

LUCA MAZZINGHI*

Tempo di riforma

Leggere la Bibbia lungo i tempi: il volto di Dio**

In questo lavoro, si vuole dimostrare come gli autori biblici sono stati capaci di lasciarsi interrogare dalla storia del loro tempo e di "riformare" la stessa visione del volto divino per rispondere alle mutate esigenze della storia. In un rapido percorso attraverso entrambi i Testamenti, si sottolineano alcuni aspetti importanti di questo percorso, dalle tradizioni più antiche del Pentateuco sino agli scritti più recenti del Nuovo Testamento.

In this work, we want to show how the biblical authors were capable to question themselves from the history of their time and to "reform" the same vision of the divine face to meet the changing needs of history. In a quick journey through both Testaments, some important aspects of this process are highlighted, from the oldest traditions of the Pentateuch to the more recent writings of the New Testament.

1. Introduzione

All'inizio di questo Seminario dedicato al tema «Tempo di riforma», il mio obiettivo è quello di mostrare come già all'interno della Bibbia i molti libri e, all'interno di essi, i diversi testi che la compongono, cercano continuamente di rispondere a mutate situazioni storiche. Gli uomini che ci hanno consegnato la Bibbia, in entrambi i Testamenti, sono stati capaci di riformare la loro stessa visione della fede per rispondere a nuovi problemi e a nuove domande che la storia del loro tempo suscitava. Mi è stato chiesto, all'interno di questo percorso, di prendere come esempio la figura di Dio; un compito evidentemente impossibile da svolgere in così

* Docente di Sacra Scrittura alla Facoltà Teologica dell'Italia Centrale (Firenze) e al Pontificio Istituto Biblico (Roma) - lucamazzinghi@tin.it

** Intervento tenuto presso la Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, sezione "San Luigi" a Napoli, il 20 gennaio 2014, all'interno del Seminario di studio «Tempo di riforma»; il testo è stato rivisto dall'Autore.

poche pagine; mi limito così ad alcuni spunti, cercando di collocare la teologia di Israele su uno sfondo storico il più possibile sicuro¹.

Prendo le mosse, in particolare, dalla grande tematica conciliare della rivelazione di Dio vista come strettamente legata alla storia, un'idea espressa nel ben noto testo di *Dei Verbum 2*: il Dio della Bibbia si rivela agli esseri umani nei fatti e nelle parole (*gestis verbisque*). La rivelazione non è perciò un'astratta comunicazione di verità, ma un incontro personale con un Dio che opera realmente nella storia degli uomini e che parla ad essi «come ad amici»².

2. Il Dio delle tradizioni esodiche

Tra i testi più noti della Bibbia spicca certamente il Decalogo; esso ci è riportato in due diverse redazioni, una presente nel libro dell'*Esodo* (20,1-17) e l'altra nel *Deuteronomio* (5,6-20); oggi si tende a pensare che quest'ultima sia la versione più antica, risalente forse alla tarda epoca monarchica, verso la metà del VII secolo a.C., ma probabilmente già circolante in qualche forma nell'VIII secolo, quando in Israele si iniziò a mettere per iscritto il primo nucleo della futura Bibbia. In entrambe le versioni del Decalogo, il testo si apre con una autopresentazione di Dio: «Io sono il Signore tuo Dio, che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla casa delle schiavitù. Non avrai dèi stranieri davanti al mio volto». E, poco più avanti, la motivazione della proibizione delle immagini culturali di Dio è espressa così: «perché io, il Signore tuo Dio, sono un Dio geloso, che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione per coloro che mi odiano, ma dimostra la sua bontà fino a mille generazioni per quelli che mi amano e che osservano i miei comandamenti» (*Es* 20,6)³.

¹ Come primo orientamento generale relativo a questa tematica si vedano le voci curate da M. NOBILE, «Dio», in R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI, *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 352-362 e A. MARANGON, «Dio», in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 397-415. In una prospettiva più dichiaratamente storica, cf lo studio di P. SACCHI, «La conoscenza di Dio da Amos all'essenismo», *Ricerche Storico-Bibliche* 1 (1989) 123-149.

² Cf L. MAZZINGHI, «Parola di Dio e storia dell'uomo», in DIOCESI DI CASSANO ALL'IONIO, *Sulla Tua Parola*. Atti del Convegno Diocesano, Cerchiara di Calabria (CS), 27-28 novembre 2007, Gorle (BG) 2008, 23-42.

³ Sul Decalogo e, in particolare, sul suo contesto storico si veda l'ormai vecchio ma interessante lavoro di H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Decalogo e comandamenti di Dio*, Paideia, Brescia 1977; una sintetica presentazione generale dei problemi relativi al Decalogo, con breve bibliografia, è in T. RÖMER, «Decalogo», in R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI (edd.), *Temi teologici della Bibbia*, 306-312.

Da questa autopresentazione divina comprendiamo alcuni concetti che l'ebreo del tempo aveva su Dio. Prima di tutto, si tratta di un Dio personale, il «tuo» Dio; una divinità il cui nome ebraico YHWH (*Yahweh*) – termine com'è noto pronunciato in seguito per rispetto come *Adonay*, «Signore» – rimanda all'episodio della vocazione di Mosè, narrata in *Es* 3,13-15. Da un punto di vista filologico, il tetragramma YHWH può essere riferito alla radice verbale ebraica *hayah* che ha il senso di «essere», meglio di «esserci», e altresì quello di «divenire». Dio è perciò concepito come continuamente presente e operante nella storia dell'uomo. Inoltre, è presentato come un Dio che libera e che non resta indifferente ai problemi del suo popolo; un Dio che sta dalla parte degli schiavi e non dei faraoni, un Dio perciò davvero singolare anche nel panorama delle tante divinità dell'antichità. Un Dio geloso, comunque, che non tollera rivali e si propone come unico. Non si può ancora parlare qui di monoteismo in senso stretto, ma in ogni caso certamente di un Dio che richiede un culto esclusivo. Tutti gli altri, di fronte a lui, sono «dèi stranieri»⁴.

Un Dio dunque capace di punire, ma anche e soprattutto ricco di amore e di misericordia, una caratteristica presente nei testi biblici anche i più antichi sempre in misura ben più grande rispetto al suo volto collerico. Tutto ciò è ribadito in un altro passo celebre del libro dell'*Esodo*, quando Mosè chiede di vedere Dio e si sente da lui rispondere che non è possibile vederlo, ma soltanto udirlo. Dio si presenta così a Mosè:

Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di amore e di fedeltà, che conserva il suo amore per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato, ma non lascia senza punizione, che castiga la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e alla quarta generazione» (*Es* 34,6).

È evidente che in questa descrizione del Dio di Israele il volto della misericordia prevale su quello dell'ira, che tuttavia resta ben presente.

Un Dio, infine, che propone al suo popolo un patto e che offre sul Sinai la *Torah*, una Legge della quale il Decalogo è come una sorta di carta costituzionale. Il Decalogo e la Legge sono al servizio del patto; se il popolo osserva la Legge, rimane legato al patto, senza rischiarne la rottura.

⁴ Sulla questione del monoteismo cf A. LEMAIRE, *La nascita del monoteismo*. Il punto di vista di uno storico, Paideia, Brescia 2005; O. LORETZ, *L'unicità di Dio*, Paideia, Brescia 2007.

Questa figura di Dio è quella che attraversa buona parte delle tradizioni storiche della Bibbia ebraica, dal libro della *Genesi* sino ai libri di Samuele e dei Re. Un Dio che, se pensato in prospettiva storica, riflette in realtà l'esigenza della riforma religiosa attuata dal re Giosia verso la fine del VII secolo a.C., centrata proprio sull'osservanza del patto e della Legge che lo regolava⁵. Occorre perciò notare come la riflessione proposta da quei testi nati attorno alla riforma voluta da Giosia (cf *2Re* 22-23), testi che oggi chiamiamo "deuteronomistici", sia nata proprio alla luce di una precisa volontà riformatrice: la volontà di restaurare la fede di Israele – e allo stesso tempo anche la sua grandezza nazionale – al termine di un mezzo secolo nel quale Israele si era trovato a essere vassallo del potente impero assiro (nella prima metà del VII sec. a.C., in particolare), con la conseguente perdita di una forte identità religiosa nazionale, minata dal cedimento ai culti assiri. Già all'epoca del re Giosia, pertanto, la storia interroga la fede e la conduce a nuovi sviluppi.

3. La crisi dell'esilio: Geremia e Giobbe

Può sembrare strano che io non abbia iniziato questa presentazione partendo dal Dio della prima pagina della Bibbia, il Dio della creazione di cui si parla in *Gen* 1,1-2,4a. Oggi riteniamo che i contenuti di tale capitolo siano in realtà posteriori a molte delle tradizioni legate all'Esodo che ho appena ricordato; è opinione comune che *Gen* 1,1-2,4a sia attribuibile alla cosiddetta tradizione "sacerdotale", nata durante l'esilio babilonese (v. oltre); ma non entro qui in questioni di cronologia dei testi non ancora pienamente risolte, se mai lo saranno del tutto⁶. Ricordo soltanto che la riflessione su Dio creatore, benché già presente in Israele, si sviluppa in modo più ampio soltanto a partire dalla catastrofe dell'esilio babilonese, avvenuta nella prima metà del VI secolo a.C.

La tragedia dell'esilio babilonese mette in crisi il pensiero religioso tradizionale, basato come si è visto sul patto, e quindi sulla Legge intesa quale elemento necessario all'osservanza del patto stesso. L'esperienza tragica dell'esilio rivela a Israele come questo tipo di teologia non riesca più a spiegare in modo soddisfacente gli eventi della storia. Siamo in esilio

⁵ Cf una brevissima riflessione di carattere divulgativo in L. MAZZINGHI, «Un re, una riforma: la storia di Giosia», *Incontri* 7 (2012) 19-25.

⁶ Cf J.L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia, Edizioni Dehoniane, Roma 20002; cf. adesso G. GALVAGNO – F. GIUNTO-LI, *Dai frammenti alla storia. Introduzione al Pentateuco*, ElleDiCi, Torino 2014.

perché abbiamo peccato – così pensano gli israeliti – ma la punizione è stata troppo grande e non sembra esserci più grande speranza, se non in qualche atto straordinario della misericordia divina (si veda al riguardo l'intero libro delle *Lamentazioni*). Come è possibile che nel futuro noi non pecchiamo più, che Dio ci perdoni, che possiamo tornare a ubbidire alla sua Legge e che possiamo vivere finalmente in pace?

L'esperienza dell'esilio conduce dunque Israele a nuovi approfondimenti circa la propria idea di Dio. In primo luogo, lo porta a una visione più critica della sua stessa immagine, rispetto a quella sinora messa in luce. Ricordo qui soprattutto la figura di un profeta, Geremia, vissuto proprio alle soglie dell'esilio, e quella di un saggio, l'anonimo autore del *libro di Giobbe*, che scrive forse nel V secolo, a esilio ormai terminato.

3.1. Geremia

Il profeta Geremia ha con il suo Dio un rapporto molto stretto, quasi passionale; sono celebri quei testi noti come «confessioni di Geremia», nei quali il profeta sembra addirittura ribellarsi contro un Dio dipinto come un uomo che gli fatto violenza, qualcuno che ha voluto costringerlo a esercitare la sua missione profetica. «Mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre; mi hai fatto violenza, e hai prevalso...» (*Ger* 20,1). Un Dio che attrae, ma che allontana insieme: «mi sono detto: non penserò più a lui, non parlerò più nel suo nome...» (*Ger* 20,9)⁷.

Geremia mette poi in discussione la giustizia stessa di Dio; ricordo come unico esempio un passo che per molti potrebbe essere inteso ancor oggi come rasentare la bestemmia: «Tu sei troppo giusto, Signore, perché io possa contendere con te, ma vorrei solo rivolgerci una parola sulla giustizia. Perché la via degli empî prospera? Perché tutti i traditori sono tranquilli?» (*Ger* 12,1ss). Tu sei troppo giusto, Signore, dice Geremia, ma vorresti spiegarmi perché i malvagi prosperano? La tragedia dell'esilio, ormai alle porte, interroga il profeta sul problema della violenza e lo costringe a chiedersi se davvero il volto di un Dio che premia e punisce può essere ancora sufficiente a spiegare la realtà tragica che sta travolgendo Israele.

Geremia scopre, con sua sorpresa, che Dio ha anche un volto di misericordia – come del resto ben sapeva la tradizione precedente

⁷ Cf G. BARBIERO, *“Tu mi hai sedotto, Signore”*. Le confessioni di Geremia alla luce della sua vocazione profetica, GBPress, Roma 2013.

d'Israele – che però non tiene conto del peccato dell'uomo; nel celebre oracolo relativo a una “nuova alleanza” che Dio intende stringere con Israele, tale nuovo patto consiste principalmente, infatti, nell'iniziativa che Dio stesso prende di cambiare il cuore degli Israeliti e di perdonare del tutto gratuitamente le loro colpe (cf *Ger* 31,31-34).

In un oracolo lapidario, il Dio di Geremia si esprime così: «sono forse io solamente un Dio da vicino, oracolo del Signore, e non anche un Dio da lontano?» (*Ger* 23,23). Un Dio, dunque, che è capace di salvare il suo popolo anche fuori dalla sua stessa terra, che non è legato a istituzioni umane, che non segue neppure i criteri di quella Legge che egli stesso ha dato – secondo il racconto biblico – a Israele sul Sinai. Un Dio che, alla fine, si mostra davvero come un Dio ricco di perdono⁸.

3.2. Giobbe

Lo stesso problema di Geremia, ovvero quale sia il vero volto di Dio, lo ritroviamo al cuore del libro di Giobbe; l'anonimo saggio che lo ha composto, forse intorno al V sec. a.C., oppone in modo molto drammatico la visione tradizionale di un Dio, che premia i giusti e punisce i colpevoli, al rifiuto che Giobbe ha di tale volto divino. Non dimentichiamo che il *Libro di Giobbe* si iscrive all'interno della tradizione dei saggi di Israele, il cui punto di partenza non è altro che l'esperienza concreta del vivere, a partire da cui essi incontrano Dio⁹.

Il *Libro di Giobbe* è realmente troppo complesso e appassionante per poterlo descrivere in così poche battute. Il protagonista, Giobbe, è presentato come un giusto provato da molte sofferenze cosicché si possa vedere, come afferma nel prologo il satana – ovvero l'ambiguo funzionario divino protagonista del primo capitolo – se la sua fede è sincera oppure interessata; si veda la domanda di fondo contenuta in *Gb* 1,9 e rivolta dal satana a Dio: «Giobbe teme forse Dio per nulla?». I tre amici che intervengono nel cuore del libro per discutere con il sofferente Giobbe

⁸ Per la figura di Dio in Geremia, cf P. BOVATI, «Dio protagonista del ritorno in Geremia», in *Parola Spirito e Vita* 22 (1990) 17-34. Per il pensiero di Geremia visto nel suo contesto storico, cf P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio*. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C., SEI, Torino 1994, 45-51.

⁹ Sulla letteratura sapienziale di Israele cf una visione generale in L. MAZZINGHI, *Il Pentateuco sapienziale*. Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapienza, EDB, Bologna 2012. Sul Dio di Giobbe cf ad esempio G. RAVASI, *Giobbe*, Cittadella, Assisi 1984, 54-62; una riflessione di carattere più filosofico e teologico insieme è nel volume di A. PIERETTI (ed.), *Giobbe: il problema del male nel pensiero contemporaneo*, Cittadella, Assisi 1996.

(*Gb* 4-27) cercano di dimostrare che egli in realtà è colpevole di fronte a Dio, mentre Dio ha senz'altro ragione nel punirlo; solo così la sofferenza di Giobbe può essere razionalmente (e teologicamente) spiegata. Ma un tale Dio è, per Giobbe, un vero e proprio mostro; se esistesse, sarebbe infatti solo un dittatore celeste che punisce allo stesso modo innocenti e colpevoli e che ride scandalosamente di fronte al dolore degli innocenti (cf *Gb* 9,23); un Dio che non presta ascolto neppure alle preghiere dei moribondi (cf *Gb* 24,12).

Eppure, il vero miracolo del *Libro di Giobbe* è che il protagonista non cessa mai di discutere con Dio, di rivolgersi a lui con coraggio e con passione, come fa in particolare nel monologo finale che occupa ben tre capitoli (*Gb* 29-31). E Dio, dopo tutto questo dibattito, gli risponde, anche se il discorso divino, che occupa la parte finale del libro (*Gb* 38,1-41,26), spiazza le attese di Giobbe e quelle degli stessi lettori. Il saggio che ha composto il libro di Giobbe ci presenta infatti, proprio alla fine del libro stesso, un Dio signore del cosmo, degli elementi atmosferici, degli animali, che sfugge a ogni criterio umano di definizione; un Dio sovranamente libero, che non è legato ai nostri criteri di premi o di punizioni, ma che si occupa di Giobbe, come del resto di tutto il creato, e accetta di confrontarsi con lui.

L'atteggiamento che Giobbe assume di fronte a questa scoperta di un volto di Dio così inatteso è quello della meraviglia, come ben si vede dalla sua ultima risposta a Dio (42,1-6): «Davvero ho esposto cose che non capisco, cose troppo meravigliose per me, che non comprendo. (...) Io ti conoscevo solo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti hanno veduto» (*Gb* 42,4.5). È un atteggiamento che ricorda per molti aspetti quello del salmista che ci ha lasciato lo splendido *Salmo* 131 e che val la pena qui di richiamare, anche a motivo dell'aspetto materno che nel salmo assume il volto divino:

Signore, non si esalta il mio cuore né i miei occhi guardano in alto;
non vado cercando cose grandi né meraviglie più alte di me.

Io invece resto quieto e sereno:

come un bimbo svezzato in braccio a sua madre,
come un bimbo svezzato è in me l'anima mia...

Né Geremia né Giobbe risolvono fino in fondo il problema della giustizia di Dio; ma entrambi si avviano, seppure in modi diversi, alla scoperta di un volto di Dio che non è più quello della tradizione più antica

di Israele, così legata all'osservanza della Legge. Un Dio libero da schemi troppo umani («io sono Dio, e non uomo», come già diceva il profeta Osea [cf *Os* 11,9]), ma non per questo meno presente nel mondo da lui creato. Un Dio che chiede di essere «temuto» (cf il concetto di “sapienza” espresso in *Gb* 28,21), come si esprimerà verso la metà del III secolo un altro saggio d'Israele, anch'egli molto critico verso la tradizione ricevuta, l'anonimo autore del libro del *Qohelet*; si veda ad esempio *Qo* 7,13-14, ma anche 5,6, al termine di un brano molto polemico nei confronti del culto israelita (*Qo* 4,17-5,6). Il *Qohelet* è forse il primo autore nella Bibbia a doversi confrontare con la cultura greca e da questo confronto egli non si lascia spaventare. Un Dio che deve essere «temuto» (cf. ancora *Qo* 3,14), cioè accolto per quello che realmente è: l'Altro, che non può essere giudicato secondo gli schemi ristretti della retribuzione, un Dio che dona a chi lo teme la possibilità di trovare nella vita una gioia che è suo dono (cf. *Qo* 3,14)¹⁰.

4. Il Dio delle tradizioni culturali: i testi “sacerdotali” del Pentateuco e il Salterio

Tutto questo non esaurisce certo il nostro discorso sul volto di Dio che l'Antico Testamento ci offre. La crisi dell'esilio e le prime delusioni dopo il ritorno in patria offrono al popolo di Israele l'occasione per lo sviluppo di un nuovo movimento di riforma, che in buona parte sarà – succede anche questo, nella storia umana – di chiusura e di riaffermazione della propria identità, come avviene nelle riforme attribuite a Neemia e ad Esdra, a partire dall'inizio del IV secolo a.C., e ricordate nei due libri omonimi.

Ricordiamo qui, tuttavia, un particolare movimento di riforma nato già durante l'esilio e sviluppatosi subito dopo: a Babilonia, gruppi di sacerdoti ebrei cercano di offrire una nuova speranza agli esiliati, come poi ai primi rimpatriati subito dopo il ritorno, e lo fanno riprendendo in forma nuova tradizioni antiche e insistendo sulla stessa immagine di Dio che abbiamo appena notato in Giobbe (scritto probabilmente dopo questo periodo): il volto di Dio è quello del Dio creatore, e, insieme, del Dio che può essere celebrato e incontrato nel culto di Israele, restaurato dopo il ritorno dall'esilio. Si tratta di quelle che i critici moderni chiamano

¹⁰ Per questa lettura del *Qohelet* cf L. MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato*. Studi sul *Qohelet*, EDB, Bologna 20092.

le tradizioni “sacerdotali” che compongono buona parte dell’ossatura del Pentateuco.

4.1. Le tradizioni “sacerdotali” del Pentateuco

Tutti conoscono la pagina iniziale del libro della Genesi (*Gen* 1,1-2,4a) che già abbiamo richiamato; è anche ben noto il fatto che *Gen* 1 nasce quasi certamente durante l’esilio babilonese, come risposta che i sacerdoti ebrei in esilio offrono al popolo di fronte alla apparente vittoria degli dèi di Babilonia. E la loro replica è che non sono stati gli dèi di Babilonia a creare il mondo e l’umanità, ma l’unico Dio di Israele. Egli ha creato il mondo come un tutto ben ordinato, buono e bello. Si ricordi lo schema settenario sul quale il testo di *Gen* 1 è costruito e il ritornello «e Dio vide che era cosa buona», dove il termine ebraico *tôb* può anche essere tradotto con «bello», come poi farà appunto la traduzione dei Settanta, utilizzando il greco *kalôn*.

Dio è dunque autore dell’ordine e della bellezza del cosmo e, soprattutto, è creatore dell’uomo a sua immagine e somiglianza (cf *Gen* 1,26-28): l’essere umano, creato maschio e femmina, è segno della presenza di Dio nel mondo e immagine del suo potere sul creato; non solo: l’essere umano è anche creatura capace di un vero dialogo con il suo Creatore.

Chi ha composto il testo di *Gen* 1,1-2,4a ha tenuto ben presenti i poemi babilonesi sulla creazione, utilizzandone il linguaggio e le immagini nel momento stesso in cui ne vengono criticati i contenuti. L’immagine di Dio che emerge dalle pagine sacerdotali del Pentateuco si sviluppa dunque dal saper accogliere la sfida lanciata dall’incontro con la religione di Babilonia e mostrare così un aspetto del volto del Dio di Israele sino ad allora poco ricordato: quello di creatore dell’universo¹¹.

Non solo: è ben noto anche come in *Gen* 2,1-4a il racconto della creazione si chiuda sulla descrizione del settimo giorno, giorno del riposo e del culto. In questo modo, i sacerdoti ebrei in esilio sottolineano l’importanza del giorno di sabato, la cui fondazione è fatta da loro risalire all’origine stessa del mondo. Così più avanti, in *Gen* 9,1-7, la legge alimentare relativa alla proibizione del sangue è legata all’episodio del diluvio; ancora, in *Gen* 17 la pratica della circoncisione è legata al patto

¹¹ Su questo aspetto comparativo, cf. il volume di E. VAN WOLDE, *Racconti dell’inizio*. Genesi 1-11 e altri racconti di creazione, Queriniana, Brescia 1999.

con Abramo; in questo modo, le usanze fondamentali di Israele vengono proiettate al tempo stesso della creazione oppure (è il caso di *Gen 17*) dell'origine del popolo in Abramo. Nel libro dell'*Esodo*, poi, i capitoli dal 25 al 40 collegano la costruzione del Santuario direttamente all'evento dell'uscita dall'Egitto e alla persona di Mosè. I sacerdoti in esilio – o forse anche subito dopo il ritorno in patria – offrono in tal modo un'ulteriore risposta alla crisi del volto di Dio causata dall'esilio stesso: tale risposta consiste nella riproposta del culto e degli elementi che ruotano intorno ad esso; il culto viene così inteso come il cuore della vita di Israele.

Nel culto che ruota attorno al Santuario, ovvero al Tempio di Gerusalemme, distrutto dai babilonesi e ricostruito subito dopo il ritorno in patria, del quale la tenda nel deserto è immagine, Israele scopre così un Dio che si lascia trovare proprio nel culto e nel Tempio. Allo stesso tempo, l'enfasi posta sul culto templare dai testi sacerdotali e da altri testi dell'epoca post-esilica (cf in particolare i due *Libri delle Cronache*, composti verosimilmente intorno agli inizi del IV sec. a.C.) ricorda a Israele che il Signore presente nel Tempio è anche un Dio totalmente santo: «Io sono santo» è difatti il ritornello più significativo del libro del *Levitico*; si veda anche la visione di Dio ricordata in *Is 6,3*: «Santo, santo, santo il Signore degli eserciti; tutta la terra è piena della sua gloria».

Ricordiamo qui che il termine «santo» va inteso non tanto in senso morale, quanto ontologico: Dio è «santo» perché «separato» dalla realtà creata; nel culto egli viene cercato appunto attraverso una serie di separazioni rituali e attraverso la ricerca di uno stato di «purezza» che permetta di accostarsi alla sfera divina senza correre il rischio di andarne distrutti. Ma qui il discorso diviene complesso e tocca un campo che richiederebbe una trattazione a parte, quello cioè relativo al concetto di «puro» e «impuro», di «sacro» e «profano», concetti spesso da noi travisati, specialmente in ambito cristiano¹².

4.2. Il Dio del Salterio

Dallo studio dei testi della tradizione sacerdotale del Pentateuco comprendiamo come la risposta alla grave crisi esilica passi anche attraverso l'esperienza di un possibile nuovo rapporto con Dio, che del resto né profeti come Geremia né saggi come Giobbe avevano mai negato e nel quale anzi avevano sperato. L'incontro con il problema del male, del

¹² Cf P. SACCHI, *Sacro/profano, impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, Morcelliana, Brescia 2007.

dolore, della morte, pur mettendo in crisi il rapporto tradizionale con Dio, fondato sull'idea della retribuzione, permette – per molti aspetti paradossalmente – di approfondire e rinnovare un tale rapporto.

Tutto ciò appare evidente nel *Libro dei Salmi*, che è una sorta di specchio del modo in cui Israele concepisce il suo rapporto con Dio. Benché i singoli salmi siano attribuibili a epoche diverse e i più antichi possano risalire forse fino a quella salomonica, il Salterio nel suo complesso è un libro tardivo, che assume la sua forma attuale probabilmente in epoca maccabaica, cioè agli inizi del II secolo a.C.

È interessante notare come il Salterio sia stato composto con una logica precisa, un fatto che oggi appare sempre più chiaro agli studiosi; senza entrare in eccessivi dettagli, basti ricordare come sino ai *Salmi* 88-89 prevalgano quelli di lamento, che culminano appunto nel *Salmo* 88, il lamento di un sofferente prossimo alla morte («mi sono compagne solo le tenebre»), e nel *Salmo* 89, il lamento di un intero popolo che si sente abbandonato e persino tradito da Dio: «dov'è il tuo amore di un tempo...?», chiede a Dio il salmista, proprio al termine di una lunga riflessione sulla fedeltà di Dio nella storia di Israele; la catastrofe dell'esilio mette in crisi, ancora una volta, il rapporto con Dio. A partire dal *Salmo* 90, invece, e fino al termine del libro, prevalgono invece i salmi di lode, molti dei quali legati all'esperienza storica di Israele, in particolare quella dell'esodo (cf *Sal* 105-106; 136)¹³.

Il Salterio sintetizza così, nell'ambito della vita di preghiera di Israele, un doppio aspetto del volto di Dio, quale Israele ha sperimentato nel corso della sua storia. Il Dio della giustizia, certamente, il Dio cioè che punisce l'uomo per il suo peccato, prima di tutto (cf l'idea delle due vie presentata nel salmo introduttivo del Salterio, il *Sal* 1); ma questo Dio viene spesso messo in discussione dal salmista stesso e non di rado nei salmi appare un Dio lontano e persino nemico. Ma al fianco di questo Dio della giustizia e della collera emerge nel Salterio anche e soprattutto il volto del Dio della alleanza e della misericordia, che offre agli uomini perdono e salvezza e apre la possibilità di un rapporto personale con lui, sempre nuovo e positivo, «perché il suo amore è per sempre», come appare

¹³ Su questa nuova impostazione degli studi del Salterio, cf in modo particolare il commentario di T. LORENZIN, *I Salmi*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 2000. Sulla figura di Dio nel Salterio, cf una semplice introduzione in G. RAVASI, «La spiritualità del Salterio», in A. BONORA (ed.), *La spiritualità dell'Antico Testamento*, EDB, Bologna 1987, 277-327.

dal ritornello del *Sal* 136. Ed è questo il volto di Dio che prevale alla fine nel Salterio, come si può ben vedere nel *Salmo* 145, quasi al termine della raccolta, in un testo che riprende esplicitamente la presentazione di Dio fatta a Mosè in *Es* 34:

Misericordioso e pietoso è il Signore,
lento all'ira e grande nell'amore.
Buono è il Signore verso tutti,
la sua tenerezza si espande su tutte le creature (*Sal* 145,8-9).

Con il *Libro dei Salmi* chiudiamo la nostra senz'altro troppo sintetica riflessione sull'Antico Testamento, una riflessione che ci ha condotti ormai alle soglie del II sec. a.C. e che dovrebbe essere completata con altri testi ancora, fino al libro della Sapienza che, proprio alla fine del I sec., chiude il percorso dell'Antico Testamento, almeno nel canone accolto dalla chiesa cattolica. Ma il discorso ci porterebbe troppo lontano; basti ricordare che in testi come Sap 1,12-14 e 11,24-12,1 prevalga ormai il volto divino della misericordia. Possiamo in ogni caso concludere, in particolare, che il variegato volto di Dio presentato nelle scritture di Israele appare legato molto spesso a esigenze storiche precise che hanno condotto il popolo di Israele a riflettere più profondamente sulla propria fede. Un volto di Dio che non di rado assume tratti forse poco divini, ma senz'altro molto umani; da questo punto di vista, il Dio di Gesù, nel Nuovo Testamento, appare in perfetta continuità con quello dell'Antico¹⁴.

5. Il volto di Dio all'interno dello sviluppo storico del Nuovo Testamento

Il Nuovo Testamento nasce in un periodo di tempo molto breve, di poche decine di anni, e non ci permette un'indagine di carattere storico a più ampio raggio simile a quella condotta sull'Antico Testamento. Il Dio che nel Nuovo Testamento si rivela come il Padre di Gesù, poi, è in realtà lo stesso Dio di Abramo e di Mosè, dei profeti e dei saggi, il Dio pregato e interrogato nei *Salmi* che Gesù stesso ha utilizzato.

La vera novità del Nuovo Testamento è la persona stessa di Gesù, nella quale si rivela la presenza del Dio di Israele o meglio, per seguire il

¹⁴ Sui volti insoliti del Dio biblico si veda ad esempio l'interessante libretto, di carattere più meditativo, di J.L. SKA, *I volti insoliti di Dio*. Meditazioni bibliche, EDB, Bologna 2006.

prologo di Giovanni, quella Parola, che era Dio (cf *Gv* 1,1), si fa carne e viene ad abitare in mezzo a noi (cf *Gv* 1,14). La rivoluzione del Nuovo Testamento sta nella scoperta di un Dio che si incarna nell'umano fino a identificarsi in Gesù nella persona stessa del povero, secondo la celebre parabola di *Mt* 25,31-46: «quando avete fatto una di queste cose a uno di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me...» (*Mt* 25,40).

Per rimanere però al tema del tempo di riforma, oggetto di questo Seminario, intendo brevemente mostrare come anche nel Nuovo Testamento, pur se in uno spazio temporale ben più ridotto, la visione della fede, e dunque anche quella del volto di Dio, passa attraverso alcune tappe significative. Seguo, in una sintesi anche più breve rispetto a ciò che abbiamo delineato circa l'Antico Testamento, un percorso che è stato suggerito in più di una occasione dal card. Carlo Maria Martini e che qui provo molto velocemente a tratteggiare¹⁵.

Gli scritti più antichi del Nuovo Testamento sono, com'è noto, le lettere paoline, iniziando dalla *Prima lettera ai Tessalonicesi*, scritta all'inizio degli anni 50. L'entusiasmo delle origini si manifesta, in quella lettera, nella speranza di un pronto ritorno del Signore Gesù (cf *1Tes* 4,13-18), una speranza presente anche nelle due lettere ai Corinzi, specialmente nella prima (cf anche la prospettiva escatologica aperta dal ben noto testo di *1Cor* 15). Il tempo delle lettere paoline è anche il tempo dello slancio missionario post-pasquale, dell'apertura della comunità cristiana al mondo pagano, di un'espansione missionaria davvero rapida ed entusiasta. È anche, allo stesso tempo, il momento della difficile rottura con l'Israele storico, dell'affermazione del cristiano della libertà dalla Legge e dell'approfondimento del grande tema della grazia di Dio, a cui l'uomo risponde con la fede. Sono appunto i grandi temi che percorrono le lettere paoline autentiche, in particolare la *Lettera ai Galati* e, più tardi, quella ai Romani.

Ma è soprattutto il *Vangelo di Marco* che attesta la prima tappa della riflessione cristiana; un vangelo al cui centro c'è la domanda capitale sull'identità di Gesù: chi è costui? (cf *Mc* 4,41), una domanda che segna in 8,27 il punto di svolta dell'intero vangelo. Il vangelo del catecumeno, come è stato definito, che conduce chi è ancora all'inizio del cammino di fede a interrogarsi sui fondamenti stessi della fede: chi è mai quel Gesù

¹⁵ Cf ad esempio le semplicissime riflessioni proposte da C.M. MARTINI, *La via di Timoteo*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1996, 191-196.

che intendo seguire, e che rapporto ha con quel Dio di cui egli afferma di essere il figlio (cf. Mc 14,62)¹⁶.

Il *Vangelo di Luca*, insieme agli *Atti degli Apostoli*, rappresenta il tempo dell'asestamento delle prime comunità cristiane, dei primi bilanci; si vedano i ben noti sommari lucani che ritmano il libro degli Atti, in particolare *At* 2,41-47; 4,31-35 ecc. La comunità alla quale Luca si rivolge è ormai ben formata e stabile, ma, pur se formata, ha bisogno di essere confermata nella sua fede e nel suo vissuto etico (cf il prologo, *Lc* 1,1-4). Luca offre anche ai suoi ascoltatori, nell'intera sua opera (*Lc-At*), una grande sintesi della storia della salvezza, cercando di mostrare la profonda unità del progetto divino, come avviene anche nelle cosiddette lettere paoline della prigionia, Efesini e Colossesi – testi che per molti studiosi non sono neppure di Paolo, ma di un qualche suo discepolo¹⁷.

Se con il *Vangelo di Luca* e gli *Atti* ci troviamo circa negli anni 80, un decennio più tardi inizia per la comunità cristiana il periodo delle prime grosse difficoltà. Da un lato, quelle causate dalle persecuzioni ad opera dell'impero romano. Probabilmente è proprio per rispondere alle persecuzioni di Domiziano, verso la fine del I secolo, che nasce un testo come l'*Apocalisse*, un vero e proprio libro di resistenza, dove il veggente parla del futuro svelando in realtà il senso del presente e del difficile momento che la comunità cristiana si trova a vivere.

6. L'esempio delle "pastorali"

Un esempio per noi particolarmente interessante, e con il quale intendo concludere questa panoramica relativa al Nuovo Testamento, è quello rappresentato dalle cosiddette lettere pastorali: *1-2 Timoteo* e *Tito*, attribuite a Paolo, ma scritte probabilmente molto tempo dopo la sua morte, forse proprio verso la fine del I secolo. Queste lettere sono destinate a due pastori, Timoteo e Tito – oggi diremmo due vescovi – giovani, ma già delusi dalle molte difficoltà incontrate nel ministero.

¹⁶ Anche se la confessione che Gesù è figlio di Dio viene in Marco piuttosto dall'evangelista stesso (Mc 1,1), che la pone poi in bocca al centurione (Mc 15,39). Tra le tante introduzioni alla teologia di Marco cf ad esempio J. ERNST, *Marco*. Un ritratto teologico, Morcelliana, Brescia 1990; e il numero monografico «La catechesi kerygmatica di Marco», in *Credere Oggi*, 131/132 (2002).

¹⁷ Sulla figura di Gesù nell'opera lucana, cf J.N. ALETTI, *Il Gesù di Luca*, EDB, Bologna 2012, con un approccio di carattere narrativo; una buona introduzione al contesto storico-teologico dell'opera lucana è nell'ormai datato, ma ottimo commentario di R. FABRIS, *Atti degli Apostoli*, Borla, Roma 1984, 13-60.

L'entusiasmo degli inizi si è ormai affievolito; la Chiesa risulta divisa in troppe fazioni e molti (come dice lo stesso autore: cf *1Tim* 1,6-7; 4,1-5; 6,3-6 ecc.) hanno come unico pensiero il proprio ventre (cf *Fil* 3,19), ovvero si preoccupano più di se stessi che della comunità cristiana loro affidata. La fede stessa è in pericolo e si stanno diffondendo opinioni parziali e personali che allontanano la Chiesa dal messaggio delle origini¹⁸.

L'autore di queste lettere reagisce a tali difficoltà sottolineando la necessità di una riforma che, allo stesso tempo, è anche un vero e proprio ritorno alle origini del Vangelo. Prima di tutto, viene riaffermata la centralità della parola di Dio (cf ad esempio *2Tim* 3,14-17) e, di conseguenza, del primato della fede in Cristo, cuore del messaggio cristiano (cf *2Tim* 1,8-11). In ciò consiste il cosiddetto "deposito" di cui spesso si parla nelle lettere («ciò che ti è stato affidato»: cf *1Tim* 6,20; *2Tim* 1,12-14). Non si tratta dunque di un insieme di verità astratte in cui credere, ma di una parola viva da custodire e che, in particolare, ci parla di del Dio di Gesù Cristo e della necessità della fede in lui; la parola del Vangelo (il «mio» Vangelo: cf *2Tim* 2,8).

Parola di Dio e fede in Gesù Cristo sono così i primi due cardini di ogni possibile riforma della comunità cristiana. Soltanto su queste basi l'autore delle pastorali fonda poi il suo annuncio etico; la morale, come già avviene per le lettere paoline sicuramente autentiche, si fonda in tal modo sulla fede. Ma ciò che più caratterizza le lettere pastorali è, appunto, l'insistenza sulla figura del pastore; egli dev'essere un uomo dotato prima di tutto di solide virtù umane, capace di pazienza e lungimiranza, di animo aperto (cf ad esempio il ritratto del pastore delineato in *1Tim* 3, o in *2Tim* 2,22-26), e, in modo particolare, deve mostrarsi mite e misericordioso verso coloro che si allontanano dalla fede della Chiesa. La riforma della comunità cristiana, in ogni momento di crisi, passa così ancora oggi dalla riforma dei pastori che, per primi, sono invitati ad assumere, nei confronti della comunità loro affidata, il ministero dell'annuncio del Vangelo sull'esempio stesso di Gesù.

7. Conclusione

Ho cercato di mostrare in queste pagine, seppur in modo molto essenziale, come la Scrittura attesti a più riprese la capacità di riformare

¹⁸ Sui problemi sollevati dalle lettere pastorali, sulla teologia e il contesto storico di tali scritti si veda il commentario di P. IOVINO, *Lettere a Timoteo. Lettera a Tito*, Paoline, Milano 2005.

persino la propria visione del volto di Dio alla luce delle diverse sfide lanciate dalla storia ai credenti. Limitandoci a un approccio di carattere storico, è indubbio lo scoprire come le vicende della storia interrogano prima il popolo Israele e poi la comunità cristiana e spingano l'uno e l'altra a riformare l'idea che essi hanno del volto di Dio.

Per chi crede nel Dio biblico, non è Dio che cambia, ma è piuttosto il popolo di Dio che, interrogato dalla storia, approfondisce la propria comprensione del volto divino, come si è cercato di mostrare dagli esempi sopra proposti. E, come si è visto in particolare in relazione al Nuovo Testamento, sono gli stessi autori degli scritti neotestamentari che spingono la comunità credente a rinnovarsi per essere in grado di rispondere sempre più autenticamente alla chiamata di quel Dio che in ogni tempo la chiama a nuove sfide. In ogni caso, appare chiaro, da questo percorso, come la fede non possa essere considerata come un dato acquisito una volta per tutte; Dio stesso – o se vogliamo la comprensione che noi abbiamo di Lui – dev'essere “riformato” perché possa rispondere alle esigenze di una storia che continuamente muta. Ma allo stesso tempo è la storia che, sotto la spinta dei credenti, può anch'essa mutare camminando verso la direzione che il Dio della Bibbia ci ha rivelato, se tale rivelazione viene da noi accolta.