

COMMENTI E STUDI BIBLICI

Sezione Studi biblici

La collana si caratterizza per la serietà scientifica delle sue pubblicazioni bibliche e per l'attenzione costante ad un'alta divulgazione. Senza cedere al tecnicismo, raccoglie indagini di biblisti noti in ambito italiano e internazionale, attuate mediante una gamma variegata e complementare di metodi e di approcci esegetici.

MARIO CUCCA - BENEDETTA ROSSI
SALVATORE MAURIZIO SESSA

«**QUELLI CHE AMO IO LI ACCUSO**»

Il *ri**b*** come chiave di lettura unitaria della Scrittura.

Alcuni esempi.

(Os 11,1; Ger 13,1-11; Gv 15,1-11/Ap 2-3)

Prefazione di Pietro Bovati

CITTADELLA EDITRICE
ASSISI

In copertina

Gesù bambino con l'uva. Dettaglio di uno degli affreschi della chiesa parrocchiale di Berg im Drautal (Carinzia). Fonte: wikimedia.org.

Progetto grafico copertina
RAFFAELE MARCIANO

© CITTADELLA EDITRICE - ASSISI
www.cittadellaeditrice.com

1ª edizione giugno 2012

ISBN 978-88-308-1234-5

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633, ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000.

Le riproduzioni per uso differente da quello personale potranno avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dall'editore.

PREFAZIONE

di Pietro Bovati

«Avete capito tutte queste cose?» (Mt 13,51), chiedeva Gesù ai suoi discepoli, a conclusione del suo lungo discorso costituito integralmente di parabole (Mt 13,34). Questa stessa domanda viene puntualmente rivolta a chiunque si accosti alla S. Scrittura: ogni lettore della parola profetica assomiglia infatti all'eunuco Etiope, che, alle prese con un passo di Isaia, si senti dire: «Capisci quello che stai leggendo?» (At 8,30).

Certo, per il cristiano la Bibbia non è più un libro «sigillato con sette sigilli» (Ap 5,1), perché l'Agnello immolato ne ha rischiarato gli oscuri segreti (Ap 5,9); certo, il credente in Cristo ha ricevuto in dono lo Spirito, che «scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio» (1Cor 2,10), per cui può gloriarsi di penetrare nell'abisso insondabile dello stesso Mistero (Rm 16,25; Ef 3,5).

Ma è evidente che il dono di intelligenza che ci è fatto non esime dall'assumere le necessarie mediazioni conoscitive, che impongono di rispettare il modo con cui Dio è venuto incontro agli uomini, in parole umane, in parole «profetiche» (Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano 1993, 25).

Tutta la Scrittura – dice la nostra fede – è ispirata, e ciò significa che essa gode, in tutte le sue parti, del carisma profetico, essendo Parola di Dio in parole umane. Ora, è importante constatare che i profeti si sono espressi prevalentemente in forma poetica, e hanno costantemente utilizzato il linguaggio delle metafore e dei simboli. Invece del trattato dottrinale, basato su concetti univoci e articolato in definizione rigorose, la rivelazione si consegna a noi in termini allusivi, in un

insieme letterario che esige la nostra costante interpretazione, oltre che il nostro assenso.

Ci si può chiedere il perché di questa strategia comunicativa, ci si deve anzi chiedere quali conseguenze trarre dalla forma particolare che ha assunto la rivelazione storica di Dio agli uomini. Ci sono stati e ci sono esegeti che vi hanno visto un atto di condiscendenza, un umile piegarsi della divinità al livello di persone semplici e di poca cultura, incapaci di astrazione e di speculazione, familiari solo al linguaggio concreto e immaginifico. Così Spinoza, nel suo *Tractatus Theologico-Politicus*, teorizza che la Bibbia è destinata al popolino, mentre il filosofo ha accesso a più alti e affidabili sistemi di conoscenza. Altri esegeti, più sensibili al fenomeno estetico, hanno riconosciuto ai profeti il merito di rendere più gradevole e più incisivo il messaggio comunicato, mediante un abbellimento formale che comunque non aggiunge nulla di decisivo al contenuto essenziale delle loro parole.

Il simbolo

Solo da poco tempo, e con risultati non ancora universali, si è fatta strada la considerazione che la poesia costituisce un'altissima forma di attestazione della verità, che il simbolo anzi è per antonomasia il modulo rivelatore di Dio, perché non rinchiude il mistero in formule dogmatiche, perché non riduce il senso a definizioni e assiomi. La metafora veicola aspetti che nessuna dichiarazione concettuale riuscirà mai ad esaurire. Basti far notare la differenza tra la povera affermazione che dice: «gli Israeliti hanno peccato» e la formulazione poetica di Geremia:

hanno abbandonato me, sorgente di acqua viva,
per scavarsi cisterne, cisterne screpolate,
che non tengono acqua (Ger 2,13).

Basti anche pensare – e su questo ritorneremo – alla definizione catechistica di Dio come «*essere perfettissimo*»,

in contrasto con la rivelazione biblica che parla di Lui come padre, come sposo, come vignaiolo.

Il linguaggio simbolico non ha solo una più alta valenza rivelativa, ma è anche il solo in grado di toccare la persona dell'ascoltatore, influenzando il suo mondo affettivo, provocando sentimenti, emozioni, passioni. E anche qui dobbiamo constatare i limiti di una eredità razionalistica, che ha indotto a definire l'uomo come un «ente razionale», e a svalutare come secondario, superfluo o addirittura pericoloso l'universo dei sentimenti. La ricchezza della vita si manifesta invece proprio nelle dimensioni dell'amore, quindi del desiderio, della nostalgia e della collera, della vergogna e della gioia, della sofferta solitudine e della ricercata comunione; e la religione, quale pienezza dell'umana esperienza, si esprime necessariamente in grido di invocazione, in formule di consolazione, in gesti di adesione appassionata. «Se conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza [...], ma non avessi la carità, non sono nulla» (1Cor 13,2). Solo chi conosce e vive l'amore apprezza il valore del simbolo, perché solo il simbolo (verbale e gestuale) è in grado di esprimere la totalità e la perfezione in un umile frammento significativo.

Il simbolo è il mondo espressivo del divino, e proprio per questo deve essere, o meglio deve diventare, l'oggetto precipuo dell'attenzione esegetica, così che su di esso si concentri lo sforzo interpretativo. E questo soprattutto quando il simbolismo serve a qualificare Dio stesso, a dirne la natura. Quando la Scrittura afferma che Dio è «padre», non vuole solo dire che è buono; una tale equivalenza, così banalmente sbandierata, non rende giustizia a un simbolo di eccezionale pregnanza. Si dovrebbe invece far notare che la Scrittura non parla degli esseri spirituali in termini di essenze e trascendentali (ciò che l'ente è in sé e per sé), ma in termini di *relazione* (ciò che il soggetto è per l'altro, in rapporto all'altro). Si apre così una straordinaria pista interpretativa, che consiste nell'esplicitare la ricchezza dei rapporti. La Scrittura, ad esempio, per definire l'essere umano, dice che è un «figlio di uomo»; sottolinea così la sua origine dal padre, la sua dipendenza e storicità, ma mette anche in luce la somiglianza con chi lo

ha generato e la potenzialità quindi di amare e di generare. L'universo espressivo simbolico applicato a Dio si dispiega analogicamente sotto forma relazionale: Dio è sempre visto nel suo rapportarsi alla creatura, specie alla creatura umana, perché questo rivela l'amore del Signore e il suo desiderio di comunione, di perpetua "alleanza". In questa linea si capisce perché il simbolo si dilati e diventi *racconto parabolico*; la profonda complessità delle relazioni viene modulata in una storia che, nella sua traiettoria totale, dice il senso dei soggetti che vi sono implicati. Ogni momento di questa "storia" diventa rivelazione, e i profeti ne tracciano i contorni, con parole sempre nuove, con nuove immagini, con originali sviluppi, con accenti sconosciuti.

Una simile ricchezza espressiva manifesta l'intenso desiderio di Dio di farsi conoscere e farsi amare. Ma, al tempo stesso, fa emergere la difficoltà del partner umano a capire. Le «vie» di Dio infatti non sono sempre facili da comprendere, le Sue azioni e reazioni sono così sovrumane (Is 55,8-9; Os 11,9) che l'uomo non riesce a percepirne la coerenza. «La strada del Signore non è diritta», si diceva, con biasimo, al tempo di Ezechiele (Ez 18,25); e, a conclusione del suo libro di profezie, Osea scrive:

Chi è saggio così da comprendere queste cose?
Chi ha l'intelligenza per capire?
Perché le vie del Signore sono diritte,
e i giusti vi camminano,
ma i malvagi vi trovano inciampo (Os 14,10).

La parola profetica può costituire una strada verso la vita solo se è accolta con intelligenza. Essa parla infatti di sventure, di irrimediabili punizioni, di collera divina che tutto distrugge; e ciò può costituire un ostacolo, uno scandalo, un motivo per rifiutare Dio e il suo agire nella storia, perché non si capisce il suo linguaggio, non si capisce il senso delle sue parabole. La Parola di Dio parla anche di perdono e di misericordia; ma chi non è sapiente può fraintenderne il senso, può non capire quale è il "momento" della grazia, e così respingere l'avvento della vita. Capire i simboli, capire

le parabole, capire i momenti della storia: questo è il dovere del lettore della Scrittura, e questo è il frutto che umilmente l'esegeta cerca di favorire.

La metafora giuridica

Uno degli ambiti, di natura metaforica, maggiormente utilizzati nella Bibbia e purtroppo non adeguatamente interpretati, è quello del mondo giuridico. Termini come delitto e colpa, giudizio e sanzione, castigo e ricompensa ricorrono quasi ad ogni pagina, e in particolare costituiscono il linguaggio caratteristico dei profeti, i quali hanno il compito precipuo di spiegare come la storia sia puntualmente sottoposta alla giusta azione del Signore del mondo. Ma è proprio a proposito di questo sistema espressivo che si deve porre la domanda: davvero «avete capito tutte queste cose?».

L'imbarazzo degli interpreti di fronte a molte pagine della Scrittura, anche del Nuovo Testamento, attesta di una impropria interpretazione del messaggio biblico. Basti osservare come i liturgisti e i catechisti abbiano sistematicamente censurato i testi sacri, pur riconosciuti come ispirati, eliminando in particolare, perché "scandalose", tutte le espressioni più crude o realistiche della collera e della punizione divina, oltre a quelle che esprimono analoghi sentimenti da parte dell'orante; basti vedere anche il disagio degli esegeti e dei teologi nel commentare quei passi – e sono molti – in cui l'autore sacro parla del volto adirato del Signore, che appare essere a molti uno spiacevole residuo di religione pagana o comunque un'attestazione imperfetta della natura di Dio, che, secondo il nostro credere, deve essere sempre benefico e longanime, paziente e misericordioso, fonte perenne di grazia. Si assiste così all'incongruenza teorica di affermare, da un lato, che la S. Scrittura è Parola di Dio in tutte le sue parti, e di dichiarare, dall'altro, che essa non è recepibile in molte delle sue pagine. Si è anche passivi testimoni di una prassi pastorale incoerente, per cui si ritiene troppo duro che

l'orante dica: «coloro che mi perseguitano per distruggermi sprofonderanno negli abissi della terra, saranno dati in balia della spada, diventeranno preda di sciacalli» (Sal 63,10-11), e, al tempo stesso, si legga pubblicamente, senza problemi, la dichiarazione del Figlio dell'uomo (titolo che si è dato Gesù, il Maestro buono), indirizzata ai malvagi: «Andate via da me, maledetti, nel fuoco eterno» (Mt 25,41). Il conflitto fra giustizia e misericordia, in Dio e negli ordinamenti umani, è certamente una questione che ha fatto molto discutere; ma come non è soddisfacente la censura (invece della spiegazione) così non è adeguata la teoria che cerca di contemperare, con opportuni dosaggi, la componente della punizione con quella della grazia, quasi fossero segnate da un limite intrinseco, invece di essere, nel loro rapporto strutturale, il luogo stesso della perfetta rivelazione di Dio.

La procedura giuridica del litigio

La Scrittura attesta di due distinte «procedure» penali, in altre parole di due modi diversi ma articolati, di operare secondo giustizia una volta che una relazione giuridicamente stabilita viene “lesa” da un improprio comportamento di una delle parti. Come “procedere” quando si produce il peccato, quando viene offesa la dignità dell'altro? Dio e Israele sono legati, secondo la Scrittura, dal vincolo del patto giurato, come lo sono un re e la sua gente, come un marito e sua moglie; se uno dei soggetti tradisce la fedeltà, il diritto biblico traccia una precisa condotta da attuare per il ristabilimento della giustizia.

Tutti conoscono il ricorso al tribunale: tutti sanno cosa sia il portare l'accusa presso il giudice, il dibattimento pubblico, la sentenza pronunciata dal magistrato, la sanzione per il colpevole e l'assoluzione dell'innocente. E spontaneamente si è indotti a dedurne che *ogni* intervento del Signore in materia di diritto, in occasione cioè di una trasgressione alle norme dell'alleanza, debba essere interpretato secondo le categorie “giudiziarie”: il Dio di giustizia deve quindi sempre compor-

tarsi come giudice inflessibile. Ma non è così, non è sempre così secondo la Bibbia.

Gli autori di questo volume, come premessa generale ai singoli contributi, hanno tratteggiato gli elementi essenziali di una diversa procedura, quella della lite giuridica (in ebraico detta *riḇ*), che ha una sua propria conformazione, un ambiente vitale, un funzionamento e soprattutto una finalità e un esito non sovrapponibili con il processo forense. Nella lite infatti il querelante (l'accusatore, colui che gestisce l'azione giuridica) non cerca la condanna del colpevole, ma la sua conversione, nell'intento ultimo di perdonare e quindi di riannodare la relazione mediante l'auspicata riconciliazione. Non esitiamo ad affermare che comprendere la natura di questa procedura è una delle chiavi più importanti per la comprensione dell'intero patrimonio della Scrittura.

Finché c'è storia c'è profezia, perché, finché c'è storia, il Signore parla per salvare l'uomo. E nella profezia Dio si presenta come l'accusatore, che, con le parole, ma anche con i gesti severi del castigo, intende *toccare* la coscienza del peccatore. La parola è infuocata (Ger 5,14; 20,9), piena cioè di passione, di calore, tenera nell'evocare l'amore, ma ricolma di collera nel denunciare le trasgressioni e la testardaggine, una parola che diventa un fiume nel quale confluiscono minacce e promesse, drammaticamente enfatizzate proprio perché l'ascoltatore, dal cuore duro, non rimanga indifferente di fronte al prorompere dell'amore. Perché è l'amore che spinge l'accusatore divino, l'amore che non abbandona il peccatore al suo proprio perdersi, l'amore che vuole salvare facendo capire, facendo accettare la verità e la giustizia, l'amore divino onnipotente che sa che non può nulla senza la collaborazione, senza il libero consenso, senza l'impegno da parte dello stesso colpevole.

Le pagine di questo libro costituiscono un prezioso indizio della presenza del *riḇ* nelle tradizioni bibliche dell'Antico Testamento e del Nuovo Testamento; esse illustrano, con acute analisi, come, con una corretta comprensione della struttura procedurale, si possano coniugare accusa e amore (Ger 31,20), dando così ragione del titolo, volutamente para-

dossale, di quest'opera: *Quelli che amo io li accuso*. Invece di censurarla o sottovalutarla, la "via" divina della minaccia e della punizione viene così additata come la strada "diritta" che conduce alla salvezza, perché mediatrice di conversione, perché apertura al dono della grazia.

Il *rib* è una procedura giuridica, che gli autori biblici assumono come metafora del rapporto tra il Signore e il suo popolo. Il *rib* non è un genere letterario; è piuttosto una struttura giuridica che produce e si modula in diversi generi e forme letterarie. La "lite" può tradursi nel discorso accusatorio attestato soprattutto nella letteratura profetica, discorso che – a differenza di quanto dicono alcuni esegeti – non utilizza sempre lo stesso formulario, anzi si esprime in una grande varietà di moduli, dipendenti dalla genialità dei profeti, dalla situazione storica e culturale, dal tipo di crimine e di destinatario. Ma il *rib* produce anche il discorso di difesa e di auto-giustificazione, si sviluppa pure, con ampiezza, in lunghe assicurazioni di perdono, con promesse e parole di conforto, non necessariamente contigue alla parte accusatoria; la stessa procedura infine può richiedere il genere letterario della richiesta di perdono o l'inno di ringraziamento per la concessione benevola della grazia. Comprendere che tutto questo universo procedurale risponde a delle precise regole giuridiche, ognuna con la sua funzione e con il suo senso, comprendere che, mediante una simile procedura volta alla riconciliazione, Dio si fa conoscere a Israele e al mondo, questo è il risultato di una corretta analisi dei dati biblici e una giusta interpretazione del linguaggio profetico e dei suoi simboli.

Uno dei più celebri testi di *rib* della tradizione profetica (Os 11) è stato studiato da Benedetta Rossi, con speciale attenzione alla sua parte iniziale, che dà il titolo al suo contributo: «Dall'Egitto l'ho chiamato "figlio mio"» (Os 11,1). Qui si fa emergere come il *simbolismo paterno* consenta non solo di interpretare il benefico insorgere della vita spirituale del figlio-Israele, ma di cogliere altresì la sua fattiva presenza in tutte le manifestazioni della storia relazionale, che non potranno se non esprimere il desiderio divino di dare vita e dignità (elettiva) alla sua creatura. La storia rivela la paternità di

Dio, dall'inizio alla fine; anzi è proprio il dramma del peccato a illustrarne il più alto livello di manifestazione, perché, invece della giusta ritorsione, il Signore promette e opera dei gesti creativi che rigenerano l'uomo e ripristinano l'alleanza.

La *metafora sponsale* è stata invece valorizzata dallo studio di Mario Cucca, dal titolo «“Nascosti nella fenditura della roccia”», consacrato all'esegesi di Ger 13,1-11. La parabola della cintura serve al profeta Geremia per denunciare una situazione irreversibile; e il simbolismo matrimoniale, proprio perché mette in gioco la reale adesione del partner umano, è capace di esplicitare il dramma del ripudio, attuato con l'esilio, quale fine della relazione. Il *rib* di Dio, sotto forma parabolica, costringe l'uomo a vedere le terrificanti conseguenze del suo peccato, della sua stolta decisione che ha distrutto l'opera stessa del Signore. Ma una tale pagina, isolata, dice solo il primo risvolto della lite; essa deve essere collegata con l'insieme del discorso profetico, in particolare con quei capitoli che prospettano una nuova alleanza, fondata questa volta sull'amoroso e fedele consenso di Israele all'amore sorgivo di Dio (Ger 31,20.33-34).

Il *māšāl* della vite e il simbolismo di Dio come *vignaiolo* fanno parte delle tradizioni profetiche (Is 5,1-7; 27,2; Ger 2,21; 12,10; Na 2,5; ecc.) che vengono puntualmente riprese nella letteratura neotestamentaria. Come mostra il contributo di Salvatore Maurizio Sessa («E i suoi occhi come fiamma di fuoco»), dal vangelo di Giovanni (15,1-11) all'Apocalisse (Ap 2-3) un medesimo simbolismo e una identica procedura, quella del *rib*, consentono di scoprire l'importanza salvifica della parola accusatoria e della azione purificatrice.

«Non sono venuto per condannare il mondo, ma per salvare il mondo» (Gv 12,47), ha detto il Signore Gesù. Se tutta la rivelazione biblica ha il suo vertice nel messaggio del Cristo, dobbiamo comprendere come le parole profetiche non siano un verdetto di condanna, ma una strada sapienziale e un salutare scossone per la coscienza abituata al male; possiamo accoglierle, in un necessario turbamento, come il grido di Dio che chiede, all'umana libertà, di consegnarsi, amorosamente, all'Amore originario.

INDICE

PREFAZIONE <i>di Pietro Bovati</i>	Pag. 5
INTRODUZIONE GENERALE	» 15
SIGLE E ABBREVIAZIONI	» 35
<i>Benedetta Rossi</i>	
«DALL'EGITTO L'HO CHIAMATO "FIGLIO MIO"»	
La chiamata di Israele (√קרא) in Os 11,1:	
approfondimento semantico e risvolti interpretativi	» 43
1. Le origini di una relazione	» 43
2. La chiamata di Israele dall'Egitto (Os 11,1)	» 47
2.1. <i>La √קרא all'interno della pericope (11,1-11): funzione strutturante e significato</i>	» 47
2.2. <i>Il contesto dell'Esodo</i>	» 49
2.3. <i>I significati pertinenti</i>	» 54
3. L'imposizione del nome: approfondimento semantico	» 60
3.1. <i>L'imposizione del nome come atto originario</i>	» 60
3.2. <i>L'imposizione del nome come riconoscimento</i>	» 69
3.3. <i>L'imposizione del nome come elezione</i>	» 74
4. Riconoscimento ed elezione in Os 11,1	» 84
4.1. <i>La parola che crea e riconosce</i>	» 85
4.2. <i>La parola che elegge</i>	» 90
5. L'elezione come chiamata: possibili sviluppi	» 97
6. Conclusioni	» 104

Mario Cucca

NASCOSTI NELLA FENDITURA DELLA ROCCIA

Ger 13,1-11 come parabola dell'atto di accusa

nei confronti di Israele Pag. 107

1. Introduzione » 107
2. Testo e Composizione » 109
 - 2.1. *Traduzione* » 109
 - 2.2. *Composizione* » 111
3. Analisi esegetica e teologica per parti » 119
 - 3.1. *Il primo comando e la sua esecuzione (vv. 1-2)* » 120
 - 3.2. *L'interpretazione del primo comando (v. 11)* » 144
 - 3.3. *Il secondo comando (vv. 3-5)* » 152
 - 3.4. *Il terzo comando (vv. 6-7)* » 160
 - 3.5. *L'interpretazione del secondo e del terzo comando (vv. 9-10)* » 171
4. Conclusioni » 174

Salvatore Maurizio Sessa

«E I SUOI OCCHI COME FIAMMA DI FUOCO»

Dal *māšāl* de «la vite e i tralci» (Gv 15,1-11)

al settenario di Ap 2-3. Il *páthos* del *rîb* come

riletture unificante » 179

1. Una passione che attraversa e unisce i due Testamenti. Introduzione e metodologia per un nuovo atto di lettura » 179
 - 1.1. *Varcare (per non divaricare) il confine tra l'Uno e l'Altro Testamento* » 179
 - 1.2. *L'evento-Cristo come compimento delle metafore giuridiche dell'AT* » 183
 - 1.3. *L'ipotesi di un duplice percorso di lettura possibile: dall'AT al NT, da Gv all'Ap. Nel segno del rîb* » 185
2. Gv 15,1-11 nei suoi elementi fondamentali » 191
 - 2.1. *Testo e traduzione* » 191
 - 2.2. *Identificazione dei soggetti e delle relazioni fondamentali* » 192
 - 2.3. *Assi semantici strutturanti in Gv 15,1-11* » 193
 - 2.4. *La metafora giuridica (in rapporto alla sorte dei «tralci»)* » 196

3. Ap 2–7. Lo schema letterario delle singole lettere: primo confronto	Pag. 206
3.1. <i>Decreti imperiali? Messaggi profetici? Oltre i limiti del «genere letterario»</i>	» 206
3.2. <i>Articolazione e significato di un appello relazionale</i>	» 210
3.3. <i>La storia delle chiese sotto lo sguardo del Cristo. A partire da Gv 15,1-11</i>	» 212
4. Confronto particolare	» 216
4.1. <i>Alcuni elementi di contatto rintracciabili in Ap 1</i>	» 216
4.2. <i>Il settenario (Ap 2–3)</i>	» 222
5. Conclusioni	» 263
 CONCLUSIONE GENERALE	 » 267
 BIBLIOGRAFIA	 » 275

