

ROBERTO VIGNOLO

La storia della salvezza e la sua scrittura: momenti cruciali della rivelazione e forme della sua testimonianza scritturistica

1. Storia della salvezza

La formula *storia della salvezza* ha qualcosa di paradossale. Coniuga infatti direttamente due grandezze a prima vista molto diverse -se non eterogenee, almeno non immediatamente omogenee- e cioè appunto da un lato *la storia*, quale dimensione più specifica e originaria del nostro ritrovarci e proiettarci nel tempo, in ricerca di un compimento di senso e verità; e, dall'altro, *la salvezza* come attuazione, emergenza effettiva della compiutezza di senso e verità. Verrebbe da chiedersi però (e qui sta il paradosso) se questa salvezza, compimento della storia, non significherebbe allora la sua fine; e se la storia, che ha come suo motore l'incompiutezza, non sia costituzionalmente sbarrata ad ogni salvezza. E saremmo tentati di concludere: dove c'è storia non c'è ancora salvezza - e dove già spunta la salvezza, lì ormai non c'è più storia.

Uno schema del genere in realtà è troppo rigido e carico di pregiudizi. Introduce una concezione sterile e inaccettabile del rapporto tra storia e salvezza, immanenza e trascendenza, pregiudicando entrambe e il loro stesso rapporto in nome di una perfetta autonomia specifica che porta ad una autoesclusione reciproca. Ciò che manca è un adeguato apprezzamento filosofico e teologico della salvezza come promessa il cui iniziale compimento non spegne, ma piuttosto dà nuovo impulso alla storia, e della storia come scenario della finitezza illuminato dalla speranza. Certo, finché restiamo ancora nel corso della storia stessa- da un punto di vista cristiano il compimento della salvezza rimane di per sé inattuabile se non nella forma di una anticipazione rispettivamente simbolica ed escatologica («infatti, nella speranza siamo stati salvati»: Rom 8,24). In questa direzione, equiparando storia e salvezza rispettivamente a immanenza e trascendenza, se invece che di *storia della salvezza* parlassimo di *immanenza della trascendenza*, non creeremmo certo nessuna chimera, ma evocheremmo -con un' astrazione un po' impersonale, e tuttavia abbastanza fedele- il contenuto concettuale corrispondente ad alcuni aspetti biblici fondamentali dell'autorivelazione di Dio nella storia: pensiamo p.es. alla rivelazione del *nome di Dio* (Es 3,14), oppure alla sua *gloria*, o alla stessa idea giovannea di *verità*, che in ultima analisi coincide con il grande messaggio del prologo: «e il Verbo si fece carne, e pose la sua dimora fra noi, e noi abbiamo visto la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità!» (Gv 1,14). Sempre un po' astrattamente (non dimentichiamolo) altro non faremmo che declinare quel nome di *'immanû-'el* che Isaia impose al nascituro Ezechia, quale segno -meraviglioso e minaccioso, salvifico e giudiziale al tempo stesso- concesso nonostante tutto all'incredulo suo padre Acaz (Is 7,14): «Dio-con-noi». Proprio questo stesso nome l'evangelista Matteo riconosce esuberantemente portato a compimento nella persona di Gesù salvatore, figlio di Abramo e Davide e figlio di Dio, generato da Maria e dallo Spirito Santo, destinato a salvare il suo popolo dai suoi peccati (1,1.18-24;28,20; cfr. Sal 130,8). Il significato teoforico del nome proprio portato da Gesù (quello stesso di altri illustri servi del Signore, quali Giosuè, Osea, Isaia, assai comune al suo tempo, così carico di febbrili attese) altro non indica se non appunto una storia di salvezza contemplata dal punto di vista dell'unico soggetto capace di prometterla e garantirla: quel Dio d'Israele, la cui iniziativa passa attraverso la mediazione dei suoi emissari obbedienti alla sua volontà salvifica. Con un'ulteriore parafrasi esplicativa, potremmo allora concludere che «storia della salvezza», cristianamente parlando, significa in primo luogo *storia (quindi: umanità) di Gesù di Nazareth il Salvatore, di colui che in prima persona è salvezza*

di Dio per noi, il Signore che tutti ci salva, ovvero «storia di quell'unico il cui nome garantisce universale salvezza» (cfr. At 4,12). Una storia ben databile nella cronologia universale: con presumibile certezza possiamo fissare il giorno della sua morte al 07.04.30 d.C. (se faccio bene i calcoli, nel calendario ebraico corrisponde al 14 Nisan dell'anno 3790 dopo la creazione del mondo). Una storia quindi particolare come tutte, a propria volta relativa ad altre figure e vicende particolari (*sub Pontio Pilato*). E, tuttavia, storia singolare come nessun'altra, unica nella sua portata salvifica universale, e nella stessa trasparenza della propria verità e bontà. Paolo esprime con semplicità forte e profonda questa singolarità della storia di Gesù in rapporto alla nostra salvezza con la formula di mediazione universale e assoluta «in Cristo/nel Signore» (forse da Paolo stesso creata). Cristo Gesù è infatti quell'unico «nel quale» Dio progetta da sempre, attua in anticipo, e rivela definitivamente la salvezza di tutti. E' storia del mediatore salvifico per eccellenza, colui nel quale Dio fa tutto per noi (Gv 1,3), ci dona ogni cosa (Rom 8,32), da sempre ci pensa glorificati. E questo in quanto è il Figlio eterno unigenito e incarnato (Gv 1,14.18), che ha il potere di costituirci tutti nella sua stessa eredità, libertà e condizione filiale (Gv 1,12;8,31-36; Rom 8,14-17.19-23) in forza del suo Spirito di santificazione (Rom 1,4), nel quale gridiamo «Abba', Padre!» (Gal 4,4-7). Storia della salvezza è quella di una creatura mortale e fallibile, eletta alla condizione filiale, alla comunione teologale (trinitaria) con il Padre in Cristo e nello Spirito.

Insieme alla dimensione trinitaria e cristologica, l'idea di storia della salvezza include un *irrinunciabile risvolto antropologico*, per cui è certamente anche *storia dei (chiamati ad essere) salvati in Gesù Cristo Signore*. La singolare storia di Gesù di Nazareth infatti, che tutti ci contiene, si eleva a garanzia, e promozione dell'umano nascere, vivere, morire, nel succedersi delle generazioni (e questo non settariamente, ma universalmente). Contrariamente a quanto si è pensato in passato, non esiste una storia universale magmatica, informe (puramente profana e di fatto per lo più tutta peccaminosa) da cui Dio, in forza di qualche suo estemporaneo intervento, si ritaglierebbe separatamente uno speciale più solido filone di storia salvifica, conficcando la storia del salvatore e dei salvati come appiglio emergente dall'ordinario più opaco tessuto universale. Certo la storia di Gesù -con la sua specifica consistenza di verità, bontà, bellezza rispetto a qualunque altra figura storica- emerge con evidenza e trasparenza uniche, che proprio la fede è ben capace di percepire. Ma è altresì vero che, come storia instaurata «in Cristo Gesù /nel Figlio, fatto servo e costituito Signore», l'umana vicenda, nella sua ordinarietà e universalità, con tutto il carico della sua obiettiva misteriosità e ambiguità, è tutta radicalmente assunta (*quod non assumptum, non sanatum*) nel segno del divino mistero, della volontà salvifica, ovvero della promessa, dell'alleanza, della filialità, della verità universalmente offerta perché sia conosciuta e accolta «fino a che Dio sia tutto in tutti» (1 Cor 15,26). Storia della salvezza è storia dell'umanità chiamata a pronunciarsi in adesione o rifiuto, in corrispondenza o in contrasto a quella vocazione/condizione filiale iscritta come ragion d'essere primaria e ultima di creature aperte e chiamate ad un compimento gratuito quanto necessario, che saprebbero confusamente desiderare, senza poterselo dare da sé. Nella storia del salvatore si innesta quindi originariamente la vicenda di noi tutti come predestinati alla gloria. Storia della salvezza è allora evidentemente vicenda di quanti, in ragion della loro stessa umana condizione sono interpellati dal Dio Salvatore per la loro salvezza, storia di quelli che hanno da riconoscersene radicalmente bisognosi, gratuitamente inclusi e raggiunti, ad essa cordialmente e completamente aderenti nella fede e nella speranza. Storia dei salvati quindi, di quanti, nonostante il perdurare del male del peccato e della morte, attendono il pieno svelamento di quello che -in forza della piena filialità ricevuta (1 Gv 3,2)- effettivamente già siamo, ma ancora di più saremo con la compiuta redenzione e trasfigurazione del nostro corpo di umiliazione conformemente a quello

glorioso del Cristo Signore (Fil 3,21; Rom 8,23). Naturalmente la storia dei salvati troverà il proprio compimento nel capitolo finale della storia di Gesù salvatore, impegnato come Figlio dell'uomo nel suo ritorno glorioso a farci partecipi della sua risurrezione, sicché l'essere in Cristo si risolverà nell'essere per sempre con il Signore (1 Tes 5,10; Rom 14,8; Col 3,3; Fil 1,23).

2. L'istanza del narrare.

Chi dice storia dice tempo, e quindi dice racconto, tempo raccontato. P. RICOEUR -tra i tanti suoi meriti- può annoverare anche quello di averci fatto riscoprire la forza di questo nesso fondamentale, sostanziale tra tempo e racconto:

«esiste tra l'attività di raccontare una storia e il carattere temporale dell'esperienza umana una correlazione che non è puramente accidentale, ma presenta una forma di necessità transculturale.... In altri termini, il tempo diviene tempo umano nella misura in cui viene espresso secondo un modulo narrativo, e il racconto raggiunge la sua piena significazione quando diventa una condizione dell'esistenza temporale.» Così, il racconto è «il custode del tempo, nella misura in cui non vi potrebbe essere tempo pensato se non in quanto raccontato» (P.RICOEUR, Tempo e Racconto I, 91; III, 349). Niente tempo senza racconto, quindi, e -viceversa- niente racconto senza tempo. Non a caso con lo stesso termine «storia» ci possiamo riferire tanto agli eventi in questione quanto alla loro narrazione (rispetto alla quale lo stesso accertamento storiografico più rigoroso rappresenta in ultima analisi una forma critica di ripresa narrativa).

Soffermandoci sul primo nesso (niente tempo senza racconto), consideriamo come il raccontare avanza l'istanza duplice

1/ di una brutale *selezione* degli eventi prescelti per essere enarrati (che cosa nel flusso temporale spicca in tanto rilievo da meritare d'essere narrato?);

2/ la selezione è effettuata sempre in nome di un *ordine* (cronologico, logico, psicologico, assiologico -intrinseco a eventi, personaggi, narratore destinatari). Per sua stessa definizione il racconto svolge un filo conduttore, e tesse in una trama unificante l'eterogeneità di tutto quello che fluisce nel tempo (Ricoeur la chiama «messa in intrigo»). Narrare è infatti il modo di sagomare, configurare il nostro tempo, connettere tutto quanto ci succede, strappandolo alla confusione dell'indistinto. Sotto questo profilo possiamo immaginare il racconto come un unico grande recipiente in tutto e per tutto plasmabile da ciò che vi si lascia introdurre, capace di assorbire le realtà più diverse. Indipendentemente dal fatto di riferirsi ad un racconto storico o di finzione, l'istanza narrativa possiede così un che di intrinsecamente poetico: sia lo storico che il poeta devono infatti possedere questa capacità di visione sintetica, simbolica con cui raccordare sapientemente tutti gli elementi narrativi in ordine ad ottenere un racconto degno di questo nome.

Quest'impresa di selezione-assemblaggio è impegnativa. Per quanto ardua, è assolutamente indispensabile -irrinunciabile anche quando ci si abbandona allo scetticismo, tipicamente postmoderno, non solo nei confronti delle grandi narrazioni percepite istintivamente come poco credibili, ma addirittura di quelle più limitatamente personali. Senza connettere gli eventi che ci toccano, per appropriarci del loro senso, non avremmo mai nemmeno una minima comprensione, uno slancio adeguatamente mirato della nostra vita (si pensi in merito alla confessione sacramentale e alla terapia psicologico-psicanalitica: senza confondere senso e livello di queste due pratiche, è innegabile che esse condividono una profonda istanza narrativa: quella di riappropriarsi di sé come

soggetto della propria storia, per cui chi le intraprende avverte necessità di ri-narrarsi recuperando il proprio passato sfuggito, rimosso, negato alla propria responsabilità e alla misericordia del Padre).

3. L'istanza del racconto biblico come corpo canonico

3.1. Il principio per cui la parola narrante è inerente all'esperienza (intelligenza) della storia in genere sarà tanto più valido parlando di storia salvifica attestata dalla Bibbia, che ci si presenta come *un grande racconto salvifico*: una storia di elezione cristologicamente centrata e si distende tra la protologia di Gen 1-11 e l'escatologia di Apocalisse, ovvero tra la prima creazione di cielo e terra (Gen 1) e l'annuncio di cielo e terra nuovi (Ap 21-22). Ovviamente molte e diverse forme letterarie e librerie intervengono nella Bibbia per attestarci la verità salvifica del Dio-con-noi (non tutte cioè sono catalogabili come racconto: p.es. salmi, proverbi, ecc.). E tuttavia è altresì vero che la forma narrativa in qualche modo esercita un potere, una capienza per così dire trascendentale sopra ogni altra espressione linguistica. Nella strutturazione delle molteplici forme espressive e comunicative dell'umano linguaggio la forma-racconto sa giocare molto bene il ruolo dell'asso pigliatutto, se è vero infatti che ogni tipo di enunciazione può facilmente trovar diritto di cittadinanza nella narrazione; oppure formularsi fuori di essa, ma sempre come risultato terminale di un precedente processo narrativo:

«La narrativa -così afferma W.Ong- è ovunque un genere d'arte verbale superiore, presente costantemente a partire dalle culture orali primarie fino a quelle ad alta alfabetizzazione e a quelle elettroniche. In un certo senso la narrativa domina tutti gli altri generi, poichè è alla base di tante altre forme artistiche, anche le più astratte. La conoscenza umana emerge dalla temporalità: dietro alle astrazioni della scienza gioca la storia delle osservazioni sulla base delle quali le astrazioni sono state formulate. In un laboratorio scientifico gli studenti devono "trascrivere" gli esperimenti, cioè raccontare cosa hanno fatto e quali sono i risultati; da quel che narrano si possono formulare alcune generalizzazioni e conclusioni astratte. Dietro ai proverbi, agli aforismi, alle speculazioni filosofiche, ai riti religiosi giace la memoria dell'esperienza umana disposta nel tempo e soggetta ad una trattazione narrativa. La poesia lirica implica una serie di eventi in cui si colloca o con cui ha a che vedere l'io poetico. Tutto ciò significa che la conoscenza e il discorso derivano dall'esperienza umana, e che il modo elementare di elaborare verbalmente l'esperienza umana è darne conto seguendo più o meno la storia del suo nascere ed esistere, immersa dunque nel flusso del tempo. Il racconto è un modo di trattare questo flusso.» (W.ONG, *Oralità e Scrittura*, 197-8).

3.2. Il Canone biblico

Ma la Bibbia ci arriva in mano al plurale, come raccolta di 73 libri sacri, ispirati, e canonici (*tà biblia*), effettivamente disparati per tempi luoghi culture società di appartenenza, in un arco di cinque epoche dell'antichità: l'età del bronzo, l'età del ferro, il periodo persiano; l'epoca ellenistica, e infine quella della dominazione romana ai tempi tra le due rivolte giudaiche. Tra questi libri -di cui solo da un paio di secoli abbiamo imparato a conoscere il complesso, e in gran parte ancor misterioso processo di formazione- intercorre tuttavia un molto singolare rapporto, in quanto si tratta *non solo di libri scritti l'uno dopo l'altro, e quindi disponibili in successione, ma* (in forza della comune tradizione, prima ancora che di una dipendenza strettamente letteraria) *più intimamente scritti l'uno nell'altro, legati da un caso molto speciale di intertestualità. Non a caso ci vengono consegnati come membra di un corpo organico che chiamiamo canone biblico, ovvero*

quell'insieme di libri che costituiscono la regola e misura oggettiva di fede della Chiesa stessa, «uno specchio in cui si riflette l'identità della comunità credente» (J.A.Sanders). Non potendo evidentemente comprimere in questa sede una introduzione alla Sacra Scrittura, e piuttosto, almeno in parte, presupponendola, cerchiamo di schizzare una sorta di fenomenologia organica del corpo canonico biblico vetero- e neotestamentario, che ci consenta di prenderlo in mano con un minimo di consapevolezza critica relativamente alla forma con cui ci viene mediata la parola (letteraria e teologica) di cui sono depositari e testimoni.

Cominciamo dal primo e più evidente dato: *la bipartizione delle Scritture del canone biblico in Antico e Nuovo Testamento.* Tutta la Bibbia ci viene quindi consegnata sotto l'idea di *testamento* - termine connesso con l'idea di ultima e definitiva volontà, (come pure nel corrispondente *grecodiatheke*). Tuttavia alla base dobbiamo trattenere il senso della *berît* ebraica cioè di contratto, patto, trattato di alleanza. Il termine è connesso quindi con l'idea della alleanza sinaitica stipulata da YHWH con Mosè, come pure con la nuova alleanza annunciata dai profeti (cfr. Ger. 31,31-34). In 2Cor. 3,5-18 il termine è applicato allo scritto che ne è la registrazione, il libro cioè della Nuova e Antica Alleanza (cfr. v.14). Il medesimo sostantivo dice comune riferimento all'alleanza di entrambi questi due grandi blocchi di libri:

«entrambi questi gruppi di scritti sono con il loro titolo inglobati nella prospettiva dell'alleanza... Il libro tutto intero, senza restrizione del suo contenuto, passa sotto la formalità di uno strumento o 'atto' di alleanza nel senso di atto notarile (cfr. Es 24,7)» (Beauchamp).

Poiché molte alleanze, secondo diversi modelli e simbolismi, segnano la storia del popolo di Dio, non se ne può parlare in modo univoco. Se il termine *berît* può significare molte forme di relazione di Dio con il popolo, la realtà da esso intesa trascende il riferimento esclusivo ad una semplice parola. Piuttosto la *berît* potrà essere correttamente intesa come un sistema di rapporti, come una *struttura fondamentale*, una relazione onnicomprensiva della vita del popolo con il Signore, come *dispositivo centrale dell'esistenza collettiva d'Israele*.

Gioverà qui rammentare una distinzione fondamentale, che riconosce tra le molte alleanze veterotestamentarie la possibilità di distinguere *due modelli caratteristici emergenti di berît*, una incondizionata, una condizionata:

a/una *berît di impegno divino*, intesa come promessa e giuramento con cui Dio si obbliga lui, incondizionatamente, per il proprio eletto (Noè: Gen 9; Abramo: Gen 15 e 17; Davide e discendenti: 2 Sam 7; Sal 89; ecc.);

b/un' *altraberît* invece concepita come obbligazione umana, dove l'impegno di Dio sta condizionato nella sua attuazione all'impegno del popolo (l'alleanza al Sinai in Es 19-40; a Moab in Dt 29-30, e in tutto Dt dove abbiamo il modello trattato di vassallità, secondo il formulario del patto -caratteristico di tutto questo libro; l'alleanza rinnovata a Sichem in Gs 24 ecc.). Questi due modelli costituiranno le due anime indivisibili d'Israele (fin entro il Medio Giudaismo: cfr. P.Sacchi). Entrambi i modelli condividono la stessa consapevolezza della sproporzione immensa tra i due contraenti non certo alla pari, come pure postulano la necessità di un positivo contributo dell'eletto (nel caso di Noè, Abramo, Davide l'eletto ha già dimostrato una sua docilità al Signore; nel secondo caso invece l'obbedienza a Dio è piuttosto richiesta come condizione per istituire e mantenere l'alleanza). *Ma (qui sta la differenza), mentre l'alleanza come promessa sussiste incondizionatamente, per pura grazia, in forza di un più unilaterale impegno di Dio, l'alleanza come patto dipende invece in maggior misura dalla fedele corrispondenza dell'eletto all'impegno imposto*

dal Signore («...ora, se voi vorrete davvero ascoltare la mia voce, sarete per me una proprietà speciale tra tutti i popoli,...un regno di sacerdoti, una nazione santa » Es 19,5-6). Interessante notare come -mentre il riferimento ad una scrittura canonica è ricorrente nella forma di alleanza come patto condizionato, essa al contrario è assente rispetto alla alleanza come promessa incondizionata. Comprensibilmente, per altro: se infatti la promessa di Dio non ha bisogno di mettere nero su bianco -questa necessità è sentita quando l'alleanza potrà sussistere a condizione della fedeltà dell'impegno umano. Scrivere obbliga il nostro futuro di popolo del Signore (cfr. Es 24; Dt 31). I due modelli tendono a fondersi nella promessa di una nuova alleanza (Ger 31; Ez 33; Dt 4;30; Sal 51), scritta non più sulle tavole di pietra, ma nel cuore stesso del popolo, stipulata finalmente in Gesù (Mc 14,22-25 e par.; Eb 9-10). La Bibbia, come Antico e Nuovo Testamento, è testimonianza e dispositivo di questa relazione di grazia e di fede effettivamente compiuta.

3.3. AT e NT

AT è termine di origine cristiana; esso infatti si definisce in rapporto integrativo al NT. Nella sua stessa nozione e dizione istituisce il modo specifico di interpretare storia e scrittura di Israele dal punto di vista dell'evento Cristo, in quanto portatore appunto di *un Nuovo Testamento che dà compiutezza cristologica all'Antico* (cfr. 2Cor 3,5-18; cfr. Mt 13,52).

Non a caso gli Ebrei -per indicare ciò che noi chiamiamo AT- parlano di *Tenak* - espressione formata dalle iniziali di *Torah, Nebi'im e Ketûbim*, cioè la legge i profeti e gli scritti. In tal senso la stessa espressione AT è definibile come l'interpretazione cristiana delle scritture d'Israele, riconosciute come infrastruttura permanente e precomprensione indispensabile dell'evento Cristo. In quanto ne vengono a loro volta reinterprete, diventano «Antico Testamento», vale a dire scritture proseguite, incluse, relativizzate (nel senso forte della parola), parzialmente portate a compimento. Secondo la pregnante formula di Agostino (ripresa da DV, 16): «Dio... ha sapientemente disposto che il Nuovo fosse nascosto nell'Antico, e l'Antico diventasse chiaro nel Nuovo: *vetus in novo patet, novum in vetere latet*»). In effetti il rapporto non è di semplice successione, ma di inclusione reciproca, per cui AT e NT devono essere letti in una unità fondamentale, cercandone gli elementi di continuità, prima ancora che di discontinuità, e rispettando altresì la novità del NT, senza per ciò svalutare il valore dell'AT -quale Parola sempre attuale di Dio, e canone per la Chiesa.

Conformità e compimento rispetto a queste ultime sono infatti due caratteri essenziali alla fede cristiana incentrata sul mistero pasquale della morte e risurrezione di Gesù Signore. La figura di Gesù Cristo è infatti tutta compenetrata da questa esuberante corrispondenza alle Scritture d'Israele, che si insinuano infatti in filigrana a ogni livello e strato pre- e postpasquale dell' evento Cristo. Rispetto al suo stesso prodursi predispongono le coordinate, gli schemi fondamentali entro cui la figura cristologica iscrive la propria inconfondibile originalità -offrendo così alla Parola del compimento la grammatica e la sintassi della promessa, uno spazio articolato per il suo rivelarsi. Tanto il Vangelo del Regno predicato da Gesù a partire dalla Galilea, come pure quello apostolico predicato su di Lui, muovendo da Gerusalemme, trovano nelle Scritture d'Israele il proprio contesto storico-salvifico prossimo e remoto entro cui declinare la novità del Vangelo stesso. Esse ne costituiscono infatti una costante, ineliminabile infrastruttura, un riferimento abituale e indelebile della coscienza che Gesù ebbe della propria missione terrena e della coscienza che la Chiesa primitiva poté maturare intorno a Lui a ridosso di pasqua e pentecoste. Non c'è evento Cristo senza «Legge di Mosè, profeti e Salmi» (Lc 24,44), senza il Libro testimone di «tutte le cose scritte

riguardo a me» -le cose relative alla volontà salvifica del Padre che Gesù ha potuto discernere e assimilare a sé, trascendere e compiere in sovrana autorità e obbedienza filiale. Analogo discorso vale per il Gesù predicato: dall'interno stesso della *homologia* e del *kerygma* primitivi la fede cristiana viene infatti originariamente saldata alla scrittura veterotestamentaria. Il prodursi e l'attestarsi dell'evento Cristo *secondo le Scritture* rappresenta un vero e proprio elemento di continuità lungo tutte le diverse fasi di sviluppo della fede cristologica, rispetto alla quale le scritture d'Israele offrono ad un tempo l'indispensabile precomprensione e l'infrastruttura veritativa, disponendosi come materia preformata e poi riconfigurata dalla sua novità.

Attraversato internamente dalla sua omogeneità alle Scritture antiche che gli rendono testimonianza, l'evento Cristo, carico di tutta la sua singolare novità rivelatrice, genera quindi, nel movimento della propria tradizione, una specifica testimonianza scritturistica a tale evento ancor più omogenea e adeguata: genera una scrittura cristologica. IL NT nel suo insieme è sostenuto dalla convinzione che l'unico Dio d'Israele, operante nella storia straordinaria e ordinaria, nella promessa iscritta nell'alleanza e nella creazione, una volta per tutte ha agito in Gesù di Nazareth crocifisso e risorto per la salvezza di tutti. Anche il NT come già l'AT fa ricorso a periodizzazioni, promessa/compimento, tipologia. Rispetto all'Antico, il Nuovo Testamento andrà considerato come corpo scritturistico dotato di questa sua qualità specifica, proprio in quanto sorge all'interno del processo di tradizione della fede cristologica stessa, come scrittura improntata alla logica di un compimento nuovo e sovrabbondante rispetto alla tradizione d'Israele. I suoi tempi di formazione ben più contratti rispetto all'Antico tradiscono anche esteriormente il suo carattere di scrittura promanante da una concentrazione su di un'unica figura, su di un unico evento (fenomeno questo decisamente singolare rispetto alla tradizione d'Israele, che nemmeno in Mosè e nell'evento esodico fondatore presenta qualcosa di effettivamente comparabile). Sotto questo profilo il Nuovo Testamento non potrà considerarsi una derivazione dall'Antico, un *midrash* sulle scritture ebraiche -quasi un semplice commento o ricerca intorno a testi sacri preesistenti- né come loro prosecuzione diretta. Ciò significherebbe disattendere la portata di evento escatologico che, imprimendo alla storia un impulso nuovo rispetto agli eventi salvifici e alle loro scritture precedenti, non potrà fare a meno di produrre una scrittura segnata da tale novità, e da un rapporto nuovo con il proprio oggetto (l'omogeneità alle scritture antiche non deve appiattare questo suo carattere). Non è nemmeno letteratura di libera ispirazione, che potrebbe sostituirsi alle scritture profetico-apostoliche: altri scritti, prodotti da esperienze soggettive prescindenti dalla testimonianza fondatrice non sono minimamente parificabili con questa (emblematica, al riguardo, la vicenda montanista). Il discernimento della qualità canonica ascrivibile alla testimonianza apostolica dell'evento fondatore - quale, con fatica ma con chiarezza, fu messo in atto dalla chiesa in tempi piuttosto rapidi, ha escluso per la chiesa stessa la possibilità di modellarsi secondo un puro principio pneumatico, indipendente dalla propria origine storica.

3.4 Tipologia

Trattata in questo secolo come parente povera rispetto all'esegesi scientifica, in quanto sospetta di fornire una lettura troppo dogmatica, e quindi pregiudicata dei testi, la tipologia viene recentemente riproposta in termini meglio fondati, anzitutto sulla base del suo carattere intrinseco all'AT e al NT: non quindi lettura imposta alla Bibbia, ma piuttosto praticata nella stessa Bibbia, rappresenta a tal punto un suo tratto peculiare da diventare una vera e propria sfida per la lettura critica della Bibbia: «l'organizzazione tipologica della Bibbia presenta a un critico letterario la difficoltà di essere unica nel suo genere; nessun altro libro al mondo, per quel che ne so, ha una struttura anche solo

lontanamente simile a quella della Bibbia cristiana»(N.Frye). Essa fornisce una delle chiavi essenziali per verificare e comprendere la sua stessa unità. Per questo merita qui considerazione.

Typos - da una radice che significa «battere, colpire»- di solito fa pensare al conio impresso dal colpo, a ciò che viene plasmato, e quindi anche allo stampo che coniano dà forma, e in genere alla forma che ne risulta. Nel NT assume il rango di termine tecnico per l'interpretazione neotestamentaria dell'AT in Paolo 1 Cor 10,6.11; Rom 5,14; 1 Pt 3,21 parla di *antitypos* (altro termine chiave è *parabolé*: Eb 9,9;11,19). Ma sarebbe un'ingenuità legarsi all'uso peraltro non frequente di un termine, che è solo la punta dell'iceberg di una concezione della storia assai radicata già nell'AT, e in certo qual modo nel pensiero antico, e perfino nella struttura profonda del pensiero come tale. Nell'accezione dell'ermeneutica biblica le figure, i tipi sono sempre *realia*, ovvero entità concrete, storiche -cose, persone, eventi della storia della salvezza, tutte realtà che, trascritte entro il testo biblico, assumono un significato capace di intrinseco sviluppo, e si aprono in avanti verso cose, persone, ed eventi futuri analoghi, detti antitipi, dai quali ricevono il loro senso e valore veritativo ultimo. Una buona pagina per capire la tipologia ce la offre Paolo in 1 Cor 10.

La tipologia sottende un modo di pensare universale, che implica nello stesso tempo una teoria della storia, o del processo storico. Il principio fondamentale è quello di una correlazione intrinseca tra avvenimenti, di un'analogia tra di loro, di una loro solidarietà simbolica. E' affine in ciò al pensiero poetico, che nelle piccole cose scorge realtà assolute («nel moto degli elementi, nel cambiamento delle stagioni e delle ore del giorno, nei rapporti elementari da uomo a uomo, nei semplici lavori manuali: in tutto ciò "si rivela" qualcosa di normativo, c'è un rinvio a un ordine profondamente insito nelle cose, al quale partecipano sia le minime come le massime realtà» -così VON RAD). Genericamente può essere evocato il principio di analogia (per altro alla base del metodo storico-critico), per cui gli avvenimenti storici si assomigliano tutti -e proprio in ragion della loro fondamentale analogia possono essere riconosciuti.

La tipologia biblica -davvero unica nell'universo letterario- coglie correlazioni tipologiche tra eventi antichi e nuovi non sulla base di una attività esegetica ristretta all' interpretazione dei singoli testi, ma su quella di una ermeneutica della fede che più radicalmente legge nella singolarità degli eventi storici la continuità e la novità della misteriosa rivelazione di Dio. Gesù, Paolo, gli evangelisti, svilupperanno questa maniera di contemplare la rivelazione storico-salvifica. Ma va detto subito che, prima ancora di essere una forma di correlazione tra AT e NT, la tipologia conosce una correlazione intrinseca all'AT stesso, che ne risulta così profondamente intessuto. Si pensi alla tipologia soggiacente ai personaggi di Adamo/Noè (secondo l'autore sacerdotale, Noè è vero e proprio Nuovo Adamo dopo il diluvio: cfr. Gen 1,1-24a con 9,1-17); a Mosè/Giosuè (nel ciclo dell'esodo e della conquista, dove sono rispettivamente presentati come tipo e antitipo: Giosuè riprende e completa l'opera mosaica; a sua volta è tipo rispetto a Giosia e alla sua riforma deuteronomista); e ancora a Mosè/Elia (il profeta del IX° secolo ripercorre in termini innovativi -e secondo alcuni addirittura rivoluzionari- situazioni e luoghi della rivelazione mosaica). Si pensi ancora alla creazione dell'uomo, che è narrata -com'è noto- sia da P che da J (soprattutto da J), in termini che riprendono la storia d'Israele: l'uomo (in J: Gen 2-3) è posto da Dio in una terra feconda, riceve un comandamento, lo trasgredisce, ne è cacciato proprio come Israele, ricevuta la terra e il comandamento dell'alleanza, per la sua disobbedienza, patirà l'espulsione e l'esilio lontano dal giardino. L'esodo da Babilonia si rivelerà antitipo dell'esodo dall'Egitto (cfr. il Deutero- e Tritoisaia Is 40-66). A sua volta Gesù ricapitolerà nella sua persona l'esperienza d'Israele tentato nel deserto (cfr. Dt ripreso in Mt 4; Lc 4). Nel Cristo obbediente e nel Signore risorto Paolo riconosce il Nuovo Adamo, non più solo essere

vivente, ma spirito datore di vita, contrapposto al primo Adamo -semplice creatura decaduta nella disobbedienza (Rom 5;1Cor15). A propria volta Gv 3,14-15 riconosce in Gesù Figlio dell' uomo esaltato sulla croce l'antitipo del serpente innalzato da Mosè nel deserto (Num 21,4-9); e nel Figlio-Logos incarnato e sacrificato il vero pane del cielo vivificante -come Parola che come sacramento eucaristico- prefigurato dalla manna del deserto (Es 16; Gv 6). Gesù è il vero agnello pasquale (Es 12;Gv19). Il sacerdozio misterioso di Melchisedek prefigura quello di Cristo (Gen 14,17-20; Sal 110,4; Eb 5,1-9; 7). La roccia da cui è scaturita l'acqua nel cammino nel deserto è «una roccia spirituale», identificabile con Cristo stesso (Es 17,5-6; Num 20,7-11;1 Cor 10,4). Infine -per chiudere questa sommaria carrellata- nell'Apocalisse la visione dei nuovi cieli e nuova terra, la nuova creazione (a ripresa della pagina iniziale della Bibbia, la creazione di Genesi 1-2), chiude tutta la Scrittura entro una tipologia che conferisce alla Bibbia una sua strutturale unità globale.

Secondo questa concezione la storia è portatrice di eventi salvifici prototipici, fondatori del suo significato, veicola attraverso tali eventi una verità in forma ancora umbratile (pre-figurata), che tuttavia in essi già "tende" alla propria attuazione. Figura, tipologia, si riferiscono sempre alla ripresa di eventi storico-salvifici fondatori. Fondatori significa allora che essi instaurano un inizio e preludono ad una fine; sicché, entro inizio e fine, potranno prodursi eventi nuovi e ulteriori capaci di richiamare e rileggere quelli originariamente fondatori, e di spingere ulteriormente verso la fine.

Schematicamente:

1/ eventi prototipi, fondatori (che chiamiamo tipi, figure), contengono una carica nascosta di senso, in quanto intrinsecamente aperti ad un compimento (il Pentateuco può essere considerato una vera e propria miniera di eventi prototipi fondatori).

2/ Eventi nuovi rileggono i tipi e le figure precedenti, in quanto ne svelano, proseguono, e compiono il senso profondo. Fanno come ritornare le caratteristiche fondamentali di quelli fondatori, non però come semplice replica, bensì come nuova ripresa, con una duplice funzione:

a/ quella di offrire una retrospettiva più profonda sul passato. Il nuovo evento svela la carica di verità già contenuta nel prototipo originario -carica che solo il nuovo evento permette di apprezzare. Alla luce del nuovo, l'evento fondatore si rivela essere appunto un tipo, un evento carico di forza profetica. Solo lo sguardo retrospettivo dal nuovo evento al prototipo individua quest'ultimo come una figura.

b/ L'altra funzione è quella di una speranza più affinata verso il compimento finale cui entrambi gli eventi (nella loro correlazione indivisibile) rimandano - il nuovo evento aprendo ulteriormente il varco verso il compimento escatologico definitivo.

3/Si potrà aggiungere che si tratta sempre di *realia*, cose, persone, istituzioni, eventi concreti quindi, corposi e sensibili, (e non di semplici parole - fossero anche parole di promessa salvifica: tipologia non è profezia); e inoltre di eventi tutt'altro che marginali, bensì decisivi della storia salvifica. La tipologia non si confonde con minuzie allegoriche. Corporeità e centralità, come pure una certa deficienza (come tensione verso il compimento) caratterizzano la tipologia.

4/ La storia futura produrrà un evento che svelerà, attuandola, tale verità, così da dare ragione e pienezza agli eventi precedenti in quanto "tipi" e "figure" (rispetto a queste gli eventi rivelatori prendono nome di "antitipi"). Il pensiero tipologico considera la storia procedendo all'inverso del pensiero causale, che dalla causa discende all'effetto come rapporto di causa antecedente e di effetto conseguente. Il pensiero causale punta sul passato, è archeologico: è il passato che spiega il presente. Non esce dal tempo intrastorico. Cerca una spiegazione razionale e orizzontale degli eventi. La forma di pensiero figurale-tipologico, al contrario, è teleologica: punta simultaneamente sull'avvenire, in

avanti - e verso l'alto, verso l'eterno. E' alla luce di un evento successivo, analogo al precedente, che il primo viene ricompreso sotto un più profondo profilo; è il compimento futuro offerto dall'antitipo che spiega il tipo passato. Il verificarsi di un nuovo evento sulla linea del precedente riempie la figura la conferma e ne svela appunto la qualità di prefigurazione. In tal senso ogni figura è annuncio.

Il senso tipico è quindi legato ai *realia* storico salvifici in quanto *enarrata* dal testo biblico, ovvero in quanto oggetto di espressione e codificazione letteraria (che fa di qualcosa un tipo, non è la sua realtà storica, ma la descrizione letteraria della stessa). Riguarda il significato profondo e pieno che le «cose» della storia salvifica assumono non semplicemente in quanto meri eventi storici, ma in quanto -una volta precipitate nella tradizione scritta- liberano dal loro interno un messaggio iconico aperto alla rivelazione futura. E' il senso del testo in quanto inserito nel movimento complessivo della rivelazione e della tradizione.

Sulla falsariga di Beauchamp si può strutturare la tipologia su tre livelli di tensione:

1/ *la tensione tra passato* (parziale, deficiente di compimento definitivo, e tuttavia ancora significativo per noi), *e futuro* (un futuro totale e compiuto, in ogni caso non ancora consumato: *con Cristo siamo arrivati alla fine dei tempi, ma noi, come Chiesa e umanità, siamo a tutt'oggi tra un già e un non ancora, ovvero in un tempo intermedio, dove la condizione del tempo intermedio e la cifra del cammino nel deserto permangono insuperabili fino alla seconda venuta del Figlio dell'uomo*). E' quindi la struttura della verità come evento sempre imminente a costituire la figura della tipologia, come struttura internamente aperta sul proprio antitipo destinato a riempirla. *Nella figura si offre la verità riconoscibile come evento, ovvero come ciò che viene-da, si produce-in, per andare-a*. «La figura è stata fatta sulla verità, e la verità è stata riconosciuta sulla figura» (Pascal, n. 673).

2/ *La seconda tensione caratteristica è quella tra ripetibile e irripetibile, tra universale e particolare quale si articolano in rapporto alla singolarità di ogni figura*. Al riguardo la singola figura articola unitariamente ciò che il tempo disperde e disgiunge, e cioè rispettivamente:

- sia quanto nella sua singolarità di figura/evento è irripetibile (l'elemento più contingente);
- sia quanto invece vi è di ripetibile (la costante, l'analogia effettiva per cui la figura è assimilabile ad altri eventi ad essa omogenei). E' la tensione della verità come analogia di molte singolarità tra né puramente identiche, né semplicemente equivocate. Sotto questo aspetto la tipologia condivide un'istanza comune a ogni pensiero interpretante, reperibile sia nella poesia, sia nella stessa conoscenza storica, per cui ogni evento è singolare, ma non tanto da non poter essere comparato ad altri in termini di analogia. La tipologia (che in tal senso «è tutt'altro che una forma peregrina di argomentazione specificamente teologica»), cerca appunto di individuare «il più vasto ambito storico al quale ogni singolo fenomeno dell'AT appartiene idealmente, nel quale si riscontra qualche fatto analogo, e in rapporto al quale il fenomeno si potrebbe meglio comprendere nella sua essenza» (VON RAD). Il pensiero tipologico, non solo guarda teloeologicamente in avanti, ma presuppone inoltre una fondamentale unità di tutte le figure a livello di Dio e della sua opera salvifica. Nel libro veterotestamentario della Sapienza - il più prossimo al NT - appunto la Sapienza stessa di Dio (identificata con lo Spirito e la Parola) è la mediazione universale di salvezza, all'opera in tutti i tempi, luoghi, e per tutti i destinatari («gli uomini sono stati ammaestrati e salvati per mezzo della Sapienza»: Sap 9,18), sicché essa è presentata come l'unità di tutte le figure:

«La Sapienza è l'unità di tutte le figure. Tratta da Dio prima della creazione, resta sulla terra con gli uomini di epoca in epoca, e la sua alleanza con l'aspetto sensibile è sottolineata dalla figura della sposa, che ne è il supporto vissuto. Assiste Israele, e attraversa con lui il fondo dell'abisso. E' con

l'uomo nella sua prova; senza uscire da se stessa, rinnova tutte le cose, e con il giusto messo a morte dal mondo si rivela interamente» (BEAUCHAMP).

In questa direzione l'unità della Bibbia si dispone ad un profilo vuoi cristologico vuoi trinitario. In ultima analisi il senso ultimo unitario di tutte le figure è il mistero di Dio stesso, in quanto comunicato al suo popolo in Cristo e nello Spirito (questa è la «cosa» propria di cui la Bibbia dà testimonianza rivelatrice, «utilmente» salvifica).

3/ La terza tensione caratteristica della figura è infine quella disegnata tra la parola e la cosa, e coincide con il processo di significazione intrinseco allo svelamento della verità. E' la tensione articolantesi tra il testo in quanto struttura significativa e la «cosa stessa» significata, il cui svelamento prende rilievo attraverso la tradizione misurata di volta in volta con il riprodursi della rivelazione. Funzione della figura è in tal senso quella di «significare la significazione» (Beauchamp), ovvero di riferirsi alle cose attraverso il loro essere «scritte per noi, per la nostra istruzione» (1 Cor 10,6.11). Niente figura se non attraverso una scrittura, cioè senza un testo irriducibile ad una lettera piatta, ma intrinsecamente pregnante di una «cosa stessa», caratterizzato da una lettera tutta tesa verso il suo più profondo svelamento. Si tocca qui il problema del senso del testo biblico, il cui accertamento deve passare attraverso quello che l'autore ispirato ha voluto dire consapevolmente e anche inconsapevolmente, collocandosi all'interno di una tradizione che ne fa risuonare virtualità inattese, e dispiegare un senso più profondo ad esso intrinseco, prima non esplicitamente pensato dall'autore umano.

Sotto questo aspetto si può qualificare la tipologia come «conversione della memoria», che riattinge una presenza di Dio alla storia sempre in atto di rivelarsi e rendersi accessibile come «già lì» - e tuttavia non immediatamente riconosciuta («come è terribile questo luogo! Dio era qui, e io non lo sapevo!»- così Giacobbe, risvegliandosi dal sogno avuto in Betel: Gen 28,16-17). Analogo processo nel riconoscimento -prima mancato e poi effettuato- dai pellegrini di Emmaus (Lc 24,13-35), prodottosi dal «camminare lungo la via con il risorto» (24,16.31; cfr. vv.13-15.28.32.35), che rilegge loro le Scritture (vv.25-27.32), e si fa riconoscere allo spezzare il pane (vv.30.35).

3.5. Il principio di canonicità

Canone è termine di origine cristiana (applicato a una lista di libri sacri normativi nel IV° sec). Ma la «cosa» intesa dalla parola -ovvero uno scritto, un libro o un blocco di libri autoritativi per il popolo in quanto documento normativo per la sua vita di fede, è assai antico, sicché è legittimo adoperare il termine anche per le Scritture d'Israele (i Rabbini parlano piuttosto di *kitbê haqqôdesh*, «scritture sacre», che «sporcano, rendono impure le mani», ma gli stessi studiosi giudaici usano il termine *canone*). Il riferimento alla Bibbia come canone è basilare: non però anzitutto come mero elenco selettivo di libri, bensì come principio, che «fu incessantemente operante. Per questo tale principio del canone è più importante del suo perimetro, e non è messo in discussione dal margine di indecisione che sussiste nel suo stato finale» (Beauchamp). In quanto canonica la Bibbia ripropone la testimonianza originaria della fede in singolare accordo con quella Parola di Dio che contiene e trasmette, per cui crediamo che la Bibbia stessa è Parola di Dio, in quanto «rivelazione attestata». Canonicità della Bibbia significa allora quella posizione del tutto singolare e unica della Bibbia vuoi in rapporto alla rivelazione delle origini, vuoi alla storia ulteriore, collocata com'è tra queste origini di cui partecipa l'autorità e la tradizione successiva al cui servizio essa è come collezione documentaria (cfr. Citrini). Documento e dispositivo testimoniale delle origini ineguagliabili della

fede, in diretta dipendenza dalla sorgente divina della Parola, conserva la Parola per comunicarla ad ogni generazione.

Non è difficile cogliere nella Bibbia stessa grandi occasioni, in cui emerge una scrittura proclamata con divina autorità, fissata e proposta come canone per il popolo o per il suo leader (Es 24,7 -il Libro dell'alleanza sinaitica; Dt 17,18-19 -ovvero lettura quotidiana del libro della Torah da parte del re; Deut 31,9-13 -la Torah di Mosè, riletta ogni sette anni a tutto il popolo, consegnata a Giosuè come suo breviario per la conquista: Gs 1,7-9. Lettura della Torah -l'edizione più antica di Dt- perduta e ritrovata da Giosia: 2 Re 22-23 = 2 Cron 33-34; Lettura della Torah -Pentateuco- da parte di Esdra: Neem 8;9,14-17;10,28-39;13,1-3). Nel NT mostrano esplicita consapevolezza di funzione canonica Lc 1,1-4; Gv 19,35-37; 20,30-31;21,24; 2 Pt 3, 15-16;1 Gv 1,1-4; Ap 22,18-19.

Tuttavia, contrariamente a quanto talvolta si sente ripetere, la lettura pubblica/liturgica non fu una causa, bensì solo una conseguenza, (non sempre tassativamente necessaria) della canonicità. Le cause debbono essere cercate altrove, nella qualità profetica della letteratura storica, legale, didascalica e dell'altra letteratura di cui l'AT è composto. Così -a conferma del fatto che non il culto determina la canonicità, ma piuttosto il contrario- gli Agiografi (Ketûbîm) non saranno introdotti nel lezionario liturgico giudaico, eppure sono canonici.

Nella tradizione giudaica, diverso è l' apprezzamento di canonicità per i diversi libri, rilevabile dal tipo diverso di uso liturgico:

- la *Torah* (Pentateuco) viene letta in sinagoga per intero. Tutta la pietà dell'Israelita era primariamente orientata ad osservare con zelo e con amore la Torah data da Dio, quale rivelazione originaria, rispetto alla quale profeti e scritti sono una ulteriore mediazione del messaggio (un rotolo della Torah si può comprare con la vendita degli altri libri, ma non viceversa).
- i *Profeti* sono sottoposti ad una lettura antologica. Ad ogni *parashat* (pericope liturgica) della Torah se ne affianca una profetica (*haftarah*) corrispondente.
- Gli *Scritti*: non vengono letti in liturgia come Torah e Profeti (però i cinque rotoli -cioè Qoh Es Lam Cant Ruth -hanno uso diverso nei giorni di festa o di digiuno). Inoltre i Salmi sono un punto di riferimento basilare della pietà e liturgia giudaiche.

Dal punto di vista cristiano tutti i libri biblici canonici vanno riconosciuti e venerati con uguale devozione e rispetto -*pari pietatis affectu ac reverentia*: così il Tridentino, ripreso dal Vaticano I (DS, 783;1787=1501;3006). Però il Vaticano II° ha sottolineato la preminenza a tutti evidente dei quattro vangeli: «a nessuno sfugge che tra tutte le scritture, anche del nuovo testamento, i vangeli meritatamente eccellono, in quanto sono la principale testimonianza relativa alla vita e alla dottrina del Verbo incarnato, nostro salvatore» (DV, 18).

3.6. Fissazione del canone

Canone è sempre il frutto di una selezione. L'AT stesso ce lo testimonia, citando numerosi libri quali proprie fonti, ma andati perduti, omessi in ogni caso da canonizzazione (un indizio significativo dell'abbondante letteratura da cui è stato selezionato il canone scritturistico attuale). Per citarne solo alcuni: il *Libro delle guerre del Signore* (Num 21,14), il *Libro del Giusto* (Gs 10,13; 2 Sam 1,18); quello delle *gesta di Salomone* 1 Re 11,41; le varie *cronache dei re di Giuda* (1 Re 14,29; 22,46; 2 Re 8,23 ecc.), e *d'Israele* (1 Re 16,5.14.20.27; ecc.) (che hanno offerto materiale abbondante ai Libri dei Re). Probabilmente trattati in un primo tempo come sacri, sono spariti con l'esilio babilonese. La sopravvivenza al crogiolo dell'esilio fu di fatto un criterio discriminante della selezione canonica delle tradizioni d'Israele, un filtro di loro più pura verità, in base a cui Israele

deve avere lasciato cadere tutto ciò che poteva avvicinarsi più univocamente ad una letteratura di epopea nazionale, che non fosse imbevuta di fede yahwistica.

Una vivace discussione è attualmente ancora accesa intorno al problema quando il Canone giudaico sia stato fissato (al cosiddetto concilio, o meglio sinodo di Jamnia, alla fine del I° sec. d.C.? Oppure addirittura già due secoli prima, alla metà del II° sec. a.C.?). Elementi decisivi per una soluzione non sembrano essere stati ancora prodotti.

In ogni caso, la testimonianza più antica relativamente all'esistenza di tre gruppi di scritti canonici è quella del Prologo di Ben Sirach alla traduzione in greco dell'opera del nonno (130 a.C.), che parla per tre volte de «*la legge, i profeti e gli altri scritti che ne hanno seguito i passi/ gli altri libri dei padri/ quelli che restano dei libri*» (vv. 1-2. 8-10. 4-25). Nel caso della terza collezione, distinta dalla Legge e i Profeti, si può osservare come l'articolo determinato suggerisca una grandezza circoscritta, ben individuata e determinata rispetto agli altri due blocchi; si tratta di testi autoritativi come gli altri (ancorché il terzo posto suggerisce già una gerarchia); ma il titolo successivamente impostosi (ketûbîm, cioè «scritti») non si è ancora imposto. Questa fluttuazione di denominazione può legittimamente lasciar pensare ad una configurazione ancora indefinita della terza collezione.

A distanza di un paio di secoli il NT parla delle Scritture d'Israele secondo una bipartizione principale (Mt 5,17; 7,12; Lc 24,27; ecc. parlano solo de «la legge e i profeti»: cfr. anche); ma la parola del Risorto di Lc 24,44 ha una tripartizione: «bisogna che si compiano le cose scritte su di me nella legge, nei profeti e nei salmi». I Salmi stanno qui come primo e più importante libro della raccolta degli Scritti, una *sineddoche* - *pars pro toto*- ad indicare la raccolta tutta). Secondo alcuni il detto di Mt 23,34-35; Lc 11,49-51 («Per questo la sapienza di Dio ha detto: Manderò a loro profeti e apostoli ed essi li uccideranno e perseguiteranno; perché sia chiesto conto a questa generazione del sangue di tutti i profeti, versato fin dall'inizio del mondo, dal sangue di Abele fino al sangue di Zaccaria, che fu ucciso tra l'altare e il santuario») attesterebbe l'inizio e la fine della Bibbia di cui disponeva Gesù (e i suoi uditori) il canone biblico cominciava con Genesi e finiva con le Cronache, considerando che l'assassinio di Abele è narrato vicino all'inizio del primo libro (Gen 4,3-15) e quello di Zaccaria vicino alla fine dell'ultimo libro (2 Cron 24,19-22).

Nel *De Vita Contemplativa*, 21, FILONE (il grande pensatore giudeo della diaspora greca di Alessandria, contemporaneo di Paolo e di Gesù), riferendo con somma ammirazione dei terapeuti (comunità monastiche giudaiche in Egitto) che praticano abitualmente con afflato mistico la lettura delle sacre scrittura, elenca quattro gruppi di scritti: «(la) legge e (gli) oracoli dati per ispirazione attraverso i profeti, e gli inni (nome con cui Filone abitualmente indica i salmi), e gli altri libri con cui conoscenza e pietà vengono incrementate e portate a perfezione». Ragionevole pensare che i salmi stiano come in Lc 24,44 a titolo di *pars pro toto* degli scritti. Invece «gli altri libri» certo sono libri fuori dal canone, cui i terapeuti attribuiscono quasi uguale autorità (probabilmente sono testi apocalittici, del tipo di quelli trovati a Qumran).

GIUSEPPE FLAVIO (*Contra Apionem*, I,37-43 - collocabile intorno al 93-95 DC) parla di 22 libri biblici come santi/sacri (non migliaia, discordanti, contraddittori, e scritti da chicchessia come quelli della civiltà greca; ma 22 come le opere di Dio e le lettere dell'alfabeto ebraico, scritti esclusivamente da profeti, per divina ispirazione). Anch'egli tripartisce la sua lista, identificando i cinque libri della Torah mosaica, quindi parlando di due altri gruppi: uno di altri tredici libri (probabilmente i profeti anteriori, maggiori e minori, Gb e Dan, nonché Esd/Neem, 1/2 Cron, Ester). Infine il terzo di altri quattro - contenenti inni e consigli di vita agli uomini (cioè i Salmi, più Prov, Qoh, e Cant). Giuseppe attribuisce profezia anche al secondo tempio - ma limitandola fino ad Artaserse: I,40).

Dall'insieme di queste testimonianze possiamo concludere che nel primo sec. d.C. il canone è già da tempo ben configurato in una partizione per tre blocchi. I primi due sono meglio definiti e posti in stretto collegamento reciproco (come mostra la formula *la torah e i profeti*); mentre il terzo blocco - dalla denominazione più oscillante - potrebbe a quell'epoca non essere ancora perfettamente delimitato. L'intero corpo canonico di per sé non doveva essere percepito come chiuso ad un ulteriore complemento di libri e di collezioni attestanti la Parola di Dio. Attorno a queste Scritture d'Israele tripartite, lungo un arco di quattrocento anni (a cavallo tra il II° a.C. e il II° d.C.), si esprime infatti una crescente, multiforme esigenza di scrittura rivelatrice e canonica, come evidenzia la produzione di un ulteriore *corpus* scritturistico normativo da parte di diversi ambienti/gruppi giudaici.

Il fenomeno è rilevabile, oltre che da Sir e da alcuni Deuterocanonici della Bibbia greca (Sap; 1.2 Mac,..), anche attraverso libri di indirizzo apocalittico quali -in particolare- il Rotolo del Tempio, trovato a Qumran (200 a.C. ?), il IV Libro di Esdra 14,45-47 (100 d.C.), nonché dalla testimonianza dello stesso Nuovo Testamento, e -di nuovo in ambito giudaico- dalla più tardiva fissazione per iscritto della Torah orale nel *corpus* della Mishnah (attorno al 200 d.C.). Importante fattore comune a queste diverse produzioni è l'insorgenza di una letteratura che pretende anch'essa un' autorità canonica analoga -se non identica o ancora più forte- rispetto a quella delle Scritture già accolte come canoniche. Lo stesso Nuovo Testamento, con i suoi tratti propri di scrittura cristiana di «compimento», viene così ad iscriversi entro un contesto epocale di proliferazione scritturistica, che manifesta la tendenziale esigenza di «completare» quella in qualche modo già riconosciuta canonica.

Questo riferimento comparatistico extracanonico offre un macroscopico sintomo di una vera e propria fame di una parola di Dio scritta -ulteriore rispetto a Legge, Profeti e Scritti. Sintomo del sentimento diffuso di una Scrittura d'Israele percepita in se stessa insufficiente, o quanto meno integrabile, fornisce un ulteriore supporto indiretto all'ipotesi di un Antico Testamento come Libro già carico della propria conversione al Nuovo, segnato da un *télos* ad esso intrinseco, mosso da una spinta endogena a cercare una nuova rivelazione -con la sua correlativa attestazione scritta (che sollecita quindi un' ermeneutica più teleologica che archeologica, capace cioè di cogliere la proiezione in avanti dei testi). Lo stesso NT con i suoi tratti propri di scrittura cristiana di compimento, viene così ad iscriversi entro un contesto epocale di proliferazione scritturistica, che manifesta la tendenziale esigenza di completare quella in qualche modo già riconosciuta canonica.

Diverso è il perimetro delle Scritture d'Israele conferito dal canone farisaico più ristretto della Bibbia ebraica (difeso da Girolamo, e seguito dalla riforma protestante) e dal più ampio canone cristiano dell'Antico Testamento greco dei LXX che ammette anche i cosiddetti deuterocanonici (Tobia, Sir, Sap, 1.2 Mac, Bar, parti di Daniele e Ger solo in greco) difeso da Agostino, che sarà quello del Concilio di Trento). E' facile mostrare infatti come queste due pur differenti "liste" canoniche non manchino di presentare significative analogie strutturali nella loro configurazione complessiva, apprezzabile segno di un analogo processo ermeneutico che ha presieduto ad entrambe le raccolte canoniche, così che si può facilmente concludere come il canone più lungo dei LXX in ultima analisi obbedisca ai medesimi principi generativi di quello farisaico (nonché ad una analoga cautela verso la proliferante letteratura apocalittica).

Naturalmente rimane una differenza specifica tra le due collezioni canoniche che non sarà comunque sottovalutabile. Essa comporta evidentemente una scelta ermeneutica apprezzabile in rapporto a quel principio di inculturazione, quale fenomeno a sua volta caratterizzante tutta la

Bibbia: rispetto all'altro principio più restrittivo e difensivo assunto dal più breve canone farisaico. Quest'ultimo infatti sembra l'espressione di un giudaismo che, alla fine del I° sec. ormai diventato centripeto e monolitico, sente il bisogno di serrare le fila, abbandonando polemicamente in mani cristiane quella Bibbia greca prodotta dal vivace, poliverso e centrifugo giudaismo della diaspora. La Bibbia dei LXX fu recepita dai cristiani, a testimonianza della volontà di proseguire nella linea centrifuga di quel giudaismo della diaspora più disponibile a proseguire nell'inculturazione della fede yahwistica (che pure già caratterizzava certi tratti delle scritture ebraiche d'Israele in rapporto alle culture Medio Oriente Antico). Le scritture cristiane, segnate dall'adozione del greco e dal riferimento (preferenziale, non unico) ai LXX, - è stato giustamente osservato - a differenza di quella ebraica, hanno per loro natura l'impulso di assumere la forma di una Vulgata (ovvero di una Bibbia che privilegia la lingua del destinatario terminale più recente e non di quello originario più antico).

4. Libri e Parola.

A questo punto proviamo a cogliere più precisamente il nesso tra scrittura e Parola, tra i diversi tipi di Libri e la rivelazione di cui attestano, apprezzando quindi i differenti *generi librari* assunti a veicolo di rivelazione.

In tal senso possiamo distinguere rispettivamente:

1. la parola della Torah (nel suo nesso di legge/racconto)
2. la parola profetica, come appello salvifico/giudiziale
3. la parola sapienziale, di Illuminazione del quotidiano
4. la parola come risposta orante (Salmi, Lamentazioni ecc.)
5. l'evangelo/ gli Vangeli (sviluppo del kerygma entro il racconto del vangelo quadriforme)
6. l'evangelo/ paraclesi nelle lettere apostoliche (kerygma applicato e sviluppato nella vita della Chiesa primitiva).
7. parola come Apocalisse (come sintesi dei diversi generi, ed esaltazione del Libro come portatore di rivelazione).

4.1. La Parola della Torah

I cinque libri (Gen-Es-Lev-Num-Dt) tradizionalmene attribuiti a Mosè, tranne qualche rarissimo testo poetico (Gen 49; Es 15,1-21; Dt 32-33...) sono *una prosa che combina assieme testi narrativi e testi legislativi, racconto e comandamento. La Torah mosaica è quindi definibile nel modo migliore come un racconto con incorporata una legge* (J.A.Sanders). La connessione tra questi due elementi è tuttavia molto diversa in ciascuno dei cinque libri.

Così in Gen il comandamento non è mai autonomo, ma è sempre inserito nel racconto come suo elemento minore (cfr. Gen 1,28ss.); Es e Num concentrano il comandamento in grandi blocchi, alternandolo al racconto (Es 20; 21-23; 25-31; 35,1-40,33; Num 1-8; 15-19; 28-30...). In Lev domina esclusivamente il comandamento (qualche rara reminiscenza narrativa è inserita a sua motivazione). Dt concentra le leggi nel codice (12,1-25,15), ma nelle altre parti del Libro (p.es. 1-3; 4-11) strettissima è la loro connessione al racconto entro la calda parentesi deuteronomica.

Questa correlazione tra indicativo/imperativo (reperibile anche nei profeti e nei sapienziali) si prolunga tanto nel giudaismo (che coltiva la narrazione haggadica e la legislazione halakica) quanto nel cristianesimo, che la mantengono come struttura originariamente inscindibile. In ogni caso *l'indicativo fonda l'imperativo quale sua indispensabile implicazione intrinseca*. Non si può infatti

capire un testo tanto eminentemente imperativo e plasmatore dell' ethos del popolo del Signore, quale il decalogo (Es 20,1-17; Dt 5,6-22), senza tener conto dell'elemento narrativo che lo genera, non a caso posto a cappello introduttivo delle dieci parole («io sono il Signore tuo Dio, che ti ha fatto uscire dal paese di Egitto, dalla casa di schiavitù!» Es 20,2; Dt 5,6). Analoga struttura nell'annuncio di Gesù («il tempo è compiuto, il regno di Dio si è avvicinato: convertitevi e credete al vangelo!»: Mc 1,15), e in quello delle lettere paoline, dove per lo più alle reminiscenze, alla proclamazione e allo sviluppo kerygmatico della prima parte segue (o comunque si connette alternandosi) una parenesi più sviluppata soprattutto nella seconda parte della lettera (p. es. cfr. Rom 1-11 con 12-16).

Fondamentale nella Torah è la narrazione degli eventi fondatori, incentrati sull'esperienza dell'esodo, preceduta dalla memoria dei padri (Abramo, Isacco, Giacobbe), e dalla prospettiva universale delle origini (Gen 1-11). L'esodo è attestato per altro anche nelle altre Scritture canoniche con memoria e stupore indelebili. «Dio ha liberato il suo popolo dall'Egitto!»: con questa confessione originaria della propria fede, declinata in molte varianti, la coscienza di Israele evoca qui due differenti aspetti dell'agire salvifico divino, due movimenti impressi da Dio al suo popolo pensati rispettivamente in riferimento ad un cammino e a una liberazione, ovvero sulla base di un modello bellico-migratorio («far salire» dall'Egitto verso la terra di Canaan) e uno sociologico («far uscire» -espressione tecnica per la liberazione legale di uno schiavo: cfr. Es 21,2-4; Dt 15,12ss.). Così, di volta in volta, Dio è il Signore che «ha fatto salire ('alah all' hiph., che ricorre nei testi più antichi: cfr. Es 3,8.17;33,12.15; Gen 46,4;50,24; Os 12,14; Am 2,10; 3,1; 9,7; Mic 6,4) Israele dall'Egitto» ovvero che «ha fatto uscire Israele dall'Egitto, dalla casa di schiavitù» (yatsa' all' hiph.: soprattutto in Dt 5,6.15;6,12.21.23 ecc.; nel Dtr: Gdc 2,12; 1 Re 8,16.21 ecc.; in P: Es 6,6-7 ecc.; nei profeti, solo a partire da Ger 7,22;11,4;32,21 ecc.). Nel primo modello, Israele si percepisce come un popolo, un esercito fatto migrare risalendo verso nord-est la curva occidentale più esterna della Mezzaluna Fertile. Inoltre, questa formula consente di connettere bene il terminus a quo (uscita dall'Egitto) con il terminus ad quem (la terra promessa). Invece il secondo (più recente, che finirà per imporsi con maggior forza: in Dt con preponderanza schiacciante: almeno 20x contro 1x sola di 'alah) viene in evidenza la potenza e la giustizia dispiegate dal Signore (facilmente connesse con l'idea di redenzione e riscatto e riferite al prodigio del Mar Rosso). Nel medesimo contesto della vocazione di Mosè entrambe le espressioni ricorrono (rispettivamente in 3,8.11), tradotte dalla Bibbia CEI allo stesso modo.

La confessione dell'esodo, supportata dalla relazione di alleanza, introduce il decalogo, e nell'esperienza del Sinai sta a premessa fondatrice delle dieci parole con cui la voce di Dio si è fatta sentire a tutto Israele, interpellandolo «faccia a faccia»: «Io sono il Signore tuo Dio, che ti ha fatto uscire dall'Egitto, dalla casa di schiavitù» (Es 20,2; Dt 5,6). Entra nelle formule di giuramento caratteristiche dell'annuncio profetico: «[14]Pertanto, ecco, verranno giorni _ oracolo del Signore _ nei quali non si dirà più: Per la vita del Signore che ha fatto uscire gli Israeliti dal paese d'Egitto; [15] ma piuttosto si dirà: Per la vita del Signore che ha fatto uscire gli Israeliti dal paese del settentrione e da tutte le regioni dove li aveva dispersi. E io li ricondurrò nel loro paese che avevo concesso ai loro padri.» (Ger 16,14-15). Come pure in quelle caratteristiche soprattutto di Ez e del tempo postesilico che qualificano la conoscenza del Signore Es 6,7.

La confessione del Dio liberatore dalla schiavitù egiziana occupa un posto di tutto rilievo nei testi del cosiddetto credo storico d'Israele (Deut 26,5-9; Gs 24; 1 Sam 12,8; cfr. anche Neem 9; Sl 136). Prendiamo Dt 26:

«Mio padre era un Arameo errante; scese in Egitto, vi stette come un forestiero con poca gente e vi diventò una nazione grande, forte e numerosa. Gli Egiziani ci maltrattarono, ci umiliarono e ci imposero una dura schiavitù. Allora gridammo al Signore, al Dio dei nostri padri, e il Signore ascoltò la nostra voce, vide la nostra umiliazione, la nostra miseria e la nostra oppressione; il Signore ci fece uscire dall'Egitto con mano potente e con braccio teso, spargendo terrore e operando segni e prodigi, e ci condusse in questo luogo e ci diede questo paese, dove scorre latte e miele.»

Centrata sulla coppia esodo dall'Egitto/ingresso nella terra, la prospettiva storico-salvifica di Israele tenderà a dilatarsi e approfondirsi. Una dilatazione si avrà con l'aggiunta in serie di ulteriori azioni salvifiche di Dio: sia *in retrospectiva* (dall'esodo all'indietro si recupera un ulteriore passato storico-salvifico fino ad abbracciare anche la creazione, e, in qualche caso, fino all'eterno e precedente consiglio di Dio: cfr. il Cantico di Mosè in Dt 32); come pure *in prospettiva futura*, fino a contemplare l'esperienza postesilica d'Israele (Neem 9; Sal 136). Un approfondimento di orizzonti (relativo alla qualità singolare e complessa del rapporto tra il Signore e il suo popolo) è percepibile a livello di singoli testi come pure a quello di intere opere o redazioni storico-salvifiche. Tra i singoli testi il rinnovamento dell'alleanza a Sichem (Gs 24) come pure il grande Hallel (Sal 136) focalizzano con la ripetizione di una parola-chiave rispettivamente il primo le ardue e gravi implicazioni della scelta di «servire il Signore», e l'altro sulla grande costante dello *chesed* divino (ovvero la sua «amorosa fedeltà/misericordia»: «eterna è la sua misericordia») sempre nuovamente dispiegata attraverso i molteplici suoi benefici prodotti nella creazione (vv.4-9), con l' esodo, il cammino nel deserto, la conquista (vv.10-22), fino a includere il difficile stanziamento nella terra (vv.23-24) e ad abbracciare il quotidiano sostentamento di uomini e animali («ad ogni carne dona il pane»: v.25). (Ad analogo tipo di lettura si prestano Neem 9; Sal 105-107 ecc.).

Queste più brevi e sintetiche confessioni storico-salvifiche riflettono con tutta probabilità precedenti narrazioni di ben più ampia portata, che hanno contribuito alla formazione del Pentateuco o che addirittura lo suppongono già esistente (contrariamente a quello che pensava Von Rad, Dt 26 non è affatto quel nocciolo più antico, da cui avrebbe preso forma prima il documento yahwista e poi l'intero Pentateuco, ma è piuttosto una splendida parafrasi di tradizioni già assestate).

Importante -e perfino decisivo- considerarne i definitivi contorni: a confronto con le più antiche formulazioni del credo storico, il cinque libri della Torah d'Israele si offrono infatti come racconto caratterizzato per un intreccio stranamente incompiuto e aperto. Chiudendosi con la morte di Mosè e quindi escludendo il racconto della conquista della terra di Canaan (che prosegue in Gs-Gdc), il Pentateuco presenta un evidente scarto narrativo rispetto alla tradizione, dal momento che omette dalla sua narrazione quella conquista della terra che viene invece inclusa senza soluzione di continuità in tutte le confessioni di fede del credo storico più antiche della redazione finale della Torah (1 Sam 12,8; Deut 26,5-9; Gs 24; cfr. anche Neem 9; Sl 136). Questo è tanto più evidente se si tiene presente come Gs 23,14-15 annunci al popolo ormai insediato nella terra l'avvenuto compimento di tutte le buone parole del Signore per Israele; e come, analogamente, l'assemblea sichemita di Gs 24 rimandi inclusivamente agli inizi dell'epopea abramitica (Gen 12,1ss.) che proprio a Sichem ha il suo punto di riferimento originario. In tal modo la Torah, che ricapitola il passato d'Israele all'insegna di Mosè, offre -in quanto redatta alla luce dell'avvenuto esilio- l'immagine di un Israele *in statu viae*, sospensivamente collocato ancora ai margini del deserto, nell'attesa imminente di una (ri-)conquista della terra. Di qui la configurazione ermeneutica di una «Torah della speranza in regime di dispersione», per la quale il Sinai, mai posseduto, diventa il bene più inalienabile di Israele (cfr. J.A. Sanders).

4.2. I profeti

Anche l'annuncio dei profeti è fortemente orientato in senso storico-salvifico. Sono gli uomini che parlano in nome di Dio (come appare dalla tipica *formula del messaggero* che apre e chiude la loro predicazione: «Così dice il Signore.../Oracolo del Signore»). Sono per definizione gli uomini della *Parola di Dio come evento sempre nuovo e indisponibile* (come si vede dall'altra formula abituale ricorrente: «la parola del Signore fu sul profeta Isaia, Geremia...»). La sfera della loro stessa vita fisica, psichica, affettiva e sessuale è assunta a luogo simbolico, linguaggio espressivo della Parola di Dio per il suo popolo ribelle (cfr. Os 2-3; Is 7-8; Ger 16; Ez 24): qui la Parola è in via verso l'incarnazione (Von Rad e dietro di lui Von Balthasar lo hanno giustamente evidenziato). Di volta in volta annunciano la volontà salvifica-giudiziale divina legata a un momento ben preciso della storia, intervenendo così nell'ambito della vicenda politico-sociale nelle vicende interne d'Israele, come pure in quelle che lo legano ai circosvicini popoli del Medio Oriente Antico, e addirittura (caso anomalo per le divinità del MOA) in quelle esclusivamente relative ai popoli stranieri (cfr. Am 1), per fare valere i diritti dell'unico vero Signore della storia. In particolare la proclamazione profetica accompagna la vita d'Israele, in buona parte, se non completamente, in concomitanza -per lo più critica- con l'istituzione della regalità nella linea dell'elezione davidica. La loro prospettiva più qualificante è certamente l'orizzonte escatologico: oltre tutte le variabilissime circostanze della storia mondana, i profeti, come sentinelle nella notte, scrutano e annunciano la venuta del «giorno grande e terribile del Signore» (Mal 3,23), intravedendovi la definitiva universale rivelazione del nome di Dio (Zac 14,9: «il Signore sarà su tutta la terra, e ci sarà soltanto il Signore e soltanto il suo nome»), l'esaltazione esclusiva della sua regalità (Is 2,11.17;5,16): allora la Signoria di Dio sarà oggetto di universale riconoscimento da parte dei pagani. Affiora qui l'idea di un «resto» escatologico di Israele (Is 6,13; 10,21 ecc.; Ger 23,3; Sof 2,7-9;3,12ss.; Zac 13,8ss.) che (a differenza dell'Israele infedele) vedrà la salvezza (una sorta di restrizione salvifica entro il popolo di Dio, sta quindi in corrispondenza alla dilatazione dell'orizzonte universale di salvezza).

Contrariamente a quanto si sarebbe tentati di pensare, sono *uomini della tradizione*, ovvero della fedeltà all'alleanza/promessa di Dio che ripropongono in tutto il suo spessore di grazia e di implicanza etica rispetto a cui Israele si mostra abitualmente inadeguato, per inconsapevolezza o disubbidienza. Ma tradizione non significa consuetudine: così i profeti la trasmettono elaborandola, e, in particolare, trasformando ogni già realizzato adempimento della parola divina in nuove promesse, in cui la prospettiva ha potuto dilatarsi in una molteplicità di tipologie fino ad un definitivo tempo salvifico: così l'antica alleanza sarà compiuta in una nuova (Ger 31,31-34), l'antico esodo sarà perfino oscurato da quello nuovo (Is 11,11-16;43,18ss.;52,4-12) il regno davidico riceverà una fioritura messianica (2 Sam 7,12ss.; Os 2,1ss.; Is 9,5ss.;11 Am 9,11ss. ecc.), tornerà la pace paradisiaca (Os 2,20; Am 9,13; Ez 34,25-31; Gl 4,18 ecc.).

4.3. Gli scritti dei sapienti

La corrente sapienziale non si appassiona agli eventi straordinari di Dio nella storia d'Israele (se non nel tardo postesilio -e comunque molto più significativamente di quanto non si pensi- con i Libri del Siracide e della Sapienza, che, dall'interno di questa linea, opereranno una potente sintesi integrativa di Torah e profezia, e nel caso di Sap, anche dell' Apocalittica). Piuttosto che sui singoli e festivi *mirabilia Dei* (gli eventi salvifici che dall'esodo alla conquista della terra fino alla elezione davidica privilegiano Israele in termini più esclusivi), il suo interesse cade su quella temporalità più feriale, ordinaria, quotidiana, universalmente disponibile e riproponibile tanto nella sua puntualità, quanto nella sua distensione come luogo in cui ci si iscrive nel misterioso sapiente

disegno di Dio -in Prov 1-9; Sir 24; Gb 28 personificato più letterariamente che ipostaticamente nella figura della Sapienza -signora, sposa, sorella e madre- che quotidianamente va incontro essa stessa agli uomini a proporre le grandi scelte e opzioni per la vita, e ad evitare quelle per la morte. Introdotto dai grandi appelli della Sapienza in persona (Prov 1-9), successivamente l'intero Libro (Prov 10-31) altro non fa che imbandire il banchetto di inaugurazione del suo regno (le sette colonne del suo palazzo alludendo alle altrettante collezioni riconoscibili in 10,1ss.). Così anche quando ci incontriamo in qualche sentenza dal più modesto aspetto, siamo in realtà interpellati dalla Sapienza in persona. Qualcuno ha potuto definirla una teologia della creazione, «un contrappunto teologico» (Levêque) rispetto alla tradizione dell'alleanza, della Torah e dei profeti.

Ma cosa c'è dietro a quelli che chiamiamo proverbi (il termine ebraico *m^eshalîm*, è assai più ricco e ampio), e che sarebbe meglio definire «detti sapienziali»? Senz'altro (di nuovo!) il racconto, ovvero la memoria dell'esperienza vissuta, ripetutamente narrata e confrontata, e infine sintetizzata nella sua verità in forma aforistica, secondo un linguaggio «poetico», «simbolico», che pesca sulla sponda metaforica dell'umana parola. Questo sfondo narrativo retrostante è perfino palpabile in certi testi (come Prov 6,6-11;24,30-34; Sl 37; anche in Qoh - là dove racconta ciò che egli stesso ha potuto vedere con i propri occhi). Un proverbio -ha potuto dire con perspicacia W.BENJAMIN- altro non è che «l'ideogramma di un racconto. Si potrebbe dire che i proverbi sono rovine che stanno al posto di antiche storie, e in cui -come l'edera intorno a un resto di muro, una morale si avvolge intorno a un gesto». E' un modo di *lavorare l'esperienza attraverso il linguaggio*, conducendola al suo senso conclusivo tesaurizzabile, ovvero quella che più banalmente chiameremmo la *morale della favola* (meglio ancora: *la morale di molte favole*, poiché essa fu attingibile solo dopo il suo proporsi a conclusione di molteplici esperienze). Prolungate tensioni e ripetute disillusioni permettono conclusioni del tipo: «Chi chiude un occhio causa dolore, chi riprende a viso aperto procura pace» (Prov 10,10)

L'esperienza -spesso complessa, confusa, e perfino contraddittoria- ad un certo momento si fa luminosa e trasparente, mai come prima -ed ecco emergere il proverbio come il suo momento «più chiaro e toccante», «il punto più luminoso» dell'esperienza (Herder).

Di qui una importante conclusione circa la maniera di leggere i proverbi: *non si tratta di imparare dai proverbi, bensì con i proverbi*, assecondando la loro capacità di strappare l'esperienza dal caos, dall'insignificanza, dal fallimento, per cogliere la configurazione della vita secondo il suo senso autentico, come verità che si svela e si compie a determinate condizioni. «Il tutto d'un proverbio, è di venire a proposito», (Beauchamp). Un tempismo (discernimento!) spirituale è la prospettiva che va colta alla loro luce. Non è detto che la loro verità emerga subito. Chiede di essere custodita, anche in dolorosa ignoranza, per emergere al tempo opportuno.

A sollecitare la percezione di un discernimento, e quindi l'appello di una scelta etica, la forma poetica dei testi sapienziali si avvale molto spesso del *parallelismo antitetico*, largamente adottato (più che in altri testi biblici), dei *detti di paragone* (questo è come quello), dei *detti comparativi* (meglio questo di quello), dei *macarismi* (beato!). Due sono comunque i tipi fondamentali di sentenze: *il detto di constatazione e il detto di ammonimento* -corrispondenti ai due fondamentali movimenti dello spirito -più discreto il primo (constatando, locutore e interlocutore guardano assieme si guarda nella stessa direzione). Ammonire, consigliare -in quanto appello diretto in seconda persona per lo più singolare- è già un'azione più penetrante, meno discreta -tuttavia non facendo appello alla propria esperienza bensì alla verità a tutti disponibile. E' comunque provocazione alla consapevolezza e alla decisione.

La sua struttura prevede:

a/ *un ammonimento* (positivo o negativo) in forma imperativa o iussiva;

b/ *una motivazione*, con cui si dice il perché, fornendo quindi le ragioni del consiglio proposto; talvolta viene mostrata *una conclusione* - con l'esito dell'agire proposto (cfr. Prov 24,21-22).

Un ampio uso del procedimento sapienziale che combina osservazione e ammonimento farà Gesù (oggi rivalutato sotto il profilo di maestro di sapienza) p.es. in Mt 7,25-34.

«L'ammonimento del maestro di sapienza non ha lo stesso valore cogente del diritto, del comando dell'alleanza. Qui spessissimo non c'è motivazione, e in ogni caso il comando è perentorio. La motivazione che precede l'ammonimento indica come "il consigliare lascia uno spazio per la libera iniziativa dell'interpellato che deve esprimere il proprio giudizio. Con ciò non è giusto dire che il consiglio (*'esah*) sia senza autorità. Esso possiede quell'autorità del discernimento che rivela e al quale invita. Questa autorità è però diversa dall'autorità del Signore che dà una disposizione» (W. Zimmerli). E' altresì vero che la tendenza andrà nel senso di valorizzare sempre più l'autorevolezza della parola sapienziale come parola che, pronunciata dalla Sapienza stessa, ha un'autorità a dir poco profetica (cfr. Prov 1-9).

Nella tradizione sapienziale (non confinabile ad alcuni singoli libri, ma in realtà bene o male quasi onnipresente almeno in substrato a tutti i testi biblici, non foss'altro per il loro carattere di scrittura - per definizione opera di scribi, cioè sapienti!) la parola di Dio parla quindi più accentuatamente per la mediazione indiretta dell'uomo impegnato a conquistarsi la vita con il discernimento. A prender la parola è l'uomo in ricerca (anche drammatica e spoglia: si pensi a Giobbe, Qohelet, e a tutti quei testi dove certi elementi della tradizione vengono scossi in radice, in nome di non di scetticismo, ma di quel sano senso critico, che questi libri ci fanno grazia di riscoprire connaturale e interno all'esperienza di fede).

4.4. I Salmi

Come nei *m^eshalîm*, anche nei Salmi (ovviamente le 150 preghiere d'Israele del libro omonimo, ma anche quelle più raramente emergenti dalla narrazione della Torah, o che più frequentemente sono intercalate agli oracoli profetici, e ai testi sapienziali più tardivi) è per lo più l'uomo che prende la parola, e risponde all'azione salvifica e rivelatrice del Signore. Lode e supplica, come *reactio* dell'uomo all'*actio* di Dio fanno parte della parola di Dio, come loro elemento a pieno titolo integrante. Come hanno fatto notare giustamente molteplici autori (esegeti e teologi) la Bibbia sarebbe davvero monca, se non ospitasse anche la risposta dell'uomo al Signore rivelatore e salvatore. Non solo perché il profilo dialogico della comunicazione di Dio all'uomo ne resterebbe depauperato sotto il lato più strettamente antropologico. Ma anche perché proprio nella preghiera di lode e lamento si istituisce un luogo particolarmente rivelativo del mistero di Dio stesso, del suo nome invocato e glorificato per una salvezza/rivelazione già sperimentata o anche solo sperata e richiesta. Interessante è il fatto che il Salterio, nel quale prevalgono i salmi di supplica e di lamento individuale rispetto a quelli di lode, porti ciononostante il titolo più complessivo di *t^ehîllîm* -cioè «lodi»- probabilmente in conformità al dinamismo di un libro sempre più orientato alla preghiera di lode nella seconda parte, culminante con i due grandi inviti (del Sal 145,21: «Canti la mia bocca la lode del Signore, e ogni carne benedica il suo nome santo, in eterno e per sempre!») e 150,5: «tutto ciò che respira, dia lode al Signore!»). Il Salterio vanta come proprio patrimonio la conoscenza del nome di Dio che può essere sempre invocato, e farsi presente a quanti lo invocano. L'invocazione del nome di Dio è certamente il nocciolo comune della supplica e della lode. Quanto risolto

rivelativo sia intrinseco all' invocazione del nome divino, lo si può ulteriormente verificare dalla preghiera filiale di Gesù (Mc 14; Mt 11; Gv 17 ecc.), e dal genere neotestamentario dell'inno cristologico (luogo di una cristologia «alta» per eccellenza: cfr. Fil 2; Col 1 ecc.), con cui Gesù in persona e la comunità cristiana primitiva proseguono la tradizionale capacità di Israele di confessare i contenuti più elevati della propria fede proprio nella preghiera. E' nella risposta che prende corpo pieno tutta la Parola.

4.5. L'Apocalittica

Già presente in testi profetici (come Ez; Is 24-27; Zac 9-14) l'Apocalittica ne accentua la prospettiva escatologica, saldandola intimamente vuoi alla Torah (gli apocalittici sono osservanti radicali) vuoi alla sapienza (essi sono altresì gli illuminati per eccellenza).. In tal senso il Libro apocalittico ha (secondo Beauchamp) un carattere di sintesi dei precedenti generi librari canonici.

Le misteriose visioni contemplate dagli eletti/illuminati e deposte nei testi non sono sperimentate ancora come evento, e tuttavia ricavate da elementi di tradizione comune e proiettate nel futuro escatologico. Una periodizzazione della storia in Dan 2,37-45; 7,1-14 -dove la storia è descritta come successione di quattro regni, cui segue il regno eterno di Dio è caratteristica di questa tendenza (come pure l'inclinazione al calcolo anticipato dei tempi mancanti alla fine: Dan 9,24-27; 12,7). Dall'interno della corrente apocalittica fa lentamente capolino la speranza della risurrezione dei morti (Dan 12,2ss.).

Tenuta a bada dal rabinismo farisaico vincente a partire dalla fine del I sec. d.C., la corrente apocalittica ha ricevuto attenzioni maggiori in ambito cristiano (qualcuno ha potuto definirla -con qualche esagerazione- la madre della teologia cristiana).

«Le apocalissi si rivolgono a gente esperta, capace di comprendere , per comunicare loro l'intelligenza, la sapienza, la scienza. Chi ha così ricevuto il privilegio di gettare lo sguardo sul progetto escatologico di Dio, è tenuto in modo del tutto speciale ad agire seguendo la conoscenza che gli è stata data, ad accogliere il conforto della promessa divina, a distogliersi dalla via perversa, e a prepararsi alla fine prossima, osservando i comandamenti di Dio. Gli scritti apocalittici tendono così a incoraggiare la comunità degli uomini pii e a esortarla, a perseverare senza sfiduciarsi. E' a questo appello che vollero rispondere i gruppi e le comunità che si formarono nel giudaismo nei primi due secoli prima dell'era cristiana; essi assicurarono la loro coesione interrogandosi sempre sul vero senso della Legge, e sforzandosi di tradurla nella loro vita» (E. Lohse).

4.6. Evangelo e vangeli

E veniamo ai vangeli. *Vangelo* è anzitutto kerygma, proclamazione orale di una lieta notizia. Nel NT indica l' annuncio del Regno avvicinato (oggetto della predicazione di Gesù: Mc 1,15 «il tempo è compiuto e il regno di Dio si è avvicinato! Convertitevi e credete al vangelo!») o della Pasqua di Gesù (oggetto della predicazione apostolica), in ordine alla conversione e alla decisione di fede. In entrambi i casi si distingue dal senso di vangelo riferito ai quattro racconti canonici della missione di Gesù (Mc/Mt/Lc/Gv).

L'evangelo come kerygma è una delle forme espressive fondamentali della chiesa primitiva assieme alla homologia (confessione di fede: Rom 10) e all'inno (Fil 2; Col 1). Centrate sulla pasqua di Gesù (morte/risurrezione: /dono dello Spirito), e sul ritorno escatologico (1 Tes 1,10), queste espressioni della fede contengono sintesi cristologiche elementari e potenti. Sottolineano *l'aspetto verticale* dell'evento: l'irruzione definitiva di Dio nella storia (la sua rivelazione e offerta escatologica di salvezza). Naturalmente non possono mai fare a meno di una qualche dimensione

orizzontale (anche la formula kerygmatica più scabra ed elementare contiene un mini-racconto, un mini-intreccio con i suoi diversi protagonisti: Gesù, Dio, lo Spirito, gli uomini, i testimoni).

Valga come riferimento unico 1 Cor 15,3-5: «[15.1] Vi rendo noto, fratelli, il vangelo che vi ho annunciato e che voi avete ricevuto, nel quale restate saldi, [15.2] e dal quale anche ricevete la salvezza, se lo mantenete in quella forma in cui ve l'ho annunciato. Altrimenti, avreste creduto invano! 15.3] Vi ho trasmesso dunque, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto: *che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, [15.4] e fu sepolto, ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture, [15.5] e apparve a Cefa e quindi ai Dodici*».

Come si può vedere, solo sommariamente si evoca il Gesù terreno, concentrandosi invece sul mistero pasquale di Cristo.

Più precisamente, l'evangelo annunciato dal kerygma primitivo dall'homologia, e dall'inno:

a/ riassume parafrasticamente la storia di Gesù, riducendone al minimo l'intreccio, a partire dalla soluzione finale (Pasqua, dono dello Spirito); oppure guardano in avanti, al ritorno escatologico di Gesù Signore;

b/introduce un limitatissimo numero di attori protagonisti, per lo più genericamente descritti, e quindi semplifica il conflitto dei punti di vista in gioco relativamente alla storia di Gesù;

c/ non si interessa alle parole/azioni del Gesù prepasquale;

d/ non istruisce la domanda cristologica «chi è Gesù ?». Al massimo la evocano indirettamente (cfr. i discorsi apostolici di At). Piuttosto la presuppongono dandovi risposta. E nemmeno racconta la ricerca cristologica (il modo in cui i contemporanei reagirono alla sua figura, favorevolmente e sfavorevolmente, ovvero gli effetti scatenati dalla sua persona).

Di qui la necessità di tener conto di altre tradizioni e forme espressive della chiesa primitiva, che recuperavano i materiali ulteriori relativi al Gesù terreno, cioè i racconti della passione e della risurrezione, i detti di Gesù, le parabole, le discussioni, gli apoftegmi, i fatti di Gesù (racconti di miracoli), che recuperavano spezzoni diversi, e in certo qual modo isolati della storia del Gesù terreno.

Ad un certo momento, la Chiesa primitiva ha sentito l'esigenza di rifondere unitariamente tutta la storia di Gesù alla luce della Pasqua in ordine a dare all'evangelo come kerygma la sua fondazione adeguata, recuperando tutti gli antecedenti e gli effetti primitivi della storia di Gesù e mostrando le implicanze, gli effetti successivi della sua missione all'interno della storia attraverso la vita della Chiesa. Il cristianesimo delle origini ha così prodotto numerosi libri relativi ai *dicta, acta et passa Iesu Christi*, dalla cui massa sono state selezionate quattro storie di Gesù (i vangeli canonici di Mc Mt Lc Gv), quattro racconti che in forma diversa dispiegano l'unico evento Cristo, l'unico Vangelo in quadruplici forma (l'evangelo quadriforme lo chiamerà Ireneo).

Rispetto all'evangelo orale, il passaggio ad un racconto scritto fu operazione indispensabile per evitare che di Gesù Cristo si facesse o un mito, o il supporto (al limite interscambiabile) di un'ideologia, una figura sganciata dalla storia, dalla sua storia singolare, cioè dagli eventi che lo riguardarono insieme a diversi contemporanei, e dalla nostra storia (quella successiva a lui). Il collegamento di diverse tradizioni tra di loro nell'unica forma del vangelo racconto va considerata come operazione di valore ecumenico (si pensi all'interpretazione che assumono le guarigioni di Gesù in quanto subordinate alla tradizione pasquale, come eventi di prefigurazione della risurrezione).

Mc, inventore del vangelo come racconto scritto, segna il passaggio dall'evangelo come cifra kerygmatica al vangelo come narrazione articolata, ragionata, completa dell'evento stesso che ricupera i propri inizi, integrando i materiali relativi al Gesù terreno. Una duplice novità formale e

contenutistica segna quindi questa nuova forma, che, recuperando le tradizioni prepasquali, sposta l'attenzione dalla pasqua-parusia (tipica di homologia, kerygma, inno) al ministero terreno di Gesù, tramandato in diverse forme (detti, parabole, racconti di miracoli, apoftegmi,...), e configurato unitariamente all'interno di un arco narrativo biografico disteso dal battesimo alla Pasqua. Il passaggio è da una cristologia formulaica, orale, sintetica in forma parafrastica, centrata sul Signore, Cristo, e Figlio presente e venturo, ad una cristologia sintetica, in forma diffusamente narrata, accuratamente trascritta, che sviluppa l'intreccio della storia di Gesù, recuperandone la memoria retrospettiva del ministero terreno.

La configurazione in racconto scritto dell'evento Gesù Cristo non ne spegne tuttavia il carattere kerygmatico. Al contrario Mc dimostra di saper gestire con grande abilità letteraria e teologica la trascrizione del carattere trascendente e verticale del kerygma nell'articolazione degli eventi, della storia di Gesù (ricerca/domanda cristologica, segreto messianico, effetto sorpresa sono gli espedienti caratteristici di questo «Libro di epifanie misteriose»- come lo definiva M. Dibelius. Dal confronto tra Mc 16,6-7 e 1 Cor 15,3-5 si capisce come tutta la storia di Gesù prima di Pasqua serva a spiegare il senso della Pasqua stessa, ovvero il come e il perché si sia potuti giungere al kerygma:

1 Cor 15,3-5

[15.3] Cristo *morì* per i nostri peccati secondo le Scritture,

[15.4] e *fu sepolto*

ma è *risuscitato* il terzo giorno secondo le Scritture,

[15.5] e *apparve a Cefa e quindi ai Dodici*

Mc 16,6-7

Voi cercate Gesù Nazareno, *il crocifisso*.

Ecco il luogo dove l'avevano deposto.

E' risorto, non è qui.

[16.7] Ora andate, dite *ai suoi discepoli e a Pietro* che egli vi precede in Galilea. *Là lo vedrete, come vi ha detto».*

Mc 16,6-7 è una formula kerygmatica posta sulla bocca dell'angelo per contenuto, sequenza e struttura di fondo del tutto analoga a 1 Cor 15,3-5. In entrambi i testi infatti, la morte è confermata dalla sepoltura, mentre la risurrezione dall'apparizione a Pietro e ai discepoli. Quello che Paolo chiama vangelo ricevuto e trasmesso, è termine ben noto a Mc (che lo usa in 8,35; 10,29;13,10;14,9). Ma il vangelo apostolico era precontenuto in germe già in quel *vangelo di Dio* proclamato da Gesù predicante (1,14-15), che aveva perfino annunciato la propria pasqua senza essere compreso (8,31;9,31;10,33 ss.). Per Mc l'inizio (in senso cronologico e sostanziale) dell'evangelo che corre per il mondo sta già tutto embrionalmente contenuto nella vicenda del Gesù terreno, nel vangelo di Dio da lui annunciato con parole e opere sovrane, nel suo destino di morte e risurrezione da lui stesso preannunciato.

Così Marco, inventando la forma-vangelo, ha restituito al kerygma pasquale lo spessore del suo sfondo costituito dalla missione storica di Gesù. Sulla falsariga del kerygma di At che già presentava la vicenda del Gesù terreno divenuto il Cristo Signore, ha unificato la sua predicazione del vangelo del Regno con la predicazione apostolica del vangelo del crocifisso risorto, mostrandone la continuità profonda e fondamentale nella necessaria discontinuità.

Il racconto evangelico istituisce consapevolezza dell'evento Cristo:

a/ *come evento escatologico*, decisivo per il futuro (e per il passato !) dell'intera storia universale (carattere metastorico). Compimento delle promesse di Dio ad Israele. Gesù è il Signore e il giudice escatologico venturo destinato a ritornare;

b/ *come evento appartenente al passato irripetibile* (crocifisso sotto Ponzio Pilato); ma storia intrinsecamente teologica (condannato a causa della sua pretesa messianica).

c/ *come evento accompagnato dai suoi effetti* (avente cioè una sua *Wirkungsgeschichte*) in quanto storico (non più direttamente attingibile) e metastorico (decisivo per la storia successiva).

d/ *come evento narrativamente attestato sotto questo triplice profilo*. I vangeli sono libri per garantire l'accesso ad un incontro disponibile mediante una conoscenza di fede attraverso la storia come storia raccontata. Il vangelo come libro è espressione della fede che recupera la sua originaria forma di ricerca e di conoscenza della storia di Gesù, un libro che risponde a due domande: chi è Gesù e come fu riconosciuto? Come fu cercato e trovato?

«Chi è Gesù?» - è domanda cui tutti i vangeli (sia pure in termini diversi) intendono rispondere. Non nel senso di una questione dettata da pura ignoranza (non parlano di un ignoto: Mc 1,1 inizia confessando l'identità di Gesù come Cristo e Figlio di Dio). Nemmeno nel senso di una domanda retorica, già scontata nella propria risposta, per cui la narrazione altro non sarebbe che un piatto rispecchiamento della confessione di fede. Dal punto di vista della fede pasquale il racconto evangelico ci offre piuttosto la ripresa della domanda cristologica originaria, riproposta nei termini di un procedimento euristico: *come, dove, quando da parte di chi avvenne il riconoscimento e il misconoscimento, l'accoglienza e il rifiuto di Gesù? I vangeli sono una forma mista di racconto, al tempo stesso gnoseologico e di ricerca*. Propongono le condizioni e le ragioni di quella conoscenza di Gesù attraverso la sua stessa storia che le più brevi e sintetiche confessioni primitive non erano in grado di dare. Naturalmente una conoscenza nella fede, non puramente intellettuale, che include un cammino di ricerca, in ordine a riconoscere e appropriarsi l'oggetto della fede, ad esserne appropriati. Sapere chi è veramente Gesù, significa sapere come e dove esso si possa effettivamente cercare e trovare. Il genere vangelo è tutto funzionale a scoprire l'identità di Gesù mediante ricerca. Un sistema di inclusioni sul cercare Gesù, come tema che viene sviluppato nel racconto, abbraccia tutta la sua vicenda da cima a fondo, coinvolge conflittualmente i suoi contemporanei. E' un tratto comune ai quattro vangeli, che li qualifica nella loro forma di libri di fede cristologica nei termini di quattro manuali per la ricerca di Gesù, in funzione della fede cristologica.

Il vangelo come racconto non è una forma rigida. Rispetto a Mc mostra la tendenza allo sviluppo successivo (Mt Lc Gv), secondo le seguenti linee.

1/ *Un ampliamento dell'insegnamento di Gesù* (Mt e Lc inseriscono il materiale della fonte Q, prevalentemente costituito da detti, nonché quello a loro peculiare), che resta sempre però agganciato alla sua storia. Strutturalmente Mt lo organizza in cinque grandi discorsi, mentre Lc lo assume nella cornice del viaggio a Gerusalemme. Gv a sua volta sviluppa i discorsi di Gesù a ridosso dei segni, combinandoli alternativamente nel suo racconto. La rivelazione orale data attraverso la parola di Gesù assume sempre più consistente rilevanza, ma non è mai sganciata dalla sua azione, resta cioè inglobata nella forma narrativa, indisgiungibile da essa (diversamente da quanto avverrà p.es. nel vangelo gnostico di Tommaso, tutto esclusivamente composto da parole di Gesù).

2/ *Un'identificazione sempre più stretta tra Gesù terreno e Cristo della fede*: nella vicenda e nella persona di Gesù di Nazareth è già presente e trasparente in germe l'identità e l'efficacia del Signore risorto. Questo tratto (già chiaro in Mc), è sviluppato intensamente dagli altri tre evangelisti (si pensi in Mt alla rifinitura dei miracoli marciali; in Lc all'uso del titolo Signore sulla bocca del narratore, in Gv alla manifestazione della gloria come tratto permanente dell'umanità di Gesù prima della pasqua, al culmine nella passione intesa da Gv come glorificazione-esaltazione. Su questa linea di trasparenza ancora va apprezzata l'integrazione precoce ed ampia di tutte le forme omologiche entro la storia di Gesù (Mt e Lc anticipano notevolmente la confessione cristologica di Pietro collocata a metà del vangelo; Gv ancora di più: cfr. 1,49). Lc e Gv recuperano l'inno cristologico entro la narrazione. Gv integra anche le formule di missione.

3/ *Tendenza all'ampliamento della storia di Gesù*: l'arco narrativo si sposta sia all'indietro in direzione dell'origine di Gesù, sia in avanti in quella della postesistenza di Gesù: si pensi ai cosiddetti vangeli dell'infanzia di Mt e Lc 1-2, al prologo innico giovanneo (1,1-18). E, inoltre, al maggior spazio concesso alla risurrezione (racconti di apparizione, inizialmente tralasciati da Mc) e all'interesse per il tempo della Chiesa (Lc+At).

4/ *Tendenza alla maggior consapevolezza della portata canonica del racconto evangelico per la fede cristologica*. Lc 1,1-4 e Gv 19,35; 20,31; 21,24 dichiarano più apertamente la finalità e la garanzia assicurate dal loro scritto (riconoscere la saldezza dell'insegnamento ricevuto, credere che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, per aver vita nel suo nome, attraverso la testimonianza del Discepolo Amato, garantita dalla sua comunità). Mt ha una riconosciuta forma catechetico-didascalica. Mc salda mirabilmente dall'interno storia e kerygma.

I vangeli sono un genere letterario unico, ma assai plastico, senza analogie fisse e univoche. Non sono: un'apocalisse, una biografia del giusto, né una biografia greco-romana, popolare, un encomio, un'aretologia, o una tragedia. Influenze di questi generi potranno certamente essere rilevabili, ma non in termini tali da generare la forma del vangelo narrativo. Questa forma è genere letterario nuovo, che tuttavia non ha una costituzione rigida, ma plastica. Di volta in volta assume tratti propri.

Possiamo così definirli rispettivamente:

- Mc, un racconto kerygmatico-anamnetico: tutta la vita di Gesù fu una rivelazione sconcertante, un'epifania misteriosa, luminosa e velata nello stesso tempo, culminante nella pasqua; fu imprevedibile e scandalosa manifestazione della potenza di Dio nei modi e tempi e luoghi legati alla storia di Gesù.
- Mt, un racconto catechetico-didascalico, per cui la storia di Gesù è tutta illuminata dal compimento delle promesse e della legge. Egli è l'Emmanuele, il Dio con noi fino alla fine dei tempi
- Lc (+At), un vangelo sviluppato in 2 voll., in forma storico-salvifica, dove Gesù Signore e Salvatore, Figlio di Dio e profeta escatologico, datore dello Spirito, è il centro fondatore e archetipo di tutti i tempi storico-salvifici
- Gv, un vangelo in forma testimoniale-contemplativa alla rivelazione autotestimoniale di Dio nel Figlio.

Infine, perché quattro vangeli canonici, e non uno solo? E perché solo questi quattro? (Meglio che perché, sarebbe dire: quale senso?).

Quattro biografie di uno stesso personaggio non sono allineabili l'una dopo l'altra; però possono essere unificabili in una sola. Non così quattro vangeli: la fede postula una pluralità di testimonianze entro l'unità. Possono solo essere allineati; poi ripensati. Diversa è la situazione della Torah con i suoi cinque rotoli, che in realtà si presentano come unico libro, portatore di una vicenda successiva, scandita lungo la sequenza obbligata dei libri stessi (proseguita nei libri dei profeti anteriori, da Gs a 2 Re). In effetti anche la Torah accoglie nel suo seno diverse tradizioni (J,P, Dt ecc.) -ma in ultima analisi convogliandole tutte entro un unico racconto. Ma il vangelo quadriforme è fenomeno comunque diverso.

Nella chiesa antica avvertì l'imbarazzo per questo vangelo quadriforme, intraprendendo diversi tentativi di *reductio ad unum*: per esclusione (così Marcione, gli Ebioniti, i Valentiniani), o per armonizzazione (Taziano, con il *Diatessaron* armonizza tutti i quattro vangeli in un unico racconto che sarà per tre secoli il testo liturgico ufficiale solo per le Chiese siriane della regione di Edessa). Ma entrambe queste troppo facili soluzioni furono rifiutate, in nome di qualcosa di più singolare. Cent'anni or sono A. von Harnack aveva colto bene l'esistenza dei quattro vangeli canonici, come elemento straordinariamente singolare, su cui riflettere: «che la Chiesa possieda *quattro* vangeli di uguale valore è un fatto cui ci si è tanto abituati lungo un passato di 1700 anni che solo raramente sollecita anche il soggetto più riflessivo a pensarci su. Tuttavia è un fatto estremamente paradossale...Tutte le analogie nella storia delle religioni cui possiamo riferirci per scritti di uguale significato dei Vangeli suggeriscono che *un* libro è stato conservato e non molti dello stesso tipo, e che nella liturgia si legge da *un* solo libro».

BIBLIOGRAFIA P. BEAUCHAMP, *Iniziazione alla pratica della teologia. Introduzione*, Queriniana, Brescia, 1986, 196-254. *L'uno e l'altro Testamento. Saggio di lettura* (con premessa dell'A. all'ed.italiana) Paideia Brescia 1985; A questo volume ne è seguito il successivo *L'un et l'autre Testament. 2. Accomplir les écritures*, Du Seuil Paris 1990). *Accomplir les Écritures*, in *Revue Biblique* XCIX (1992) n.1, 132-162; *La lecture typologique du Pentateuque*, in: *La Maison Dieu* 190(1992) 51-73. G. VON RAD (nella sua *Teologia dell'AT* vol.II, Brescia Paideia 1974, 385ss. - ma già nel saggio del 1952-53 "Interpretazione tipologica dell'AT" in *Scritti sul Vecchio Testamento* Milano Jaca Book 183-212 1984; Anche L.GOPPELT autore della voce *typos* in *TWNT* VIII,246-261 = *GLNT* XIII, 1465-1504, ha una monografia del 1939 su questo tema.