

«Nella teologia dei Padri della Chiesa la questione dell'unità interiore dell'unica Bibbia della Chiesa composta di Antico e Nuovo Testamento era un tema centrale. Che questo non fosse certamente solo un problema teorico, lo si può percepire quasi con mano nell'itinerario spirituale di uno dei più grandi maestri della cristianità — Sant'Agostino d'Ippona. Agostino come diciannovenne nell'anno 373 aveva avuto una prima profonda esperienza di conversione. La lettura di un libro di Cicerone — l'opera andata perduta «Hortensius» — aveva operato in lui una profonda trasformazione, che egli stesso retrospettivamente così descrive: «Orientò verso di te, Signore, le mie preghiere... cominciai a rialzarmi per tornare a te... Come ardevo, mio Dio, come ardevo, dal desiderio di abbandonare le cose terrene e di levare il volo verso te» (Conf. III 4, 7-8). Per il giovane africano, che come fanciullo aveva ricevuto il sale, che lo rendeva catecumeno, era chiaro che la svolta verso Dio doveva essere una svolta verso Cristo, che senza Cristo egli non poteva trovare veramente Dio. Così egli passò da Cicerone alla Bibbia e sperimentò una terribile delusione: nelle difficili determinazioni giuridiche dell'Antico Testamento, nei suoi intricati e talvolta anche crudeli racconti egli non poteva riconoscere la sapienza, alla quale voleva aprirsi. Nella sua ricerca si imbatté così in persone, che annunciavano un nuovo cristianesimo spirituale — un cristianesimo, nel quale si disprezzava l'Antico Testamento come non spirituale e ripugnante; un cristianesimo, il cui Cristo non aveva bisogno della testimonianza dei profeti ebraici. Queste persone promettevano un cristianesimo della semplice e pura ragione, un cristianesimo nel quale Cristo era il grande illuminato, che conduceva gli uomini ad una vera auto-conoscenza. Erano i manichei. La grande promessa dei manichei si dimostrò ingannevole, ma il problema non era per questo risolto. Al cristianesimo della Chiesa cattolica Agostino poté convertirsi solo quando, per mezzo di Sant'Ambrogio, ebbe imparato a conoscere un'interpretazione dell'Antico Testamento, che rendeva trasparente nella direzione di Cristo la Bibbia di Israele e così rendeva visibile in essa la luce della sapienza ricercata. Così fu superato non solo lo scandalo esteriore della forma letteraria insoddisfacente della Bibbia «vetus latina», ma soprattutto lo scandalo interiore di un libro, che si manifestava ora più che come documento della storia della fede di un determinato popolo, con tutti i suoi disordini ed errori, come voce di una sapienza proveniente da Dio e che concerneva tutti. Una tale lettura della Bibbia di Israele, che riconosceva nelle sue vie storiche la trasparenza di Cristo e così la trasparenza del Logos, dell'eterna sapienza stessa, non fu fondamentale solo per la decisione di fede di Agostino: essa fu e rimane il fondamento della decisione di fede nella Chiesa nel suo insieme. Ma è vera? È ancora oggi giustificabile e realizzabile? Dal punto di vista della esegesi storico-critica — almeno a prima vista — tutto sembra argomentare contro. Così si è espresso nel 1920 l'eminente teologo liberale Adolf von Harnack: «Rifiutare l'Antico Testamento nel secondo secolo (allude a Marcione) fu un errore, che la grande Chiesa giustamente ha respinto; conservarlo nel 16° secolo fu un destino, al quale la Riforma ancora non poté sottrarsi; conservarlo però ancora nel protestantesimo a partire dal 19° secolo, come documento canonico, dello stesso valore del Nuovo Testamento, è la conseguenza di una paralisi religiosa ed ecclesiale». Ha ragione Harnack? A prima vista molti elementi sembrano dargli ragione. Se l'esegesi di Ambrogio aprì la via verso la Chiesa per Agostino e divenne nel suo orientamento di fondo — anche se nei particolari naturalmente del tutto variabile — il fondamento della fede nella Parola di Dio della Bibbia bipartita ma pur sempre unitaria, si può subito così controbattere: Ambrogio aveva imparato questa esegesi nella scuola di Origene, che l'ha praticata per primo in modo coerente.

Ma Origene — così si dice — in proposito avrebbe solo trasportato nella Bibbia metodi di interpretazione allegorica usati nel mondo greco per gli scritti religiosi dell'antichità — soprattutto Omero, quindi non solo avrebbe realizzato un'ellenizzazione profondamente estranea alla parola biblica, ma si sarebbe servito di un metodo, che in se stesso era privo di credibilità, poiché mirante in definitiva a conservare come sacrale ciò che in realtà rappresentava la testimonianza di una cultura non più attualizzabile. Ma le cose non sono così semplici. Origene ancor più che sull'esegesi di Omero da parte dei greci poteva fondarsi sull'esegesi dell'Antico Testamento, che era nata in ambito giudaico, soprattutto in Alessandria e con Filone come capofila, e che in un modo del tutto proprio cercava di dischiudere la Bibbia di Israele ai greci, i quali ben al di là degli dei cercavano l'unico Dio, che potevano trovare nella Bibbia. Egli inoltre ha imparato dai rabbini. Infine egli ha elaborato principi cristiani del tutto specifici: l'interiore unità della Bibbia come criterio di interpretazione, Cristo come punto di riferimento di tutte le vie dell'Antico Testamento. Ma prescindendo dal giudizio che si voglia dare sui particolari dell'esegesi di Origene e di Ambrogio, il suo fondamento ultimo non era né l'allegoresi greca né Filone né i metodi rabbinici. Il suo vero fondamento — al di là dei particolari dell'interpretazione — era il Nuovo Testamento stesso.

Gesù di Nazareth ha avanzato la pretesa di essere il vero erede dell'Antico Testamento — della «Scrittura» — e di darle l'interpretazione definitiva, interpretazione certamente non alla maniera degli scribi, ma per l'autorità dell'autore stesso: « Egli insegnava come uno che ha autorità (divina), non come gli scribi» (Mc 1,22). Il racconto dei discepoli di Emmaus riassume ancora una volta questa pretesa: «E cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui» (Lc 24,27). Gli autori del Nuovo Testamento hanno cercato di fondare questa pretesa nei particolari, soprattutto Matteo, ma non meno Paolo, il quale utilizzò in proposito i metodi di interpretazione rabbinici e cercò di mostrare che proprio questa forma di interpretazione sviluppata dagli scribi conduce a Cristo come chiave delle «Scritture». Per gli autori ed i fondatori del Nuovo Testamento l'Antico Testamento è anzi molto semplicemente la «Scrittura»; solo la Chiesa nascente poteva lentamente formare un canone neotestamentario, che ora allo stesso modo costituiva Sacra Scrittura, ma pur sempre in quanto presuppone come tale la Bibbia di Israele, la Bibbia degli Apostoli e dei loro discepoli, che soltanto ora riceve il nome di Antico Testamento, e le fornisce la chiave di interpretazione. In questo senso i Padri della Chiesa con la loro interpretazione cristologica dell'Antico Testamento non hanno creato nulla di nuovo, ma solo sviluppato, ciò che già trovavano nel Nuovo Testamento stesso. Questa sintesi fondamentale per la fede cristiana doveva però diventare problematica nel momento in cui la coscienza storica sviluppò criteri di interpretazione, a partire dai quali l'esegesi dei Padri doveva apparire come priva di fondamento storico e pertanto come oggettivamente insostenibile. Lutero, nel contesto dell'umanesimo e della sua nuova coscienza storica, soprattutto però nel contesto della sua dottrina della giustificazione, ha sviluppato una nuova formulazione del rapporto fra le due parti della Bibbia cristiana, che non si fonda più sull'armonia interiore di Antico e Nuovo Testamento, ma sulla sua antitesi sostanzialmente dialettica dal punto di vista storico-salvifico ed esistenziale di legge e vangelo. Bultmann ha espresso in modo moderno questo approccio di fondo con la formula, secondo cui l'Antico Testamento si sarebbe adempiuto in Cristo nel suo fallimento.

Più radicale è la proposta sopra menzionata di Harnack, che — per quanto io possa vedere — praticamente non è stata ripresa da nessuno, ma era perfettamente logica a partire da un'esegesi, per la quale i testi del passato possono avere di volta in volta solo quel senso che volevano dar loro i rispettivi autori nel loro momento storico. Alla moderna coscienza storica però appare più che inverosimile che gli autori dei secoli prima di Cristo, che si esprimono nei libri dell'Antico Testamento, intendessero alludere anticipatamente a Cristo e alla fede del Nuovo Testamento. In questo senso con la vittoria dell'esegesi storico-critica l'interpretazione cristiana dell'Antico Testamento iniziata dal Nuovo Testamento stesso appariva finita. Ciò, come abbiamo visto, non è una questione storica particolare, ma i fondamenti stessi del Cristianesimo sono qui in discussione. Così diviene anche chiaro perché nessuno ha voluto seguire la proposta di Harnack, di realizzare finalmente quel congedo dall'Antico Testamento intrapreso solo troppo presto da Marcione. Ciò che a quel punto resterebbe, il nostro Nuovo Testamento, non avrebbe senso in se stesso.

Il documento della Pontificia Commissione Biblica, che qui riproponiamo alcuni e ampi stralci, dice in proposito: «Senza l'Antico Testamento, il Nuovo Testamento sarebbe un libro indecifrabile, una pianta privata delle sue radici e destinata a seccarsi» (n. 84). A questo punto diventa visibile la complessità del compito, davanti al quale si trovò la Pontificia Commissione Biblica, quando si decise ad affrontare il tema del rapporto fra Antico e Nuovo Testamento. Se esiste una via di uscita dal vicolo cieco descritto da Harnack, deve essere ampliato ed approfondito, rispetto alla visione degli studiosi liberali, il concetto di un'interpretazione oggi sostenibile dei testi storici, soprattutto però del testo della Bibbia considerato come Parola di Dio. In questa direzione negli ultimi decenni è accaduto qualcosa di importante. [...] È chiaro che un congedo dei cristiani dall'Antico Testamento non solo, come prima mostrato, avrebbe la conseguenza di dissolvere lo stesso cristianesimo, ma non potrebbe neppure essere utile ad un rapporto positivo fra cristiani ed ebrei, perché sarebbe loro sottratto proprio il fondamento comune. Ciò che però deve conseguire dagli eventi accaduti è un rinnovato rispetto per l'interpretazione giudaica dell'Antico Testamento. Al riguardo il documento dice due cose. Innanzitutto afferma che la lettura giudaica della Bibbia «è una lettura possibile, che è in continuità con le sacre Scritture ebraiche dell'epoca del secondo tempio ed è analoga alla lettura cristiana, che si è sviluppata parallelamente a questa» (n. 22). A ciò aggiunge che i cristiani possono imparare molto dall'esegesi giudaica praticata per 2000 anni; a loro volta i cristiani sperano che gli ebrei possano trarre utilità dai progressi dell'esegesi cristiana (ibidem). Queste analisi saranno utili per il progresso del dialogo giudeo-cristiano, ma anche per la formazione interiore della coscienza cristiana. Della questione della presentazione dei giudei nel Nuovo Testamento si occupa l'ultima parte del documento, nel quale vengono accuratamente esaminati i testi «antigiudaici». Qui si intende soltanto sottolineare un'intuizione che appare particolarmente importante. Il documento mostra che i rimproveri rivolti nel Nuovo Testamento agli ebrei non sono più frequenti né più aspri delle accuse contro Israele nella legge e nei profeti, quindi all'interno dello stesso Antico Testamento (n. 87). Essi appartengono al linguaggio profetico dell'Antico Testamento e quindi devono essere interpretati come le parole dei profeti. Essi mettono in guardia da deviazioni presenti, ma per loro natura sono sempre temporanei e presuppongono quindi anche sempre nuove possibilità di salvezza. [...].

Introduzione. I tempi moderni hanno portato i cristiani a prendere meglio coscienza dei legami fraterni che li uniscono strettamente al popolo ebraico. Nel corso della seconda guerra mondiale (1939-1945), eventi tragici o, più esattamente, crimini abominevoli hanno sottoposto il popolo ebraico a una prova di estrema gravità che ha minacciato la sua stessa esistenza in gran parte dell'Europa. In queste circostanze alcuni cristiani non hanno dato prova di quella resistenza spirituale che ci si sarebbe doverosamente aspettato da discepoli di Cristo e non hanno preso le iniziative corrispondenti. Altri cristiani, invece, hanno prestato generosamente il loro aiuto agli ebrei in pericolo, spesso a rischio della propria stessa vita. In seguito a questa immane tragedia, s'impone per i cristiani la necessità di approfondire la questione dei loro rapporti con il popolo ebraico. Un grande sforzo di ricerca e di riflessione è già stato compiuto in questo senso. La Pontificia Commissione Biblica ha ritenuto opportuno dare il suo contributo a questo sforzo, nell'ambito della propria competenza. Questa non permette, evidentemente, alla Commissione di prendere posizione su tutti gli aspetti storici o attuali del problema; essa si limita pertanto al punto di vista dell'esegesi biblica, allo stato attuale della ricerca. La domanda che si pone è la seguente: quali rapporti la Bibbia cristiana stabilisce tra i cristiani e il popolo ebraico? A questa domanda la risposta generale è chiara: tra i cristiani e il popolo ebraico la Bibbia cristiana stabilisce rapporti molteplici e molto stretti e ciò per due ragioni: innanzitutto perché la Bibbia cristiana si compone, in gran parte, delle «sacre scritture» (Romani 1,2) del popolo ebraico, che i cristiani chiamano «l'Antico Testamento»; poi perché la Bibbia cristiana comprende, d'altra parte, un insieme di scritti che, esprimendo la fede in Cristo Gesù, mettono quest'ultima in stretta relazione con le sacre Scritture del popolo ebraico. Questo secondo insieme di scritti è chiamato, com'è noto, «Nuovo Testamento», espressione correlativa ad «Antico Testamento». L'esistenza di stretti rapporti è innegabile. Tuttavia, un esame più preciso dei testi rivela che non si tratta di relazioni semplici, ma che presentano, al contrario, una grande complessità che va dal perfetto accordo su alcuni punti a una forte tensione su altri. Uno studio attento è quindi necessario. [...]

Il Nuovo Testamento riconosce l'autorità dell'Antico Testamento come rivelazione divina e non può essere compreso senza la sua stretta relazione con esso e con la tradizione ebraica che lo trasmetteva. Il secondo capitolo esamina, quindi, in modo più analitico, come gli scritti del Nuovo Testamento accolgono il ricco contenuto dell'Antico Testamento, di cui riprendono i temi fondamentali, visti alla luce del Cristo Gesù. Il terzo capitolo, infine, registra gli atteggiamenti molto vari che gli scritti del Nuovo Testamento esprimono sugli ebrei, imitando del resto in questo l'Antico Testamento stesso. [...]. È soprattutto la sua origine storica che lega la comunità dei cristiani al popolo ebraico. Infatti, colui nel quale essa pone la sua fede, Gesù di Nazareth, è un figlio di questo popolo; così come lo sono i Dodici che egli ha scelto perché « stessero con lui e per mandarli a predicare » (Mc 3,14). All'inizio la predicazione apostolica si rivolgeva solo agli ebrei e ai proseliti, pagani associati alla comunità ebraica (cf At 2,11). Il cristianesimo è quindi nato in seno al giudaismo del I° secolo. Poi se ne è progressivamente distaccato, ma la Chiesa non ha mai potuto dimenticare le sue radici ebraiche, attestate in modo chiaro nel Nuovo Testamento, riconoscendo perfino agli ebrei una priorità, perché il vangelo è una «forza divina per la salvezza di chiunque crede, del Giudeo prima e poi del Greco» (Rm 1,16). Una manifestazione sempre attuale di questo legame di origine consiste nell'accettazione, da parte dei cristiani, della sacre Scritture del popolo ebraico come Parola di Dio rivolta anche a loro. La Chiesa ha infatti accolto come ispirati da Dio tutti gli scritti contenuti sia nella Bibbia ebraica che nella Bibbia greca.

L'appellativo di «Antico Testamento», dato a questo insieme di scritti, è un'espressione coniata dall'apostolo Paolo per indicare gli scritti attribuiti a Mosè (cf 2 Cor 3,14-15). Il suo significato si ampliò poi nel corso del II secolo e fu applicato ad altre Scritture del popolo ebraico, in ebraico, aramaico e greco. L'appellativo di «Nuovo Testamento» proviene invece da un oracolo del libro di Geremia che annuncia una «nuova alleanza» (Ger 31,31), espressione diventata, nel greco dei Settanta, «nuova disposizione», «nuovo testamento» (kainē diathēkē). L'oracolo annunciava il progetto di Dio di stipulare una nuova alleanza. La fede cristiana, con l'istituzione dell'eucaristia, vede questa promessa realizzata nel mistero del Cristo Gesù (cf 1 Cor 11,25; Eb 9,15). Di conseguenza, venne chiamato «Nuovo Testamento» un insieme di scritti che esprimono la fede della Chiesa nella sua novità. Già da solo questo appellativo manifesta l'esistenza di rapporti con l'«Antico Testamento». Il Nuovo Testamento riconosce l'autorità delle sacre Scritture del popolo ebraico. Gli scritti del Nuovo Testamento non si presentano mai come una assoluta novità, ma si mostrano, al contrario, solidamente radicati nella lunga esperienza religiosa del popolo d'Israele, esperienza registrata sotto diverse forme in alcuni libri sacri, che costituiscono le Scritture del popolo ebraico. Il Nuovo Testamento riconosce ad essi un'autorità divina; riconoscimento che si manifesta in molti modi, più o meno espliciti.

Riconoscimenti d'autorità impliciti. Partendo dal meno esplicito, già però indicativo, notiamo anzitutto l'uso di una stessa lingua. Il greco del Nuovo Testamento dipende strettamente dal greco dei Settanta, sia che si tratti di costruzioni grammaticali influenzate dall'ebraico che del vocabolario, soprattutto del vocabolario religioso. Senza una conoscenza del greco dei Settanta è impossibile cogliere con esattezza il significato di molti termini importanti del Nuovo Testamento. Questa affinità di lingua si estende naturalmente a numerose espressioni che il Nuovo Testamento prende in prestito dalle Scritture del popolo ebraico e porta al fenomeno frequente delle reminiscenze e delle citazioni implicite, cioè di frasi intere riprese nel Nuovo Testamento senza indicazione della loro natura di citazioni. Le reminiscenze si contano a centinaia, ma la loro identificazione è abbastanza spesso discussa. Per dare a questo riguardo l'esempio più significativo, basti ricordare qui che l'Apocalisse non contiene alcuna citazione esplicita della Bibbia ebraica, ma è un vero e proprio tessuto di reminiscenze e di allusioni. Il testo dell'Apocalisse (come abbiamo già avuto modo di studiare insieme nell'anno pastorale precedente) è talmente “impregnato” di Antico Testamento che diventa difficile distinguere ciò che è allusione da ciò che non lo è. Ciò che è vero per l'Apocalisse lo è anche certamente, ad un grado inferiore, per i vangeli, gli Atti degli apostoli e le lettere. La differenza sta nel fatto che in questi altri scritti si trovano anche numerose citazioni esplicite, introdotte cioè come tali. Questi scritti segnalano così in modo chiaro le loro citazioni più importanti mostrando in questo modo di riconoscere l'autorità della Bibbia ebraica come rivelazione divina.

Ricorsi espliciti all'autorità delle Scritture del popolo ebraico. Questo riconoscimento d'autorità assume forme diverse, a seconda dei casi. Talvolta si trova, in un contesto di rivelazione, il semplice verbo *legei*, «egli (o: essa) dice», senza soggetto espresso, come, più tardi, negli scritti rabbinici; ma il contesto mostra allora che bisogna sottintendere un soggetto che conferisce al testo grande autorità: la Scrittura o il Signore o il Cristo. Altre volte il soggetto viene espresso: è «la Scrittura», «la Legge», o «Mosè» o «Davide», di cui si fa notare che era ispirato, «lo Spirito Santo» o «il Signore», come dicevano gli oracoli profetici.

Matteo ha due volte una formula complessa, che indica al tempo stesso il locutore divino e il porta-parola umano: «ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta che dice: ... » (Mt 1,22; 2,15). Altre volte la menzione del Signore resta implicita, suggerita solo dalla scelta della preposizione *dia*, «per mezzo di», per parlare del porta-parola umano. In questi testi di Matteo l'uso del verbo «dire» al presente ha l'effetto di presentare le citazioni della Bibbia ebraica come parole vive, la cui autorità è sempre attuale. Invece del verbo «dire», il termine più usato per introdurre le citazioni è molto spesso il verbo «scrivere» e il tempo, in greco, è il perfetto, tempo che esprime l'effetto permanente di un'azione passata: *gegraptai*, «è stato scritto» e quindi d'ora in poi «è scritto». Questo *gegraptai* ha molta forza. Gesù l'opponne vittoriosamente al tentatore, una prima volta senza alcuna altra precisazione: « Sta scritto: Non di solo pane vivrà l'uomo... » (Mt 4,4; Lc 4,4), con l'aggiunta di un *palin*, «invece», la seconda volta (Mt 4,7) e un *gar*, «infatti», la terza volta (Mt 4,10). Questo «infatti» rende esplicito il valore di argomento attribuito al testo dell'Antico Testamento, valore che era implicito nei primi due casi. Capita anche che un testo biblico non abbia valore definitivo e debba cedere il posto a una disposizione nuova; il Nuovo Testamento usa allora l'aoristo greco, che situa la dichiarazione nel passato. È il caso della legge di Mosè concernente il divorzio: «Per la durezza del vostro cuore egli [Mosè] scrisse (*egrapsen*) per voi questo comandamento» (Mc 10,5; cf anche Lc 20,28).

Molto spesso il Nuovo Testamento utilizza testi della Bibbia ebraica per argomentare, sia con il verbo «dire» che con il verbo «scrivere». Si trova talvolta: «Dice infatti...», e più spesso: «Sta scritto infatti...». Le formule «sta scritto infatti», «perché è scritto», «secondo quanto sta scritto» sono molto frequenti nel Nuovo Testamento; nella sola lettera ai Romani ricorrono 17 volte. Nelle sue argomentazioni dottrinali, l'apostolo Paolo si basa costantemente sulle Scritture del suo popolo. Paolo opera una netta distinzione tra le argomentazioni scritturistiche e i ragionamenti «secondo l'uomo», attribuendo alle prime un valore incontestabile. Per lui le Scritture ebraiche hanno ugualmente un valore sempre attuale per guidare la vita spirituale dei cristiani: «Tutto ciò che è stato scritto prima di noi, è stato scritto per nostra istruzione, perché in virtù della perseveranza e dell'incoraggiamento che ci vengono dalle Scritture possediamo la speranza». A questa argomentazione basata sulle Scritture del popolo ebraico, il Nuovo Testamento riconosce un valore decisivo. Nel IV vangelo Gesù dichiara a tale proposito che « la Scrittura non può essere abolita » (Gv 10,35). Il suo valore deriva dal fatto che è «parola di Dio» (*ibid.*). Questa convinzione viene manifestata continuamente. Due testi sono a questo riguardo particolarmente significativi, perché parlano di ispirazione divina. Nella seconda lettera a Timoteo, dopo una menzione delle «sacre Lettere» (2 Tm 3,15) si trova questa affermazione: «Tutta la Scrittura è ispirata da Dio (*theopneustos*) e utile per insegnare, convincere, correggere e formare alla giustizia, perché l'uomo di Dio sia completo, ben preparato per ogni opera buona» (2 Tm 3,16-17). Parlando più precisamente degli oracoli profetici contenuti nell'Antico Testamento, la seconda lettera di Pietro afferma: «Sappiate anzitutto questo: nessuna Scrittura profetica è oggetto d'interpretazione individuale, poiché non da volontà umana fu recata mai una profezia, ma mossi da Spirito Santo parlarono quegli uomini da parte di Dio» (2 Pt 1,20-21). Questi due testi non si limitano ad affermare l'autorità delle Scritture del popolo ebraico ma indicano nell'ispirazione divina il fondamento di questa autorità.

Il Nuovo Testamento attesta la propria conformità alle Scritture del popolo ebraico. Una duplice convinzione si manifesta in altri testi: da una parte, ciò che è scritto nelle Scritture del popolo ebraico deve necessariamente compiersi, perché rivela il disegno di Dio, che non può non realizzarsi, e dall'altra, la vita, la morte e la risurrezione di Cristo corrispondono pienamente a quanto viene detto in queste Scritture.

Necessità del compimento delle Scritture. L'espressione più netta della prima convinzione si trova nelle parole rivolte da Gesù risorto ai suoi discepoli, nel vangelo secondo Luca: «Sono queste le parole che vi dicevo quando ero ancora con voi: bisogna (dei) che si compiano tutte le cose scritte su di me nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi» (Lc 24,44). Questa asserzione rivela il fondamento della necessità (dei, «bisogna») del mistero pasquale di Gesù, necessità affermata in numerosi passi dei vangeli: «il Figlio dell'uomo deve soffrire molto [...] e dopo tre giorni risuscitare»; «Come allora si adempirebbero le Scritture, secondo le quali così deve avvenire?» (Mt 26,54); «deve compiersi in me questa parola della Scrittura» (Lc 22,37). Poiché «bisogna» assolutamente che si compia quanto è scritto nell'Antico Testamento, gli avvenimenti accadono « affinché » cioè si compia. È quanto dichiara spesso Matteo, già nel vangelo dell'infanzia, poi nella vita pubblica di Gesù e per l'insieme della passione (Mt 26,56). Marco ha un parallelo a quest'ultimo passo, in una vigorosa frase ellittica: «Ma [è] perché si adempiano le Scritture» (Mc 14,49). Luca non utilizza questo genere di espressione; mentre Giovanni vi ricorre quasi con la stessa frequenza di Matteo. Questa insistenza dei vangeli sullo scopo attribuito agli eventi, « affinché si compiano le Scritture», conferisce un'estrema importanza alle Scritture del popolo ebraico. Essa fa comprendere chiaramente che gli eventi sarebbero senza significato se non corrispondessero a quanto esse dicono. Non si tratterebbe, in questo caso, della realizzazione del disegno di Dio.

Conformità alle Scritture. Altri testi affermano che tutto, nel mistero di Cristo, è conforme alle Scritture del popolo ebraico. La predicazione cristiana primitiva si riassume nella formula kerygmatica riportata da Paolo: «Vi ho trasmesso, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture, e che apparve ... » (1 Cor 15,3-5). Paolo aggiunge: «Pertanto, sia io che loro, questo proclamiamo e questo voi avete creduto» (1 Cor 15,11).

La fede cristiana non è quindi basata soltanto su degli eventi, ma sulla conformità di questi eventi alla rivelazione contenuta nelle Scritture del popolo ebraico. In cammino verso la sua passione, Gesù dice: «Il Figlio dell'uomo se ne va come è scritto di lui» (Mt 26,24; Mc 14,21). Dopo la sua risurrezione, egli stesso prende l'iniziativa di «interpretare, in tutte le Scritture, ciò che si riferiva a lui ». Nel suo discorso ai Giudei di Antiochia di Pisidia, Paolo ricorda questi eventi dicendo che «gli abitanti di Gerusalemme e i loro capi non hanno riconosciuto Gesù e, condannandolo, hanno adempiuto le parole dei profeti che si leggono ogni sabato» (At 13,27). Con queste affermazioni, il Nuovo Testamento si mostra indissolubilmente legato alle Scritture del popolo ebraico. Aggiungiamo qui alcune constatazioni che meritano attenzione. Nel vangelo secondo Matteo una frase di Gesù rivendica una perfetta continuità tra la Torāh e la fede dei cristiani: «Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto per abolire, ma per dare compimento » (Mt 5,17).

Questa affermazione teologica è caratteristica di Matteo e della sua comunità. Essa è in tensione con la relativizzazione dell'osservanza del sabato (Mt 12,8.12) e della purezza rituale (Mt 15,11) in altre espressioni del Signore. Nel vangelo secondo Luca, il ministero di Gesù inizia con un episodio in cui, per definire la propria missione, Gesù ricorre a un oracolo del libro di Isaia (Lc 4,17-21; Is 61,1-2). La conclusione del vangelo amplia la prospettiva parlando del compimento di «tutte le cose scritte», riguardo a Gesù (Lc 24,44). Fino a che punto sia essenziale, secondo Gesù, «ascoltare Mosè e i Profeti», lo mostrano in modo impressionante gli ultimi versetti della parabola di Lazzaro e del ricco malvagio (Lc 16,29-31): senza questo ascolto docile anche i più grandi prodigi non servono a nulla. Il IV vangelo esprime una prospettiva analoga: qui Gesù attribuisce agli scritti di Mosè persino un'autorità preliminare a quella delle proprie parole, quando dice ai suoi avversari: «Se non credete ai suoi scritti, come potrete credere alle mie parole?» (Gv 5,47). In un vangelo in cui Gesù afferma che le sue parole «sono spirito e vita» (Gv 6,63), una frase simile conferisce alla Torāh un'importanza primordiale. Negli Atti degli apostoli i discorsi kerygmatici dei capi della Chiesa — Pietro, Filippo, Paolo e Barnaba, Giacomo — collocano in perfetta continuità con le Scritture del popolo ebraico gli eventi della passione, della risurrezione, della Pentecoste e dell'apertura missionaria della Chiesa.

Conformità e differenza. La lettera agli Ebrei, pur non affermando mai esplicitamente l'autorità delle Scritture del popolo ebraico, mostra chiaramente di riconoscere questa autorità, perché cita continuamente i loro testi per fondare il suo insegnamento e le sue esortazioni. Essa contiene numerose affermazioni di conformità alla loro rivelazione profetica, ma anche affermazioni di una conformità accompagnata da alcuni aspetti di non conformità. Questo si riscontra già nelle lettere paoline. Nella lettera ai Galati e in quella ai Romani, l'apostolo argomenta a partire dalla Legge per dimostrare che la fede in Cristo ha posto fine al regime della Legge. Egli mostra che la Legge come rivelazione ha annunciato la propria fine come istituzione necessaria alla salvezza. La frase più significativa a questo riguardo è quella di Rm 3,21 dove l'apostolo afferma che la manifestazione della giustizia di Dio nella giustificazione offerta dalla fede in Cristo è avvenuta «indipendentemente dalla Legge», ma è tuttavia «conforme alla testimonianza della Legge e dei profeti». In modo analogo, la lettera agli Ebrei mostra che il mistero di Cristo compie le profezie e l'aspetto prefigurativo delle Scritture del popolo ebraico, ma comporta, al tempo stesso, un aspetto di non conformità alle istituzioni antiche: conforme agli oracoli del Sal 109 (110), 1.4, la situazione del Cristo glorificato è, per ciò stesso, non conforme al sacerdozio levitico (cf Eb 7,11.28). L'affermazione di fondo resta la stessa.

Gli scritti del Nuovo Testamento riconoscono che le Scritture del popolo ebraico hanno un valore permanente di rivelazione divina. Si situano nei loro riguardi in un rapporto positivo, considerandole la base sulla quale essi stessi poggiano. Di conseguenza, la Chiesa ha sempre ritenuto che le Scritture del popolo ebraico fanno parte integrante della Bibbia cristiana. [...].

Scrittura e tradizione orale nel giudaismo e nel cristianesimo. Tra Scrittura e Tradizione esiste una tensione che si riscontra in molte religioni; ad esempio in quelle dell'Oriente (induismo, buddismo, ecc.) e nell'Islam. I testi scritti non possono mai esprimere in modo esauriente la Tradizione e vengono perciò completati con aggiunte e interpretazioni, che finiscono per essere messe a loro volta per iscritto. Queste sono tuttavia sottoposte ad alcune limitazioni.

È quanto si può osservare sia nel cristianesimo che nel giudaismo, con sviluppi in parte comuni e in parte differenti. Un tratto comune è che le due grandi religioni si trovano d'accordo nella determinazione di gran parte del loro canone delle Scritture.

Scrittura e Tradizione nell'Antico Testamento e nel giudaismo. La Tradizione dà vita alla Scrittura. L'origine dei testi dell'Antico Testamento e la storia della formazione del canone hanno dato luogo, nel corso di questi ultimi anni, a importanti lavori e si è pervenuti a un certo consenso, secondo il quale alla fine del I° secolo della nostra era il lento processo della formazione di un canone della Bibbia ebraica era praticamente compiuto. Questo canone comprendeva la Torāh, i profeti e la maggior parte degli «scritti». Determinare l'origine di ciascun libro risulta spesso difficile. In molti casi bisogna accontentarsi di ipotesi, le quali si basano soprattutto su osservazioni fornite dallo studio critico delle forme, della tradizione e della redazione. Se ne deduce che i precetti tradizionali furono raccolti in collezioni, incluse progressivamente nei libri del Pentateuco. Alcuni racconti tradizionali furono ugualmente messi per iscritto e raccolti; vennero sistemati insieme testi narrativi e regole di comportamento. Alcuni oracoli profetici furono raccolti e raggruppati in libri recanti il nome dei profeti. Si raccolsero anche testi sapienziali, salmi e racconti didattici di periodi più tardivi. In seguito la Tradizione dà origine a una «seconda Scrittura» (Mishna). Nessun testo scritto può essere sufficiente a esprimere tutta la ricchezza di una tradizione. I testi sacri della Bibbia lasciano aperte molte questioni riguardanti la giusta comprensione della fede d'Israele e della condotta da tenere. Questo ha provocato, nel giudaismo farisaico e rabbinico, un lungo processo di produzione di testi scritti, dalla Mishna («Secondo Testo»), redatto all'inizio del III secolo da Jehuda ha-Nasi, fino alla Tosefta («Supplemento») e al Talmud nella sua duplice forma (di Babilonia e di Gerusalemme). Nonostante la sua autorità, anche questa interpretazione non fu in seguito ritenuta sufficiente, così che furono aggiunte ad essa delle spiegazioni rabbiniche posteriori. A queste aggiunte non fu riconosciuta la stessa autorità del Talmud, che esse aiutano solo a interpretare. Per le questioni che restano ancora aperte ci si rimette alle decisioni del Grande Rabinato. Il testo scritto può in questo modo suscitare sviluppi ulteriori e tra il testo scritto e la tradizione orale si mantiene e si manifesta una certa tensione.

Limiti del ruolo della Tradizione. Quando una tradizione normativa viene messa per iscritto per essere unita alla Scrittura, non acquista per questo la stessa autorità della Scrittura. Essa non fa parte degli «Scritti che insudiciano le mani», cioè «che sono sacri» e sono accolti come tali nella liturgia. La Mishna, la Tosefta e il Talmud hanno il loro posto nella sinagoga come luogo in cui si studia, ma non sono letti nella liturgia. In generale, il valore di una tradizione si misura in base alla sua conformità alla Torāh. La lettura di quest'ultima occupa un posto privilegiato nella liturgia della Sinagoga. Ad essa si aggiungono testi scelti dei profeti. Secondo un'antica credenza ebraica, la Torāh è stata creata prima della creazione del mondo. I samaritani accettavano solo questa come sacra Scrittura. I sadducei rifiutavano ogni tradizione normativa al di fuori della legge e dei profeti. Al contrario, il giudaismo farisaico e rabbinico afferma che accanto alla Legge scritta esiste una legge orale che fu data simultaneamente a Mosè e gode della stessa autorità. È quanto dichiara un trattato della Mishna: «Al Sinai, Mosè ricevette la Legge orale e la trasmise a Giosuè, e Giosuè agli anziani, e gli anziani ai profeti, e i profeti la trasmisero ai membri della Grande Sinagoga» (Aboth 1,1). Come si può vedere, esiste una notevole diversità nel modo di concepire il ruolo della Tradizione.

Scrittura e Tradizione nel cristianesimo primitivo. La Tradizione dà vita alla Scrittura. Nel cristianesimo primitivo si può osservare un'evoluzione simile a quella del giudaismo con, tuttavia, una differenza iniziale: i primi cristiani avevano, fin dall'inizio, delle Scritture perché, essendo ebrei, riconoscevano come Scritture la Bibbia d'Israele; anzi, erano le sole Scritture che riconoscevano. Ma ad esse si aggiungeva per loro una tradizione orale, «l'insegnamento degli Apostoli» (At 2,42), che trasmetteva le parole di Gesù e il racconto di eventi che lo riguardavano. La catechesi evangelica solo a poco a poco assunse la sua forma. Per meglio assicurarne una fedele trasmissione, furono messe per iscritto le parole di Gesù e alcuni testi narrativi. Veniva così preparata la strada alla redazione dei vangeli, che avvenne solo alcune decine d'anni dopo la morte e la risurrezione di Gesù. D'altra parte, venivano composte delle professioni di fede e degli inni liturgici, che hanno trovato posto nel Nuovo Testamento. Le lettere di Paolo e di altri apostoli o dirigenti furono prima lette nella Chiesa destinataria (cf 1 Ts 5,27), poi trasmesse ad altre Chiese (cf Col 4,16), conservate per essere rilette in altre occasioni e infine considerate come Scritture (cf 2 Pt 3,15-16) e unite ai vangeli. Fu così che si costituì progressivamente il canone del Nuovo Testamento in seno alla Tradizione apostolica. La Tradizione completa la Scrittura. Il cristianesimo condivide con il giudaismo la convinzione che la rivelazione di Dio non può essere espressa nella sua interezza in testi scritti. Questa convinzione si manifesta nel finale del IV vangelo, dove si dice che il mondo intero non potrebbe contenere i libri che bisognerebbe scrivere per raccontare tutte le cose compiute da Gesù (Gv 21,25). D'altra parte, la tradizione vivente è indispensabile per rendere viva la Scrittura e attualizzarla. È opportuno ricordare qui l'insegnamento del discorso dopo la Cena sul ruolo dello «Spirito della verità» dopo la partenza di Gesù. Egli ricorderà ai discepoli tutte le cose dette da Gesù (Gv 14,26), renderà testimonianza di Lui (15,26), guiderà i discepoli «alla verità tutta intera» (16,13), fornendo loro una comprensione più profonda della persona di Cristo, del suo messaggio e della sua opera. Grazie all'azione dello Spirito, la tradizione resta viva e dinamica. Dopo aver dichiarato che la predicazione apostolica si trova «espressa in modo speciale (speciali modo exprimitur) nei libri ispirati», il Concilio Vaticano II osserva che è la Tradizione che «nella Chiesa fa più profondamente comprendere e rende ininterrottamente operanti le stesse sacre Scritture» (Dei Verbum 8).

La Scrittura viene definita «Parola di Dio messa per iscritto sotto l'ispirazione dello Spirito divino», ma è la Tradizione che «trasmette integralmente la Parola di Dio — affidata da Cristo e dallo Spirito Santo agli apostoli — ai loro successori, affinché, illuminati dallo Spirito di verità, con la loro predicazione fedelmente la conservino, la esponano e la diffondano» (DV 9). Il concilio conclude: «Così la Chiesa attinge la sua certezza su tutte le cose rivelate non dalla sola Scrittura» e aggiunge: «Perciò l'una e l'altra — la Scrittura e la Tradizione — devono essere accettate e venerate con pari sentimento di pietà e riverenza» (DV 9). Limiti dell'apporto aggiuntivo della Tradizione. In che misura può esserci nella Chiesa cristiana una tradizione che accresce materialmente la parola della Scrittura? È una domanda dibattuta a lungo nella storia della teologia. Il Concilio Vaticano II sembra averla lasciata aperta, ma ha almeno evitato di parlare di «due fonti della rivelazione», che sarebbero la Scrittura e la Tradizione. Ha affermato invece che «la sacra Tradizione e la sacra Scrittura costituiscono un solo sacro deposito della Parola di Dio affidato alla Chiesa » (Dei Verbum 10). Viene così respinta l'idea di una tradizione completamente indipendente dalla Scrittura.

Su un punto almeno il Concilio menziona un apporto aggiuntivo della Tradizione, ma si tratta di un punto di estrema importanza: la Tradizione « fa conoscere alla Chiesa l'intero canone dei libri sacri » (DV 8). Si vede quindi come la Scrittura e la Tradizione siano inseparabili.

Rapporti tra le due prospettive. Come abbiamo appena constatato, la relazione tra Scrittura e Tradizione presenta, nel giudaismo e nel cristianesimo, corrispondenze di forma. Su un punto c'è anche qualcosa di più di una semplice corrispondenza, poiché le due religioni si incontrano nella comune eredità della «sacra Scrittura d'Israele». Ma, dal punto di vista ermeneutico, le prospettive divergono. Per tutte le correnti del giudaismo del periodo corrispondente alla formazione del canone, la Legge occupava un posto centrale. In essa infatti si trovano le istituzioni essenziali rivelate da Dio stesso e che hanno lo scopo di governare la vita religiosa, morale, giuridica e politica della nazione ebraica dopo l'esilio. La raccolta dei profeti contiene parole divinamente ispirate, trasmesse da profeti riconosciuti autentici, ma nessuna legge che possa servire da base alle istituzioni. Sotto questo aspetto la raccolta è di rango inferiore. Gli «Scritti» non sono composti né da leggi né da parole profetiche e occupano di conseguenza un terzo rango. Questa prospettiva ermeneutica non è stata fatta propria dalle comunità cristiane, fatta eccezione forse di alcuni ambienti giudeo-cristiani, legati al giudaismo farisaico per il loro rispetto per la Legge. La tendenza generale, nel Nuovo Testamento, è di attribuire più importanza ai testi profetici, compresi come annunciatori del mistero di Cristo. L'apostolo Paolo e la lettera agli Ebrei non esitano a polemizzare contro la Legge. D'altra parte, il cristianesimo primitivo si trova in relazione con gli zeloti, la corrente apocalittica e gli esseni, di cui condivide l'attesa messianica apocalittica; del giudaismo ellenistico ha adottato un corpus di Scritture più ampio e un orientamento più sapienziale, più incline a favorire rapporti interculturali. Ma ciò che distingue il cristianesimo primitivo da tutte queste correnti è la convinzione che le promesse profetiche escatologiche non sono più considerate semplicemente oggetto di speranza per il futuro, perché il loro compimento è già iniziato in Gesù di Nazaret, il Cristo. È di lui che parlano in ultima istanza le Scritture del popolo ebraico, qualche che sia la loro estensione, ed è alla sua luce che esse devono essere lette per poter essere pienamente comprese. [...].

Metodi esegetici giudaici usati nel Nuovo Testamento. Metodi esegetici giudaici. Il giudaismo trae dalle Scritture la sua comprensione di Dio e del mondo come anche dei disegni di Dio. La manifestazione più chiara del modo in cui i contemporanei di Gesù interpretavano le Scritture ci viene fornita dai manoscritti del mar Morto, manoscritti copiati tra il II secolo a.C. e l'anno 60 d.C., quindi in un periodo vicino a quello del ministero di Gesù e della formazione dei vangeli. Bisogna tuttavia ricordarsi che questi documenti esprimono soltanto un aspetto della tradizione giudaica; provengono da una corrente particolare in seno al giudaismo e non ne rappresentano l'insieme. La più antica attestazione rabbinica di un metodo esegetico, basato del resto su testi dell'Antico Testamento, è una serie di sette «regole» attribuite tradizionalmente a Hillel (morto nel 10 d.C.). Indipendentemente dal fatto che questa attribuzione sia fondata o meno, queste sette middoth rappresentano certamente una codificazione dei modi contemporanei di argomentare a partire dalla Scrittura, in particolare per dedurre delle regole di comportamento. Un altro modo di utilizzare la Scrittura si può osservare negli scritti di storici ebrei del I secolo, in particolare Giuseppe Flavio, ma viene usato già nello stesso Antico Testamento. Consiste nel servirsi di termini biblici per descrivere determinati eventi e mettere in questo modo in luce il loro significato.

Il ritorno dall'esilio da Babilonia viene così presentato in termini che evocano la liberazione dall'oppressione egiziana al tempo dell'Esodo (Is 43,16-21). La restaurazione finale di Sion viene rappresentata come un nuovo Eden [...].

Allusioni significative all'Antico Testamento. Il Nuovo Testamento utilizza spesso allusioni ad eventi biblici come mezzi per mostrare il significato di avvenimenti della vita di Gesù. I racconti dell'infanzia di Gesù nel vangelo di Matteo possono rivelare il loro pieno significato solo se letti sullo sfondo dei racconti biblici e post-biblici su Mosè. Il vangelo dell'infanzia secondo Luca è più in rapporto con lo stile di allusioni bibliche che si trova nel I secolo nei Salmi di Salomone o negli Inni di Qumran; i cantici di Maria, di Zaccaria e di Simeone possono essere paragonati ad alcuni inni di Qumran. Un certo numero di eventi della vita di Gesù, come la teofania al momento del battesimo, la sua trasfigurazione, la moltiplicazione dei pani e il cammino sulle acque, sono similmente raccontati con allusioni intenzionali ad avvenimenti e racconti dell'Antico Testamento. La reazione degli ascoltatori alle parabole di Gesù (ad esempio a quella dei vignaioli omicidi, Mt 21,33-43 e paralleli) mostra che essi erano abituati all'uso di un'immagine biblica come tecnica per esprimere un messaggio o impartire una lezione. Tra i vangeli, quello di Matteo dà maggiormente prova di familiarità con le tecniche giudaiche di utilizzazione della Scrittura. Esso cita spesso la Scrittura alla maniera dei pesharim di Qumran; ne fa ampiamente uso per argomentazioni giuridiche o simboliche in un modo che, più tardi, diventerà corrente negli scritti rabbinici. Questo vangelo utilizza, più degli altri, i procedimenti del midrash narrativo nei suoi racconti (vangelo dell'infanzia, episodio della morte di Giuda, intervento della moglie di Pilato). L'uso molto diffuso dello stile di argomentazione rabbinico, specialmente nelle lettere paoline e nell'epistola agli Ebrei, attesta senza ombra di dubbio che il Nuovo Testamento proviene dalla matrice del giudaismo ed è impregnato della mentalità dei commentatori ebrei della Bibbia. [...].

L'estensione del canone delle Scritture. Si chiama «canone» (dal greco kanōn, «regola») la lista dei libri riconosciuti come ispirati da Dio e aventi un valore di regola per la fede e i costumi. L'argomento di cui ci occupiamo qui è quello della formazione del canone dell'Antico Testamento.

Situazione nel giudaismo. Tra il canone ebraico delle Scritture e il canone cristiano dell'Antico Testamento esistono delle differenze. Queste venivano spiegate ammettendo generalmente che all'inizio dell'era cristiana esistessero nel giudaismo due canoni: un canone palestinese in ebraico, l'unico accettato in seguito dagli ebrei, e un canone alessandrino in greco, più esteso — chiamato i Settanta —, adottato dai cristiani. Recenti ricerche e alcune scoperte hanno messo in dubbio questa opinione. Oggi sembra più probabile che al tempo della nascita del cristianesimo, le raccolte chiuse dei libri della Legge e dei profeti esistessero in una forma testuale sostanzialmente identica a quella del nostro Antico Testamento attuale. La raccolta degli « Scritti », invece, non era così ben definita, in Palestina e nella diaspora ebraica, sia nel numero dei libri che nella forma del loro testo. Verso la fine del I secolo sembra che 22/24 libri fossero generalmente accettati come sacri, ma solo molto più tardi la lista diventerà esclusiva. Quando si fissarono i limiti del canone ebraico, i libri deuterocanonici non vi furono inclusi.

Molti libri che facevano parte del terzo gruppo, mal definito, di testi religiosi, furono letti regolarmente da alcune comunità ebraiche nel corso dei primi secoli D.C., tradotti in greco, essi circolavano tra i Giudei ellenisti, sia in Palestina che nella diaspora. Situazione nella Chiesa primitiva. Essendo i primi cristiani per la maggior parte giudei della Palestina, «ebrei» o «ellenisti» (cf At 6,1), la loro visione della Scrittura doveva riflettere quella del loro ambiente, ma le nostre informazioni al riguardo sono scarse. In seguito, gli scritti del Nuovo Testamento fanno ritenere che nelle comunità cristiane circolasse una letteratura sacra più ampia del canone ebraico. Presi globalmente, gli autori del Nuovo Testamento manifestano una conoscenza dei libri deuterocanonici e di alcuni non canonici, perché il numero dei libri citati nel Nuovo Testamento oltrepassa non solo quello del canone ebraico, ma anche quello che si ipotizza fosse il canone alessandrino. Quando il cristianesimo si diffuse nel mondo ellenistico continuò a servirsi dei libri sacri che aveva ricevuto dal giudaismo ellenizzato. Sebbene i cristiani di espressione greca avessero ricevuto dagli ebrei le loro Scritture sotto la forma dei Settanta, non conosciamo questa forma con precisione, perché essa ci è pervenuta solo in manoscritti cristiani. Ciò che la Chiesa sembra aver ricevuto è un corpus di Scritture sacre, che erano, all'interno del giudaismo, sulla strada per diventare canoniche. Quando il giudaismo arrivò alla chiusura del proprio canone, la Chiesa cristiana era sufficientemente autonoma in rapporto al giudaismo da non esserne immediatamente influenzata. Fu solo in epoca posteriore che un canone ebraico ormai chiuso cominciò ad esercitare una sua influenza sul modo di vedere dei cristiani. Formazione del canone cristiano. L'Antico Testamento della Chiesa antica assunse forme differenti nelle diverse regioni, come mostrano le varie liste dell'epoca patristica. La maggior parte degli autori cristiani a partire dal II secolo, così come i manoscritti della Bibbia del IV e dei secoli successivi, utilizzano o contengono un gran numero di libri sacri del giudaismo, compresi libri che non sono stati accettati nel canone ebraico. Solo dopo che gli ebrei ebbero definito il loro canone la Chiesa pensò a chiudere il proprio canone dell'Antico Testamento. Non abbiamo informazioni sul modo in cui si procedette e sulle ragioni addotte per includere o meno un determinato libro nel canone. È tuttavia possibile abbozzare ad ampi tratti la sua evoluzione nella Chiesa, sia in Oriente che in Occidente. In Oriente, a partire dal tempo di Origene (ca. 185-253), si cercò di conformare l'uso cristiano al canone ebraico di 2224 libri, utilizzando per questo diverse combinazioni e stratagemmi. Origene stesso era inoltre consapevole dell'esistenza di numerose differenze testuali, talvolta considerevoli, tra la Bibbia in ebraico e quella in greco. Questo problema si aggiungeva a quello della differenza delle liste di libri. Gli sforzi compiuti allo scopo di conformarsi al canone e al testo ebraico non impedirono agli autori cristiani d'Oriente di utilizzare nei loro scritti libri che non erano stati ammessi nel canone ebraico, né di seguire per gli altri il testo dei Settanta. L'idea che il canone ebraico dovesse essere preferito dai cristiani non sembra aver prodotto sulla Chiesa d'Oriente un'impressione profonda, né duratura. In Occidente, si mantenne ugualmente un'utilizzazione più ampia dei libri sacri ed essa trovò in Agostino il suo difensore. Quando si trattò di selezionare i libri da includere nel canone, Agostino (354-430) basò il suo giudizio sulla prassi costante della Chiesa. All'inizio del V secolo, alcuni concili adottarono la sua posizione per compilare il canone dell'Antico Testamento. Sebbene questi concili fossero solo regionali, l'unanimità espressa nelle loro liste li rende rappresentativi dell'uso ecclesiale in Occidente. Per quanto riguarda le differenze testuali tra la Bibbia in greco e quella in ebraico, Girolamo basò la sua traduzione sul testo ebraico. Per i libri deuterocanonici egli si limitò generalmente a correggere la Vecchia [traduzione] Latina.

A partire da allora la Chiesa in Occidente riconosce una duplice tradizione biblica: quella del testo ebraico per i libri del canone ebraico, quella della Bibbia greca per gli altri libri, il tutto in una traduzione latina. Basandosi su una tradizione secolare, il concilio di Firenze, nel 1442, e poi quello di Trento, nel 1564, hanno fugato, per i cattolici, dubbi e incertezze. La loro lista si compone di 73 libri, ricevuti come sacri e canonici, perché ispirati dallo Spirito Santo, 46 per l'Antico Testamento, 27 per il Nuovo Testamento. In questo modo la Chiesa cattolica ha ricevuto il suo canone definitivo, per la cui determinazione il Concilio si era basato sull'uso costante nella Chiesa. Adottando questo canone, più ampio di quello ebraico, esso ha preservato una memoria autentica delle origini cristiane, poiché, come abbiamo visto, il canone ebraico, più limitato, è posteriore all'epoca della formazione del Nuovo Testamento.

Alle Scritture del popolo ebraico, da essa ricevute come autentica Parola di Dio, la Chiesa cristiana ha unito altre Scritture, che esprimono la sua fede in Gesù, il Cristo. Di conseguenza, la Bibbia cristiana non comprende un «Testamento» unico, ma due «Testamenti», l'Antico e il Nuovo, che intrattengono tra loro rapporti complessi, dialettici. Per farsi un'idea corretta delle relazioni tra la Chiesa cristiana e il popolo ebraico, è indispensabile lo studio di questi rapporti, la cui comprensione è mutata col tempo. Questo capitolo presenta prima una visione d'insieme di queste variazioni per poi soffermarsi su uno studio più preciso di temi fondamentali, comuni all'uno e all'altro Testamento.

Comprensione cristiana dei rapporti tra Antico e Nuovo Testamento: affermazione di un rapporto reciproco. Definendo le Scritture del popolo ebraico «Antico Testamento», la Chiesa non ha voluto affatto suggerire che esse siano superate e che se ne potesse ormai fare a meno. Al contrario, essa ha sempre affermato che Antico Testamento e Nuovo Testamento sono inseparabili. Il loro primo rapporto sta proprio in questa inseparabilità. Quando, all'inizio del II secolo, Marcione voleva rifiutare l'Antico Testamento, si scontrò con una totale opposizione da parte della Chiesa post-apostolica. Il rifiuto dell'Antico Testamento portava del resto Marcione a respingere anche gran parte del Nuovo, accettava solo il vangelo di Luca e una parte delle lettere di Paolo, il che dimostrava chiaramente che la sua posizione era insostenibile. È alla luce dell'Antico Testamento che il Nuovo comprende la vita, la morte e la glorificazione di Gesù (cf 1 Cor 15,3-4). Ma il rapporto è reciproco: da una parte, il Nuovo Testamento richiede di essere letto alla luce dell'Antico, ma, dall'altra, invita a «rileggere» l'Antico alla luce di Cristo Gesù (cf Lc 24,45). Come è stata fatta questa «rilettura»? Essa si è estesa a « tutte le Scritture (Lc 24,27), a « tutte le cose scritte nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi » (24,44), ma il Nuovo Testamento ci presenta solo un numero limitato di esempi, senza formulare una teoria metodologica.

Rilettura dell'Antico Testamento alla luce di Cristo. Gli esempi forniti dimostrano che venivano utilizzati diversi metodi, presi, come abbiamo visto sopra, dalla cultura del mondo circostante. I testi parlano di tipologia e di lettura alla luce dello Spirito (2 Cor 3,14-17), suggerendo l'idea di un duplice livello di lettura, quello del senso originario, percepibile in un primo tempo, e quello di una interpretazione ulteriore, rivelata alla luce di Cristo. Nel giudaismo era abituale fare certe riletture. Era lo stesso Antico Testamento a mettere su questa strada. C'era, ad esempio, la rilettura dell'episodio della manna; non si negava il dato originario, ma se ne approfondiva il senso vedendo nella manna il simbolo della Parola con cui Dio nutre continuamente il suo popolo (cf **Deuteronomio** 8,2-3).

I libri delle Cronache sono una rilettura del libro della Genesi e dei libri di Samuele e dei Re. Lo specifico nella rilettura cristiana è che viene fatta, come abbiamo appena ricordato, alla luce del Cristo. L'interpretazione nuova non abolisce il senso originario. L'apostolo Paolo afferma inequivocabilmente che «gli oracoli di Dio sono stati affidati» agli Israeliti (Rm 3,2) e dà per scontato che questi oracoli dovevano e potevano essere letti e compresi fin da prima della venuta di Gesù. Quando parla di un accecamento degli ebrei circa «la lettura dell'Antico Testamento» (2 Cor 3,14), egli non intende parlare di una totale incapacità di lettura, ma di un'incapacità di rilettura alla luce di Cristo.

Ritorno al senso letterale. Tommaso d'Aquino percepì in modo chiaro il pregiudizio inconscio che sosteneva l'esegesi allegorica: il commentatore poteva scoprire in un testo solo quello che egli già conosceva in precedenza e, per conoscerlo, aveva dovuto trovarlo nel senso letterale di un altro testo. Da qui la conclusione tratta da Tommaso d'Aquino: non è possibile argomentare in modo valido a partire dal senso allegorico, ma solo a partire dal senso letterale. Iniziata nel Medioevo, la valorizzazione del senso letterale non ha poi mai cessato di imporsi. Lo studio critico dell'Antico Testamento è andato sempre più in questa direzione, arrivando alla supremazia del metodo storico-critico. Si è così messo in moto un processo inverso: il rapporto tra l'Antico Testamento e le realtà cristiane è stato ristretto a un numero limitato di testi. Il rischio oggi è quello di cadere nell'eccesso opposto, che consiste nel rinnegare globalmente, insieme agli eccessi del metodo allegorico, tutta l'esegesi patristica e l'idea stessa di una lettura cristiana e cristologica dei testi dell'Antico Testamento. Da qui lo sforzo avviato nella teologia contemporanea, per strade differenti che ancora non sono confluite in un consenso, di rifondare una interpretazione cristiana dell'Antico Testamento esente da arbitrarietà e rispettosa del senso originale.

Unità del disegno di Dio e nozione di compimento. Il presupposto teologico di base è che il disegno salvifico di Dio, che culmina in Cristo (cf Ef 1,3-14), è unitario, ma si è realizzato progressivamente attraverso il tempo. L'aspetto unitario e l'aspetto graduale sono entrambi importanti; così come lo sono la continuità su alcuni aspetti e la discontinuità su altri. Fin dall'inizio, l'agire di Dio nei suoi rapporti con gli uomini è teso verso la pienezza finale e, di conseguenza, alcuni aspetti che saranno costanti cominciano a manifestarsi: Dio si rivela, chiama, affida delle missioni, promette, libera, stipula alleanza. Le prime realizzazioni, per quanto provvisorie e imperfette, fanno già intravedere qualcosa della pienezza definitiva. Questo è particolarmente evidente in alcuni grandi temi che si sviluppano attraverso tutta la Bibbia, dalla Genesi all'Apocalisse: il cammino, il banchetto, la dimora di Dio tra gli uomini. Operando una continua rilettura degli eventi e dei testi, l'Antico Testamento stesso si apre progressivamente a una prospettiva di compimento ultimo e definitivo. L'esodo, esperienza fondante della fede d'Israele (cf **Deuteronomio** 6,20-25; 26,5-9), diventa il modello di ulteriori esperienze di salvezza. La liberazione dall'esilio babilonese e la prospettiva di una salvezza escatologica vengono descritte come un nuovo esodo. L'interpretazione cristiana si situa in questa linea, ma con la differenza che essa vede il compimento già sostanzialmente realizzato nel mistero di Cristo. La nozione di compimento è estremamente complessa, e può essere facilmente falsata se si insiste unilateralmente o sulla continuità o sulla discontinuità.

La fede cristiana riconosce il compimento, in Cristo, delle Scritture e delle attese d'Israele, ma non comprende tale compimento come la semplice realizzazione di quanto era scritto. Una tale concezione sarebbe riduttiva! In realtà, nel mistero del Cristo crocifisso e risorto, il compimento avviene in modo imprevedibile. Comporta un superamento! Gesù non si limita a giocare un ruolo già prestabilito, quello del Messia, ma conferisce alle nozioni di messia e di salvezza una pienezza che era impossibile immaginare prima; le riempie di una nuova realtà; si può parlare, a questo riguardo, di «nuova creazione». Sarebbe infatti un errore considerare le profezie dell'Antico Testamento delle fotografie anticipate di eventi futuri. Tutti i testi, compresi quelli che, in seguito, sono stati letti come profezie messianiche, hanno avuto un valore e un significato immediati per i contemporanei, prima di acquistare un significato più pieno per gli ascoltatori futuri. Il messianismo di Gesù ha un significato nuovo e inedito. Il primo scopo del profeta è di mettere i suoi contemporanei in grado di comprendere gli eventi del loro tempo con lo sguardo di Dio. È meglio perciò non insistere eccessivamente, come fa una certa apologetica, sul valore di prova attribuita al compimento delle profezie. Questa insistenza ha contribuito a rendere più severo il giudizio dei cristiani sugli ebrei e sulla loro lettura dell'Antico Testamento: più si trova evidente il riferimento al Cristo nei testi veterotestamentari, più si ritiene ingiustificabile e ostinata l'incredulità degli ebrei. Ma la constatazione di una discontinuità tra l'uno e l'altro Testamento e di un superamento delle prospettive antiche non deve portare a una spiritualizzazione unilaterale. Ciò che è già compiuto in Cristo deve ancora compiersi in noi e nel mondo. Il compimento definitivo sarà quello della fine, con la risurrezione dei morti, i cieli nuovi e la terra nuova. L'attesa messianica ebraica non è vana. Essa può diventare per noi cristiani un forte stimolo a mantenere viva la dimensione escatologica della nostra fede. Anche noi, come loro, viviamo nell'attesa. La differenza sta nel fatto che per noi Colui che verrà avrà i tratti di quel Gesù che è già venuto ed è già presente e attivo tra noi.

Prospettive attuali. L'Antico Testamento possiede in se stesso un immenso valore come Parola di Dio. Leggere l'Antico Testamento da cristiani non significa perciò volervi trovare dappertutto dei diretti riferimenti a Gesù e alle realtà cristiane. Certo, per i cristiani, tutta l'economia vetero-testamentaria è in movimento verso Cristo; se si legge perciò l'Antico Testamento alla luce di Cristo è possibile, retrospettivamente, cogliere qualcosa di questo movimento. Ma dato che si tratta di un movimento, di una progressione lenta e difficile attraverso la storia, ogni evento e ogni testo si situano in un punto particolare del cammino e a una distanza più o meno grande dal suo compimento. Leggerli retrospettivamente, con occhi da cristiani, significa percepire al tempo stesso il movimento verso Cristo e la distanza in rapporto a Cristo, la prefigurazione e la dissomiglianza. Inversamente, il Nuovo Testamento può essere pienamente compreso solo alla luce dell'Antico Testamento. L'interpretazione cristiana dell'Antico Testamento è quindi un'interpretazione differenziata a seconda dei diversi tipi di testi. Essa non sovrappone confusamente la Legge e il Vangelo, ma distingue con cura le fasi successive della storia della rivelazione e della salvezza. Si tratta di un'interpretazione teologica, ma al tempo stesso pienamente storica. Lungi dall'escludere l'esegesi storico-critica, la richiede. Quando il lettore cristiano percepisce che il dinamismo interno all'Antico Testamento trova la sua realizzazione in Gesù, si tratta di una percezione retrospettiva, il cui punto di partenza non si situa nei testi come tali, ma negli eventi del Nuovo Testamento proclamati dalla predicazione apostolica.

Non si deve perciò dire che l'ebreo non vede ciò che era annunciato nei testi, ma che il cristiano, alla luce di Cristo e della Chiesa, scopre nei testi un di più di significato che vi era nascosto. [...].

Temi comuni fondamentali. Rivelazione di Dio: un Dio che parla agli uomini! Il Dio della Bibbia è un Dio che entra in comunicazione con gli uomini e parla ad essi. La Bibbia descrive, in modalità diverse, l'iniziativa presa da Dio di comunicare con l'umanità scegliendosi il popolo d'Israele. Dio fa sentire la sua Parola o direttamente, o servendosi di porta-parola. Nell'Antico Testamento Dio si manifesta a Israele come Colui che parla. La parola divina assume la forma di una promessa fatta a Mosè di far uscire dall'Egitto il popolo d'Israele (Es 3,7-17), promessa che si colloca sulla scia di quelle fatte ai patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe e ai loro discendenti. È ugualmente una promessa quella che riceve Davide in 2 Sam 7,1-17 riguardo a una discendenza che gli succederà sul trono. Dopo l'uscita dall'Egitto, Dio s'impegna con il suo popolo in un'alleanza di cui prende due volte l'iniziativa (Es 19-14; 32-34). In questo contesto Mosè riceve da Dio la Legge, spesso designata come « parole di Dio », che egli deve trasmettere al popolo. Mosè, portatore della parola di Dio, sarà considerato un profeta e anche più di un profeta (Nm 12,6-8). Nel corso della storia del popolo, i profeti si mostrano consapevoli di trasmettere la parola di Dio. I racconti di vocazioni profetiche mostrano come la parola di Dio emerge, s'impone con forza e invita a una risposta. Profeti come Isaia, Geremia o Ezechiele riconoscono la parola di Dio come un evento che ha segnato la loro vita. Il loro messaggio è il messaggio di Dio; accogliere il loro messaggio equivale ad accogliere la parola di Dio. Anche se si scontra con delle resistenze da parte della libertà umana, la parola di Dio è efficace: è una potenza che opera nel cuore della storia. Nel racconto della creazione del mondo da parte di Dio (Gn 1), si scopre che, per Dio, dire è fare. Il Nuovo Testamento prolunga questa prospettiva e l'approfondisce. Gesù, infatti, si fa il predicatore della parola di Dio (Lc 5,1) e ricorre alle Scritture; è riconosciuto come profeta, ma è più che un profeta. Nel IV vangelo il ruolo di Gesù è distinto da quello di Giovanni Battista con un'opposizione tra l'origine terrena del secondo e l'origine celeste del primo: «Colui che viene dal cielo [...testimonia ciò che ha visto e udito, ...] colui che Dio ha mandato proferisce le parole di Dio» (Gv 3,31.32.34). Gesù non è un semplice messaggero, ma ha lasciato trasparire la sua intimità con Dio. Comprendere la missione di Gesù significa comprendere anche la sua condizione divina. «Io non ho parlato da me», dice Gesù, «ciò di cui parlo, ne parlo come il Padre me l'ha detto» (Gv 12,49.50). A partire da questo legame che unisce Gesù al Padre, il IV vangelo confessa Gesù come il Logos, «il Verbo», che «si è fatto carne» (Gv 1,14). L'inizio della lettera agli Ebrei riassume perfettamente il cammino percorso: Dio che «aveva un tempo parlato ai padri nei profeti», «ha parlato a noi in un Figlio» (Eb 1,1-2), quel Gesù di cui ci parlano i vangeli e la predicazione apostolica.

Il Dio unico. L'affermazione più forte della confessione di fede ebraica è quella di **Deuteronomio** 6,4: «Ascolta, Israele, il Signore nostro Dio è il Signore Uno», affermazione che non dev'essere separata da quanto ne consegue per il fedele: «e tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutto il tuo essere e tutta la tua forza» (**Deuteronomio** 6,5). Il Signore, unico Dio d'Israele, sarà riconosciuto come il solo Dio di tutta l'umanità alla fine dei tempi (Zc 14,9). Dio è uno: questa proclamazione appartiene al linguaggio dell'amore (cf Ct 6,9).

Dio che ama Israele è confessato come unico e chiama ciascuno a rispondere a questo amore con un amore sempre più unificato. Israele è chiamato a riconoscere che il Dio che l'ha fatto uscire dall'Egitto è il solo ad averlo strappato alla schiavitù. Solo questo Dio ha salvato Israele e Israele deve esprimere la sua fede in lui con l'osservanza della Legge e con il culto. L'affermazione «il Signore è uno» non era, all'origine, l'espressione di un monoteismo radicale, perché non si negava l'esistenza di altri dei, come mostra, ad esempio, il Decalogo (Es 20,3). A partire dall'esilio, l'affermazione credente tende a diventare un'affermazione di radicale monoteismo, che si esprime attraverso due espressioni come «gli dei sono nulla» (Is 45,14) o «non ce n'è altri». Nel giudaismo posteriore, l'espressione di **Deuteronomio** 6,4 è una professione di fede monoteistica ed è il cuore della preghiera ebraica. Nel Nuovo Testamento l'affermazione della fede ebraica viene ripresa in Mc 12,29 da Gesù stesso, che cita **Deuteronomio** 6,4-5, e dal suo interlocutore ebreo, che cita **Deuteronomio** 4,35. La fede cristiana afferma, anch'essa, l'unicità di Dio, perché «non c'è altro dio che il Dio unico». Questa unicità di Dio è affermata con forza anche quando Gesù viene riconosciuto come Figlio (Rm 1,3-4), essendo egli tutt'uno con il Padre (Gv 10,30; 17,11). In effetti, la gloria che viene dal Dio unico Gesù la riceve dal Padre in quanto «Figlio unico pieno di grazia e di verità» (Gv 1,14). Per esprimere la fede cristiana, Paolo non esita a sdoppiare l'affermazione di **Deuteronomio** 6,4 e a dire: «Per noi, un solo Dio, il Padre [...] e un solo Signore, Gesù Cristo» (1 Cor 8,6). Dio creatore e provvidenza. La Bibbia si apre con le seguenti parole: «In principio Dio creò il cielo e la terra» (Gn 1,1), un'intestazione che domina il testo di Gn 1,1-2,4, ma anche tutta la Scrittura che riferisce gli atti della potenza di Dio. In questo testo inaugurale l'affermazione della bontà della creazione ricorre sette volte, costituendo uno dei suoi ritornelli (Gn 1,4-31). Con formulazioni differenti e in contesti diversi, l'affermazione che Dio è creatore ricorre costantemente. Così, nel racconto dell'uscita dall'Egitto, Dio ha potere sul vento e sul mare (Es 14,21). Nella preghiera d'Israele, Dio viene confessato come «colui che ha fatto il cielo e la terra». L'azione creatrice di Dio fonda e assicura la salvezza attesa, sia nella preghiera (Sal 121,2) che negli oracoli profetici, ad esempio in Ger 5,22 e 14,22. In Is 40-55 quest'azione fonda la speranza in una salvezza futura. I libri sapienziali situano l'azione creatrice di Dio in una posizione centrale. Il Dio che crea il mondo con la sua Parola (Gn 1) e che dà all'uomo un alito di vita (Gn 2,7) è anche colui che testimonia la sua sollecitudine verso ogni essere umano fin dal suo concepimento. Al di fuori della Bibbia ebraica, è doveroso citare il testo di 2 Mac 7,28 dove la madre dei sette fratelli martiri esorta l'ultimo di essi con queste parole: «Ti scongiuro, figlio, contempla il cielo e la terra, osserva quanto vi è in essi e riconosci che Dio non li ha creati da cose esistenti». La traduzione latina di questa frase parla di creazione ex nihilo, «dal nulla». Un aspetto notevole di questo testo è che il richiamo dell'azione creatrice di Dio fonda qui la fede nella risurrezione dei giusti. Lo stesso si ha in Rm 4,17. La fede in un Dio creatore, vittorioso sulle forze cosmiche e sul male, è diventato inseparabile dalla fiducia in lui come salvatore del popolo d'Israele così come delle persone individuali. Nel Nuovo Testamento la convinzione che tutto ciò che esiste è opera di Dio, proviene direttamente dall'Antico Testamento, e sembra così forte che non ha bisogno di dimostrazione, e il vocabolario di creazione è poco presente nei vangeli. Bisogna tuttavia notare in Mt 19,4 il riferimento a Gn 1,27, che parla della creazione dell'uomo e della donna. In modo più ampio, Mc 13,19 evoca «l'inizio della creazione che Dio ha creato». Infine, Mt 13,35b parla, a proposito delle parabole, «di cose nascoste fin dalla fondazione del mondo».

Nella sua predicazione, Gesù insiste molto sulla fiducia che l'uomo deve avere in Dio, dal quale tutto dipende: «Per la vostra vita non affannatevi di quello che mangerete, e neanche per il vostro corpo, di quello che indosserete [...] Guardate gli uccelli del cielo: non seminano né mietono [...] eppure il vostro Padre celeste li nutre». La sollecitudine di Dio creatore si estende ai cattivi e ai buoni sui quali «egli fa sorgere il suo sole» e ai quali concede la pioggia necessaria alla fecondità del suolo (Mt 5,45). La provvidenza di Dio si esercita verso tutti; per i discepoli di Gesù questa convinzione deve portare a cercare «prima di tutto il Regno di Dio e la sua giustizia» (Mt 6,33). Nel vangelo di Matteo Gesù parla del «Regno preparato per voi fin dalla fondazione del mondo» (Mt 25,34). Il mondo creato da Dio è il luogo della salvezza dell'uomo; esso è in attesa di una completa rigenerazione (Mt 19,28). Partendo dalla Bibbia ebraica, che afferma che Dio ha creato tutto con la sua parola, col suo verbo, il prologo del IV vangelo proclama che «in principio era il Verbo», che «il Verbo era Dio» e che «tutto fu per mezzo di lui» e che «niente di ciò che fu, lo fu senza di lui» (Gv 1,1-3). Il Verbo è venuto nel mondo ma il mondo non l'ha riconosciuto (Gv 1,10). Il progetto di Dio, nonostante gli ostacoli interposti dagli uomini, è chiaramente definito in Gv 3,16: «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna». Di questo amore di Dio Gesù è testimone fino alla fine (Gv 13,1). Dopo la risurrezione, Gesù «soffia» sui discepoli, rinnovando l'atto di Dio al momento della creazione dell'uomo (Gn 2,7), il che suggerisce che una nuova creazione sarà opera dello Spirito Santo (Gv 20,22).

[...]. Il ruolo che, nell'atto di creare, l'Antico Testamento attribuisce alla Sapienza, nel Nuovo Testamento è attribuito alla persona di Cristo, Figlio di Dio. Come per il «Verbo» nel prologo di Giovanni (1,3), si tratta di una mediazione universale, espressa in greco della preposizione *dia*, che si ritrova anche in Eb 1,2. Associato al «Padre, dal quale tutto (proviene)» si trova «Gesù Cristo, per mezzo del quale tutto (proviene)» - (1 Cor 8,6). Sviluppando questo tema, l'inno di Col 1,15-20 afferma che «tutto è stato creato in lui» e che « tutto è stato creato per mezzo di lui e in vista di lui; egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui» (Col 1,16-17). D'altra parte, la risurrezione di Cristo è compresa come l'inaugurazione di una nuova creazione, così che «se uno è in Cristo, è una "creatura nuova"». Di fronte al dilagare del peccato degli uomini, il progetto di Dio era quello di realizzare una nuova creazione. Questo tema sarà ripreso più avanti, dopo aver parlato della situazione dell'umanità.

La persona umana: grandezza e miseria nell'Antico Testamento. Si è soliti parlare, in una sola espressione, di «grandezza e miseria» della persona umana. Nell'Antico Testamento non si incontrano mai questi due termini per caratterizzare la condizione umana, ma vi ricorrono due espressioni corrispondenti: nei primi tre capitoli della Genesi l'uomo e la donna sono, da una parte, «creati a immagine di Dio» (Gn 1,27), ma, dall'altra, «cacciati dal giardino di Eden» (Gn 3,24), per non essere stati docili alla parola di Dio. Questi capitoli orientano la lettura di tutta la Bibbia. Ciascuno è invitato qui a riconoscere i tratti essenziali della propria situazione e lo sfondo di tutta la storia della salvezza. Creati a immagine di Dio: questa caratteristica, affermata molto prima della vocazione di Abramo e dell'elezione d'Israele, si applica agli uomini e alle donne di ogni tempo e di ogni luogo (Gn 1,26-27) attribuendo loro la più alta dignità. È possibile che l'espressione tragga la sua origine dall'ideologia regale delle nazioni che circondavano Israele, in particolare l'Egitto, dove il faraone era considerato l'immagine vivente del dio, incaricata del mantenimento e del rinnovamento del cosmo. Ma la Bibbia fa di questa metafora una categoria fondamentale per la definizione di ogni persona umana.

Le parole di Dio: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini su ... » (Gn 1,26), presentano gli esseri umani come creature di Dio il cui compito è quello di governare la terra che Dio ha creato e popolato. In quanto immagini di Dio e agenti del creatore, gli esseri umani diventano destinatari della sua parola e sono chiamati ad essere a lui docili (Gn 2,15-17). Al tempo stesso si constata che le persone umane esistono come uomini e donne, e hanno il compito di servire la vita. Nell'affermazione: «Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» (Gn 1,27), la differenziazione dei sessi viene messa in parallelismo con la somiglianza in rapporto a Dio. Inoltre, la procreazione umana si trova in stretta connessione con il compito di governare la terra, come mostra la benedizione divina della prima coppia umana: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela; dominate su ... » (1,28). La somiglianza con Dio, l'associazione uomo-donna e il governo del mondo sono pertanto intimamente legati. La stretta connessione tra il fatto di essere creato a immagine di Dio e quello di avere autorità sul mondo comporta parecchie conseguenze. In primo luogo, l'applicazione universale di queste caratteristiche esclude ogni superiorità di un gruppo o di un individuo umano su un altro. Tutte le persone umane sono a immagine di Dio e tutti hanno il compito di continuare l'opera ordinatrice del Creatore. In secondo luogo, vengono prese delle disposizioni in vista della coesistenza armoniosa di tutti i viventi nella ricerca dei mezzi necessari alla loro sussistenza: Dio assegna agli uomini e alle bestie il loro cibo (Gn 1,29-30). In terzo luogo, la vita delle persone umane viene dotata di un certo ritmo. Oltre al ritmo del giorno e della notte, dei mesi lunari e degli anni solari (Gn 1,14-18), Dio stabilisce un ritmo settimanale con il riposo il settimo giorno, fondamento del sabato (Gn 2,1-3). Rispettando il sabato (Es 20,8-11), i padroni della terra rendono omaggio al loro Creatore.

La miseria umana trova la sua espressione biblica esemplare nella storia del primo peccato, nel giardino di Eden, e del conseguente castigo. Il racconto di Gn 2,4b-3,24 completa quello di Gn 1,1-2,4, mostrando come, in una creazione che era «buona» e, una volta completata con la creazione dell'uomo, perfino «molto buona» (Gn 1,31), si sia introdotta la miseria. Il racconto precisa il compito affidato all'uomo, «coltivare e custodire » il giardino di Eden (Gn 2,25), e aggiunge il divieto di «mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male» (2,16-17). Questa norma implica che servire Dio e osservare i suoi comandamenti è il correlativo del potere di dominare la terra (1,26.28). L'uomo inizia col realizzare le intenzioni di Dio, attribuendo i nomi agli animali (2,18-20), poi accogliendo la donna come dono di Dio (2,23). Nell'episodio della tentazione, invece, la coppia umana cessa di agire secondo gli ordini di Dio. Mangiando del frutto dell'albero, la donna e l'uomo cedono alla tentazione di voler essere come Dio e di appropriarsi di una «conoscenza» che appartiene a Dio soltanto (3,5-6). La conseguenza è che cercano di evitare un confronto con Dio. Ma il loro tentativo di nascondersi evidenzia la follia del peccato, perché esso li lascia nel luogo stesso in cui la voce di Dio li può raggiungere (3,8). La domanda di Dio che incolpa l'uomo: «Dove sei?», fa pensare che questi non si trova là dove dovrebbe essere: a disposizione di Dio e dedito al suo compito (3,9). L'uomo e la donna si accorgono di essere nudi (3,7-10), il che vuol dire che hanno perso la fiducia reciproca e verso l'armonia della creazione. Col suo verdetto Dio ridefinisce le condizioni di vita degli esseri umani, non la relazione tra lui e loro (3,17-19). D'altra parte, l'uomo perde il suo compito particolare nel giardino di Eden, ma non quello di lavorare (3,17-19.23). Questo è ora orientato verso il «suolo» (3,23; cf 2,5). In altri

termini, Dio continua ad affidare una missione alla persona umana. Per «sottomettere la terra e dominare» (1,28), l'uomo deve lavorare (3,23).

D'ora in poi, però, il «dolore» sarà compagno inseparabile della donna (3,16) e dell'uomo (3,17); la morte è il loro destino (3,19). La relazione tra l'uomo e la donna è deteriorata. La parola «dolore» è associata alla gravidanza e al parto (3,16) e, d'altra parte, alla fatica fisica e mentale causata dal lavoro (3,17). Paradossalmente, in ciò che di per sé è fonte di gioia profonda, il parto e la procreazione, si introduce il dolore. Il verdetto lega questo «dolore» alla loro esistenza sul «suolo», che patisce la maledizione per il loro peccato (3,17-18). Lo stesso è per la morte: la fine della vita umana è chiamata ritorno «al suolo», «alla terra», da dove l'uomo è stato tratto per adempiere il suo compito. In Gn 2-3 l'immortalità sembra essere legata all'esistenza nel giardino di Eden e condizionata al rispetto del divieto di mangiare dell'albero della «conoscenza». Una volta violato questo divieto, l'accesso all'albero della vita (2,9) è precluso (3,22). In Sap 2,23-24, l'immortalità è associata alla somiglianza con Dio; «la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo»; viene così stabilito un legame tra Gn 1 e Gn 2-3. Creata a immagine di Dio e incaricata di coltivare la terra, la coppia umana ha il grande onore di essere chiamata a completare l'azione creatrice di Dio prendendosi cura delle creature (Sap 9,2-3). Rifiutare di ascoltare la voce di Dio e preferire ad essa quella di una o l'altra creatura rientra nella libertà dell'essere umano; subire il dolore e la morte è la conseguenza di questa opzione presa dalle persone stesse. La «miseria» è diventata un aspetto universale della condizione umana, ma si tratta di un aspetto secondario che non abolisce l'aspetto di «grandezza», voluto da Dio nel suo progetto creatore. I capitoli seguenti della Genesi mostrano fino a che punto il genere umano può sprofondare nel peccato e nella miseria: «La terra era corrotta davanti a Dio e piena di violenza [...] Ogni carne aveva pervertito la sua condotta sulla terra» (Gn 6,11-12), così che Dio decretò il diluvio. Ma almeno un uomo, Noè, con la sua famiglia, «camminava con Dio» (6,9) e Dio lo scelse per essere all'origine di una nuova partenza dell'umanità. Nella sua posterità, Dio sceglie Abramo, gli ordina di abbandonare il suo paese e gli promette di «fare grande il suo nome» (12,2). Il progetto di Dio, a partire da questo momento, si rivela universale, perché in Abramo «saranno benedette tutte le famiglie della terra» (12,3). L'Antico Testamento mostra poi come questo progetto ha attraversato i secoli, in un'alternanza di momenti di miseria e di grandezza. Mai Dio si è rassegnato a lasciare il suo popolo nella miseria, rimettendolo sempre sulla strada della vera grandezza a vantaggio di tutta l'umanità. A questi tratti fondamentali è opportuno aggiungere che l'Antico Testamento non misconosce gli aspetti deludenti dell'esistenza umana (cf Qohelet), né il lancinante problema della sofferenza degli innocenti (cf soprattutto Giobbe), né lo scandalo delle persecuzioni subite dai giusti (cf la storia di Elia, di Geremia e degli ebrei perseguitati da Antioco). Ma in tutti questi casi, soprattutto nell'ultimo, lo scontro con la miseria, invece che porre un ostacolo alla grandezza umana, paradossalmente la risolveva.

Nel Nuovo Testamento: l'antropologia si basa su quella dell'Antico! Essa testimonia la grandezza della persona umana, creata a immagine di Dio (Gn 1,26-27), e la sua miseria, provocata dall'inevitabile realtà del peccato, che fa dell'uomo una caricatura di se stesso.

Grandezza dell'essere umano. Nei vangeli la grandezza dell'essere umano emerge dalla sollecitudine di Dio per lui, sollecitudine più attenta di quella per gli uccelli del cielo o i fiori dei campi (Mt 6,30); emerge d'altra parte dall'ideale che gli

viene proposto: diventare misericordioso come lui (Lc 6,36), perfetto come egli è perfetto (Mt 5,45.48).

L'essere umano, infatti, è un essere spirituale, che «non vivrà di solo pane, ma di ogni parola che esce della bocca di Dio» (Mt 4,4; Lc 4,4). È infatti la fame della parola di Dio che attira le folle prima verso Giovanni Battista (Mt 3,5-6 e par.), poi verso Gesù. Le attira una percezione del divino. Immagine di Dio, la persona umana è attirata da Dio. Persino i pagani sono capaci di una grande fede. L'apostolo Paolo è quello che ha maggiormente approfondito la riflessione antropologica. «Apostolo dei Gentili» (Rm 11,13), egli ha compreso che tutte le persone umane sono chiamate da Dio a una gloria eccelsa (1 Ts 2,12), quella di diventare figli di Dio, amati da lui (Rm 5,8), membri del corpo di Cristo (1 Cor 12,27), pieni di Spirito Santo (1 Cor 6,19). Impossibile immaginare una dignità più alta. Il tema della creazione delle persone umane a immagine di Dio è ripreso da Paolo in molti modi. In 1°Cor 11,7 l'apostolo l'applica all'uomo, «immagine e gloria di Dio». Ma altrove la applica a Cristo, «che è immagine di Dio». La vocazione delle persone umane chiamate da Dio è allora quella di diventare «simili all'immagine del suo Figlio, perché egli sia il primogenito di una moltitudine di fratelli» (Rm 8,29). Questa somiglianza viene data dalla contemplazione della gloria del Signore (2 Cor 3,18; 4,6). La trasformazione, iniziata in questa vita, si completa nell'altra, quando «porteremo l'immagine dell'uomo celeste» (1 Cor 15,49); la grandezza della persona umana raggiungerà allora il suo apice.

Miseria dell'essere umano. La situazione penosa dell'umanità appare in molti modi nel Nuovo Testamento. Si vede chiaramente che la terra non è un paradiso! Gli evangelisti ci mostrano a più riprese una lunga serie di malattie e di infermità che affliggono una moltitudine di persone. Nei vangeli, la possessione diabolica esprime la profonda schiavitù nella quale può cadere la persona tutta intera (Mt 8,28-34 e par.). La morte colpisce e getta nell'afflizione. Ma è soprattutto la miseria morale a attirare l'attenzione. Si constata che l'umanità si trova in una situazione di peccato che provoca rischi estremi. Di conseguenza l'appello alla conversione si fa pressante. La predicazione di Giovanni Battista lo fa risuonare con forza nel deserto; a lui subentra poi Gesù; «egli proclamava il vangelo di Dio e diceva: [...] convertitevi e credete al vangelo» (Mc 1,14-15); «percorreva tutte le città e i villaggi» (Mt 9,35). Denunciava il male «che esce dall'essere umano» e lo «contamina» (Mc 7,20). «Dal di dentro infatti, dal cuore degli uomini, escono le intenzioni cattive: fornicazioni, furti, omicidi, adulteri, cupidigie, malvagità, inganno, impudicizia, invidia, calunnia, superbia, stoltezza. Tutto questo male esceda dal dentro e rende l'essere umano impuro». Nella parabola del figlio prodigo, Gesù descrive lo stato di profonda miseria in cui si trova ridotta la persona umana quando si allontana dalla casa del Padre (Lc 15,13-16). D'altra parte, egli parlava delle persecuzioni subite dalle persone votate alla causa della «giustizia» (Mt 5,10) e annunciava che i suoi discepoli sarebbero stati perseguitati. Egli stesso lo era stato (Gv 5,16); cercavano di metterlo a morte. Questa intenzione omicida finisce per trovare i modi di realizzarsi. La passione di Gesù fu allora una manifestazione estrema della miseria morale dell'umanità. Non vi mancò nulla: tradimento, rinnegamento, abbandono, processo e condanna ingiusti, oltraggi e maltrattamenti, supplizio crudele accompagnato da derisioni. La malvagità umana si scatenò contro «il Santo e il Giusto» (At 3,14) e lo ridusse a uno stato di orribile miseria. È nella lettera di Paolo ai Romani che si trova la descrizione più fosca della miseria morale dell'umanità (Rm 1,18-3,20) e l'analisi più penetrante della condizione dell'uomo peccatore (Rm 7,14-25). Il quadro che l'apostolo traccia di «ogni empietà e ingiustizia degli uomini che tengono la verità prigioniera dell'ingiustizia» è

veramente opprimente. Il rifiuto di rendere gloria a Dio e di ringraziarlo porta a un completo accecamento e alle peggiori perversioni (1,21-32).

Paolo si preoccupa di mostrare che la miseria morale è universale e che l'ebreo non ne è esente, malgrado il privilegio che ha di conoscere la Legge (2,17-24). Egli basa la sua tesi su una lunga serie di testi dell'Antico Testamento, che affermano che tutti gli uomini sono peccatori (3,10-18): «Non c'è nessun giusto, nemmeno uno». L'aspetto esclusivo di questa negazione non è certo frutto dell'esperienza, ma ha piuttosto il carattere di un'intuizione teologica di ciò che l'uomo diventa senza la grazia di Dio: il male regna nel cuore di ciascuno (cf Sal 51,7). Questa intuizione è rafforzata in Paolo dalla convinzione che Cristo «è morto per tutti»; tutti avevano quindi bisogno di redenzione. Se il peccato non fosse universale, ci sarebbero persone che non avrebbero bisogno di redenzione. La Legge non reca rimedio al peccato, perché l'uomo peccatore, anche se riconoscesse la bontà della Legge e volesse osservarla, deve purtroppo constatare: «il bene che voglio non lo compio, mentre il male che non voglio lo compio» (Rm 7,19). La potenza del peccato si serve della stessa Legge per manifestare ancora di più tutta la sua virulenza, facendola violare (7,13). E il peccato causa la morte, il che provoca, da parte dell'uomo peccatore, una crisi di disperazione: « Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte?» (Rm 7,24). Si manifesta così un urgente bisogno di redenzione. In un registro completamente diverso, ma con forza ancora maggiore, il libro dell'Apocalisse testimonia anch'esso i guasti che il male produce nel cuore degli uomini. Esso descrive «Babilonia», «la grande prostituta», che ha trascinato nei suoi abomini «i re della terra» e «gli abitanti della terra» e che è «ebbra del sangue dei santi e dei testimoni di Gesù» (Apocalisse 17,1-6). «I suoi peccati si sono accumulati fino al cielo» (18,5).

Il male scatena terribili calamità. L'ultima parola, però, non sarà sua. Babilonia crolla (18,2); dal cielo discende «la città santa, la Gerusalemme nuova», «dimora di Dio con gli uomini» (21,2-3). Alla proliferazione del male si oppone la salvezza che viene da Dio.

Dio, liberatore e salvatore: nell'Antico Testamento. Fin dall'inizio della sua storia, al momento dell'uscita dall'Egitto, Israele fa l'esperienza del Signore come liberatore e salvatore: tale è la testimonianza della Bibbia, che descrive come Israele sia stato strappato alla dominazione egiziana al momento della traversata del mare (Es 14,21-31). La traversata miracolosa del mare diventa uno dei temi principali della lode di Dio. L'uscita dall'Egitto, insieme all'ingresso nella terra promessa (Es 15,17), diventa l'affermazione principale della confessione di fede. Un significato teologico deve essere riconosciuto alle formulazioni di cui si serve l'Antico Testamento per esprimere l'intervento del Signore in questo evento salvifico, fondamentale per Israele: il Signore «ha fatto uscire» Israele dall'Egitto, «la casa di schiavitù» (Es 20,2; **Deuteronomio** 5,6), l'ha «fatto salire» verso una «terra bella e spaziosa, dove scorre latte e miele» (Es 3,8.17), l'ha «strappato» ai suoi oppressori (Es 6,6; 12,27), l'ha «riscattato», come si riscattano gli schiavi (pādāh: **Deuteronomio** 7,8) o facendo valere i diritti di parentela (gā'al: Es 6,6; 15,13). Nella terra di Canaan, in continuità con l'esperienza dell'uscita dall'Egitto, Israele beneficia nuovamente dell'intervento liberatore e salvatore di Dio. Oppresso da popoli nemici in seguito alla sua infedeltà verso Dio, Israele invoca questi in suo aiuto. Il Signore suscita allora un «giudice» come «salvatore». Nella triste situazione dell'esilio, dopo la perdita della terra, al Secondo Isaia, profeta di cui si ignora il nome, spettò il compito di annunciare agli

esiliati un messaggio inaudito: il Signore stava per ripetere il suo intervento liberatore iniziale, quello dell'uscita dall'Egitto, rendendolo ancora più grande.

Alla discendenza dei suoi eletti, Abramo e Giacobbe (Is 41,8), egli si sarebbe manifestato come «redentore» (gō'ēl), sottraendola ai suoi padroni stranieri, i Babilonesi. «Io, io sono il signore, fuori di me non v'è salvezza» (Is 43,11-12). Come «salvatore» e «redentore» d'Israele, il Signore sarà riconosciuto da tutti i mortali (Is 49,26). Dopo il ritorno degli esiliati, presentato come imminente dal Secondo Isaia e diventato presto realtà, ma in modo poco spettacolare, si fece strada la speranza di una liberazione escatologica: alcuni eredi del profeta esilico annunciarono il compimento, ancora futuro, della redenzione d'Israele come intervento divino della fine dei tempi. Anche il principe messianico della fine dei tempi può essere presentato come salvatore d'Israele (Mic 4,14-5,5). In molti salmi, la salvezza assume un aspetto individuale. Alle prese con la malattia o con intrighi ostili, l'israelita ha la possibilità di invocare il Signore per ottenere di essere preservato dalla morte o dall'oppressione. Egli può ugualmente domandare l'aiuto di Dio per il re (Sal 20,10); ha fiducia nell'intervento salvifico di Dio (Sal 55,17-19). Viceversa, i fedeli e in particolare il re (Sal 18 = 2 Sam 22) rendono grazie al Signore per l'aiuto ottenuto e per la fine dell'oppressione. Israele spera, inoltre, che il Signore lo «redimerà da tutte le sue colpe» (Sal 130,8). In alcuni testi appare l'idea di una salvezza dopo la morte. Ciò che per Giobbe era solo un barlume di speranza («il mio redentore è vivo»: Gb 19,25) diventa speranza ferma in un salmo: «Ma Dio riscatterà la mia vita, mi strapperà dal potere degli inferi» (Sal 49,16). In Sal 73,24 il salmista dice pure: «E poi mi accoglierai nella gloria». Dio può quindi non solo stroncare la potenza della morte e impedirle di separare da lui il suo fedele (Sal 6,5-6), ma anche condurlo al di là della morte a renderlo partecipe della sua gloria. Il libro di Daniele e gli scritti deuterocanonici riprendono il tema e gli danno nuovi sviluppi. Secondo l'attesa apocalittica, la glorificazione dei «saggi» (Dan 12,3), si tratta forse delle persone rimaste fedeli alla Legge nonostante la persecuzione, farà seguito alla risurrezione dei morti (12,2). La ferma speranza di una risurrezione dei martiri «per una vita eterna» (2 Mac 7,9) trova una forte espressione nel secondo libro dei Maccabei. Secondo il libro della Sapienza, «gli uomini furono istruiti [...] e salvati dalla Sapienza» (Sap 9,19). Poiché il giusto è «figlio di Dio», Dio «verrà in suo aiuto e lo libererà dalle mani dei suoi avversari» (2,18), preservandolo dalla morte o salvandolo al di là della morte, perché «la speranza» dei giusti è «piena di immortalità» (3,4).

Il Nuovo Testamento si colloca in continuità con l'Antico Testamento nella presentazione di Dio come Salvatore. Fin dall'inizio del vangelo di Luca, Maria esalta Dio, suo «salvatore» (Lc 1,47) e Zaccaria benedice «il Signore, Dio d'Israele perché ha [...] operato una redenzione per il suo popolo» (Lc 1,68); il tema della salvezza ricorre quattro volte nel «Benedictus», con successive precisazioni: si passa dal desiderio di essere liberati dai nemici (1,71.74) a quello di essere liberati dai peccati (1,77). Paolo proclama che il vangelo è «potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede» (Rm 1,16). Nell'Antico Testamento, per operare la liberazione e la salvezza, Dio si serve di strumenti umani che, come abbiamo visto, ricevono talvolta il titolo di salvatore, attribuito più spesso a Dio stesso. Nel Nuovo Testamento il titolo di «redentore» (lytrōtēs), che ricorre solo una volta, è attribuito a Mosè, inviato come tale da Dio (At 7,35). Il titolo «Salvatore» è invece attribuito a Dio e a Gesù. Il nome stesso di Gesù evoca la salvezza concessa da Dio; il primo vangelo lo nota subito e precisa che si tratta di una salvezza spirituale: il bambino concepito dalla vergine Maria «sarà chiamato Gesù, perché salverà il suo popolo dai suoi peccati» (Mt 1,21).

Nel vangelo di Luca gli angeli annunciano ai pastori: «Oggi vi è nato un salvatore» (Lc 2,11). Il IV vangelo allarga la prospettiva facendo proclamare dai samaritani che Gesù «è veramente il salvatore del mondo» (Gv 4,42).

Nei vangeli, negli Atti degli apostoli e nelle lettere autentiche di Paolo, il Nuovo Testamento è molto discreto nell'uso del titolo di salvatore. Questa discrezione viene spiegata col fatto che l'uso di questo titolo era molto diffuso nel mondo ellenistico; era attribuito a divinità come Asclepio, un dio guaritore, e a sovrani divinizzati che si presentavano come salvatori del popolo. Poteva perciò apparire ambiguo. Inoltre, la nozione di salvezza, nel mondo greco, aveva una forte connotazione individualistica e fisica, mentre la nozione neotestamentaria, ereditata dall'Antico Testamento, aveva un'ampiezza collettiva e un'apertura spirituale. Col tempo, però, il rischio di ambiguità scomparve e le lettere pastorali e la seconda lettera di Pietro utilizzano spesso il titolo di salvatore applicandolo sia a Dio che a Cristo. Nella vita pubblica di Gesù, la forza della salvezza che si trova in lui non si manifesta soltanto sul piano spirituale, come in Lc 19,9-10, ma anche, e spesso, sul piano corporale. Gesù salva i malati guarendoli. Egli osserva: «La tua fede ti ha salvato». I suoi discepoli lo implorano di salvarli dal pericolo ed egli li salva. Libera perfino dalla morte. Quando è sulla croce i suoi avversari gli ricordano, deridendolo, che «ha salvato gli altri» e lo sfidano a «salvare se stesso scendendo dalla croce». Ma Gesù rifiuta per se stesso questo genere di salvezza, perché è venuto per «dare la propria vita in riscatto (lytron: strumento di liberazione) per molti. Alcuni avrebbero voluto fare di lui un liberatore nazionale, ma egli aveva rifiutato. La salvezza che egli arrecava era di tutt'altro genere. La relazione tra la salvezza e il popolo ebraico diventa l'oggetto esplicito della riflessione teologica di Giovanni: «La salvezza viene dai Giudei» (Gv 4,22). Questa affermazione di Gesù si situa in un contesto di opposizione tra il culto ebraico e il culto samaritano, opposizione che sarà superata di fatto dall'instaurazione di un'adorazione «in spirito e verità» (4,23). Alla fine dell'episodio, i samaritani riconoscono che Gesù è «il salvatore del mondo» (4,42). Il titolo di salvatore è attribuito in modo speciale a Gesù risorto, perché, con la risurrezione, «Dio lo ha innalzato con la sua destra come capo e salvatore, per dare a Israele la conversione e il perdono dei peccati» (At 5,31). La prospettiva è escatologica. «Salvatevi», dice Pietro, «da questa generazione perversa» (At 2,40) e Paolo presenta Gesù risorto, ai pagani convertiti, come «colui che ci libera dall'ira ventura» (1 Ts 1,10). «Giustificati ora per il suo sangue, a maggior ragione saremo salvati dall'ira per mezzo di lui» (Rm 5,9). Questa salvezza era promessa al popolo d'Israele, ma anche le «nazioni» possono ora parteciparvi, perché il vangelo è «una potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del giudeo prima e poi del greco». La speranza di salvezza, che si esprime così spesso e con tanta forza nell'Antico Testamento, trova il suo compimento nel Nuovo.

L'elezione d'Israele. Nell'Antico Testamento: Dio è liberatore e salvatore prima di tutto di un piccolo popolo, situato con altri tra due grandi imperi, perché ha scelto questo popolo per sé, separandolo dagli altri in vista di una speciale relazione con lui e di una missione nel mondo. L'idea dell'elezione è fondamentale per la comprensione dell'Antico Testamento e di tutta la Bibbia. L'affermazione secondo la quale il Signore ha «scelto» (bahar) Israele è un tema dominante dell'insegnamento del **Deuteronomio**. La scelta che il Signore ha fatto d'Israele si è manifestata con l'intervento divino per liberarlo dall'Egitto e con il dono di una terra. Il **Deuteronomio** nega espressamente che la scelta divina sia stata motivata dalla grandezza d'Israele o dalla sua perfezione morale: «Riconosci che non a causa della

tua giustizia il Signore tuo Dio ti dà il possesso di questo fertile paese, perché tu sei un popolo di dura cervice» (9,6).

L'unico fondamento della scelta di Dio è stato il suo amore e la sua lealtà: «perché vi ama e perché ha voluto mantenere il giuramento fatto ai vostri padri» (7,8). Scelto da Dio, Israele è chiamato a essere un « popolo santo» (**Deuteronomio** 7,6; 14,2). Il termine «santo» (qādôš) esprime una situazione che consiste, negativamente, nell'essere separato da ciò che è profano e, positivamente, nell'essere consacrato al servizio di Dio. Utilizzando l'espressione «popolo santo», il **Deuteronomio** mette in grande rilievo la situazione unica d'Israele, nazione introdotta nel campo del sacro, diventata proprietà particolare di Dio e oggetto di speciale protezione. Contemporaneamente si sottolinea l'importanza della risposta d'Israele all'iniziativa divina e quindi la necessità di una condotta appropriata. In questo modo, la teologia dell'elezione mette in luce al tempo stesso lo status di distinzione e la speciale responsabilità del popolo che, tra tutti gli altri, è stato scelto per essere proprietà particolare di Dio e per essere santo, perché Dio è santo!

Nel **Deuteronomio**, il tema dell'elezione non riguarda unicamente il popolo. Una delle esigenze fondamentali di questo libro è che il culto del Signore sia celebrato nel luogo che il Signore avrà scelto. L'elezione del popolo appare nell'introduzione parenetica alle leggi, ma, nelle stesse leggi, l'elezione divina si concentra sul santuario unico. Altri libri precisano il luogo in cui si trova questo santuario e mettono questa scelta divina in relazione con l'elezione di una tribù e di una persona. La tribù scelta è quella di Giuda, preferita a Efraim; la persona scelta è Davide. Costui conquista Gerusalemme e la fortezza di Sion, che diventa « Città di Davide» (2 Sam 5,6-7) e vi fa trasportare l'arca dell'alleanza (2 Sam 6,12). È così che il Signore ha scelto Gerusalemme (2 Cr 6,5) e, più precisamente, Sion (Sal 132,13) per sua dimora. In epoche di confusione e di tormenti, quando non sembra esserci futuro per gli Israeliti, la certezza di essere il popolo di Dio sostiene la loro speranza nella misericordia di Dio e nella fedeltà alle sue promesse. Durante l'esilio, il Secondo Isaia riprende il tema dell'elezione per consolare gli esiliati, che avevano l'impressione di essere stati abbandonati da Dio (Is 49,14). L'esecuzione del giudizio di Dio non aveva posto fine all'elezione d'Israele; questa manteneva la sua validità, perché poggiava sull'elezione dei patriarchi. All'idea di elezione, il Secondo Isaia collega quella di servizio, presentando Israele come «Servo del Signore», destinato a essere «luce delle nazioni» (49,6). Questi testi mostrano chiaramente che l'elezione, base della speranza, comportava una responsabilità: Israele doveva essere, davanti alle nazioni, il «testimone» del Dio unico. Portando questa testimonianza, il Servo arriverà a conoscere il Signore quale egli è (43,10). L'elezione d'Israele non implica il rifiuto delle altre nazioni. Al contrario, presuppone che anch'esse appartengono a Dio, perché «a lui appartiene la terra e quanto essa contiene» (**Deuteronomio** 10,14), e Dio «ha stabilito per le nazioni i loro confini» (32,8). Quando Israele viene chiamato da Dio «mio figlio primogenito» (Es 4,22; Ger 31,9) o «la primizia del suo raccolto» (Ger 2,3), queste metafore implicano che le altre nazioni fanno ugualmente parte della famiglia e della casa di Dio. Questa interpretazione dell'elezione è tipica della Bibbia nel suo insieme. Nella sua dottrina dell'elezione d'Israele, il **Deuteronomio**, come abbiamo detto, mette l'accento sull'iniziativa divina, ma anche sull'aspetto esigente della relazione tra Dio e il suo popolo. La fede nell'elezione poteva, tuttavia, irrigidirsi in orgoglioso sentimento di superiorità. I profeti si sono preoccupati di lottare contro questa deviazione. Un oracolo di Amos relativizza l'elezione e

attribuisce ad altre nazioni il privilegio di un esodo paragonabile a quello di cui Israele è stato beneficiario (Am 9,7).

Un altro oracolo dichiara che l'elezione ha come conseguenza, da parte di Dio, una maggiore severità: «Soltanto voi ho eletto tra tutte le stirpi della terra; perciò io vi farò scontare tutte le vostre iniquità» (Am 3,2). Amos conferma che il Signore ha scelto Israele in un modo speciale e unico. In questo contesto, il verbo «conoscere» ha un significato più profondo e più intimo di quello di una presa di coscienza dell'esistenza, esprimendo un'azione personale intima piuttosto che una semplice operazione intellettuale. Ma questa relazione comporta delle esigenze morali specifiche. Essendo popolo di Dio, Israele deve vivere come tale. Se viene meno a questo dovere, riceverà la «visita» di una giustizia divina più severa che nel caso delle altre nazioni. Per Amos era chiaro che elezione significa responsabilità piuttosto che privilegio. È evidente che in primo luogo viene la scelta e poi l'esigenza. Nondimeno, l'elezione d'Israele da parte di Dio implica un livello più alto di responsabilità. Ricordandolo, il profeta eliminava l'illusione che faceva credere che il popolo eletto avesse presa su Dio. L'indocilità ostinata del popolo e dei suoi re provocò la catastrofe dell'esilio, annunciata dai profeti. «Il Signore decise: Anche Giuda allontanerò dalla mia presenza, come ho allontanato Israele; respingerò questa città, Gerusalemme, che mi ero scelta, e il Tempio di cui avevo detto: “Ivi sarà il mio nome” (2 Re 23,27). Questa decisione di Dio produsse tutto il suo effetto (2 Re 25,1-21). Ma nel momento in cui si diceva: «Il Signore ha ripudiato le due famiglie che si era scelte» (Ger 33,24), il Signore smentiva formalmente questa affermazione: «No! cambierò la loro sorte perché avrò compassione di essi» (Ger 33,26). Già il profeta Osea aveva annunciato che quando Israele sarebbe diventato per Dio «Non-mio-popolo» (Os 1,8), Dio gli avrebbe detto: «Tu sei mio popolo» (Os 2,25). Gerusalemme doveva essere ricostruita; al Tempio riedificato il profeta Aggeo predice una gloria più grande di quella del Tempio di Salomone (Ag 2,9). L'elezione veniva così confermata solennemente.

Nel Nuovo Testamento: l'espressione «popolo eletto» non ricorre nei vangeli, ma la convinzione che Israele sia il popolo scelto da Dio è in essi un dato basilare espresso con altri termini. Matteo applica a Gesù un oracolo di Michea in cui Dio parla d'Israele come del suo popolo; del bimbo nato a Betlemme Dio dice: «Pascerà il mio popolo, Israele» (Mt 2,6; Mic 5,3). La scelta di Dio e la sua fedeltà verso il popolo eletto si riflettono poi nella missione affidata da Dio a Gesù: mi ha inviato solo «alle pecore perdute della casa d'Israele» (Mt 15,24); Gesù stesso limita con parole identiche la prima missione dei suoi «dodici apostoli» (Mt 10,2. 5-6). Ma l'opposizione che Gesù incontra nei notabili provoca un mutamento di prospettiva. Concludendo la parabola dei vignaioli omicidi, indirizzata ai «sommi sacerdoti» e agli «anziani del popolo» (Mt 21,23), Gesù dichiara: «Il regno di Dio vi sarà tolto e sarà dato a una nazione che lo farà fruttificare» (21,43). Quest'affermazione non significa comunque la sostituzione del popolo d'Israele con una nazione pagana. La nuova «nazione» sarà, al contrario, in continuazione con il popolo eletto perché avrà come «testata d'angolo» la «pietra scartata dai costruttori» (21,42), che è Gesù, un figlio d'Israele, e sarà composta da Israeliti, ai quali si uniranno «molti» (Mt 8,11) provenienti da «tutte le nazioni» (Mt 28,19). La promessa della presenza di Dio nel suo popolo, che era una così importante garanzia dell'elezione d'Israele, trova il suo compimento nella presenza del Signore risorto nella sua comunità. Nel vangelo di Luca, il cantico di Zaccaria proclama che «il Dio d'Israele ha visitato il suo popolo» (Lc 1,68) e che la missione del figlio di Zaccaria consisterà nel «camminare alla

presenza del Signore» e nel «dare al suo popolo la conoscenza della salvezza nel perdono dei suoi peccati» (1,76-77).

Al momento della presentazione del bambino Gesù al tempio, Simeone qualifica la salvezza apportata da Dio come «gloria del tuo popolo Israele» (2,32). Più tardi, un grande miracolo compiuto da Gesù provoca la seguente acclamazione della folla: «Dio ha visitato il suo popolo» (7,16). Per Luca esiste tuttavia una tensione, a causa dell'opposizione incontrata da Gesù. Ma questa opposizione viene dai dirigenti del popolo, non dal popolo stesso, che è molto favorevole a Gesù. Negli Atti degli apostoli, Luca sottolinea che un gran numero di coloro che ascoltano Pietro accoglie il suo appello al pentimento, il giorno di Pentecoste e dopo. Al contrario, il racconto degli Atti sottolinea che, per tre volte, in Asia Minore, in Grecia e a Roma, l'opposizione accanita dei Giudei costringe Paolo a orientare la sua missione verso i Gentili. A Roma, Paolo ricorda ai notabili ebrei l'oracolo di Isaia che aveva predetto l'indurimento di «questo popolo». Si trovano così nel Nuovo Testamento, come nell'Antico, due prospettive differenti sul popolo scelto da Dio. Si constata, al tempo stesso, che l'elezione d'Israele non è un privilegio chiuso in se stesso. Già l'Antico Testamento annunciava l'adesione di «tutte le nazioni» al Dio d'Israele. Sulla stessa linea, Gesù annuncia che «molti verranno da oriente e da occidente e siederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe». Gesù, risorto, estende al «mondo intero» la missione degli apostoli e l'offerta della salvezza. Di conseguenza, la prima lettera di Pietro, che si rivolge a dei credenti provenienti soprattutto dal paganesimo, definisce quest'ultimi «stirpe eletta» e «nazione santa», come quelli proveniente dal giudaismo. Essi, che non erano un popolo, sono ora «popolo di Dio». La seconda lettera di Giovanni chiama «Signora eletta» (v. 1) la comunità cristiana alla quale è indirizzata e «tua sorella l'eletta» (v. 13) la comunità dalla quale viene inviata. A dei pagani di recente conversione, l'apostolo Paolo non esita a dichiarare: «Conoscendo, fratelli amati da Dio, la vostra elezione ... » (1 Ts 1,4). La convinzione di essere partecipi dell'elezione divina veniva così comunicata a tutti i cristiani. Nella sua lettera ai Romani, Paolo precisa chiaramente che si tratta, per i cristiani provenienti dal paganesimo, di una partecipazione all'elezione d'Israele, unico popolo di Dio. I Gentili sono l'«oleastro», «innestato sull'olivo buono» per «beneficiare della ricchezza della radice» (Rm 11,17.24). Non devono pertanto gloriarsi a spese dei rami. «Non sei tu che porti la radice, ma è la radice che porta te» (11,18). All'interrogativo se l'elezione d'Israele conservi sempre la sua validità, Paolo dà due risposte differenti; la prima consiste nel dire che alcuni rami sono stati recisi, a causa del loro rifiuto della fede (11,17.20), ma «c'è un resto, conforme a un'elezione per grazia» (11,5). Non si può perciò dire che Dio abbia ripudiato il suo popolo (11,1-2). «Israele non ha ottenuto quello che cercava; l'ha ottenuto invece l'elezione, cioè il resto eletto; gli altri si sono induriti» (11,7). Una seconda risposta consiste nel dire che quei Giudei che sono diventati «nemici quanto al vangelo» restano «amati, quanto all'elezione, a causa dei padri» (11,28) e Paolo prevede che otterranno perciò misericordia (11,27.31). Gli ebrei non cessano di essere chiamati a vivere per la fede nell'intimità di Dio, «perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili» (11,29). Il Nuovo Testamento non afferma mai che Israele è stato ripudiato. Fin dai primi tempi, la Chiesa ha ritenuto che gli ebrei restano testimoni importanti dell'economia divina della salvezza. Essa comprende la propria esistenza come una partecipazione all'elezione d'Israele e alla vocazione che resta, in primo luogo, quella d'Israele, sebbene solo una piccola parte d'Israele l'abbia accettata. Quando Paolo parla della provvidenza di Dio come del lavoro di un vasaio che prepara per la sua gloria «vasi di misericordia» (Rm 9,23), non intende dire che questi vasi rappresentino in modo

esclusivo o principale dei Gentili, ma che rappresentano dei Gentili e dei Giudei, con una certa priorità per quest'ultimi: «egli ci ha chiamati non solo tra i Giudei ma anche tra i pagani» (9,24).

Paolo ricorda che Cristo, «nato sotto la Legge» (Gal 4,4), è stato «servitore dei circumcisi, in nome della fedeltà di Dio, per confermare le promesse fatte ai padri» (Rm 15,8), il che vuol dire che Cristo, non solo è stato circumciso, ma si è messo a servizio dei circumcisi e ciò per il fatto che Dio si era impegnato verso i patriarchi facendo loro delle promesse, la cui validità veniva dimostrata. «Quanto ai Gentili, aggiunge l'apostolo, essi glorificano Dio per la sua misericordia» (Rm 15,9) e non per la sua fedeltà, perché il loro ingresso nel popolo di Dio non scaturisce da promesse divine; è una specie di supplemento non dovuto. Saranno quindi prima gli ebrei a lodare Dio in mezzo alle nazioni; essi inviteranno poi le nazioni a rallegrarsi con il popolo di Dio (15,9b-10). Paolo stesso ricorda spesso con fierezza la propria origine ebraica. In Romani 11,1 ricorda la sua condizione di «israelita, della discendenza di Abramo, della tribù di Beniamino», come prova che Dio non ha ripudiato il suo popolo. In 2 Cor 11,22 presenta questa stessa condizione come titolo di gloria che mette in parallelo con il suo titolo di ministro di Cristo (11,23). È vero che, secondo Filippesi 3,7, questi vantaggi che erano per lui un guadagno, li ha «considerati una perdita a causa di Cristo». Ma il motivo stava nel fatto che questi vantaggi, invece di condurlo a Cristo, l'avevano allontanato da lui. In Romani 3,1-2 Paolo afferma senza esitare «la superiorità del Giudeo e l'utilità della circoncisione», e ne dà una prima ragione, di capitale importanza: «a loro sono state affidate le rivelazioni di Dio». Altre ragioni vengono esposte più avanti, in Romani 9,4-5, e formano una serie impressionante di doni di Dio e non soltanto di promesse: agli Israeliti appartengono «l'adozione a figli, la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse, i patriarchi; da essi proviene Cristo secondo la carne» (Rm 9,4-5). Paolo, tuttavia, afferma subito che non basta appartenere fisicamente a Israele per appartenere veramente a lui ed essere «figli di Dio». Bisogna anzitutto essere «figli della promessa» (Rm 9,6-8), il che, nel pensiero dell'apostolo, implica l'adesione a Cristo Gesù, nel quale «tutte le promesse di Dio sono divenute 'sì'» (2 Cor 1,20). Secondo la lettera ai Galati, la «discendenza di Abramo» non può essere che unica; essa si identifica con Cristo e quelli che appartengono a lui (Gal 3,16.19). Ma l'apostolo sottolinea che «Dio non ha ripudiato il suo popolo» (Rm 11,2). Poiché «la radice è santa» (11,16), Paolo resta nella sua convinzione che alla fine Dio, nella sua sapienza insondabile, innesterà nuovamente tutti gli Israeliti sull'olivo buono (11,24); «tutto Israele sarà salvato» (11,26). È per le nostre radici comuni e per questa prospettiva escatologica che la Chiesa riconosce al popolo ebraico uno status speciale di «fratello maggiore», il che gli conferisce una posizione unica tra tutte le altre religioni.

L'alleanza! Nell'Antico Testamento, l'elezione d'Israele presenta un duplice aspetto: è un dono d'amore da cui ne consegue un'esigenza corrispondente. L'alleanza conclusa al Sinai mette maggiormente in luce questo duplice aspetto. Come la teologia dell'elezione, anche quella dell'alleanza è da cima a fondo teologia del popolo del signore. Adottato dal Signore e diventato suo figlio (cf Es 3,10; 4,22-23), Israele riceve l'ordine di vivere in fedeltà esclusiva e in totale impegno verso di lui. Pertanto, per sua stessa definizione, la nozione di alleanza si oppone alla falsa convinzione secondo la quale l'elezione d'Israele sarebbe automaticamente una garanzia della sua esistenza e della sua felicità. L'elezione doveva essere compresa piuttosto come una vocazione che Israele aveva il dovere di realizzare nella sua vita come popolo.

L'aver contratto un'alleanza esige una scelta e una decisione da parte d'Israele, così come da parte di Dio. Oltre al suo uso nel racconto del Sinai. (Es 24,3-8), **il termine berît, tradotto generalmente con «alleanza»**, appare in diverse tradizioni bibliche, in particolare quelle riguardanti Noè, Abramo, Davide, Levi e il sacerdozio levitico; **è frequente nel Deuteronomio e nella storia deuteronomistica**. In ogni contesto, il termine ha sfumature di significato differenti. La traduzione abituale di berît, con «alleanza» è talvolta non appropriata. Il termine può avere il senso più ampio di «impegno», trovarsi in parallelismo con «giuramento» ed esprimere una promessa o una solenne assicurazione. Impegno verso Noè (Gn 9,8-17). Dopo il diluvio, Dio annuncia a Noè e ai suoi figli che assumerà un impegno (berît,) con loro e con ogni essere vivente. Nessun obbligo viene imposto a Noè né ai suoi discendenti. Dio s'impegna di propria iniziativa e senza riserve. Questo impegno incondizionato di Dio con la sua creazione è alla base di ogni vita. Il suo carattere unilaterale, cioè senza esigenze imposte alla controparte, emerge chiaramente dal fatto che questo impegno include esplicitamente gli animali («tutti quelli che sono usciti dall'arca»: 9,10). Come segno dell'impegno assunto da Dio viene dato l'arcobaleno. Quando apparirà tra le nubi, Dio si ricorderà del suo «impegno eterno» verso «ogni carne che è sulla terra» (9,16). Impegno verso Abramo (Gn 15,1-25; 17,1-26). Secondo Gn 15, il Signore prende un impegno verso Abramo, espresso in questi termini: «Alla tua discendenza io do questo paese» (15,18). Il racconto non fa menzione di un obbligo reciproco. Il carattere unilaterale dell'impegno viene confermato dal rito solenne che precede la dichiarazione divina. Si tratta di un rito di auto-imprecazione: passando tra le due metà degli animali uccisi, la persona che assume l'impegno chiama su di sé una sorte simile, nel caso venisse meno ai suoi obblighi (cf Ger 34,18-20). Se, in Gn 15, si fosse trattato di un'alleanza con obblighi reciproci, le due parti avrebbero dovuto partecipare al rito. Invece non è così: solo il signore, rappresentato da una «torcia di fuoco» (15,17), passa tra gli animali divisi. L'aspetto di promessa di Gn 15 si ritrova in Gn 17, ma con l'aggiunta di un comandamento. Dio impone ad Abramo un obbligo generale di perfezione morale (17,1) e una prescrizione positiva particolare, la circoncisione (17,10-14). Le parole: «Cammina alla mia presenza e sii integro» (17,1) mirano a una dipendenza totale e incondizionata in rapporto a Dio. Viene poi promessa (17,2) e definita una berît: promessa di una straordinaria fecondità (17,4-6) e del dono della terra (17,8). Queste promesse sono incondizionate e differiscono in questo dall'alleanza del Sinai (Es 19,5-6). Il termine berît appare 17 volte in questo capitolo con il suo significato fondamentale di assicurazione solenne, ma mira a qualcosa di più di una promessa: viene qui creato un legame eterno tra Dio e Abramo, compresa la sua discendenza: «sarò il vostro Dio» (17,8). La circoncisione è il «segno» dell'impegno verso Abramo, come l'arcobaleno è il segno dell'alleanza con Noè, con la differenza che la circoncisione dipende da una decisione umana. È un segno che identifica coloro che beneficiano della promessa di Dio. Se uno non porta questo segno dovrà essere eliminato dal popolo, perché avrà profanato l'alleanza (17,14).

L'alleanza del Sinai ! Il testo di Es 19,4-8 mostra il significato fondamentale dell'alleanza di Dio con Israele. Il simbolismo poetico utilizzato, «portare su ali d'aquila», mostra molto bene come l'alleanza si inserisca molto naturalmente all'interno del processo di profonda liberazione avviato al momento della traversata del mare. Tutta l'idea dell'alleanza risale a questa iniziativa divina. L'atto redentore compiuto dal Signore al momento dell'uscita dall'Egitto costituisce per sempre il fondamento dell'esigenza di fedeltà e di docilità verso di lui.

L'unica risposta valida a questo atto redentore è una continua gratitudine, che si esprime con un'obbedienza sincera. «Ora, se mi obbedirete e osserverete la mia alleanza ... » (19,5): questi patti non devono essere considerati una della basi sulle quali posa l'alleanza, ma piuttosto come la condizione da adempiere per continuare a godere delle benedizioni promesse dal Signore al Suo popolo. L'accettazione dell'alleanza offerta include, da una parte, degli obblighi e garantisce, dall'altra, uno status speciale: «Sarete la mia proprietà personale (segullah)»; in altre parole: «sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa» (19,5b.6). Il testo di Es 24,3-8 porta a compimento l'alleanza annunciata in 19,3-8. La ripartizione del sangue in due parti uguali prepara la celebrazione del rito. Una metà del sangue è versata sull'altare, dedicato a Dio, mentre l'altra metà è versata sugli Israeliti radunati, che in questo modo sono consacrati come popolo santo del Signore e destinati al suo servizio. L'inizio (19,8) e la fine (24,3.7) del grande evento della fondazione dell'alleanza sono segnati dalla ripetizione di una stessa formula di impegno da parte del popolo: «Quanto il Signore ha ordinato, noi lo metteremo in pratica». Questo impegno non viene mantenuto. Gli Israeliti adorano il vitello d'oro (Es 32,1-6). Il racconto di questa infedeltà e di quanto ne consegue costituisce una riflessione sulla rottura dell'alleanza e il suo ristabilimento. Il popolo incorre nella collera di Dio, che parla di sterminarlo (32,10). Ma l'intercessione ripetuta di Mosè, l'intervento dei leviti contro gli idolatri (32,26-29) e la penitenza di popolo (33,4-6) ottengono da Dio che receda dal mettere in atto le sue minacce (32,14) e acconsenta di camminare di nuovo con il suo popolo (33,14-17). Dio prende l'iniziativa di ristabilire l'alleanza (34,1-10). Questi capitoli riflettono la convinzione che, fin dall'inizio, Israele è stato incline a essere infedele all'alleanza, mentre Dio, al contrario, ha sempre riallacciato le relazioni. L'alleanza è certamente un modo umano di concepire le relazioni di Dio con il suo popolo. Come tutte le concezioni umane di questo tipo, si tratta di un'espressione imperfetta della relazione tra il divino e l'umano. L'obiettivo dell'alleanza viene definito in modo molto semplice: «Io sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo» (Lv 26,12; cf Es 6,7). L'alleanza non dev'essere compresa come un semplice contratto bilaterale, perché Dio non può essere sottomesso ad obblighi allo stesso modo delle persone umane. Nondimeno, l'alleanza permetteva agli Israeliti di far appello alla fedeltà di Dio. Israele non era stato il solo a impegnarsi. Il Signore si era impegnato a dare la terra come pure la sua presenza benefica in mezzo al popolo.

L'alleanza nel Deuteronomio. Il Deuteronomio così come la redazione dei libri storici che ne dipendono (Gs – Re) distinguono il «giuramento ai padri» riguardante il dono del paese (Deuteronomio 7,12; 8,18) e l'alleanza con la generazione dell'Oreb (5,2-3). Questa alleanza è come un giuramento di fedeltà al Signore (2 Re 23,1-3). Destinata da Dio a essere permanente (Deuteronomio 7,9.12), essa esige la fedeltà del popolo. Il termine berît si riferisce spesso in modo specifico al decalogo, piuttosto che alla relazione tra il Signore e Israele di cui il decalogo fa parte. Il Signore «vi ha comunicato la sua berît, le dieci parole che vi ha ordinato di osservare». La dichiarazione di Deuteronomio 5,3 merita un'attenzione particolare perché afferma la validità dell'alleanza per la generazione presente (cf anche 29,14). Questo versetto è come una chiave di interpretazione per tutto il libro. La distanza temporale tra le generazioni è abolita. L'alleanza del Sinai è resa attuale; essa è stata conclusa «con noi che siamo qui oggi». L'impegno verso Davide. Questa berît, si situa sulla linea di quelle date a Noè e ad Abramo: promessa di Dio senza un obbligo corrispondente per il re. Davide e la sua casa godono ormai del favore di Dio, che s'impegna con giuramento per un'« alleanza eterna».

La natura di questa alleanza viene definita con queste parole di Dio: «Io gli sarò padre ed egli mi sarà figlio». Essendo una promessa incondizionata, l'alleanza con la casa di Davide non può essere rotta (Sal 89,29-38). Se il successore di Davide commette delle mancanze, Dio lo punirà come un padre punisce il proprio figlio, ma non ritirerà da lui il suo favore (2 Sam 7,14-15). La prospettiva è molto diversa da quella dell'alleanza del Sinai, dove il favore divino è legato a una condizione: il rispetto dell'alleanza da parte d'Israele (Es 19,5-6)» - (Ampi stralci estratti dal documento: "Il popolo ebraico e le sue sacre scritture" - Ed. Libreria Editrice Vaticana - 2001; cfr anche: A. Lemaire - Storia del Popolo Ebraico - Collana LoB Leggere oggi la Bibbia - sez. 3 - Ed. Queriniana).