetti "applicativi" (riformarsi per restare fedeli a se stessi) all'interno dei fenomeni di cambiamento nel mondo biblico.

Il percorso che abbiamo cercato di compiere e' partito dal testo, come elemento stesso che diviene, che si forma e si riforma a partire dalla tradizione e dal confronto significativo con la realta' socio culturale e religiosa del redattore. Questo processo viene colto non come elemento di infedelta' e di adattamento, ma come elemento essenziale del processo di valorizzazione del patrimonio di fede. Il testo acquista cosi' una autorita', che gli viene riconosciuta in forme e con meccanismi che in ogni caso sono legati alla interpretazione teologica e socio-culturale del tempo. Il riconoscimento dell'autorita' conferisce poi alla realta' contemporanea allo scrittore e al messaggio che egli vuole veicolare una maggiore pregnanza di significato.

Se la riscrittura del testo e il riconoscimento e l'attribuzione di autorita' sono processi collocati storicamente e culturalmente, il passo successivo dell'analisi ha riguardato la dimensione di riforma e di percezione del divenire della propria identita' all'interno del popolo di Israele, dall'Israele antico sino all'esplosione di nuove prospettive nelle nuove dinamiche culturali provocate dall'incontro con l'Ellenismo.

La societa' che riscopre e rivive il processo dialogico tra identita' e memoria, e che per mezzo di questa dinamica contribuisce al processo di riscrittura del testo, e' costituito da individui, da persone che si mettono in gioco in prima persona e che si impegnano in una ricerca critica in particolare nel periodo di incontro e dialogo con la cultura greca, quando nascono i libri sapienziali.

La persona, con il valore della sua identita', torna al centro di un processo religioso che non limita la ragione ma la aiuta e la promuove, che non offende l'intelligenza ma la propone come strumento di accostamento al trascendente, che vive in maniera profonda i rapporti interpersonali come strumento significativo e strategico di un cammino di "riformata" comprensione della realta' alla luce del proprio patrimonio di fede tradizionale.

Richieste alla teologia nel momento presente per realizzare il suo compito ecclesiale: il contributo di *Veritatis gaudium*

Seminario CATI
Milano, 12 giugno 2019

0. Le “doverose” premesse

L'impulso a considerare il tema della riforma in *Veritatis gaudium* (VG) è riferito all'operazione da condurre sugli studi ecclesiastici, e dunque all'interno di essi, ma parimenti si indica come tale “rilancio degli studi ecclesiastici” risulti un elemento decisivo e “strategico” nel «deciso processo di discernimento, purificazione e riforma» (VG 3, cfr. *Evangelii gaudium*, 30) che impegna la Chiesa in tutte le sue componenti in vista del “rinnovato impulso missionario”.

Colpisce in VG come la sostanza del discorso, pur mantenendo ferma la *res de qua agitur*, non rappresenti un compito quasi routinario, che si impone nel volgere delle stagioni ecclesiali (in questo senso VG si limiterebbe ad aggiornare, quasi quarant'anni dopo, l'analogo documento *Sapientia christiana* [1979] di Giovanni Paolo II). L'attenta saldatura tra i documenti, sino a identificare un punto genetico nel vaticano II, non lascia sfuggire, attraverso una suggestiva aggettivazione, cioè qualificazione della *res*, un preciso desiderio e un'ambizione soggiacente alla nuova costituzione apostolica di Francesco. Il rilancio «necessario e urgente» degli studi ecclesiastici, compreso come opportunità *kairologica* (e non semplicemente *cronologica*), va perseguito con «ponderata e profetica determinazione» (VG, 1). Il rinnovamento deve essere «sapiente e coraggioso». La «rivoluzione culturale», già invocata da Francesco in *Laudato si'* (cfr. n 114) in merito a una saldatura tra “questione sociale”, “questione antropologica” e “questione ambientale”, domanda, parimenti, di essere «coraggiosa» (cfr. VG 3). Queste e altre aggettivazioni danno sostanza all'operazione da perseguire e non semplicemente ne rafforzano retoricamente l'iterazione.

Il richiamo, tra gli altri, alle pietre miliari del rinnovamento teologico, a partire da *Optatam totius*, può essere colto nel segno di una continuità che, tuttavia, riprendendo l'obiettivo conferisce nuovi tratti ispirativi: l'assimilazione della concentrazione dello sviluppo della teologia sul “mistero di Cristo” (OT 14), soggiacente al documento del vaticano II, unitamente alla dimensione contestuale del suo avvenire nella storia, lasciandosi istruire dagli sviluppi del sapere umano (GS 44), se in *Sapientia christiana* indugia sulla necessità di superare la frattura tra *la* fede e *la* cultura, lasciando intendere l'univocità dell'una e dell'altra, nella dinamica di VG diventa un invito alla chiesa (e alla teologia), piuttosto, nella pluralità delle sue espressioni contestuali e di soggetti agenti, ad abitare con la fede la stessa pluralità delle culture. A riguardo nella mappa concettuale riconducibile a VG non si rintraccia un riferimento, che pure avrebbe potuto essere assai convenzionale, sulla secolarizzazione delle scienze e sulla laicità (più o meno “sana”) delle istituzioni civili e politiche.

I quattro criteri guida esposti nel *proemio* (VG 4) non rappresentano semplicemente elementi strategici per rinnovare la disposizione e l'organizzazione degli studi ecclesiastici. Se la logica dell'efficienza e dell'efficacia dei processi di produzione e trasmissione del sapere teologico e delle istituzioni deputate a tale compito risulta direttamente interpellata, tuttavia l'orizzonte intenzionale di fondo su cui insistono i criteri esposti risulta quello della peculiare comprensione della fede cristiana in altrettante articolazioni basilari e generative. Così la concentrazione kerigmatica rappresenta il punto di convergenza della fede comune nel segno del primato della grazia e il punto di saldatura per il suo irraggiamento dinamico nelle differenti articolazioni

disciplinari; la disponibilità aperta al dialogo, oltre al tatticismo e alla diffidenza, è espressione di una ulteriorità del senso della fede rispetto alla sua univoca codificazione; l'opzione inter- e transdisciplinare restituisce l'imprescindibile riferimento alle condizioni dell'esistenza umana, nelle quali e per le quali il messaggio evangelico può e deve conservare la sua bellezza e il carattere invitante; la progettualità collaborativa dei centri accademici in vista di una maggiore penetrazione dell'unico messaggio in contesti culturali e sistemi di rappresentazione differenziati, sono parte integrante del progresso laboratoriale e artigianale di una teologia in grado non di ripetere, ma di riprendere le dimensioni fondamentali dell'evento cristiano nel suo incessante processo di tradizione nei tempi e nelle culture, oltre che espressione di una cattolicità dinamica della chiesa stessa.

A fronte di queste linee di ampio respiro prospettico, non può essere dimenticata l'attuale "marginalità" che la teologia sconta nell'attuale contesto. Tale "marginalità" assume differenti forme: in prospettiva geo-politica il modulo teologico occidentale non è più l'unico possibile, a livello culturale, per cui si può parlare di una "marginalità della fede" rispetto all'interesse rivolto al genericamente religioso; a livello ecclesiale con la cattiva opposizione tra pratica pastorale e teologia, ma pure con persistenti diffidenze tra i pastori e i teologi. Accanto a questi fronti di marginalità si pone quello della teologia nel complesso degli altri saperi. Prendere coscienza di tale marginalità comporta una chiara consapevolezza per i teologi a non autoescludersi in un mondo pensato a propria misura o a diventare irrilevanti nelle scenario ecclesiale, in quello culturale e in quello scientifico.

Uno dei compiti affidati alla teologia in VG è «di elaborare strumenti intellettuali in grado di proporsi come paradigmi d'azione e di pensiero, utili all'annuncio in un mondo contrassegnato dal pluralismo etico-religioso. Ciò richiede non solo una profonda consapevolezza teologica, ma la capacità di concepire, disegnare e realizzare, sistemi di rappresentazione della religione cristiana capace di entrare in profondità in sistemi culturali diversi» (VG 5). C'è una verità dell'evangelo che va "rappresentata" (non solo ripensata, ma performata). La forza dell'espressione "sistemi di rappresentazione", con tutta l'allusione propria dell'arte drammaturgica, richiede di essere accolta nel suo significato più estensivo. Sia nella sua derivazione di "ri-presentare", cioè di "presentare di nuovo qualcosa", facendo atto di memoria del sapere di tradizione e parimenti di attivare la specifica sensibilità e capacità della teologia di essere una "superficie riflettente", cioè chiamata a porre un atto di riflessione aderente al presente; sia di "re-ad-presentare" ponendo una precisa interpellazione all'altro (ai propri destinatari) cui non solo offrire di nuovo qualcosa, ma "qualcosa di nuovo", un "presente", un dono, un *surplus* di senso in grado di aprire il reale al possibile, nella prospettiva del futuro.

1. Il "laboratorio culturale" degli studi teologici in "stato di riforma"

Gli "studi ecclesiastici" «non sono solo chiamati a offrire luoghi e percorsi di formazione qualificata dei presbiteri, delle persone di vita consacrata e dei laici impegnati, ma costituiscono una sorta di provvidenziale laboratorio culturale in cui la Chiesa fa *esercizio dell'interpretazione performativa della realtà che scaturisce dall'evento di Gesù Cristo* e che si nutre dei doni della Sapienza e della Scienza di cui lo Spirito Santo arricchisce in varie forme tutto il Popolo di Dio: dal *sensus fidei fidelium* al magistero dei Pastori, dal carisma dei profeti a quello dei dottori e dei teologi». ⁶⁷ L'idea di "laboratorio culturale", come ha sintetizzato con efficacia Christof Theobald,

⁶⁷ FRANCESCO, Costituzione apostolica *Veritatis gaudium* circa le università e le facoltà ecclesiastiche, 27 dicembre 2017, 3 (= VG). Per un primo orientamento interpretativo sul documento pontificio con riferimento alla teologia italiana: R. TOMMASI, *Prospettive per la teologia dal Proemio della Veritatis gaudium*, «Studia Patavina», 65 (2018), pp. 501-515; M. EPIS,

«non si colloca in posizione marginale rispetto alla tradizione, ma *in medio Ecclesiae* poiché esso costituisce il “luogo” in cui questa tradizione, o se vogliamo il popolo che la porta con sé, “fa un esercizio di interpretazione performativa della realtà», senza derogare alla profondità dell’indagine, alla qualità del prodotto, ma anche con attenzione alla sua fruibilità da parte di tutti i soggetti ecclesiali.⁶⁸

Inoltre l’evocazione del “laboratorio culturale”, se può rimandare in primo luogo alla struttura accademica complessiva degli studi teologici, tuttavia conserva una particolare suggestione anche per la “bottega” del singolo teologo. Sotto questo profilo il profilo “artigianale” del “laboratorio” teologico richiama, prima ancora che alla disposizione della materia e alla scelta del codice linguistico, a un lavoro sulla propria persona che il teologo è chiamato a compiere. A riguardo conservano ancora una loro freschezza le indicazioni offerte da Karl Rahner sulla “sofferenza” che si accompagna all’apprendistato dell’arte propria dell’esercizio professionale della teologia:

È naturalmente cosa concepibile e legittima che un giovane teologo affronti la teologia con una fede molto combattuta, soffrendo sotto le tenebre del suo tempo e della propria vita. Poi però comincia appunto a fare teologia per poter vivere. Egli sperimenta infatti che la sua vita non può sfuggire alla questione della fede [...] Solo che non deve pensare di poter raggiungere nella teologia il risultato desiderato per la propria vita coltivandola senza l’impegno di tutto l’uomo, in una neutralità razionalistica che non esiste, evitando di radicalizzare la problematicità dell’esistenza umana con una grande serietà e in una misura tale che tale problematicità stessa finisca per fornire con la grazia di Dio, la risposta della fede.⁶⁹

L’espressione di Francesco in riferimento all’«interpretazione performativa della realtà» che si origina dalla ripresa riflessiva del senso dell’evento Cristo, matrice del pensare teologico, allude alla dimensione esistenziale e pratica della fede, che si innesta, senza soluzione di continuità, sulla sua chiarificazione concettuale, offrendo accanto al “compito” del teologo, la “fatica” del suo esercizio. Pensare Dio, da parte del teologo, alla luce del “racconto fondatore” che struttura il proprio orizzonte concettuale e da una correlativa attenzione alla contestualità della sua riproposizione (cfr. GS 44), non è un’operazione semplificante, né è dispensatore di risposte rassicuranti a immediata disposizione. Piuttosto introduce in un ulteriore snodo drammatico l’esercizio della riflessione, come ricorda Klaus Demmer: «non rende più facile la vita, bensì la fa divenire intellettualmente più esigente. Dio è una pretesa debordante rivolta al pensiero, e a tale pretesa ci si deve consegnare pensando».⁷⁰ Questa accezione “drammatica” insita nel pensiero teologico, del resto, non è assente nell’impostazione che Tommaso d’Aquino fa propria disegnando l’architettura della sua *Summa Theologiae* in cui, rifacendosi alla lezione di Dionigi l’Aeropagita,

Una teologia per il nostro tempo. Note a margine del proemio della Veritatis gaudium, «Teologia», 43 (2018), pp. 307-313; P. CODA, Il proemio della Veritatis gaudium. Una prospettiva programmatica di rinnovamento, «Educatio catholica», 4 (2018) 2, pp. 45-55; A. BOZZOLO, Trasformazione missionaria e rinnovamento degli studi nel Proemio di Veritatis gaudium, «Salesianum», 81 (2019), pp. 47-71; C. THEOBALD, La costituzione apostolica di papa Francesco Veritatis gaudium circa le Università e le Facoltà ecclesiastiche. Introduzione al dibattito sul “Proemio”, Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 22 novembre 2018, dattiloscritto.

⁶⁸ THEOBALD, *La costituzione apostolica*, p. 4.

⁶⁹ K. RAHNER, *Una teologia con cui poter vivere*, in Id., *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi IX*, Paoline, Roma 1984, 145 (il testo è frutto di una conferenza tenuta presso alcune facoltà teologiche tedesche nel 1982).

⁷⁰ K. DEMMER, *La teologia morale tra conoscenza di Dio e metafisica*, «La Scuola Cattolica», 131 (2003), p. 44; cfr. ID., *Fondamenti di etica teologica*, Assisi, Cittadella, 2004, pp. 40-41.

nella questione inaugurale, ricorda che la *ratio theologica* procede «non solo apprendendo [*mathòn*], ma anche patendo [*pathòn*] le realtà divine». ⁷¹

Tale passione è pre-condizione per l'appassionarsi nell'esercizio della ricerca teologica e della sua comunicazione. Questo tipo di approccio si radica su una caratteristica del pensiero teologico cristiano che, a partire dal ritorno sui testi biblici, ha consentito di rielaborare in modo originale l'idea greca di *logos* come “parola pensata e pesata”. Una parola capace di aprire al senso del reale secondo la misura propria della ragione umana; che attinge alla verità senza arrogarsi la certezza di ingabbiarla in una identificazione totalizzante, quando non si auto-limita alla semplice logica insita in un pensiero unico, assunto ad esclusivo criterio di verità sull'uomo, sulla sua origine, sul senso e sul suo destino. Il pensiero cristiano, pur accogliendo questa prospettiva proveniente da una possibile interpretazione della tradizione filosofica greca, ha operato una significativa opzione critica nei confronti della pretesa esclusiva del *logos* della ragione, radicando la possibilità di qualificare la presenza di Dio e, correlativamente, di comprendere l'uomo, a partire dalla cifra della “carne” e del “corpo” di Gesù, il Figlio. Nella teologia cristiana il *logos* è pensato in modo indissolubile alla “carne”, al “corpo-persona”. La verità recata dal *logos* di Dio è mostrata a partire dal “corpo di carne” del Figlio che abita la storia degli uomini (cfr. Gv 1, 14), e dà origine ad una dinamica in grado di legare indissolubilmente Dio all'uomo e gli uomini tra di loro. Nel *logos* cristiano, la conoscenza della verità non resta imprigionata all'interno di una “ragione” che armonizza in modo supremo ogni cosa, riconducendo tutto a se stessa, ma avviene in una dinamica di “relazione” in cui l'ordine razionale trova la sua specifica caratterizzazione. Solo una buona teologia cristiana – e non il suo simulacro di pensiero invadente che pretende di dispensare risposte senza percorrere la via lunga dell'imparare a porre le giuste domande – solo una buona comprensione della scienza – e non il suo profilo ideologizzante di pensiero che pervasivamente si estende anche sulle questioni ultime del vivere umano – possono contribuire insieme, ciascuna per la propria parte, ad aiutare l'uomo di oggi di fronte alla necessità di significare il proprio mondo. Da questa singolare “compagnia” nessuno ha da perdere, né la teologia, né la scienza, quando realmente, e da entrambi i fronti, percorrono quella via del dialogo su cui insiste il pontefice in molti suoi scritti e che esplicitamente ripropone in VG: «un secondo criterio [...] è quello del dialogo a tutto campo: non come mero atteggiamento tattico, ma come esigenza intrinseca per fare esperienza comunitaria della gioia della Verità e per approfondirne il significato e le implicazioni pratiche». In vista di una “autentica cultura dell'incontro”: «una cultura anzi, possiamo ben dire, dell'incontro tra tutte le autentiche e vitali culture, grazie al reciproco scambio dei propri rispettivi doni nello spazio di luce dischiuso dall'amore di Dio per tutte le sue creature» (VG 4.b). ⁷²

In questa prospettiva il presente momento culturale ed ecclesiale richiede alla teologia di non cessare di riflettere sulla propria identità di intelligenza critica della fede cristiana. Per questo, «c'è una “perennità” della fede che non teme lo “sviluppo” della pratica della sua intelligenza critica; anzi la rivendica dal cuore della sua identità. Infatti la “riforma” non è uno stadio ma uno stato, in ragione della fedeltà all'evento ch'è a fondamento della fede e del dinamismo spirituale che la connota». ⁷³

⁷¹ G. RUGGIERI, *La verità crocifissa*, Carocci, Roma 2007, p. 15. Il riferimento è alla *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino, I, q. 1, a. 6, con citazione interna dal *De divinis nominibus* di Dionigi l'Aeropagita.

⁷² VG qui fa esplicita menzione della *Caritas in veritate* (n. 4) di Benedetto XVI: «la verità è “logos” che crea “dia-logos” e quindi comunicazione e comunione».

⁷³ EPIS, *Una teologia per il nostro tempo*, p. 307. «Nel quadro testimoniale della comunità cristiana, spetta all'intelligenza critica della fede mostrare l'universalità dell'evento cristologico nell'orizzonte dell'interrogazione radicale sulla verità» (ivi, p. 307) e la forma originalmente pratica della fede riferibile sia «alle condizioni della sua costituzione», sia in vista della sua «vitalità». A

2. Sistole e diastole del *kerigma*

Il primo criterio fondamentale per lo sviluppo del pensiero teologico, evocato da Francesco in *Veritatis gaudium*, ma presente in altri atti del suo magistero, «è quello della contemplazione e della introduzione spirituale, intellettuale ed esistenziale nel cuore del *kerygma*» (n. 4.a). Al di là dell'adagio di tradizione gesuita *contemplata aliis tradere*, si indica l'importanza nella riflessione teologica, e non solo nella predicazione cristiana, di rendere evidente l'articolazione tra il *kerygma* e la sua esplicitazione nel doppio movimento di "riportare al centro" (dal contenuto specifico al messaggio fondamentale) e di "allargare" (dal *kerygma* al contenuto specifico) la riflessione: «la centralità del *kerygma* richiede alcune caratteristiche dell'annuncio che oggi sono necessarie in ogni luogo: che esprima l'amore salvifico di Dio previo all'obbligazione morale e religiosa, che non imponga la verità e che faccia appello alla libertà, che possieda qualche nota di gioia, stimolo, vitalità, ed un'armoniosa completezza che non riduca la predicazione a poche dottrine a volte più filosofiche che evangeliche» (*Evangelii gaudium* 165).

È ancora Rahner a illuminare ulteriormente questa prospettiva e suggerire come compito del teologo di coltivare il raccordo tra la dimensione scientifica e quella definita "sovra-scientifica" per consentire il raccordo con le questioni fondamentali del sapere della fede. Su di esse, secondo la densa espressione rahneriana, il teologo deve «riflettere con tutta l'inesorabilità del suo spirito e del suo cuore», nella consapevolezza che accanto alla "gerarchia oggettiva" delle verità rivelate, evocata anche da Francesco, in chiave di armonica costruzione della teologia, esiste un'altra e importante «gerarchia delle verità dettata dall'ora storica, in cui un uomo è chiamato a vivere, nonché dalla sua indole e dalla sua vocazione». ⁷⁴

Ciò comporta per il teologo di affrontare il compito di "pensare" la fede in modo preciso, cioè valorizzando lo stimolo proveniente dalla specificità degli altri saperi e in modo profondo, cioè – è ancora particolarmente istruttiva la lezione di Rahner a riguardo – sino al punto dell'elemento "nucleo misterico", non ulteriormente scomponibile o scotomizzabile dalla ragione: per il teologo professionista «non è lecito richiamarsi al mistero o richiedere un "sacrificium intellectus" dove non si è semplicemente pensato con sufficiente precisione». ⁷⁵ Al rischio di correre contro l'ovvietà, secondo cui il teologo è chiamato a illuminare con la sua ragione compenetrata di fede il mistero e quasi di invertirne il percorso: «il teologo non è colui che fa luce, ma colui che proietta nel mistero incomprensibile di Dio tutta la realtà terrena debitamente illuminata; è colui che mostra come ogni proposizione umana, per quanto giusta e maneggevole essa possa e debba essere, non viene in fondo capita se non sfocia nella beata incomprensibilità di Dio», cioè dal suo non poter essere afferrata da una presa su di essa definitiva.

Il nucleo kerigmatico della fede cristiana, inoltre, istituisce ulteriormente la peculiarità del rapporto tra verità e libertà: «se la verità è pensata come evento, il pensiero che vi si dedica non può avere la pretesa di delimitare *a priori* i confini entro cui il fenomeno veritativo deve offrirglisi, ma può solo esporsi con la massima disponibilità all'inedito che intende apparire. Il pensiero cristiano sarà dunque radicalmente "responsoriale": tanto più rigoroso quanto meno pretende di imporsi al proprio "oggetto", ma si lascia donare da esso il proprio statuto e si espone al suo appello. Nel *kerigma*, infatti, diviene chiaro che la verità non si destina semplicemente alla ragione, ma a tutto

riguardo l'ermeneutica teologica si impegna a raggiungere l'originario «dinamismo di *correlazione*, tra il primato manifestativo della verità e l'autodeterminazione della coscienza che la riconosce. Per quanto possa essere evocativa la formula, si tratta del nesso originario che la verità intrattiene con la libertà» (ivi, p. 311).

⁷⁴ RAHNER, *Una teologia con cui poter vivere*, 150.

⁷⁵ RAHNER, *Una teologia con cui poter vivere*, 155.

l'uomo, chiamandolo a un gesto di accoglienza che ha la forma di una nuova misura dell'esistenza».⁷⁶

L'attenzione al nucleo kerigmatico della fede cristiana e alla dinamica di riportare al e ripartire dal centro nello sviluppo dell'atto teologico comporta una peculiare modalità di accostamento ai testi della Scrittura ebraico-cristiana suggerita nei documenti di papa Francesco non come alternativa ad altre modalità di lettura e di esegesi scientifica, ma come prospettiva a partire dalla quale sviluppare l'«interpretazione performativa della realtà che scaturisce dall'evento di Gesù Cristo», come espresso in VG. A riguardo risulta suggestivo quanto affermato nella *Lumen fidei* (2013), la prima enciclica di Francesco, scritta a “quattro mani” con Benedetto XVI: «il linguaggio stesso, le parole con cui interpretiamo la nostra vita e la nostra realtà, ci arrivano attraverso altri, preservato nella memoria viva di altri. La conoscenza di noi stessi è possibile solo quando partecipiamo a una memoria più grande. Avviene così anche nella fede, che porta a pienezza il modo umano di comprendere» (*Lumen fidei*, 38).

Tale atto di memoria permette un migliore approccio alla testualità biblica da parte del teologo, suggerita da Francesco. Questo compito attraversa la ripresa ermeneutica della sacra scrittura, che attesta la rivelazione in una forma «non riducibile ad una conoscenza concettuale nella quale ci vengono comunicate idee o insegnamenti da apprendere», ma come annuncio della «prossimità di Dio all'uomo. [...] Questo evento assoluto accade nella storia di un popolo, la cui risposta pratica – nell'agire della fede – è inclusa nella rivelazione stessa come sua parte costitutiva».⁷⁷

Le affermazioni del pontefice valorizzano l'orientamento per la riespressione dell'esperienza della fede attestata nella bibbia, cogliendone la sua originalità in ordine alla costruzione dell'identità responsiva del soggetto e individuano un più deciso raccordo tra l'indole scientifica della ricerca e il suo rifluire nel nucleo kerigmatico a contatto con l'esperienza quotidiana dei credenti. Inoltre accreditano un approccio al testo biblico attento, al complessivo approccio sapienziale che, da una parte, deve guidare i credenti al cuore della rivelazione e, dall'altra, ne permetta una sua “ricevibilità” universale in vista della sua comunicazione.

All'orientamento veritativo, oggettivo (e in ambito etico preformulato dal canone della legge naturale), il pontefice sembra preferire una prospettiva di tipo sapienziale, ripresa dai testi biblici, in grado di interrogare e lasciarsi istruire dalle molteplici espressioni del pensiero e della creatività umana (cfr. EG 184; LS 46 e 188). In questo senso nei suoi testi, soprattutto in ambito etico, non introduce una “argomentazione biblica” a sostegno di evidenze accessibili dalla ragione, bensì offre un insegnamento che, nella modalità stessa di approcciare la Scrittura, risulta attento a una ricettività più ampia incontrando e lasciandosi incontrare dalla pluralità delle differenze e delle culture. A partire da *Evangelii gaudium* e in modo significativo in *Laudato si'* l'attenzione non è a circoscrivere evidenze universali di ragione disponibili a prescindere dalla peculiarità dei singoli saperi e delle culture, ma che di fatto possono essere recepite come fortemente critiche dell'incapacità a riconoscerne l'intrinseca verità. Piuttosto l'impulso perseguito nasce dalla consapevolezza che il messaggio possiede una sua possibilità recettiva universale.⁷⁸

⁷⁶ BOZZOLO, *Trasformazione missionaria e rinnovamento degli studi*, p. 50.

⁷⁷ M. CHIOLDI, *Teologia morale fondamentale*, Queriniana, Brescia 2014, pp. 210-211.

⁷⁸ A riguardo significativa l'attenzione riservata in *Amoris laetitia* al documento della Commissione Teologica Internazionale *In cerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale* (2009) al paragrafo 59: «la legge naturale non può dunque essere presentata come un insieme già costituito di regole che si impongono *a priori* al soggetto morale, ma è una fonte di ispirazione oggettiva per il suo processo, eminentemente personale, di presa di decisione» (AL 305). Su questa base l'accesso alla dimensione normativa non si può limitarsi alla sola esposizione del repertorio contenutistico, ma a prolungarsi nel processo decisionale nel quale tale indicazioni non risolvono

Parimenti si invita a riprendere la questione delle caratteristiche proprie del magistero e del suo ambito pastorale di competenza. A riguardo Francesco mette a fuoco la necessità di esprimere non solo la cura per la dimensione “misterica” della *communio* ecclesiale, ma una corrispettiva attenzione a quella “empirica”, sperimentabile attraverso più visibili e trasparenti pratiche collegiali, in grado di riportare a vivo un maggiore protagonismo delle chiese locali e di tutte le componenti ecclesiali, anche nella riflessione teologica (cfr. EG, 32). L’accezione di empirico, qui evocata, non fa riferimento unicamente alla logica fattuale, ma, assumendone una semantica più ampia, sottintende il necessario ampliamento dei confini all’interno dei quali esplorare l’essere e operare comunione. Inoltre, presuppone un invito a estendere tale esplorazione in ambiti non ancora adeguatamente affrontati, perché talora vistosamente rimossi, o schiacciati da una forma verticistica di magistero, attraverso un reale e condiviso, paziente e sincero percorso di comunicazione tra le chiese e tra i vari soggetti ecclesiali.

Degna di menzione, in proposito, è la valutazione offerta in *Evangelii gaudium*: «in seno alla Chiesa vi sono innumerevoli questioni intorno alle quali si ricerca e si riflette con grande libertà. Le diverse linee di pensiero filosofico, teologico e pastorale, se si lasciano armonizzare dallo Spirito nel rispetto e nell’amore, possono far crescere la Chiesa, in quanto aiutano ad esplicitare meglio il ricchissimo tesoro della Parola. A quanti sognano una dottrina monolitica difesa da tutti senza sfumature, ciò può sembrare un’imperfetta dispersione. Ma la realtà è che tale varietà aiuta a manifestare e a sviluppare meglio i diversi aspetti dell’inesauribile ricchezza del Vangelo» (n. 40).

La classica formula della competenza del magistero ecclesiale *in rebus fidei et morum* acquista, in questa luce, una migliore intelligenza rispetto a quella tendenzialmente disgiuntiva, che poneva il grado di discernimento su ciò che è esplicitamente contenuto nel *depositum fidei* in riferimento ad una competenza specifica, mentre tendeva ad attribuire alla questione dei *mores* soprattutto la rivendicazione di una competenza sui contenuti della *lex naturalis* e dunque sulle verità in ambito etico pensate come perfettamente razionali. Tale opzione disgiuntiva assegnava al sapere della fede uno statuto separato rispetto a quello della ragione, seppure tentando, con un debole legame, di identificare i contenuti della *lex naturalis* con gli aspetti di una verità (etica) preambolare alla fede (*preambula fidei*). Si tratta di riavviare una comprensione dei *mores* come “stili di vita” cristiani, che attuano la risposta pratica autorizzata dall’autocomunicazione di Dio, non limitando la *fides* ad un puro assenso “nozionale” alle verità da credersi, ma quale modalità di “apprensione reale”, per utilizzare la pregnante formula di John Henry Newman, in grado di configurare l’atto responsivo della fede come modalità di accesso ad un senso integrale per la vita, con la corrispettiva capacità di incidere nella sfera storico-pratica, senza la quale la stessa rivelazione non solo non sarebbe pensabile, ma non sarebbe di fatto attuata.

L’offerta sostanziosa dei contenuti e il correlativo impegno nella dinamica comunicativa, trova, in questo passo, un criterio di veracità nella stretta correlazione oggettiva tra la verità di Dio e quella dell’*humanum*. Essa deve essere mantenuta non solo per salvaguardare la consistenza di entrambi, ma, secondo lo spirito della costituzione conciliare *Dei Verbum*, a partire da un corretto esercizio di ascolto della Parola e della storia umana non come due vicende separate, o peggio poste su piani diversi (eternità e contingenza), ma nell’unica vicenda grazie alla quale, secondo la suggestiva formulazione di Franco Giulio Brambilla, leggere la storia umana «come un racconto con il racconto della storia di Dio con gli uomini» e come una necessaria operazione di

integralmente la qualità morale dell’azione soggettiva, come sviluppato trasversalmente nel capitolo VIII di AL.

“decentramento” della chiesa per raggiungere «il centro vivo del Vangelo, che è la persona di Cristo, dischiudendo agli uomini una nuova prospettiva sulla vita umana».⁷⁹

3. Pratiche “dia-logiche”

L’istanza dialogica, secondo elemento raccomandato alla conduzione della teologia, risulta chiaramente ancorato sulla sua base teologica, il “Logos-Agape” che crea *dia-logos*, e non su tatticismi e calcoli, e, pertanto, domanda di lasciar aperto il “verso dove” tale pratica conduce. Tale operazione può essere compresa ritornando alla narrazione evangelica nella quale la parola di Gesù raggiunge una umanità plurale per condizione sociale, di genere, religiosa o di età, di vicinanza o di lontananza. Il punto di estensione del dialogo è di «giungere a quella *pluriforme unità* che genera nuova vita. A ciò corrisponde il rifiuto di un modello culturale unico e la promozione di diverse espressioni della vita cristiana in base allo “stile di vita di una determinata società, del modo peculiare che hanno i suoi membri di relazionarsi fra loro, con le altre creature e con Dio” (EG, 115)». Come ricorda opportunamente Roberto Tommasi, «il dialogo suppone l’intreccio (*dià*) tra due *lógoi* cioè tra due prospettive o visioni diverse sulla realtà senza irenismi o concordismi (la proposizione *dià*- designa infatti anche lo scendere “giù”, in profondità nel discorso). Così la posta in gioco è che ogni autentico dialogo nasce da un es-porsi all’ “altro” in una interlocuzione fatta di ricevere e dare, dare ricevere che non lascia le cose come stavano».

Nel dialogo la verità accade dentro il suo dipanarsi nella reciproca intepellazione del sé e dell’altro, fondata sulla strutturale “relazionalità del reale”.⁸⁰ La riforma delle relazioni (con Dio, con gli altri, con l’ambiente), pertanto, comporta non solo una operazione interna alla comunità cristiana, pure necessaria, ma un’opportuna interfaccia con i contesti «dove si formano i nuovi racconti e paradigmi» della contemporaneità. Di passaggio anche quelli in cui si perpetua la logica di esclusione nella società e dunque per risanare i legami e rigenerare le relazioni, secondo la suggestiva estensione di senso attribuita al kerigma cristiano da Francesco, anche in riferimento alla società.

L’attenzione dialogica si configura, inoltre, non come un momento preliminare o che accompagna un singolo atto teologico, ma come *habitus* e qualità della stessa ricerca teologica, distesa nel tempo, più che preoccupata di definire spazi di egemonia culturale, nell’attuale contesto certamente irrealistici. Anche in questo caso, l’elemento metodologico lascia intuire un aspetto qualificante l’ermeneutica teologica rilevando che il processo dialogico, quando correttamente perseguito, tiene in conto «l’inesauribilità e prospettività della verità», in un intreccio complesso, lo stesso della condizione umana e delle sue vicende nella storia, e mantiene, accanto alla sapiente considerazione del limite come condizione intrinseca dell’umano, la consapevolezza del rischio di una riduzione ideologica limitante del proprio pensiero. Il dialogo come stile della condizione umana, della vitalità ecclesiale e della riflessione teologica, suggerisce la permanente disponibilità a lasciarsi interrompere nella propria narrazione e interpretazione dall’imprevedibile evento dell’altro e di Dio stesso.⁸¹

Sul “fare rete”, il quarto criterio evidenziato da Francesco, il testo è attento a saldare la prospettiva dell’efficienza (con i possibili guadagni di una più forte collaborazione tra istituzioni favorite anche dalle ICT) con l’intenzionalità ecclesiale di fondo, espressa dall’idea di “cattolicità”,

⁷⁹ F.G. BRAMBILLA, *Il concilio vaticano II, “bussola” per la chiesa*, in *Teologia dal Vaticano II*, a cura della Scuola di Teologia del Seminario di Bergamo, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2012, p. 21.

⁸⁰ TOMMASI, *Prospettive per la teologia*, p. 508.

⁸¹ TOMMASI, *Prospettive per la teologia*, p. 509.

nella sua dimensione di paradosso cristiano di «unità nella diversità» e «comunione nella libertà», cioè nella tensione tra particolare e universale. In questo senso la “cattolicità”, prima che un distintivo ontologico della Chiesa, è l’elemento “carismatico” della Chiesa che, se accolto e attivato nelle pratiche, consente di abitare la paradossalità sopra esposta e di attivare uno stile di ricerca di comunione o di convergenza su ciò che realmente e decisamente accomuna ciascun credente.

4. Porosità dei confini disciplinari

Un particolare incarico affidato alla teologia, articolato sulla stessa concentrazione e dilatazione kerigmatica prima evocata, è di comprendere le differenti articolazioni del discorso nelle singole discipline alla luce di una migliore e più convinta attenzione alla unità di tutta la teologia, compito che può essere favorito dallo stesso processo di irrobustimento delle facoltà teologiche in Italia, ma anche dall’esperienze pluridecennale del CATI. In questo senso è possibile riprendere, oltre al più immediato significato pedagogico-didattico centrato sulla esatta definizione dei concetti evocati di inter- e transdisciplinarietà, l’impulso offerto nel terzo criterio proposto in VG alla inter- e transdisciplinarietà: «è il principio vitale e intellettuale dell’unità del sapere nella distinzione e nel rispetto delle sue molteplici, correlate e convergenti espressioni» (VG, 4 c).

Questo movimento, interno alla coscienza di sé e alla comprensione della forma del discorso teologico nel più vasto e articolato sistema dei saperi, che pure nelle stesse istituzioni universitarie sperimentano la polverizzazione e l’incomunicabilità sistemica delle discipline, risulta certamente decisivo in prospettiva futura per superare non solo la ghetizzazione della teologia rispetto alla cultura contemporanea, ma anche la frammentazione del sapere teologico *tout court*. In questi ultimi anni si è rilevata la tendenza alla specializzazione in seno ai cultori di uno stesso segmento della teologia cristiana, certamente a beneficio dell’incremento della ricerca scientifica e per definire specifiche competenze le quali, seppur necessarie ad uno sforzo adeguato di comprensione delle questioni, hanno contribuito al frazionamento della disciplina e a un processo di elaborazione “a compartimenti stagni”.

Senza misconoscerne l’importanza in vista di una acquisizione progressiva del sapere della fede da parte dei destinatari dell’insegnamento teologico, VG invita a riflettere su tale possibile esasperazione della ripartizione delle discipline o logiche egemoniche di talune. L’invito alla transdisciplinarietà è da intendere innanzi tutto di fronte a una tentazione “iper-disciplinare”, nei confronti della quale non risulta sufficiente l’articolazione orizzontale di tipo “multi-disciplinare”, bensì quella inter- e trans-disciplinare, più attente a comprendere la tensione unitaria propria del sapere come momento per una buona e virtuosa distinzione e convergenza delle singole competenze.⁸²

La prospettiva transdisciplinare, evocata come “modello forte” dell’interdisciplinarietà rispetto a quello della semplice multidisciplinarietà, trova il suo radicamento nel lavoro del teologo, per come propiziato dallo stesso vaticano II e così affermato in VG 3: «si fa oggi sempre più evidente che c’è bisogno di una vera ermeneutica evangelica per capire meglio la vita, il mondo, gli uomini, non di una sintesi ma di una atmosfera spirituale di ricerca e certezza basata sulle verità di

⁸² «L’istituzione disciplinare comporta un rischio di iperspecializzazione del ricercatore e un rischio di “cosificazione” dell’oggetto studiato, del quale si rischia di dimenticare che è estratto dal contesto o costruito. L’oggetto della disciplina sarà allora percepito come una cosa autosufficiente; i legami e le solidarietà di questo oggetto con altri oggetti, trattati da altre discipline, saranno trascurati, così come lo saranno i legami e le solidarietà con l’universo di cui l’oggetto fa parte. La frontiera disciplinare, il suo linguaggio e i suoi concetti isoleranno una disciplina rispetto alle altre e rispetto ai problemi che scavalcano le discipline. Lo spirito interdisciplinare diventerà lo spirito del proprietario che impedisce ogni incursione di estranei nel suo frammento di sapere»: E. MORIN, *La testa ben fatta. Riforma dell’insegnamento e riforma del pensiero*, Cortina, Milano 2000, p. 112, citato in Bozzolo, *Trasformazione missionaria e rinnovamento degli studi* p. 63.

ragione e di fede. [...] Il teologo che si compiace del suo pensiero completo e concluso è un mediocre. Il buon teologo e filosofo ha un pensiero aperto, cioè incompleto, sempre aperto al *maius* di Dio e della verità, sempre in sviluppo». ⁸³ A riguardo, tuttavia, non può essere misconosciuto il valore proprio di una prospettiva multidisciplinare, là dove non si ponga come semplice organizzazione parattatica di singoli ambiti disciplinari, ma ambisca a condurre i destinatari della teologia, e gli stessi teologi, a comprendere il valore della differenza, rispetto alla semplice constatazione della diversità. Così l'attenzione interdisciplinare pone il valore dell'esercizio dialogico nei termini poco sopra abbozzati, senza la preoccupazione di sintesi compatte a immediata disponibilità. Nell'ottica della transdisciplinarietà, infine, si rende ragione della qualità stessa della fede, e del suo ritorno critico operato dalla teologia, come sapere aperto alla logica performativa (nel senso del *perficere*) in quanto non esposto a diventare uno schermo alla manifestazione del *maius* di Dio nel senso evocato da VG, e dunque alla trascendenza della verità rispetto alle sue stesse rappresentazioni storiche.

Conclusione: fare teologia nello stupore

«E vorrei aggiungere qualche pensiero che mi è venuto [...]. Non perdere la capacità di stupirsi; *fare teologia nello stupore*. Lo stupore che ci porta Cristo, l'incontro con Cristo», così papa Francesco, scostandosi dal testo ufficiale, ha suggerito ai membri della Associazione Teologica Italiana, ricevuti in udienza il 27 dicembre 2017. Un colpo d'ala in grado di conferire un ulteriore elemento di valore per la conduzione della riflessione teologica. Teologare “nello stupore” riguarda un'attitudine permanente del teologo, prima ancora che una modalità di conduzione del suo discorso.

Lo stupore ha certamente un “carattere aurorale”, più volte sottolineato dai filosofi, ma tale interpretazione corre il rischio di essere riduttiva e incapace di coglierne l'essenziale. Non si tratta di una strategia di *marketing* per suscitare l'interesse, ma di una peculiarità umana del fare esperienza della realtà. La dimensione sorprendente (e sopraggiungente) dello stupore risiede nel manifestarsi di qualcosa che accade per noi, che ci viene incontro, scompaginando l'ordine dei pensieri e il flusso della realtà, indipendentemente dal poter decidere da parte nostra di governare tale stupore. Più profondamente, nota Silvano Petrosino, non è «un *certo* qualcosa a sorprendere, ma *ogni* qualcosa nell'apparire in un certo modo». È «l'unicità stessa del qualcosa [...] Ciò che stupisce non è semplicemente l'essere, quanto piuttosto la “prima volta” dell'essere o l'essere stesso come “prima volta”, e quindi è l'essere in quanto continuo inizio e definitiva “prima volta” come qualcosa» che avviene sotto i miei occhi. ⁸⁴ Inoltre, se da una parte «l'esperienza dello stupore rappresenta [...] una rottura della quotidianità», dall'altra non è «fuga dalla realtà; qui non vi è alcuna estasi o rapimento, ma anzi l'istituirsi di un rapporto più interno e intimo con il qualcosa che ora appare nell'evidenza e nell'intimità del suo essere-proprio-quel-qualcosa». ⁸⁵ Infine l'apparire che stupisce pone il rispondere dello stupito non come precipitosa definizione, che circoscrive nel circuito del sé per appropriarsene quel qualcosa che stupisce. Se di risposta si può parlare, in riferimento allo stupore, essa avviene attraverso la domanda, con cui prende forma l'attività del soggetto ricevente: «così come non vi è stupore senza sorpresa, analogamente non vi è mai stupore senza domanda. [...] Questi “due” tratti si implicano e definiscono mutualmente; nell'esperienza dello stupore la sorpresa si accompagna sempre alla domanda, e la domanda si impone sempre

⁸³ Il pensiero di Francesco qui si ricollega a quanto espresso nella *Caritas in veritate* di Benedetto XVI (cfr. n. 30) sulla imprescindibile interazione dei differenti saperi umani. Importanti riflessioni su questo aspetto in CODA, *Il proemio della Veritatis gaudium*, pp. 52-53; cfr. anche BOZZOLO, *Trasformazione missionaria e rinnovamento degli studi*, pp. 62-68.

⁸⁴ S. PETROSINO, *Lo stupore*, Interlinea, Novara 1997, p. 74 e 77.

⁸⁵ PETROSINO, *Lo stupore*, p. 80.

come forma della sorpresa». ⁸⁶ E tal domandare come atto suscitato dallo stupore è, in ultima analisi, non un domandare su qualcosa o per accrescere la spiegazione, ma la domanda relativa a me, non in quanto la formulo, ma in quanto riguarda proprio me: «nello stupore il qualcosa interpella il soggetto che guarda, ma non attirandolo a sé (questo è ciò che avviene nella fascinazione), ma rinviandolo a sé, costringendolo a “riprendere sotto guardia” [*guardare*] il proprio sé». ⁸⁷

Limitando l'incursione teologica nello sviluppo riflessivo filosofico di Petrosino, la precedenza di Dio rispetto alla risposta dell'uomo e insieme la necessità di tale risposta perché ci sia il rivelarsi (sorprendente) dell'Alterità, rappresentano la dinamica fondamentale per comprendere la fede e il suo inerire alla storia, all'interno della quale quel “Qualcosa/Qualcuno”, nel suo modo di apparire, suscita la riconoscenza della parola umana che ne afferma l'unicità nell'atto stupito di esperirla. L'interdetto biblico «non avrai altri dei di fronte a me», sanziona il carattere “unico” dell'esperienza che lega mutuamente Dio e il suo popolo. Ma parimenti documenta l'impossibilità di circoscrivere con un atto definitivo della ragione “questo qualcosa”; impone di rispettarne il velo del suo manifestarsi sottraendosi a ogni urgenza di utilizzazione per uno scopo o di manipolazione per un presunto potere a disposizione dell'uomo. È questo uno dei sensi più profondi dei due comandamenti biblici che si accompagnano all'interdetto fondamentale: non ti farai di me immagine alcuna e non nominare per la vanità il mio nome.

Sul versante delle Scritture cristiane non può sfuggire la tangenza dell'esperienza dello stupore (e di ciò che innesca) con l'accadere *kairologico* del Regno annunciato nella predicazione di Gesù come vangelo che interpella il sé a un differente modo di pensare e di agire (*metanoia*). Da qui prende impulso il tratto tipico della fede e dell'etica cristiana in quanto “amore sorprendente” che spezza il destino irreversibile della persona, proposto nella prassi di Gesù ed espresso nelle sue parole (pensiamo solo al “discorso della montagna”), ma anche l'annuncio pasquale della speranza in Cristo per la generazione pagana, chiusa nell'orizzonte di un fato indisponibile a ogni apertura sulla propria vita.

Si apre così la possibilità di dare forma a un percorso di senso chiamato a smantellare il “monoteismo del sé”, secondo la brillante formula coniata da Pierangelo Sequeri, attraverso lo stupore della prossimità accogliente, che dà e riceve fiducia, come forma basilare non solo della relazione inter-soggettiva, ma come sostanza del legame sociale e pungolo per la giustizia delle e nelle istituzioni in cui esso prende forma. ⁸⁸ Senza questo *humus*, oggi del tutto non scontato, gli stessi contenuti della fede cristiana potrebbero correre il rischio di essere simulacri vuoti o strumenti senza alcuna portanza per interpretare la vita delle persone, delle istituzioni e della società.

L'epilogo ideale e progettuale per la teologia cristiana può essere condensato nella formazione del “cristiano maggiorenne”, superando la tentazione di un esercizio puramente addestrativo delle nuove *leadership* (cfr. VG 3), sempre tentato dal “clericalismo” come forma di potere sulle persone.

Forse questo (se non il solo) è il compito indicato da papa Francesco alla riflessione teologica: «concepire, disegnare e realizzare, sistemi di rappresentazione della religione cristiana capaci di entrare in profondità in sistemi culturali diversi» (VG 5). Quel compito che, ancora, è tratteggiato come «apologetica originale», per «creare le disposizioni perché il Vangelo sia ascoltato da tutti»

⁸⁶ PETROSINO, *Lo stupore*, p. 84.

⁸⁷ PETROSINO, *Lo stupore*, p. 88.

⁸⁸ P. SEQUERI, *La cruna dell'ego. Uscire dal monoteismo del sé*, Vita e Pensiero, Milano 2017; J.M. ESQUIROL, *La resistenza intima. Saggio su una filosofia della prossimità*, Vita e Pensiero, Milano 2017.

(con riferimento a *Evangelii gaudium* 132).⁸⁹ Originale, ovviamente, non perché inconsueto o stravagante, ma perché si colloca al punto germinale dell'essere umano: all'origine data nella forma del dono e della promessa, che predispone il cammino della vita attraverso cui rendere ragione di tale promessa e del suo compimento. Originale perché riporta la teologia alla sua radice di incontrare l'umano riconoscendo, anche nella considerazione delle luci e delle ombre del passato, che «la teologia e la cultura d'ispirazione cristiana sono state all'altezza della loro missione quando hanno saputo vivere rischiosamente e con fedeltà sulla frontiera» (VG 6).

⁸⁹ Interessanti riflessioni in proposito sono proposte da D. ALBARELLO, *La grazia suppone la cultura. Fede cristiana come agire nella storia*, Queriniana, Brescia 2018 (in particolare: pp. 111-171).

Riconfigurazione delle strutture ecclesiali e orientamento alla conversione

1. Quadro di riferimento

Il tema della riforma, in quel suo imprescindibile rapporto dinamico con la conversione⁹⁰, assume un interesse rilevante anche per i canonisti. In diritto canonico il progresso non solo è possibile ma è anche necessario; non solo. Ancora più importante è la motivazione di tale progresso: tra le ragioni interne occupa il primo posto lo stesso principio vitale della Chiesa, lo Spirito Santo⁹¹. Da questa certezza bisogna partire se si vuole affrontare adeguatamente il *progressus Ecclesiae* e il *progressus in Ecclesia*.

Nel contesto del recupero della dimensione missionaria della Chiesa, Francesco consegna alla Chiesa di oggi una esigenza improrogabile e programmatica: la conversione, fondamento di ogni rinnovamento e riforma. Il rinvio al magistero di Paolo VI costituisce solo un richiamo esemplare di un magistero pontificio e di una Chiesa tutta che percorre un “cammino della riforma”⁹².

Le attuali esigenze di conversione e rinnovamento costituiscono solo l’epilogo di una lunga storia della comunità ecclesiale che è storia della sua riforma, espressione di una insopprimibile esigenza dettata dall’evangelizzazione.

In linea con la cosiddetta “ermeneutica della continuità”⁹³ – che nella ricezione del concilio Vat. II si è attestata sullo sfondo di confronti tra discontinuità e continuità, entrambi necessari per far emergere la natura della vera riforma –, il presente della vita ecclesiale avverte con forza l’urgenza di darsi “nuova forma”, o meglio di ritornare a quella condizione ontologica (la Chiesa di Cristo) senza perder di vista che il presente ecclesiale (la Chiesa in Cristo) trova compimento nel suo *escaton* definitivo (la Chiesa verso Cristo).

In questo senso la Chiesa allora è in “perenne uscita”, perché è «la comunità dei discepoli missionari che prendono l’iniziativa, che si coinvolgono, che accompagnano, che fruttificano e festeggiano»⁹⁴ e che avvertono l’esigenza di rimanere/di divenire la Chiesa che Cristo ha voluto.

Per tale motivo le riforme *nella* Chiesa sono parziali, propedeutiche e mai compiute, in quanto tendono sempre al conseguimento dell’unica riforma necessaria, quella *della* Chiesa e dei suoi, come singoli e come comunità, «tam in capite quam in membris», come si legge nella formula utilizzata da Guglielmo Durandus.

Così le *riforme* nella Chiesa, ordinate alla *riforma* della Chiesa, hanno di mira il mantenimento del legame tra l’*Ecclesia semper reformanda* e l’*Ecclesia semper purificanda*, nella consapevolezza che non sono sufficienti interventi parziali o meramente strutturali di riforma, se non partono e se non portano all’anima del rinnovamento, che può anche declinarsi come rinnovamento dell’anima.

⁹⁰ L’dea di riforma, in quanto appartiene alla teologia, è pertinente pure con il diritto canonico che proprio nel mistero della Chiesa si preoccupa di individuare il suo fondamento, la sua natura e la sua collocazione.

⁹¹ Così si legge in I.A. ZEIGER, *Historia iuris canonici*. Vol. II, *De historia institutorum canonicorum*, apud aedes Universitatis Gregoriana, Romae 1947, 16-18.

⁹² FRANCESCO, esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* [EG], sull’annuncio del vangelo nel mondo attuale, 24 novembre 2013, nn. 26-27, in EV 29/2132-2133.

⁹³ BENEDETTO XVI, discorso *Expergiscere homo*, in occasione della presentazione degli auguri natalizi, 22 dicembre 2005, in EV 23/1531-1535.

⁹⁴ FRANCESCO, esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, n. 24, in EV 29/2130.

Proprio per evitare in radice il pericolo di identificare la “vocazione alla riforma”, quale esigenza umano-divina della natura e missione della Chiesa, con riforme storico-strutturali, partendo da un esame della realtà socio-culturale del momento presente, si dovrebbe stabilire un nesso tra i cambiamenti dei paradigmi socio-culturali e quelli richiesti da una riforma ecclesiale, anche per verificare se e come i cambiamenti paradigmatici nella società influiscano sulla vita e sulla missione propria della Chiesa. Naturalmente, anche a prescindere da tali cambiamenti ma pure grazie ad essi la Chiesa elabora e propone una propria idea teologica di riforma, aggiornata e aggiornandola, quasi a suggerire che la riforma appartiene costitutivamente alla Chiesa e ne esprime una dimensione permanente.

2. Il diritto canonico può costituire uno strumento di riforma nella Chiesa?

Ogni riforma ha una funzionalità sistemica e non solo sistematica: produce, cioè, conseguenze non sempre e non solo unicamente intenzionali e deliberate, e può indirizzare i cambiamenti-riforme solo in senso politico o solo in senso giuridico.

Il diritto, anche quello canonico, ha una sua natura strumentale e non ontologica. Questa dialettica «costituisce il vero *impasse* in cui si trova la Chiesa post-conciliare col proprio diritto canonico»⁹⁵.

Il diritto canonico, poi, può subire il fascino di un orientamento che esprime una politica ecclesiale del momento presente: sotto questo profilo, la riforma processuale matrimoniale del 2015⁹⁶ ha assunto una portata politica e al contempo rappresenta il limite stesso della riforma.

Accanto a questi e ad altri aspetti dialettici, certamente il diritto canonico o meglio la scienza canonica può proporsi come strumento propulsivo di riforma nella vita e nella missione della Chiesa e può, dunque, rappresentare adeguatamente un contributo per acquisire e precisare teologicamente alcuni concetti⁹⁷.

Il diritto canonico, che ha la capacità di cogliere e approfondire la verità di fede in modo distinto e originario rispetto alla teologia dogmatica, in alcuni casi ha potuto dare nuovo impulso e approfondimento in ambiti della riflessione teologica.

Per tutti, valgano due significativi esempi: uno nell’ambito della teologia ecumenica, l’altro nell’ambito dell’appartenenza alla Chiesa cattolica. Nel primo caso, la teologia ecumenica, attraverso la disciplina della *communicatio in sacris*, ha registrato un notevole sviluppo, riconoscendo, ad esempio, una certa “soggettività” agli acattolici e ai non battezzati (nella regolamentazione dei matrimoni misti, con disparità di culto, oppure in una vera e propria soggettività giuridica in ambito processuale). Nel secondo caso, la dottrina sull’appartenenza graduale alla Chiesa, che nell’ecclesiologia della prima codificazione latina non rinveniva alcuna forma di appartenenza alla Chiesa per gli acattolici, ha potuto farsi strada grazie alla possibilità di una appartenenza graduale e quindi di una comunione piena e non piena⁹⁸.

3. Il nesso tra diritto canonico, inculturazione, evangelizzazione e la *reformatio Ecclesiae*

Esiste un nesso tra diritto, inculturazione, evangelizzazione e riforma, in quanto il cristianesimo non è disgiunto da strutture culturali e filosofiche; esse sono unite all’evento cristiano,

⁹⁵ P. GHERRI, *Il ruolo del diritto nella riforma e riformabilità della Chiesa*, in *Ricerche teologiche* 29 (2018), 37.

⁹⁶ Cf. FRANCESCO, m.p. *Mitis Index Dominus Iesus*, 15 agosto 2015, in AAS 107 (2015), 958-970.

⁹⁷ Per un discorso complessivo si veda V. DE PAOLIS, *Il ruolo della scienza canonistica nell’ultimo ventennio*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI (a cura di), *Vent’anni di esperienza canonistica 1983-2003*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 127-149.

⁹⁸ Più diffusamente su questi aspetti, si rimanda a A. D’AURIA, *Il diritto canonico come strumento di riforma nella Chiesa*, in L. SABBARESE (a cura di), *Riforme nella Chiesa riforma della Chiesa*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2019 (in corso di pubblicazione).

in quanto la vera inculturazione affonda le sue radici nel mistero dell'incarnazione⁹⁹. Inculturazione del cristianesimo e riforma della Chiesa camminano insieme: un cristianesimo libero da ogni forma umana e culturale è un cristianesimo storico e dunque privo di forza propulsiva e di efficacia kerigmatica. Il diritto canonico, nella *reformatio Ecclesiae*, è chiamato ad aprirsi alle sfide della modernità, specie a quelle che provengono dalla nuova evangelizzazione.

In questo processo di inculturazione e di riforma, il diritto svolge una funzione di adattamento e di mediazione e quindi propriamente di inculturazione e di riforma perché la missione salvifica della Chiesa possa incontrarsi con ogni cultura.

La tensione polare tra unità e diversità, tra universale e particolare trova nel diritto canonico la sua espressione più sentita e dibattuta. L'esperienza dell'inculturazione giuridica può rappresentare un paradigma per l'inculturazione in senso ampio e per la riforma della Chiesa, dato che il diritto si è sempre dovuto misurare con la possibilità di ricevere arricchimenti da culture altre e di purificarsi e proteggersi da contaminazioni. Il diritto ecclesiale ha sempre valorizzato, perché aperto e attento alle istanze particolari, ai processi di riforma e alle produzioni normative, anche di diritto consuetudinario, alle produzioni normative provenienti e suscitate dai cosiddetti territori di missione.

A questo punto possiamo domandarci se nella *reformatio Ecclesiae* vi siano elementi irrinunciabili e dunque irreformabili. Certamente, la compagine ecclesiale, abitata dallo Spirito, anche se si lascia arricchire da popoli e culture, è garantita nella sua sussistenza e nella sua crescita armonica dallo stesso Spirito che la anima e che le garantisce continuità: *non nova sed noviter*. In tal modo da una parte la Chiesa va incontro "esce", si apre ai nuovi popoli e prende da essi elementi di trasformazione; dall'altra, la Chiesa ripresenta in forma nuova l'esperienza fondata sull'evento-Cristo che l'ha originata.

E, infine, come si può realizzare la riforma della Chiesa attraverso il diritto missionario? E come questo stesso diritto andrebbe riformato?

Questa domanda si colloca decisamente nella logica di un processo di riforma missionaria fortemente voluta da papa Francesco. A partire dal concilio Vat. II, il magistero, anche recente, ha richiesto il ripensamento dell'identità missionaria della Chiesa (cf. EG 26). Un aspetto importante del percorso di ripensamento è stato posto dalla questione della ricezione dell'evento conciliare, non esclusa la ricezione del diritto e del diritto missionario¹⁰⁰. Ne è emerso che la Chiesa, anche attraverso il suo diritto, deve ripensare in un'ottica interdisciplinare la sua ermeneutica giuridica, compiendo un passaggio cruciale, ormai improcrastinabile: da *il* diritto missionario a *un* diritto missionario.

La realizzazione della riforma della Chiesa attraverso il/un diritto missionario può essere delineata su alcune direttrici che inducono a muoversi verso prospettive di cambiamento che investono persone e istituzioni; queste direttrici possono ricondursi alle seguenti: la conversione delle persone e delle strutture (cf. can. 786) e dunque una pastorale di conversione (cf. EG 25-33); il dialogo-ascolto-discernimento (cf. can. 787), la carità pastorale¹⁰¹. Per avanzare secondo una prospettiva di conversione, prospettiva che scaturisce dal battesimo e ha al suo centro una trasformazione interiore, il dialogo, l'ascolto e il discernimento costituiscono mezzi concreti da utilizzare anche nell'attività di governo ecclesiale e di quanti hanno responsabilità in essa.

⁹⁹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, lettera enciclica *Slavorum Apostoli*, 2 giugno 1984, n. 21, in EV 9/1596; ID., lettera enciclica *Redemptoris missio*, 7 dicembre 1990, n. 52, in EV 12/651-652.

¹⁰⁰ Ad esempio, S. MAZZOLINI, *La ricezione del Vaticano II come questione aperta. Una prospettiva ecclesiological*, in L. SABBARESE (a cura di), *La Chiesa è missionaria. La ricezione nel Codice di diritto Canonico*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2009, 223-243.

¹⁰¹ Cf. il terzo principio direttivo della riforma del CIC: *de quibusdam mediis fovendi curam pastoralem in Codice*, in *Communicationes* 1 (1969), 79-80.

EG 176, sottolineando la dimensione sociale dell'evangelizzazione, si colloca in sintonia anche con la dimensione sociale del diritto, sistema di valori che indica nella carità la via da percorrere in ogni situazione¹⁰².

Alcuni principi, infine, possono contribuire alla riforma della Chiesa con la mediazione del diritto: il principio di sussidiarietà¹⁰³ (cf. EG 240) o di giusta autonomia, in base al quale la Chiesa svolge un vero accompagnamento e discernimento; qui il vissuto ecclesiale si manifesta come un cammino sinodale, ove, alla luce dell'esperienza dal concilio ad oggi, si stanno rivelando di peculiare importanza il sinodo dei vescovi e le conferenze episcopali e stanno assumendo declinazioni evolutive sia nei rapporti tra il governo primaziale tra loro sia tra loro e il popolo di Dio. In questo senso il/un diritto ecclesiale orientato in senso missionario dà sempre più spazio al diritto particolare con una continua dialettica tra universale-particolare, unità-pluralità, centralizzazione-decentralizzazione, territorialità-personalità. Tale dialettica richiede e presuppone che lo stesso diritto ecclesiale venga riformato¹⁰⁴.

Infine, ma non perché meno importante, è utile considerare che la riflessione del GIDDC, nel prossimo incontro di studio (1-5 luglio 2019, Borca di Cadore), affronterà il tema dello sviluppo normativo al di là della sola forma codiciale.

¹⁰² Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 29 giugno 2004, nn. 204-208.

¹⁰³ Cf. il quinto principio direttivo della riforma del CIC: *de applicando principio subsidiarioritatis in Ecclesia*, in *Communicationes* 1 (1969), 80-82.

¹⁰⁴ In maniera più ampia si rimanda a V. MOSCA, *Se e in che senso un diritto missionario serva alla riforma della Chiesa*, in L. SABBARESE (a cura di), *Riforme nella Chiesa riforma della Chiesa*.

LA RIFORMA DELLA CHIESA NEL CAMBIAMENTO DELLE EVIDENZE

In un modo o nell'altro i membri della chiesa intrecciano la fede con ciò che in una cultura è considerato evidente: la questione in gioco è quella del rapporto tra le fede e le evidenze culturali. Occorre precisare che con evidenze culturali non ci si riferisce alle convinzioni più diffuse e radicate in una società: rispetto a queste la comunità cristiana può rendersi accogliente o profetica, ossia può assorbirle o opporvisi in nome di valori ritenuti più coerenti col fondamento della propria fede. Le evidenze di cui si intende parlare sono molto più profonde e radicate, perché riguardano quei presupposti della convivenza sociale che è cognitivamente molto difficile mettere in discussione da parte dei membri di una determinata società. Il confronto tra culture molto distanti tra loro costituisce il caso tipico in cui ci si rende conto della forza delle evidenze e come tale forza renda molto problematico il confronto stesso. Può avvenire, però, che nella medesima società crolli la forza delle evidenze sopravvissute per secoli: in questo caso si ha la svolta storica che cambia radicalmente la cultura di una società. La chiesa si trova allora nella difficile situazione di reinterpretare il proprio tessuto dottrinario senza perdere la fedeltà al suo Fondatore. Ci si può chiedere allora cosa sta succedendo nel mondo contemporaneo.

1. L'aspetto più rilevante del nostro mondo sembra consistere non tanto nell'imporsi di evidenze nuove ma nel modo nuovo di esprimersi delle evidenze: non si può più riposare tranquilli nelle proprie evidenze perché da varie parti si impongono evidenze forti come le proprie. Nessuno può sottrarsi all'evidenza del non evidente, con la conseguenza che molti si raggruppano in schieramenti anche molto opposti tra loro, come quelli legati al relativismo e al fondamentalismo. Il non evidente è così evidente che ognuno è costretto a reagire con modalità che anche quando fanno appello al passato è costretto a viverlo in modo molto diverso dal passato, vuoi al passato conservatore, vuoi al passato progressista.
2. Accanto a questo aspetto globale emergono situazioni che segnano passaggi di evidenze senza che il nuovo e il vecchio si escludano nettamente. Un caso tipico sembra essere costituito dal senso di uguaglianza che non viene più fondata sull'identità di natura tra gli esseri umani ma sulla loro differenza reciproca, dato che ogni differenza ha un valore pari alla differenza di tutti gli altri. Questo passaggio si riflette su diversi ambiti: così l'uguaglianza non è più dovuta all'identità di ruolo biologico (uomo/donna, genitori/figli) o sociale (dirigente/diretto, clero/laicato), ma al valore paritario della loro differenza.
3. Un altro caso tipico è costituito dal senso di appartenenza, dove crolla l'evidenza di una appartenenza primaria, se non addirittura unica, ed emerge l'evidenza di una appartenenza plurima calibrata secondo diverse dimensioni: a) la dimensione biologica che gioca, a volte in modo conflittuale, tra appartenenza al mondo della vita e appartenenza alla propria specie; b) la dimensione sociale dove emerge, spesso in modo molto conflittuale, il senso di appartenenza globalizzata e di appartenenza localizzata, di appartenenza professionale e transprofessionale.

Giorgio Bonaccorso