

nosce nella sua persona la potenza della salvezza ed esulta per l'amore fedele del Dio di Israele. Nell'atteggiamento di lode della madre di Gesù si riflette, inoltre, la comunità credente protesa ad accogliere e a partecipare alla piena salvezza del mondo di Dio a cui introduce il Messia. Maria diventa anche l'icona della comunità del Risorto che testimonia la grandezza dell'opera salvifica di Dio rivelata nella risurrezione del Messia (cf At 2,32; 3,15; ecc.), e che dà avvio, già in questo mondo, all'interno della storia, a un ordine e a un mondo nuovo in cui coloro che lo accolgono vivono per Dio (cf Rm 6,11). Con Maria, la comunità esulta nel Dio dei viventi (cf Lc 20,38), fedele al suo amore per Israele, che è dono di perenne benedizione e vita per tutti i popoli.

MARIA PINA SCANU  
Via S. Sabina, 64  
00153 ROMA

### Summary

*Notable references to exodus (cf v. 51a) and alliance (cf vv. 54-56) are made in the canticle of Mary and both themes are here presented in the context of God acting.*

*The study lingers at first over the theological aspects and reasons for exodus and alliance, and afterwards emphasises the sense of their presence in the Magnificat and the relevant implications for mariology.*

*The liberation of Israel from Egypt reveals the lordship and royalty of JHWH: He is the Lord of life and death, the one who asserts his judgement over peoples.*

*The berit represents the principle of exodus: God recalls and realizes the promise made to the fathers (Ex 6:5): He frees Israel so as to receive it as "his people" and to be his God (Ex 6:7), in a mutual relation of commitment.*

*These two recurring themes of the Magnificat can be read in the apocalyptic theological perspective. Mary's jubilation reflects the awareness of the community who participates in the bloom of life and salvation realised by God where man is introduced through the action of the Messiah.*

## NUOVA CREAZIONE E RISURREZIONE Prospettive mariologiche nell'orizzonte della Scrittura

Da Lc 22,27-39 apprendiamo che al tempo di Gesù il gruppo dei Sadducei non ammetteva la fede nella risurrezione dei morti. Se la Torah (ossia l'insieme dei primi cinque libri della Bibbia che divenne Scrittura «canonica» poco dopo il 400 a.C.) avesse contenuto un'affermazione esplicita sulla risurrezione, nessun giudeo nel periodo intertestamentario avrebbe potuto mettere in dubbio questa fede. Il rifiuto dei Sadducei mostra, quindi, che la fede nella risurrezione è come un frutto che solo in un periodo piuttosto recente è maturato sull'albero della tradizione biblica. Una conseguenza si impone da questa ovvia constatazione. Per un'adeguata comprensione dell'origine della fede nella risurrezione è indispensabile conoscere i valori fondamentali della tradizione testimoniata da tutta la «Scrittura», perché essi rappresentano come il germe la cui interiore energia ha guidato la fede di Israele fino alla confessione del mondo della risurrezione.

Se a prima vista il tema della nuova creazione e della risurrezione possono sembrare sommamente suggestivi per se stessi, l'accento a Lc 22,27-39 mostra che proprio questo tema costituisce l'apice del cammino della tradizione biblica, il punto nel quale le varie piste della tradizione dell'AT convergono e trovano la pienezza della loro funzione e del loro significato. Sotto questo profilo il tema della risurrezione, compreso nella sua genesi, costituisce il centro ispiratore di una ermeneutica teologico-sapenziale della «Scrittura» e irradia la luce che guida a cogliere nell'unità del disegno divino le molteplici ricchezze della Parola di Dio.

Quanto detto ha una rilevanza fondamentale per la teologia<sup>1</sup>, e conse-

<sup>1</sup> La centralità della risurrezione si presenta oggi come un compito fondamentale per la riflessione teologica. L'importanza di questo compito risulta tanto più evidente in quanto la teologia negli ultimi secoli era stata fondamentalmente orientata al tema della incarnazione. A questo riguardo O'Collins scrive: «Nei secoli che seguirono il concilio [di Calcedonia], l'attenzione viene monopolizzata da una teologia dell'incarnazione che assorbe tutti i problemi. [...] Bernardo di Chiaravalle (1090-1153), grazie alla sua libertà

guentemente per la riflessione mariologica, che intenda porre tutta la Bibbia<sup>2</sup>, come anima interiore della propria identità e crescita. Il significato dell'opera di Gesù «Signore e Messia» e la comprensione della funzione di Maria, «Madre del Signore», possono essere colti in modo adeguato, sotto il profilo biblico, solo nella luce che promana dalla confessione della risurrezione.

Il presente lavoro si propone di delineare l'itinerario che la tradizione biblica ha percorso fino a giungere a confessare il mondo nuovo della risurrezione. A questo scopo si richiameranno anzitutto le caratteristiche della fede biblica, dando particolare rilievo alla speranza e alla prospettiva, da essa dischiusa, della nuova alleanza. Si accennerà quindi alla crisi «epocale» che costituì l'occasione per lo sviluppo della profezia escatologica e, successivamente, della prospettiva apocalittica. I dati che la ricerca metterà in luce consentiranno di cogliere la dimensione teologica della confessione della nuova creazione, che si realizza appunto nel mondo della risurrezione. Alcuni rilievi conclusivi indicheranno le principali conseguenze per un rinnovamento scientifico della mariologia che utilizzi le ricchezze teologiche e sapienziali dell'AT.

---

nei confronti delle speculazioni astratte, non si lascia coinvolgere da queste discussioni e persegue una spiritualità concreta ispirata al Cristo risorto e glorificato. Su questa questione anche Tommaso si differenzia dai suoi predecessori e successori: pur centrando la sua cristologia sull'incarnazione fu tuttavia pronto a considerare la risurrezione in tutta la sua portata. Venendo ai nostri giorni, si vede che pochi sono riusciti a farlo. Il classico manuale di cristologia di JESÚS SOLANO, *Sacrae theologiae summa* 3 (Madrid 1956), si muove così all'ombra delle preoccupazioni calcedonesi sull'incarnazione che delle sue 326 pagine solo una è dedicata alla risurrezione. Le dispense di Bernard Lonergan per il corso di cristologia all'Università Gregoriana tradivano la stessa 'ossessione' dell'incarnazione. Si tratta di ben 546 pagine, ma la risurrezione vi compare solo incidentalmente (425-427)» (G. O'COLLINS, *Gesù Risorto* (Biblioteca di teologia contemporanea 58), Brescia 1989, 27.

<sup>2</sup> Quando si parla della Bibbia è indispensabile che nel mondo cristiano di oggi si recuperi l'importanza vitale dell'AT. Un fatto dovrebbe essere molto illuminante a tale riguardo. Le prime comunità cristiane non avevano ancora a disposizione le lettere di Paolo o il libro del Vangelo. Esse però non erano senza la Parola di Dio scritta. L'insieme dei libri, che con espressione forse impropria chiamiamo AT, per i primi cristiani era conosciuto semplicemente come «Scrittura» (cf Lc 4,21) o come le «Scritture» (cf Lc 24,27). La Chiesa certo non può esistere senza la fede nel Signore risorto, e quindi senza la confessione e la proclamazione del kerygma. Il NT, però, è la testimonianza concorde che la Chiesa nutre la sua fede nel Risorto con la «Scrittura» (cf 1Cor 15,3-5a).

## 1. LE CARATTERISTICHE DELLA FEDE BIBLICA

I valori fondamentali, che costituiscono le caratteristiche della fede biblica, possono essere evidenziati, a nostro avviso, attorno a tre nuclei tematici: comunione di vita, fedeltà del Signore e speranza<sup>3</sup>. Questi tre nuclei si presentano strettamente connessi. Così, se è ovvio che l'annuncio della nuova creazione e della risurrezione si iscrivono all'interno del tema della speranza, è altrettanto certo che la speranza biblica si sviluppa nell'orizzonte di un'esperienza di salvezza che ha come coordinate la comunione di vita e la fedeltà del Signore.

### 1.1. Comunione di vita

La pericope di Es 24,3-8 narra, a compimento della manifestazione divina sul Sinai, l'evento solenne dell'alleanza tra JHWH e Israele. Il rito, che il racconto descrive, si presenta con un valore simbolico di una singolare profondità teologica. Secondo questo rito, infatti, l'alleanza suppone l'impegno del popolo di attuare e ascoltare nel concreto della propria esistenza «tutto ciò che il Signore ha comandato» (cf Es 24,7). Nella cornice della redazione finale della *Tôrāh* questo impegno lascia intravedere l'importanza annessa all'accoglienza del disegno divino nella propria vita e nella vita di tutto il popolo. L'elemento essenziale dell'alleanza, però, è espresso dall'aspersione del sangue sopra l'altare e sopra il popolo. Se si tiene presente che nella tradizione di Israele l'altare è simbolo di JHWH<sup>4</sup> e il sangue è simbolo di vita (cf Lv 17,11), il rito narrato in Es 24,3-8 appare in tutta la ricchezza del suo messaggio. L'alleanza, che costituisce il compimento della manifestazione di JHWH sul Sinai e, proprio per questo, caratterizza l'esistenza di Israele in ogni generazione, è l'evento che manifesta la comunione di vita che unisce tra loro il Signore e il suo popolo, comunione che ha la sua espressione simbolica più adeguata nel vincolo di sangue che unisce tra loro i membri di una stessa famiglia.

---

<sup>3</sup> Per un'analisi dettagliata di questo argomento cf G. ODASSO, *Bibbia e Religioni*, 226-267.

<sup>4</sup> Questo dato appare in modo evidente nella pagina della vocazione di Isaia, dove il Serafino (letteralmente: l'Incandescente), non ha potuto afferrare direttamente dall'altare la brace, che tiene in mano per comunicare il fuoco divino al profeta, ma l'ha presa dall'altare «solo con le molle» (cf Is 6,6).

Questo dato permette di comprendere il fatto che quando si vuole indicare l'evento significato dal simbolo dell'aspersione del sangue si ricorre a quel linguaggio che è caratterizzato dagli studiosi come la formula dell'alleanza: «io sono il tuo Dio; tu sei il mio popolo» (cf Dt 26,17-19). Questa formula è sorta in modo da richiamare, con la sua stessa struttura, sia la formula di adozione che la formula sponsale. Proclamare che Israele è popolo del Signore significa esprimere l'autocoscienza di essere suoi figli e di costituire la comunità amata da lui con amore sponsale. Di conseguenza, il riconoscimento del Signore come Dio di Israele contiene la confessione del suo amore paterno e sponsale. Poiché la formula dell'alleanza è strettamente connessa con l'esodo, ne deriva che la celebrazione della liberazione dalla schiavitù è celebrazione del Padre che libera i suoi figli, dello sposo che salva la sua sposa. Non si tratta di una liberazione generica, ma della liberazione operata dal parente più prossimo, dal *gō'el* («Redentore»)! La liberazione dalla schiavitù è «redenzione» e, come tale, è finalizzata alla coscienza rinnovata e intensificata della comunione filiale e sponsale con il Signore, coscienza che si sviluppa nell'esperienza e nella celebrazione dell'amore fedele e misericordioso del Signore.

Non è difficile comprendere che la Scrittura nel suo insieme è la testimonianza di questa fede che si muove nell'orizzonte della comunione di vita con il Signore, comunione che costituisce, per il Signore, la fonte della sua salvezza e, per Israele, il senso profondo e la meta definitiva della sua esperienza di liberazione e del suo itinerario di alleanza con il Dio santo.

## 1.2. Fedeltà di JHWH

La fedeltà di JHWH costituisce la chiave di volta di tutta la fede testimoniata dalla Scrittura. Il termine tecnico per indicare la comprensione di JHWH come Dio fedele è *hesed*. Questo vocabolo ha una ricca connotazione semantica. Il suo significato fondamentale è quello di «fedeltà verso i membri della famiglia». Riferito a JHWH il termine esprime la fedeltà del Signore verso il suo popolo, vale a dire, secondo la connotazione del corrispondente termine ebraico (*'am*), verso la sua famiglia. La fedeltà del Signore è, nella sua dimensione più profonda, espressione costante dell'amore con il quale egli ha liberato Israele e lo ha chiamato a partecipare al dono della sua vita. Sotto questo profilo si può affermare che l'amore del Signore è la manifestazione della fedeltà divina nell'esistenza storica del suo popolo. Poiché Israele sviluppa, nella luce della sua fede, la costante certezza che il Signore

è perennemente fedele verso la sua famiglia, e questo anche nel caso in cui essa venga meno alla propria fedeltà, nel termine *hesed* è incluso anche il significato di misericordia. Effettivamente, nella dimensione teologica della Parola di Dio, la misericordia è lo stesso amore che rimane fedele verso chi è divenuto infedele<sup>5</sup>.

In quanto amore, che nella fedeltà diventa misericordia, il *hesed* viene visto, soprattutto negli scritti esilici e in quelli successivi, in stretta correlazione con la tenerezza divina. La ricchezza di questa connessione appare dal significato che ha il termine ebraico tradotto con «tenerezza». Si tratta del vocabolo *raḥamîm*, che è una forma plurale del sostantivo *reḥem*. Questo nome, che al singolare denota l'«utero» e, dunque, la sede dove si forma una nuova vita, al plurale ricorre in senso traslato e connota l'amore proprio di una donna che ha l'esperienza della maternità, in altri termini l'amore materno. A tale riguardo è illuminante il testo di Is 49,15:

«Si dimentica forse una donna del suo bambino  
così da non provare tenerezza<sup>6</sup> per il figlio del suo grembo?  
Anche se delle donne se ne potessero dimenticare,  
io non mi dimenticherò mai di te».

In questo testo il verbo «dimenticare» si trova costruito in parallelo con la locuzione «non provare tenerezza (materna)». Questo dato mostra che il sintagma «io non mi dimenticherò mai di te» implica la certezza che il Signore prova sempre tenerezza per il suo popolo. La locuzione contiene per-

<sup>5</sup> Tra le testimonianze più significative dell'uso teologico di questo termine ricordiamo:

a. Sal. 117,2 *kî gābar 'ālēnū ḥasdô* («quoniam confirmata est super nos misericordia eius»). Il testo ebraico afferma che il *hesed* di JHWH, ossia il suo amore fedele e misericordioso, è più forte di noi e, quindi, prevale su di noi. Con questa espressione la fede raggiunge una vetta di incomparabile bellezza e di straordinaria efficacia. Essa proclama la vittoria divina sulla debolezza e sull'infedeltà del popolo del Signore. Questa vittoria, come si arguisce dall'invito rivolto a tutte le genti perché lodino il Signore, rinnova il popolo nella sua identità e autenticità, rendendolo nuovamente testimone del Dio Santo sulla terra (cf Ez 36,16-23).

b. Sal. 103: l'inno per antonomasia dell'immenso *hesed* del Signore (cf v. 8).

c. Sal. 136: inno «litanico», dove, in base alla stessa struttura del testo, risulta che l'intera creazione e l'opera della divina salvezza sono colte come epifania ininterrotta del *hesed* di JHWH.

<sup>6</sup> Il testo adopera significativamente il verbo *riḥam*, che è un denominativo di *raḥamîm*.

ciò una confessione di fede di straordinaria profondità e bellezza: il Signore è il Dio che si rivolge al suo popolo con perenne tenerezza d'amore. Detto in altri termini, la tenerezza costituisce il vincolo d'amore che unisce costantemente il Signore al suo popolo.

La lettura della solenne preghiera contenuta in Ne. 9 (circa 300 a.C.) ci conferma che la fede in JHWH, il Dio che «mantiene l'alleanza e l'amore (*hesed*)», ha costantemente dischiuso, lungo la storia d'Israele, l'orizzonte della speranza nei vari momenti della difficoltà, o, come afferma il testo, nell'«oggi» della schiavitù (cf soprattutto i vv. 16-20. 27. 31. 32-36). Questa testimonianza è particolarmente significativa, in quanto proviene da una comunità che sperimenta di essere minacciata dalla situazione concreta, in cui si trova, e al tempo stesso rimane salda nella prova, attingendo alle motivazioni profonde della sua stessa fede e speranza.

Dal breve esame effettuato risulta che il termine *hesed*, nel suo riferimento a JHWH, contiene una profondità teologica, la cui importanza difficilmente potrà essere esagerata. Il vincolo familiare, che unisce Israele al suo Dio nell'esperienza del suo amore paterno e sponsale, si fonda sulla roccia della fedeltà del Signore e da essa trae l'energia del proprio sviluppo. Proprio il dinamismo semantico insito nella confessione della fedeltà del Signore porterà la fede di Israele a proclamare la potenza di Dio che, come padre e sposo, prepara per i suoi figli e per la comunità, sua sposa, il mondo nuovo della risurrezione.

### 1.3. Speranza come apertura dell'uomo al futuro di Dio

Il tema della speranza accompagna con diverse accentuazioni teologico-esistenziali la totalità di quell'esperienza religiosa che si riflette nella Scrittura e da essa è delineata e testimoniata. Indichiamo di seguito alcune testimonianze significative che permettono di constatare la presenza della speranza nelle tappe cronologiche più salienti dell'itinerario esistenziale testimoniato dalla Bibbia.

La speranza appare anzitutto come una componente essenziale della tradizione patriarcale. L'esperienza religiosa dei clan patriarcali può essere colta scientificamente dato che l'etimologia dei nomi, che la riflettono, permette di constatare che l'orante si rivolgeva alla divinità non solo invocandola con gli appellativi di «padre», «fratello», «parente», ma anche riconoscendola come «roccia», «benefattore», «aiuto», «splendore», «pace». Queste designazioni, che caratterizzano la divinità come era sperimentata da coloro che formavano

i clan patriarcali e trasmettevano le tradizioni dei loro padri, si situano nell'orizzonte di un'esistenza che si proietta verso il futuro e che attende dall'intervento e dalla presenza della divinità venerata i doni della «stabilità», del sostegno, della liberazione dalle tenebre, della «pace»<sup>7</sup>.

Anche il periodo protoisraelitico, nella misura in cui può essere raggiunto con i metodi dell'analisi storica, contiene testimonianze significative di una fede caratterizzata dalla speranza. Ciò risulta evidente, innanzitutto, nella sfera culturale delle feste. Come è noto, Israele non si è limitato ad assumere le feste delle popolazioni che appartenevano al suo ambiente socio-culturale o a quello, più antico, delle singole tribù. Al contrario, le ha accolte reinterpretandole in modo che fossero intimamente incorporate nel contesto vitale della propria fede in JHWH. Questo dato costituisce il motivo decisivo per cui le feste celebrate da Israele, benché di origine preisraelitica, si presentano fondamentalmente come memoria dell'esodo<sup>8</sup>. Ciò vale non solo per le feste agricole celebrate in primavera, estate e autunno<sup>9</sup>, ma anche per l'arcaico rito primaverile dei pastori, conosciuto con il nome di «pasqua»<sup>10</sup>. Ricordando le meraviglie salvifiche del Signore il popolo dell'alleanza rinnova e ravviva la certezza che JHWH continuerà a intervenire con la sua potenza per assicurare la salvezza al suo popolo. In quanto memoria dell'esodo, quindi, le varie celebrazioni hanno contribuito a delineare il futuro di Israele come un itine-

<sup>7</sup> Per la tradizione patriarcale cf G. FOHRER, *Storia della religione israelitica*, Brescia 1985, 37-44.

<sup>8</sup> Le feste sono memoria dell'esodo. Questo dato è il presupposto della teologia del «memoriale» che si trova sviluppata teologicamente nell'opera deuteronomistica e, successivamente, nello scritto sacerdotale.

<sup>9</sup> I nomi originari delle feste agricole di pellegrinaggio ci sono noti grazie al calendario di Es 23,14-16: azimi, mietitura, raccolto. In una fase successiva, che risale probabilmente al periodo protomonarchico, la celebrazione della festa della mietitura fu fissata stabilmente il cinquantesimo giorno dopo la Pasqua e si chiamò «festa delle settimane». L'ultima innovazione è la festa del raccolto che, a partire dalla centralizzazione del culto ad opera del re Giosia (640-609), venne appunto chiamata festa delle tende o delle capanne.

<sup>10</sup> Il rito preisraelitico della Pasqua, di cui sono rimaste tracce in Es 12,21-23, era fondamentalmente comunitario ed era improntato a salvaguardare le esigenze vitali per il futuro. Questi due valori, comunione di vita e speranza, attraversano le varie fasi della celebrazione pasquale nella tradizione biblica: la fase protoisraelitica (cf Es 12,21-23); la fase giosiana (cf Dt 16,1-8); la fase esilica (cf Es 12,1-14) con la sua prosecuzione nel periodo postesilico (cf Lv 23,5-8) fino al periodo intertestamentario (con la nota testimonianza targumica del «poema delle quattro notti»).

rario di crescente liberazione che si realizza nella comunione e un itinerario di crescente comunione che si esprime nella liberazione. Tra le varie feste, nel corso della tradizione, la Pasqua divenne sempre più espressione di questo itinerario, che proprio nella speranza trova la certezza del suo compimento. È questo il motivo per cui la festa della Pasqua andò configurandosi in misura crescente come la celebrazione per antonomasia del Dio dell'esodo, che guida la storia del suo popolo verso il futuro della definitiva liberazione e della salvezza totale.

La dimensione della speranza, che permea il culto, trovò nel culto stesso un duplice sviluppo significativo. Un primo sviluppo è riscontrabile nell'ampia utilizzazione del genere letterario dei salmi di supplica, il cui linguaggio formulaico (per es.: «quando grido, tendi l'orecchio»; «quando t'invoco, rispondimi») sarà assunto nella stessa narrazione paradigmatica dell'evento dell'esodo e finirà per confluire nella grandiosa costruzione letteraria e teologica dei libri della *Tôrāh*<sup>11</sup>. In ogni situazione critica, per quanto drammatica ed enigmatica possa essere, solo JHWH appare come la «Roccia» sulla quale la comunità del popolo del Signore trova l'energia per aprirsi costantemente al futuro nella luce della speranza e nella certezza di quella liberazione che rappresenterà la piena manifestazione della vittoria dell'amore fedele e misericordioso del suo Dio (cf Dt 32,4; Sal 18,3).

Un secondo sviluppo, che la speranza riceve dalla sua connessione con il culto, è costituito dalla tradizione del «giorno del Signore», inteso come giorno di luce e, quindi, come il tempo per eccellenza della salvezza. Già verso il 760 Amos deve intervenire per condannare un'interpretazione superficiale secondo cui il giorno del Signore sarebbe stato apportatore di salvezza in modo automatico e, quindi, indipendentemente dalla risposta che il popolo avesse dato al suo Dio (cf Am 5,18-20). Una simile condanna mostra che in quegli anni l'attesa del giorno di JHWH, come giorno di luce e di liberazione, non solo si era già formata, ma era giunta a permeare profondamente la cultura religiosa del popolo, dando luogo, tra l'altro, a quella interpretazione deviante, che il profeta condanna in quanto si presenta in aperta contraddizione con le richieste «esistenziali» della fede in JHWH<sup>12</sup>. La condanna di

<sup>11</sup> Cf p. es. l'insegnamento al figlio di Dt 6,20-25.

<sup>12</sup> Per il giorno del Signore cf M. WEISS, «The Origin of the 'Day of the Lord' Reconsidered», *HUCA* 37 (1966) 41-45; Y. HOFFMANN, «The Day of the Lord as a Concept and a Term in the Prophetic Literature», *ZAW* 93 (1981) 37-50.

Amos non riguarda quindi direttamente l'attesa del giorno del Signore in quanto tale, ma solo un modo aberrante con cui il popolo può vivere questa attesa. Effettivamente la speranza legata a questo giorno era destinata a un grandioso sviluppo. A partire dal sec V essa si configurerà come l'attesa escatologica degli ultimi giorni, e, verso il sec. III, come l'attesa apocalittica del mondo che deve venire: il mondo della risurrezione.

Ma prima che sorgano la profezia escatologica e, successivamente, l'attesa apocalittica, un dato deve essere segnalato per la sua importanza. Si tratta del fatto che l'apertura al futuro di Dio conosce una particolare intensificazione proprio negli anni in cui «Israele» si avvicina alla fine della sua autonomia politico-statale e nel momento dell'amara esperienza dell'esilio. Si tratta del periodo che, con una certa approssimazione convenzionale, è compreso tra il 627 (anno della vocazione di Geremia) e il 538 (anno dell'editto di Ciro che concede la facoltà agli esuli Giudei di ritornare a Gerusalemme). Si potrebbe pensare a questo tempo come al secolo caratterizzato dall'annuncio del «nuovo». Effettivamente tra il 627 e il 538 abbiamo una serie di detti profetici che orientano a un futuro totalmente rinnovato. I detti in questione hanno in comune la consapevolezza della necessità di una profonda trasformazione del popolo e la certezza che il Signore, fedele al suo amore, compirà questo intervento di salvezza. In questo contesto Geremia annuncia la promessa della «nuova» alleanza<sup>13</sup> ed Ezechiele parla del dono di un cuore «nuovo» e di uno spirito «nuovo»<sup>14</sup>. Il profeta Ezechiele, inoltre, annuncia per il futuro un nuovo Davide, che sarà pastore secondo il disegno di JHWH (cf Ez 34). Infine il profeta, che è convenzionalmente conosciuto come il Deutero-Isaia, annuncia il nuovo esodo che il Signore realizzerà in favore del suo popolo (cf Is 43,16-21). Il dinamismo della speranza è ormai giunto quasi alla soglia dell'attesa escatologica dei nuovi cieli e della nuova terra, creati dal Signore e destinati a durare per sempre alla sua presenza (cf Is 66,22). Prima però di inoltrarci nel tema della nuova creazione e della risurrezione, proprio della prospettiva escatologica e apocalittica, è indispensabile approfondire l'annuncio del nuo-

<sup>13</sup> Cf Ger 31,31-34. Questo testo, che nella forma attuale si presenta come una rielaborazione deuteronomistica, nell'annuncio della nuova alleanza contiene una parola autentica del profeta Geremia.

<sup>14</sup> Ez 36,24-28. Questi versetti fanno parte integrante della pericope che inizia al v. 16 e si conclude al v. 32. La promessa della trasformazione del cuore, mediante il dono dello Spirito di JHWH, è formulata con evidente allusione alla promessa geremiana della nuova alleanza.

vo che risuona nel messaggio di Ger 31,31-34 e nei testi che sviluppano e attualizzano le virtualità di questa pagina profetica.

## 2. LA PROMESSA DELLA NUOVA ALLEANZA

La promessa della nuova alleanza può essere adeguatamente compresa solo in rapporto al tema teologico dell'alleanza, con il quale è evidentemente correlata in modo essenziale. Come risulta con chiarezza dalla sistematizzazione teologica deuteronomistica, l'alleanza è il dono con il quale il Signore chiama Israele a partecipare alla sua stessa vita in una comunione esistenziale che ha le sue immagini più espressive nella comunione filiale e sponsale.

All'interno del tema teologico dell'alleanza, l'annuncio della «nuova alleanza» costituisce una delle testimonianze più eloquenti della speranza che caratterizza la vitalità e il dinamismo della fede biblica. L'esatta comprensione di questo messaggio è pertanto fondamentale per una conoscenza adeguata del tema della nuova creazione e della risurrezione che, l'abbiamo detto, rappresentano il punto di convergenza della Scrittura e l'orizzonte nel quale le prime comunità cristiane hanno compreso la propria fede nel Signore risorto.

### 2.1. La promessa di Geremia

L'unico testo di tutto l'AT, in cui ricorre l'espressione «nuova alleanza», è Ger 31,31<sup>15</sup>. In Ger 31,31-34 incontriamo il messaggio del profeta che annuncia una «parola» del Signore destinata ad esercitare un influsso decisivo nella vita di Israele e della Chiesa. Nella sua intensa esperienza del Signore Geremia comprende che Israele non può permanere nella comunione salvifica con JHWH, perché non è in grado di adempiere le condizioni dell'alleanza, camminando nelle vie del suo Dio. Solo una profonda trasformazione

<sup>15</sup> È necessario tenere chiara la distinzione tra il *sintagma* «nuova alleanza», che ricorre solo in questo v. del libro di Geremia, e il *tema* della nuova alleanza che, come approfondiremo subito dopo la presentazione dell'annuncio geremiano, risulta chiaramente presente in altri testi significativi e, a nostro avviso, configura sotto un certo profilo la stessa *Tôrāh*. Ciò appare in modo speciale nella stessa struttura del libro dell'Esodo, dove la solenne proclamazione del Nome divino avviene non nella prima alleanza (cf Es 19-24), ma nell'alleanza rinnovata (cf Es 34,1-28, specialmente i vv. 5-7) come conseguenza del perdono divino dopo l'apostasia del popolo con il culto del vitello d'oro (cf Es 32,1-6).

dell'uomo potrebbe abilitarlo ad attuare la volontà del Signore e, così, rendere permanente la comunione vitale che il Dio dell'esodo gli offre nella gratuità del suo amore.

L'annuncio geremiano della nuova alleanza dischiude, nell'orizzonte della tradizione biblica, l'incomparabile promessa che il Signore stesso realizzerà questa trasformazione. Grazie ad essa la *Tôrāh* di JHWH, vale a dire la sua Parola che contiene l'annuncio della salvezza e della volontà divina, non si presenterà più come una realtà esterna all'uomo; essa, al contrario, sarà posta nel suo intimo, sarà scritta nella dimensione interiore del suo stesso essere («sul suo cuore»). Per questo l'orientamento vitale ed esistenziale, verso il quale l'uomo sarà ogni giorno proteso dalle profondità del suo stesso «io» rinnovato, sarà la comunione totale, esclusiva e permanente con il suo Dio e l'adesione incondizionata al suo disegno.

Il popolo del Signore perciò, trasformato dall'intervento salvifico di JHWH, svilupperà la propria esistenza nella storia amando il suo Dio e camminando in tutte le sue vie e, proprio per questo, potrà vivere pienamente e perennemente nella comunione di vita con il Signore. Tale evento è delineato con chiarezza dalla formula dell'alleanza che, significativamente, Geremia registra per indicare in modo esplicito l'effetto salvifico che scaturirà dalla realizzazione della trasformazione interiore dell'uomo secondo la promessa divina della nuova alleanza: «Allora io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo» (v. 33).

L'analisi svolta del testo geremiano porta ad affermare che la promessa della nuova alleanza ha lo scopo di proclamare la realizzazione definitiva e permanente della comunione con il Signore che costituisce il cuore stesso dell'alleanza. Questo dato merita tanto più la nostra attenzione in quanto non poche volte, in passato, la nuova alleanza era stata interpretata come sostitutiva dell'alleanza e, quindi, alternativa ad essa. Il testo geremiano e, come si vedrà di seguito, l'annuncio di Ez 36,24-28 non consentono dubbi al riguardo. Lo scopo della promessa della nuova alleanza è la realizzazione piena dell'alleanza<sup>16</sup>.

Nel v. 34 si incontrano due affermazioni importanti per la comprensione del messaggio di Geremia. Anzitutto, la realtà della trasformazione operata

<sup>16</sup> Questo dato, che risulta in modo indubbio dall'analisi del testo di Ger 31,31-34, è essenziale per comprendere l'orizzonte nel quale si situa l'annuncio della nuova creazione e della risurrezione. La sua importanza, inoltre, è fondamentale per una comprensione teologica della correlazione tra la Chiesa e il popolo di Israele che si muova in profonda sintonia con la Scrittura e il dinamismo teologico del suo annuncio.

nell'uomo riceve una speciale accentuazione dall'affermazione che tutti «conosceranno» il Signore. Nei tempi della nuova alleanza ognuno sarà interiormente aperto al mistero del Signore e vivrà nell'esperienza del suo amore e nella luce della sua Parola. In secondo luogo questa nuova realtà di Israele è presentata come l'effetto del perdono divino dei peccati. Si tratta di un evento misterioso, gratuito e ineffabile, che ha la sua fonte nell'«amore eterno» (Ger 31,3) e nella «profonda tenerezza» (Ger 31,20) con cui il Dio dell'esodo attua in modo mirabile e permanente la propria fedeltà misericordiosa.

Il messaggio di Geremia apre una prospettiva stupenda nella storia del popolo del Signore. La comunione vitale e familiare con il Signore appare ora come «dono» di un amore incommensurabile, in quanto essa è frutto del «per-dono» divino che non si limita a cancellare la colpa, ma si attua nella reale trasformazione interiore del suo popolo. Questa trasformazione porta il credente a sperimentare la presenza vivificante della divina «rivelazione» (*Tôrāh*) nel proprio essere e lo abilita a rispondere, con fedeltà perseverante, all'amore del suo Dio.

## 2.2. Il cammino della promessa

Non è possibile in questa sede seguire l'influsso esercitato dalla promessa di Geremia nella storia successiva dell'AT; l'argomento, a nostro avviso, ha ancora bisogno di uno studio scientifico globale. Possiamo comunque registrare alcune testimonianze significative che ci permettono sia di conoscere, più da vicino, le visuali dischiuse dall'annuncio della nuova alleanza, sia di constatare l'intensa attività dei circoli profetici e sapienziali intorno alla Parola del Signore, attività dalla quale è venuto anche a formarsi il testo stesso della Scrittura.

In questa visuale si deve anzitutto ricordare la profonda reinterpretazione della promessa del profeta Geremia da parte del libro di Ezechiele. Il brano di Ez 36,16-28, con evidente allusione a Ger 31,31-34, parla del Signore che, come pastore<sup>17</sup>, porta a compimento l'esodo in quanto riconduce gli esuli alla

<sup>17</sup> L'agire del Signore che raduna il popolo è presentato con gli stessi verbi che ricorrono in Ez 34 per descrivere l'azione del Signore che, come pastore, interviene per liberare il suo gregge e dischiudergli la sicurezza di un futuro di vita nella terra dalla quale era stato scacciato per le proprie colpe. Queste connessioni verbali significano che il dono del cuore nuovo e dello Spirito sono l'espressione dell'opera del Signore che, come Pastore (e quindi re), interviene per trasformare interiormente il suo popolo e renderlo nuovamente testimone del suo Nome in mezzo a tutte le genti.

loro terra e rinnova totalmente il loro intimo (il «cuore») e il loro spirito. Questa trasformazione si compie perché il Signore perdona i figli d'Israele e pone in essi «un cuore nuovo e uno spirito nuovo». Il cuore nuovo non sarà di pietra (simbolo di inerzia e ostinazione), ma di «carne»: l'uomo radicalmente trasformato nella sua interiorità, sarà ricolmo di vita e, quindi, aperto a un futuro pieno di salvezza e di speranza. Lo «spirito nuovo», che Dio pone nell'intimo dell'uomo, viene identificato da Ezechiele con lo stesso Spirito del Signore. La potenza del Signore, quale si era dispiegata nella creazione e si era resa particolarmente manifesta nei profeti, costituisce il grande dono che Dio infonde nell'intimo dell'uomo per rinnovarlo totalmente secondo il suo disegno. Grazie allo Spirito del Signore l'uomo può vivere nella fedeltà alla parola del suo Dio e così sperimentare in pienezza la comunione di vita propria dell'alleanza<sup>18</sup>. Nella luce di Ez 36 la promessa della nuova alleanza verrà connessa, in misura crescente, con l'annuncio del dono dello Spirito<sup>19</sup>.

Un'altra preziosa testimonianza dell'influsso esercitato dalla pagina di Ger 31,31-34 è costituita dalla rielaborazione esilica dell'opera deuteronomistica. La stessa pagina di Geremia è giunta a noi non in forma poetica, ma in una prosa il cui vocabolario è in gran parte deuteronomistico. Questo fatto è un segno evidente dell'influsso che nel periodo dell'esilio esercitava la predicazione geremiana. In questo contesto si situa anche la solenne affermazione di Dt 30,14: «Questa parola è molto vicina a te, è nella tua bocca e nel tuo cuore». L'importanza che la Parola del Signore acquista durante l'esilio va spiegata, ci sembra, in rapporto alla promessa della nuova alleanza e a quella complementare della circoncisione del cuore (cf Ger 4,4) che viene annunciata proprio nella pericope deuteronomistica di Dt 30,1-14 (cf specialmente il v. 6). Il popolo del Signore, secondo questa suggestiva visione teologica, ha la *Tôrāh* scritta nel cuore: la Parola è molto vicina!

Anche la prospettiva dell'autore sacerdotale, che descrive idealmente l'Israele pellegrino nel deserto come una comunità culturale, nel cui mezzo dimora il Signore con la sua presenza salvifica e la sua parola (cf Lv 26,9.11-13), è dovuta, a nostro avviso, alla promessa della *Tôrāh* posta nell'intimo del popolo.

<sup>18</sup> La realtà salvifica della comunione di vita del popolo con il suo Dio è esplicitamente affermata mediante la formula dell'alleanza che ricorre nel v. 28.

<sup>19</sup> A partire dalle comunità cristiane del NT la Chiesa legge il testo di Ezechiele con occhi nuovi: credendo al Vangelo si comprende che lo Spirito, posto da Dio nei discepoli di Gesù, è lo Spirito di Colui che ha risuscitato il Cristo dai morti, è lo Spirito del Padre e del Figlio, effuso «nei nostri cuori».

Ricordiamo, infine, che quando Israele, nel cammino di maturazione della propria fede, giunge a proclamare la risurrezione dei morti, vede la piena attuazione della nuova alleanza solo nel mondo nuovo del regno eterno di Dio<sup>20</sup>. Allora il monte Sion sarà la grandezza suprema della creazione e della storia, il simbolo dell'irradiazione della divina *Tôrāh* (Is 2,2-5), che introduce l'umanità intera al banchetto dell'alleanza con il Dio della salvezza e, quindi, della vita per sempre (cf Is 25,6-9)<sup>21</sup>.

### 3. LA CRISI CHE MINACCIA LA SPERANZA

Parlando della crisi che minaccia la speranza ci riferiamo non alle prove che appartengono alla dimensione ordinaria della vita e della storia umana, ma a quella che si può chiamare «crisi epocale», crisi che investe il significato e l'identità profonda di una comunità, mettendo in discussione la stessa possibilità della sua esistenza. Nel nostro caso si tratta della crisi che ha investito l'Israele del postesilio, portandolo a interrogarsi sulla propria identità di popolo di JHWH e sul significato delle stesse promesse divine, che rappresentavano il patrimonio luminoso e consolante della sua fede.

<sup>20</sup> Per il NT nel Cristo risorto sono inaugurati i tempi della nuova alleanza, che è eterna perché abilita l'uomo, redento, a vivere per sempre la comunione con Dio, propria dell'alleanza, nella pienezza della risurrezione. Il Figlio glorificato effonde, insieme al Padre, lo Spirito che trasforma i credenti nell'icona del Signore risorto (cf 2 Cor 3,18). Uniti al Cristo, i battezzati partecipano della stessa comunione di vita che il Figlio ha con il Padre: essi vivono nello Spirito che dona «la conoscenza della salvezza nella remissione dei peccati» (Lc 1,77; Gv 20,22-23; 1Cor 2,12). Essi, in altri termini, hanno la rivelazione dell'amore di Dio nel proprio cuore (cf Rom 5,5; Mt 11,25-27; Gv 17,14.22-23;26) e sono orientati dallo Spirito a vivere da risorti, camminando nella carità secondo il comandamento nuovo del Signore (cf Gv 13,34-35). Se si tiene presente che nel pellegrinaggio terreno il credente ha solo le «primizie» dello Spirito, si comprende che la Chiesa, pur vivendo nel tempo della nuova alleanza, di cui l'Eucaristia è sacramento, è in cammino verso la piena attuazione delle promesse divine. L'esistenza cristiana appare allora come una «crescita» nello Spirito fino alla totale conformazione al Cristo nella gloria dell'alleanza eterna (cf Fil 3,20-21). Solo allora la promessa della nuova alleanza avrà raggiunto il suo definitivo compimento e noi saremo simili a Dio, perché lo vedremo così come egli è (cf 1 Gv 3,1-2).

<sup>21</sup> Is 2,2-5 e Is 25,6-9 erano in origine testi escatologici. Essi sono citati qui, in riferimento alla fede nella risurrezione, perché i testi escatologici sono stati tramandati in quanto vennero reinterpretati in prospettiva apocalittica.

Le difficoltà, che costituirono una minaccia radicale alla speranza che caratterizzava la fede di Israele, appartengono essenzialmente a due ordini di grandezze. In primo luogo esse erano dovute al fatto che le promesse divine erano rimaste fondamentalmente incompiute e, proprio per questo, col progredire del tempo diventava sempre più difficile attendere la loro realizzazione. Il secondo fattore, che contribuì a far prendere chiara coscienza della situazione critica nella quale era venuto a trovarsi il popolo dell'alleanza, attiene al radicale realismo della riflessione sapienziale.

#### 3.1. Il mancato compimento delle promesse

Ai promettenti annunci della nuova alleanza (Ger 31,31-34), del cuore nuovo e dello spirito nuovo (Ez 36,24-28), del nuovo Davide (Ez 34) e del nuovo esodo (Is 43), che avevano comunicato ai deportati in Babilonia una grande energia di speranza, fa riscontro, dopo il 538, il difficile impatto con la realtà quotidiana, che si presenta sommamente problematica sotto il profilo economico, sociale e politico.

Due testimonianze sono spiccatamente eloquenti a questo riguardo. La prima è la pagina di Zc 1,7-17, nella quale si riflette lo stato d'animo della comunità gerosolimitana al tempo dell'attività del profeta Zaccaria (520-518). In questa pericope si percepisce anzitutto l'amarrezza e l'inquietudine degli animi alla notizia che la terra «è tutta tranquilla». Una simile notizia, infatti, sottintende che il re persiano Dario, da poco asceso al trono, ha già avuto modo di soffocare i molteplici tentativi di ribellione dei vari stati sottomessi. L'ovvia conseguenza è che l'impero è ormai saldo nelle sue mani per cui i popoli, che anelano alla libertà, avvertono, con senso di oggettivo realismo e amara delusione, che sono venute meno le condizioni che rendevano possibile la speranza in una liberazione vicina.

La seconda testimonianza rappresentativa si incontra in Ne 9,32-36. Il contenuto di questo passo (la cui composizione è da situarsi approssimativamente intorno al 300 a.C.) permette ancora di percepire la voce del «popolo di JHWH», che in una ardente preghiera di supplica riconosce la propria colpa e invoca l'intervento salvifico del suo Dio. La preghiera raggiunge il culmine quando il popolo fa presente a Dio la propria situazione di «schiavitù» non in un paese straniero, ma addirittura nella stessa terra data ai padri (v. 36). Proprio quest'ultima dichiarazione riveste una significativa importanza. Essa, infatti, ci permette di conoscere in maniera diretta la mentalità degli abitanti di Gerusalemme, sia durante il dominio persiano, sia sotto le

dominazioni successive<sup>22</sup>. Il popolo del quale parla il testo si sente «schiavo»<sup>23</sup> e, cosa che rende ancora più drammatica la situazione, sa di essere tale nella sua stessa patria.

La realizzazione delle promesse era, dunque, rimasta «incompiuta». Proprio questa «incompiutezza» portava la comunità a mettere in questione la sua speranza e, in definitiva, la sua fede. La stessa reazione dell'Autore del libro di Giobbe, contro un'interpretazione esasperata del *teologumenon* della retribuzione, è una testimonianza significativa delle difficoltà che rendevano sempre più ardua ed enigmatica la speranza non solo a livello esistenziale, ma anche sotto il profilo teologico<sup>24</sup>.

### 3.2. La coscienza critica maturata sotto l'influsso sapienziale

Fin dalla costituzione d'Israele come stato, con la monarchia, la tradizione sapienziale aveva assunto un ruolo istituzionale (in vista della preparazione dei funzionari statali) e si venne configurando come ricchezza vitale e culturale del popolo stesso. Essa aveva un carattere essenzialmente esperienziale e pragmatico in quanto era tesa a sviluppare e trasmettere i dati delle conoscenze acquisite (nell'ambito del mondo naturale) e le conquiste più specificamente culturali (rapporti nella famiglia, nella società, nella corte, con il re), conoscenze che per lo più erano condensate in proverbi<sup>25</sup> e che spesso i saggi avevano sviluppato grazie alla conoscenza delle tradizioni sapienziali del mondo accadico ed egiziano.

<sup>22</sup> A partire dal 333 Gerusalemme si trovò sotto Alessandrio Magno e, successivamente, fu sotto la giurisdizione dei Tolomei d'Egitto e quindi passò ai Seleucidi di Siria. Per una conoscenza più approfondita cf CH. SAULNIER - CH. PERROT, *Storia d'Israele*. III. Dalla conquista di Alessandro alla distruzione del tempio (331 a.C. - 135 d.C.), Roma 1988, 51-123.

<sup>23</sup> È significativo che nella dichiarazione «eccoci schiavi» si adoperi lo stesso sostantivo che ricorre nei testi in cui si ricorda la schiavitù dalla quale Israele fu liberato da JHWH mediante il prodigio dell'esodo.

<sup>24</sup> Si deve comunque tenere presente, come è stato giustamente osservato, che la vicenda di Giobbe «non solo offre un ventaglio di alcune problematiche postesiliche, e l'eco di alcune controversie, ma contiene soprattutto l'esortazione proprio per la comunità dei rimpatriati, assediata dalle tenebre, immersa nella tribolazione, a perseverare nella fedeltà a JHWH». Cf M.P. SCANU, «Giobbe», cit., 1184.

<sup>25</sup> Un altro modo per fissare e trasmettere le conoscenze ottenute era quello della catalogazione di quanto cadeva sotto l'esperienza (animali, piante ecc.) mediante liste. Per tutto questo tema cf J. GOODY, *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, Milano 1981; W.J. ONG, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Bologna 1986.

A partire dall'ultimo periodo della monarchia di Gerusalemme, la tradizione sapienziale, pur conservando la sua caratterizzazione empirica, si presenta anche con una dimensione «teologica», in quanto considera come contenuto della propria riflessione la stessa fede in JHWH e quindi si prefigge di sviluppare una conoscenza dell'«ordine» della creazione e di riflettere sulla dimensione esistenziale della salvezza. La tradizione sapienziale si aprì in tal modo la strada per raggiungere, con la personificazione della Sapienza, la vetta della contemplazione del disegno divino, quale sorgente ultima dell'«ordine» che il saggio scopre nella creazione e nella vita del popolo redento<sup>26</sup>.

Tuttavia, prima di raggiungere questo nuovo orizzonte, che ci viene testimoniato dalle pagine relative alla «Sapienza» personificata<sup>27</sup>, la tradizione sapienziale dovette percorrere un travagliato cammino di ricerca. Il libro di Giobbe e di Qohelet testimoniano sia l'orizzonte pienamente teologico, nel quale ormai si muove la riflessione sapienziale, sia la problematicità nella quale indubbiamente si dibatte questa tappa della tradizione<sup>28</sup>.

La riflessione critica, che in questa situazione i saggi sviluppano, è desti-

<sup>26</sup> Per una presentazione globale della tradizione relativa alla Sapienza in Israele, cf G. ODASSO, «La Sapienza di Dio tra gli uomini. Prospettive bibliche per una teologia delle religioni», *Euntes Docete* 46/3 (1993) 361-381.

<sup>27</sup> Le pagine più significative della Sapienza personificata sono Gb 28; Pr 8; Sir 24; Sap 9.

<sup>28</sup> Il carattere teologico del problema affrontato dal libro di Giobbe è stato evidenziato da M.P. SCANU, «Giobbe», in *La Bibbia PIEMME*, Casale Monferrato 1995, 1115-1186. In particolare, dopo aver delineato lo sfondo storico-sociale della «drammatica situazione in cui vennero a trovarsi coloro che fecero ritorno da Babilonia in Giuda e alle tensioni e agli scontri che sorsero nella convivenza con la comunità locale» (p. 1183), l'Autrice osserva: «In questo sfondo si può capire come nella figura di Giobbe si esprima simbolicamente il disagio, la sofferenza della comunità dei rimpatriati. Essi vivono secondo la *tôrāh*, sono fedeli a JHWH, tuttavia devono fare i conti con la frustrazione e lo scandalo perché le promesse e le speranze connesse al loro ritorno non si realizzano, anzi essi devono affrontare e convivere con una serrata opposizione che minaccia la loro missione, la loro integrità e la loro stessa esistenza. JHWH pare aver abbandonato i suoi fedeli in potere dei malvagi (cf 9,24; 16,11). Non soltanto Israele è privato della sua autonomia politica (cf Esd 9,9; Ne 9,36), ma anche duramente osteggiato nel vivere secondo i principi della *tôrāh*» (p. 1183). Quanto a Qohelet, che riflette lo sfondo geografico palestinese-gerosolimitano e rinvia all'epoca tolemaica del III sec. a.C. (cf i dati presupposti: pace, possibilità di arricchire e di perdere improvvisamente le ricchezze, differenze sociali, rigida amministrazione), è stato annotato: «La crisi del tempo si esprime in lui in un modo molto individuale, caratterizzato dall'opposizione alla tradizione sapienziale nazionale» (R. SMEND, *La formazione dell'Antico Testamento*, Brescia 1983 (originale ted. 1978), 288).

nata ad approfondire, e quindi a rendere ancora più evidenti, le difficoltà che la comunità incontrava circa il senso e la realizzazione delle promesse. A tale riguardo è molto illuminante il fatto che Qohelet prenda come punto di orientamento per la propria riflessione il proverbio «non c'è niente di nuovo sotto il sole» (Qo 1,9). Questo proverbio è espressione di una mentalità critica che, come tale, è già riscontrabile in scritti precedenti (cf il libro di Giobbe) e che venne ad investire direttamente il senso della fede e l'attesa del compimento delle promesse salvifiche di Dio. In realtà, nell'ottica dischiusa da questa concezione, risulta difficile affermare con sicurezza (e quindi attendere con fiducia) che le promesse divine si adempiranno in un tempo vicino, dato che la loro piena attuazione non si è mai verificata nei secoli passati.

Nel contesto di queste difficoltà la tradizione di Israele ha mostrato la vitalità della confessione del Signore come Dio fedele alla sua promessa, che il popolo conosce in forza della Parola annunciata e concretizzata nella *Tôrāh*. La prima espressione di questa vitalità fu appunto la profezia escatologica.

#### 4. LA PROFEZIA ESCATOLOGICA E L'ANNUNCIO DELLA NUOVA CREAZIONE

Di fronte alle aporie in cui venne a trovarsi la fede di Israele, non solo a livello della speranza - che si presentava come un cammino sempre più difficilmente percorribile, perché sempre meno realistico -, ma anche a livello della riflessione sapienziale, il popolo di JHWH seppe maturare alcuni orientamenti decisivi e fondamentali.

Il primo di questi orientamenti è costituito dalla certezza che le parole profetiche della promessa non sono l'espressione di un'illusione umana, ma sono autentica Parola di JHWH. Tale orientamento appare confermato in modo eloquente dalla formazione dei cinque libri canonici della *Tôrāh*. La *Tôrāh* in effetti è espressione della fede di Israele in forza della quale il popolo vive nella consapevolezza di aver ricevuto la parola divina che illumina la sua esistenza e la dirige verso un futuro pieno di vita: il futuro della promessa.

In questo contesto un dato particolarmente fecondo è costituito, senza ombra di dubbio, dal fatto che la stessa *Tôrāh* non è stata strutturata come la narrazione di una grande memoria storica. Piuttosto la confessione di JHWH quale Dio della creazione e dell'esodo appare fundamentalmente finalizzata a sostenere la promessa di cui la *Tôrāh* è portatrice. Effettivamente la stessa *Tôrāh*, in base alla sua conclusione, orienta il credente verso il nuovo Mosè,

che ancora non è venuto (cf Dt 34,10-12), ma che sicuramente sorgerà in forza della promessa divina (Dt 18,15).

Il secondo orientamento è costituito dall'incrollabile sicurezza nella realizzazione delle divine promesse. Questo orientamento è una conseguenza del precedente, compreso alla luce della fedeltà di JHWH, che - come è stato mostrato - rappresenta una costante della fede di Israele. Se le promesse non sono parola umana, ma Parola di JHWH, esse si realizzeranno necessariamente, proprio perché provengono dal Dio fedele (cf Is 55, 10-12a).

Una testimonianza significativa della vitalità di questo orientamento è dato da quella che è chiamata, con espressione tecnica, la profezia escatologica<sup>29</sup>. Si tratta di detti profetici (per lo più inseriti nelle raccolte dei profeti dei secoli VIII-V). In essi non si incontra più l'annuncio di una salvezza vicina nel tempo, ma la consapevolezza che la storia umana conosce due fasi: la fase ordinaria, nella quale le promesse salvifiche di Dio non si realizzano pienamente, e la fase «ultima» caratterizzata dal definitivo compimento di tutte le promesse divine. La denominazione di profezia «escatologica» è dovuta proprio all'uso frequente dell'espressione «negli ultimi giorni»<sup>30</sup> con cui sono introdotti i detti che delineano la realizzazione piena della salvezza, quando Dio stesso inaugurerà la fase definitiva, «ultima» della storia umana, destinata a durare per sempre. L'importanza e la ricchezza di questa prospettiva diventano evidenti non appena si accosta la testimonianza dei testi.

#### 4.1. Il messaggio di alcuni testi escatologici

Il testo più significativo a nostro avviso è Is 54,4-10, che appartiene alla pagina letterariamente composita di Is 54,1-17<sup>31</sup>. Questo detto è costituito an-

<sup>29</sup> Cf G. FOHRER, *Storia della religione israelitica*, cit., 378-380; 391-411.

<sup>30</sup> Dalla locuzione ἐπ' ἐσχάταις ἡμέραις, «negli ultimi giorni», deriva appunto la qualifica di «escatologica» con cui si connota la profezia che si muove nell'orizzonte appena indicato.

<sup>31</sup> Data l'importanza di questi versetti ne presentiamo una nostra traduzione:

‘Non temere, perché non dovrai più vergognarti,  
non essere confusa, perché non dovrai più arrossire,  
tu dimenticherai la vergogna della tua giovinezza  
e non ricorderai più il disonore della tua vedovanza.  
‘Poiché tuo sposo è il tuo creatore,  
Signore degli eserciti è il suo Nome;  
il tuo redentore è il Santo di Israele  
Dio di tutta la terra è chiamato.

zitutto da un'esortazione che invita il popolo del Signore a guardare verso un futuro radicalmente nuovo, nel quale la comunità non sarà più confusa per le proprie infedeltà. Anzi il rinnovamento sarà tale che il popolo dimenticherà ciò che nel suo passato era stato motivo di vergogna (v. 4). Il fondamento di questa esortazione profetica è rappresentato dalla solenne dichiarazione del v. 5 che si articola in due affermazioni: «tuo sposo è il tuo creatore», «tuo redentore è il Santo di Israele». La confessione del Signore quale sposo della comunità del suo popolo, confessione che appartiene al cuore stesso dell'alleanza, è arricchita qui dalla prospettiva che lo Sposo è al tempo stesso colui che «fa'» il suo popolo. Il Signore non è solo colui che ha fatto il cielo e la terra e che farà il nuovo cielo e la nuova terra (cf Is 66,22), ma è anche colui che plasma il suo popolo, colui che lo forma, colui che lo crea.

La pericope prospetta appunto la realtà futura del popolo come nuova creazione operata dal Signore, sposo, e quindi caratterizzata da ciò che costituisce la dimensione più profonda di ogni realtà sponsale: l'esperienza dell'amore e della tenerezza. La seconda affermazione sottolinea che la nuova creazione del popolo è opera della redenzione divina. Chiamando il Signore «tuo redentore» l'autore del testo sottolinea che la nuova creazione non è frutto di una liberazione che, per quanto prodigiosa, sia opera di un Dio lontano. Essa è, invece, «redenzione» in quanto è la liberazione con cui il paren-

<sup>6</sup>Come una donna abbandonata e afflitta di spirito, il Signore ti ha chiamato.

«La donna della giovinezza può forse essere rigettata?», ha detto il tuo Dio.

<sup>7</sup>Per un piccolo istante ti ho abbandonato ma con grande tenerezza ti radunerò.

<sup>8</sup>In un impeto di sdegno, ho nascosto il mio volto per un istante a te, ma con amore eterno ho avuto tenerezza di te», ha detto il tuo redentore, il Signore.

<sup>9</sup>«Questo è per me (come) le acque di Noè: come ho giurato che le acque di Noè non avrebbero più invaso la terra, così ho giurato

di non adirarmi contro di te e di non rimproverarti.

<sup>10</sup>Anche se i monti si allontanassero e i colli vacillassero il mio amore non si allontanerà da te e la mia alleanza di pace non vacillerà», ha detto colui che ha tenerezza per te, il Signore.

te interviene in favore di un suo congiunto con il quale è unito da vincoli di sangue. Il Signore redime il suo popolo perché opera in quanto è lo sposo che libera la sua sposa, rinnovandola per sempre nella totalità del suo essere.

L'esortazione è arricchita da tre detti divini, intimamente correlati tra loro, che l'Autore fa' seguire in modo da corroborare la motivazione del presente invito alla fiducia (v 6b; vv. 7-8; vv. 9-10). Il primo di questi detti, con il motivo della donna della giovinezza che non può essere ripudiata, l'Autore sottolinea esplicitamente che l'intervento creatore del Signore ha la sua fonte nell'amore sponsale che lo unisce al suo popolo.

Il secondo detto contrappone il motivo della collera, che dura un breve istante, al motivo dell'amore eterno che caratterizza il futuro del popolo rinnovato. È significativo che questo detto è attraversato dai termini *hesed* e *rahamim*. Come abbiamo visto, il termine *hesed* connota l'amore del Signore che è perennemente fedele e perciò diventa, nei confronti del popolo caduto nell'infedeltà, misericordia. A sua volta il termine *rahamim* indica propriamente l'amore di una donna che ha l'esperienza della maternità: l'amore che scaturisce dal generare una nuova vita. La ricchezza semantica del termine *rahamim* e del verbo *riham* (avere tenerezza) conferisce particolare bellezza e suggestiva profondità ai vv. 7-8<sup>32</sup>. Questi versetti annunciano, con accenti di profonda e gioiosa speranza, che il Signore, in quanto sposo, non può dimenticare la sua sposa, al contrario la accoglie di nuovo con «immensa tenerezza». Proprio per questo motivo egli si rivela come colui che «con *hesed* perenne ha tenerezza» del suo popolo. Il «*hesed*» di JHWH appare qui come l'orizzonte nel quale si manifesta e opera la tenerezza divina, tenerezza che è potenza generatrice e fonte di vita per il popolo. Ne segue che il futuro del popolo sarà caratterizzato dall'esperienza dell'amore fedele e misericordioso del Signore e, al tempo stesso, dall'esperienza della sua tenerezza materna, vale a dire dalla consapevolezza che la nuova creazione è, nella sua dimen-

<sup>32</sup> L'autore di Is 54,6-8 sviluppa il suo messaggio annunciando la fine del tempo in cui Israele si sente come «una sposa abbandonata». A questo proposito è interessante rilevare che il verbo «abbandonare» in Is 49,14 si trova parallelo al verbo «dimenticare». Se il messaggio di Is 49,15 sviluppa una forte antitesi in rapporto al verbo «dimenticare», Is 54,6-8 sviluppa una promessa in antitesi con il verbo «abbandonare». In questi versetti la tenerezza divina caratterizza la situazione opposta a quella dell'abbandono. Mentre l'esperienza dell'abbandono, espressa anche dalla locuzione «nascondere il volto», è di un «breve momento», l'esperienza della tenerezza divina, delineata anche mediante il verbo che indica il raduno salvifico di tutto il popolo, avviene nella perennità dell'amore di JHWH.

sione più profonda, «rigenerazione» per una vita totalmente trasfigurata dalla potenza dell'amore.

Nel terzo detto divino appare la consapevolezza che con la nuova creazione si realizza la promessa dalla nuova alleanza<sup>33</sup> qui chiamata «alleanza di pace». Come la promessa divina di non inviare più le acque del diluvio sulla terra costituisce l'orizzonte della stabilità di questo mondo, così la visione del popolo chiamato a sperimentare la «pace» nella comunione con il suo Dio costituisce l'orizzonte del futuro della salvezza perenne qui delineata.

La visione di questa pericope si presenta strettamente connessa con il detto di Is 62,4-5, dove si annuncia che Sion sarà la sposa vergine del Signore. Questo messaggio, se si legge il testo all'interno della tradizione di Israele, dischiude una forza straordinaria. Effettivamente, se l'immagine sponsale è un elemento fondamentale nell'itinerario storico del popolo del Signore, è anche vero che essa fa' la sua apparizione letteraria con Osea per denunciare l'infedeltà sponsale di Israele nei confronti del suo Dio. Dopo Osea, tanto Geremia (cf Ger 3) che Ezechiele (cf Ez 16; 23) si richiamano all'immagine sponsale per denunciare, senza ambiguità, l'infedeltà del popolo come abbandono del Signore e della sua parola. Proprio questa comunità, che da più di duecento anni era apostrofata dai profeti come sposa adultera e prostituta, è ora contemplata come sposa vergine: «come un giovane sposa una vergine, così ti sposerà colui che ti costruisce; con la gioia dello sposo per la sposa il tuo Dio gioirà per te».

La presentazione del Signore come colui che «costruisce» Sion permette di vedere in questo testo la prospettiva della nuova creazione. Colui che ha costruito i cieli, costruisce la sua sposa. La gioia di Dio, delineata come la gioia dello sposo che proclama la verginità della sua sposa, costituisce la conferma che l'Autore prospetta il futuro del popolo del Signore come un futuro di rinnovamento totale, come una nuova creazione, al punto che egli ricorre all'immagine del «giovane che sposa una vergine» per proclamare il prodigio della realtà veramente «nuova» del popolo del Signore<sup>34</sup>. Il perdono

<sup>33</sup> La prospettiva della nuova alleanza è esplicitamente richiamata nel v. 13 («tutti i tuoi figli saranno ammaestrati dal Signore») che si connette tematicamente a Ger 31,34 («tutti mi conosceranno»).

<sup>34</sup> Il motivo della gioia di JHWH per il suo popolo compare anche nel detto escatologico di Sof 3,14-18a. In particolare, nel v. 17, la proclamazione che il Signore è giubilante nella gioia e si rallegra nell'esultanza incornicia la promessa che egli rinnova Sion con il suo amore.

divino - qui appare in modo evidente - non consiste solo nella cancellazione della macchia dell'infedeltà, ma è essenzialmente nuova creazione, nuova verginità.

Un altro aspetto occorre qui richiamare perché è espressivo dell'orizzonte nel quale si muove la tradizione biblica. Si tratta del fatto che la visione escatologica della nuova Sion non riguarda solo il popolo del Signore, ma è correlata alla totalità dei popoli. La prospettiva escatologica di Is 2,2-5 è particolarmente eloquente. Il detto delinea, per «gli ultimi giorni» (LXX: «ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις»), il pellegrinaggio della moltitudine dei popoli che «affluiranno» al monte del tempio del Signore per conoscere le sue vie. Allora la parola del Signore, che uscirà da Sion, sarà accolta e porterà come conseguenza l'abbandono dell'arte della guerra e la trasformazione delle armi, portatrici di morte, in strumenti agricoli che assicurano la vita. Se nella fase ordinaria della storia la casa di Giacobbe ha la vocazione di camminare nella luce del Signore (cf v. 5), nella fase ultima tutti i popoli saranno raggiunti e trasformati da questa luce.

Non è questa la sede per analizzare dettagliatamente i testi che contengono la prospettiva salvifica per tutte le genti<sup>35</sup>. Un aspetto, però, merita di essere richiamato. L'orizzonte universale presente nella profezia escatologica è molto eloquente. Esso testimonia che il mondo delle genti non è mai stato del tutto assente dalla tradizione di Israele. La benedizione di Dio all'umanità (cf Gn 1,28), la sua alleanza con Noè come promessa di misericordia per tutti i popoli (cf Gn 9,1-17), la promessa che in Abramo e nella sua discendenza tutte le genti saranno benedette (cf Gn 12,1-3; 22,18) sono altrettante testimonianze di una fede per la quale il Dio di Israele è colui che raggiunge tutti i popoli con la sua benedizione e la sua promessa. La profezia escatologica, parlando della pienezza della salvezza, vede in essa il compimento delle promesse fatte a Israele e all'umanità e, proprio per questo, può annunciare la piena realizzazione della benedizione di tutti i popoli.

#### 4.2. Rilievi

Senza dubbio, la profezia escatologica dischiuse nuove possibilità espressive al linguaggio simbolico della speranza. In particolare si manifesterà feconda, nel cammino della tradizione biblica, la distinzione della sto-

<sup>35</sup> A questi testi appartiene anche Is 25,6-8, che sarà presentato insieme alle testimonianze della risurrezione.

ria in due fasi qualitativamente differenziate. La prospettiva escatologica, però, non tardò a manifestare la sua reale inadeguatezza ai fini del superamento delle aporie in cui la fede di Israele era venuta a trovarsi. Quando, sotto l'influsso della tradizione sapienziale, Israele giunse a comprendere che non è possibile che si realizzino nel futuro della storia quelle promesse che mai si sono realizzate nel passato («nulla di nuovo sotto il sole!»), questa comprensione mise in luce che anche la salvezza annunciata dai profeti escatologici, benché proiettata in un futuro qualitativamente diverso dal presente, era pur sempre una grandezza intrastorica e, come tale, non dava maggiori garanzie di realizzazione di quante ne offrirono le altre promesse.

Col passare del tempo ad alcuni gruppi, particolarmente sensibili alle istanze della riflessione sapienziale, divenne sempre più evidente che la profezia escatologica non poteva essere la soluzione definitiva al problema che la crisi epocale aveva reso così acuto. Comunque, sia detto per inciso, questa profezia non scomparve del tutto. Con la ricchezza del suo linguaggio metaforico e carico di speranza, essa fu facilmente reinterpretata come parola che, pur sottolineando il significato salvifico di Gerusalemme e del suo tempio, poteva essere considerata come annuncio simbolico del mondo della risurrezione. Ma prima che si giungesse alla confessione della risurrezione, la convinzione di quei gruppi, per i quali nemmeno la profezia escatologica rappresentava la risposta adeguata alla crisi in atto, costituì un ulteriore impulso per un crescente lavoro di riflessione e di ricerca. Proprio in questo lavoro si manifesta la forza sorprendente della speranza, che giunse a rappresentare il contenuto centrale della spiritualità degli *'anāwîm* e rese possibile l'itinerario che condusse alla grande risposta dell'apocalittica: la risurrezione dei morti.

## 5. LA FEDE NELLA RISURREZIONE

La profezia escatologica, come abbiamo intravisto, aveva sviluppato la distinzione tra due epoche: quella dell'«angustia» presente, causata dal peccato e dall'idolatria, ma destinata a finire, e quella del tempo della «salvezza» che avrebbe inaugurato la fase «ultima» (l'*eschaton* !) della storia umana. Anche se la risposta escatologica, per coloro che erano più sensibili alle conquiste della tradizione sapienziale, non risultò adeguata, nondimeno contribuì a delineare l'immagine concettuale di due «epoche», anzi di due «mondi». In effetti, quando, sotto l'influsso della tradizione sapienziale, ci si rese conto che le promesse divine non potevano realizzarsi pienamente al-

l'interno della storia e, al tempo stesso, si confessò, nell'ottica della fede, che le promesse erano parola di JHWH, il Dio fedele, allora si comprese che per tenere insieme questi due dati era necessario riconoscere che le promesse divine si sarebbero compiute, in modo totale e definitivo, non in questo mondo (*hā'ôlām hazzeh*), ma in un mondo «altro» da quello presente, vale a dire nel «mondo che deve venire» (*hā'ôlām habbâ*)<sup>36</sup>.

In questa ottica, che si delinea ormai distintamente nella nostra analisi della Scrittura, risulta con chiarezza che la confessione della risurrezione si è sviluppata fundamentalmente a partire dall'esigenza, intrinseca alla fede stessa, di affermare il pieno compimento delle promesse divine. La confessione della fedeltà di JHWH è stata la forza che ha reso possibile la speranza in quanto, con la sua energia, ha sviluppato la certezza della realizzazione piena delle promesse salvifiche nel mondo della risurrezione. Per cogliere adeguatamente il significato della fede nella risurrezione, sia all'interno della tradizione biblica, sia nella sua correlazione con la fede del Nuovo Testamento, è opportuno accostare alcune testimonianze testuali particolarmente significative.

### 5.1. Il messaggio dei testi

Quanto ai testi, nei quali si riflette la fede «apocalittica» della risurrezione, si registra tuttora una forte oscillazione tra gli studiosi. Tale oscillazione si estende da una posizione minimalista (la fede nella risurrezione sarebbe attestata solo da Dan 12,2 e Sap 2) a una posizione massimalista, che vede in numerosi testi l'affermazione esplicita della risurrezione. A nostro avviso i testi originariamente apocalittici non sono molto numerosi nell'AT (mentre lo sono indubbiamente nella letteratura apocrifa); tuttavia sono piuttosto frequenti i testi che furono trasmessi in quanto venivano letti secondo un'ottica apocalittica<sup>37</sup>. Questa affermazione vale in modo particolare per la profezia

<sup>36</sup> L'espressione *hā'ôlām habbâ*, tipicamente apocalittica, è stata resa in latino con il sintagma *saeculum futurum*.

<sup>37</sup> L'autore di Sap 2, p. es., leggeva Gn 1, come testo scritturistico che fondava la fede nella risurrezione. Analogamente il messaggio di Os 6,1-2, che in origine annunciava la salvezza che si sarebbe realizzata in un futuro non lontano («il terzo giorno ci farà sorgere»), fu letto come promessa della risurrezione. Il «terzo giorno» divenne così simbolo teologico del mondo nuovo nel quale l'umanità, rinnovata, vive eternamente alla presenza del Signore. Questa interpretazione spiega l'importanza del «terzo giorno» nelle formule di fede della risurrezione elaborate dalla comunità protocristiana (cf 1Cor 15,3-5a).

escatologica, che il più delle volte è stata conservata nella Scrittura proprio grazie a questa reinterpretazione.

A titolo esemplificativo esamineremo tre testimonianze: la prima è quella di Is 26,19, un testo che riteniamo apocalittico; la seconda è presa da Is 25,6-8, un passo che originariamente era escatologico e che in una fase successiva della sua trasmissione fu reinterpretato in chiave apocalittica; infine la terza analizza la pagina di Sap 2, che mostra la comprensione della fede apocalittica nella risurrezione all'interno della tradizione sapienziale.

### 5.1.1. Il messaggio di Is 26,19

«Di nuovo vivranno i tuoi morti,  
(ri) sorgeranno i loro cadaveri,  
si sveglieranno ed esulteranno  
quanti giacciono nella polvere.  
Sì, la tua rugiada è rugiada di luce,  
la terra darà alla luce le ombre»

Questa breve sentenza appare costruita con un parallelismo che accosta tra loro i verbi «vivere», «(ri)sorgere», «svegliarsi» ed «esultare». Il soggetto di questi verbi è rappresentato dai «morti», che l'Autore denota con diversi sinonimi per rendere possibile il ricorso alla forma letteraria del parallelismo. Molto significativa, ai fini della stessa comprensione del testo, è anche la figura dell'ossimoro con cui l'Autore avvicina tra loro termini antitetici per dare massimo rilievo connotativo all'affermazione della risurrezione dei morti. Due antitesi, in particolare, meritano la nostra attenzione, perché dischiudono, in modo esplicito ed evidente, il campo semantico della vita come nuova realtà accordata a coloro che erano morti:

- a) morti - vivere
- b) [ri]sorgere - cadaveri (lett.: «cadenti», quelli che non stanno in piedi).

Sia la figura del parallelismo che quella dell'ossimoro rafforzano l'affermazione della vita che caratterizzerà l'esistenza di coloro che erano morti e giacevano sotto terra. Oltre i verbi «vivere», «[ri]sorgere», il cui valore semantico è immediatamente evidente, anche il verbo «svegliarsi» dischiude una prospettiva feconda, per una comprensione appropriata del significato della fede nella risurrezione. La forma ebraica tradotta con «si sveglieranno» è costituita dalla radice: *jqš/qjš*, che indica propriamente lo svegliarsi dal sonno (Gn 28,16; Gdc 16,14). Il verbo, pertanto, denota primariamente la fase in cui l'uomo passa dallo stato caratterizzato dalla non-coscienza a quello

in cui domina la coscienza. Tale significato è confermato dal fatto che, quando ricorre in senso traslato, il verbo può indicare lo «svegliarsi dall'ebbrezza» (Gn 9,24). Anche in questo caso, quindi, esso connota la situazione dell'uomo che rientra pienamente nella fase cosciente. All'interno di questo campo semantico il verbo può indicare anche il processo per cui il soggetto in questione si rende conto di una determinata situazione e, in questa linea, può anche esprimere l'accesso a una determinata esperienza.

Quest'ultima accezione apre al verbo «svegliarsi» la possibilità di assumere anche una connotazione propriamente religiosa. Con questo significato esso si trova correlato sia a JHWH sia al popolo o al singolo credente. Riferito a JHWH il verbo costituisce il contenuto di un'ardente invocazione con cui si chiede al Signore che consideri l'estrema gravità della situazione, non dimentichi l'angoscia in cui versa il suo popolo e intervenga presto come salvatore (cf Sal 44,23-27, specialmente il v. 24b). Riferito al popolo, in particolare al singolo credente, il verbo sottolinea l'esperienza di Dio nella quale si addentra l'orante (Sal 139,18). In questo livello semantico è fondamentale per noi rilevare che in due testi il verbo esprime quella particolare esperienza di Dio e della sua salvezza alla quale accedono i «morti» con la loro risurrezione (cf Is 26,19; Dan 12,2)<sup>38</sup>.

I dati che emergono da questa breve analisi permettono di cogliere alcuni valori insiti nella confessione del mondo nuovo della risurrezione. Anzitutto la risurrezione rappresenta il trionfo della vita sulla morte. Si tratta di un aspetto che riceve il massimo rilievo dall'ossimoro con cui inizia la sentenza. La vita, che il testo annuncia come condizione di coloro che attualmente sono morti, è intesa in tutta la pienezza della sua connotazione secondo i pa-

<sup>38</sup> Il fatto che questo verbo ricorra con la stessa accezione anche in Dn 12,2, un testo generalmente riconosciuto apocalittico, costituisce un'ulteriore conferma che la sentenza di Is 26,19 sviluppa il tema apocalittico della risurrezione. Per questa ragione non ci sembra sostenibile l'interpretazione del testo in senso metaforico, come è il caso di Ez 37, 1-14 (dove peraltro il senso simbolico del linguaggio è esplicitamente indicato al v. 11). Secondo Dahood il verbo in questione ricorre con lo stesso significato di risurrezione nel Sal 17,15, che il citato Autore rende nel seguente modo:

At the vindication  
I will gaze upon your face;  
At the resurrection  
I will be saturated with your being.

Cf M. DAHOOD, *Psalms I: 1-50* (The Anchor Bible 16), New York 1979, 93. Per il commento della traduzione cf 99-100.

rametri culturali dell'Antico Vicino Oriente. Si comprende allora che, in base al testo, essa si esplica, in primo luogo, come il «sorgere» che è segno di un'energia interiore che rende il vivente autonomo; in secondo luogo, come lo «svegliarsi», ossia l'accedere alla luminosità della conoscenza nell'esperienza del Signore, conoscenza che, con la risurrezione, si compie nella pienezza della rivelazione; infine come l'«esultare» che indica l'autocoscienza della salvezza nella gioiosa esperienza della pienezza della vita, caratterizzata essenzialmente dalla comunione eterna con il Signore.

Inoltre, secondo il dinamismo argomentativo del testo, un ruolo fondamentale spetta all'affermazione conclusiva del v. 19. Essa infatti, attraverso il simbolo della rugiada (che richiama la freschezza della vita e l'energia della fecondità), nonché il simbolo della luce (che connota l'esperienza della liberazione e della rivelazione), sottolinea che il trionfo della vita sulla morte, nel senso specifico della risurrezione, è opera esclusiva della potenza salvifica del Signore. Il mondo della risurrezione è per definizione opera di JHWH, opera che il credente può attendere nella speranza e invocare nella preghiera, ma la cui realizzazione trascende totalmente ogni ambito di possibilità umana<sup>39</sup>.

#### 5.1.2. Il testo di Is 25,6-8

Il secondo brano, che è opportuno esaminare per cogliere il significato della fede nella risurrezione, appartiene alla cosiddetta «apocalisse di Isaia» (Is 24-27)<sup>40</sup>. Si tratta di un testo originariamente escatologico<sup>41</sup>. Tuttavia la ricchezza del suo contenuto, espresso con immagini suggestive ed efficaci sotto il profilo simbolico, ha reso questo detto particolarmente atto per esprimere, nella reinterpretazione apocalittica, l'annuncio del mondo della risurrezione.

Nella lettura del testo compare anzitutto il motivo del banchetto. Il linguaggio simbolico-teologico del brano rinvia al banchetto culturale che aveva

<sup>39</sup> Questa constatazione, a prima vista ovvia perché il morto non può riprendersi la vita, è di fondamentale importanza per comprendere il tema della giustificazione mediante la fede e soprattutto il linguaggio neotestamentario relativo al regno di Dio.

<sup>40</sup> Per l'«apocalisse isaiana» cf G. FOHRER, «Der Aufbau der Apokalypse des Jesajabuchs», CBQ 25 (1963) 34-45; B. OTZEN, «Traditions and Structures of Isaiah XXIV - XVII», VT 24 (1974) 196-206; J. VERMEYLEN, «La composition littéraire de l'«apocalypse d'Isaïe»», EThL 50 (1974) 196-206.

<sup>41</sup> Per il commento di questa pericope cf H. WILDBERGER, *Jesaja. 2. Teilband, Jesaja 13-27* (BKAT X/2), Neukirchen 1978, 959-974; G. ODASSO, «Isaia», in *La Bibbia*, PIEMME, Casale Monferrato 1995, 1723.

luogo in occasione del «sacrificio di comunione» (*zebah*)<sup>42</sup>. In questo tipo di sacrificio una parte della vittima era bruciata e offerta a JHWH (così nel rito veniva significata la partecipazione stessa di JHWH al banchetto) e l'altra parte era consumata dalla comunità che, nell'offerta del sacrificio, sperimentava la gioia di essere accolta nella comunione salvifica di JHWH. Da quanto detto risulta che lo *zebah* esprimeva simbolicamente il cuore stesso dell'alleanza, vale a dire la comunione con JHWH e, coestensivamente, la comunione di tutti i fratelli tra loro, così da formare una sola famiglia: il popolo del Signore ('*am JHWH*).

In questo spazio, simbolicamente ricco e profondo, il testo parla di un banchetto speciale, quello che JHWH stesso prepara sul «monte» per tutti i popoli. Con l'espressione «su questo monte» l'Autore si riferisce al luogo del tempio di Gerusalemme. La teologia liturgica di Israele aveva sviluppato una profonda interpretazione del tempio di Sion: in esso si perpetuava la rivelazione originaria del «monte di Dio». «JHWH viene dal Sinai nel suo santuario» (Sal 68,18b): nel tempio il popolo di JHWH attualizza l'esperienza della prima generazione dell'esodo. La descrizione di un solenne banchetto preparato dal Signore per tutti i popoli «su questo monte» è strettamente connessa, sotto il profilo letterario, con Is 24,21-23 e con tutta probabilità proviene dallo stesso Autore<sup>43</sup>. La promessa di un banchetto per tutti i popoli è singolare all'interno della Scrittura e rappresenta un motivo specifico della profezia escatologica, motivo che fu successivamente assunto e reinterpretato dalla teologia apocalittica. L'Autore ha sviluppato l'immagine del banchetto, dove tutta l'umanità è invitata, ispirandosi ad alcuni grandi motivi della tradizione, quali il pellegrinaggio dei popoli al monte Sion (Is 2,2-4; 60), il dono divino della *Tôrāh*, che suscita l'ammirazione delle nazioni (Dt 4,6; Is 2,2-4), la Sapienza che chiama al banchetto della vita (Pr 9,1-6), la missione di Israele testimone dell'alleanza e della benedizione divina per tutte le genti<sup>44</sup>.

Con l'immagine delle grasse vivande e dei vini squisiti l'Autore esprime

<sup>42</sup> Per la ricchezza teologico-biblica del sacrificio, in genere, e di quello di comunione, in particolare, cf H. GESE, *Sulla teologia biblica*, cit., 110-123.

<sup>43</sup> Cf H. WILDBERGER, *Jesaja*, cit., 899-900.

<sup>44</sup> Questa profonda visione di un futuro salvifico nel quale si realizzerà, con l'appartenza a JHWH, l'unione di tutti i popoli, e scompariranno le categorie degli oppressi e degli oppressori, è sviluppata in Is 19,16-25, specialmente nei vv. 23-25. Cf A. FEUILLET, «Un sommet religieux de l'Ancien Testament. L'oracle d'Is 19,19-25 sur la conversion de l'Égypte», RSR 39 (1951) 65-87; G. ODASSO, «Isaia», cit., 1715-1716.

il carattere gioioso del banchetto che avviene sul monte Sion. Il richiamo esplicito a «questo monte» è rilevante. L'espressione rinvia, infatti, al passo di Is 24,23, che presenta gli anziani mentre compiono il proprio ufficio «sul monte Sion», alla presenza della Gloria divina. La menzione degli anziani, a sua volta, costituisce un'allusione al racconto dell'alleanza di Es 24,9-11 dove gli anziani «viderò il Signore» e «mangiarono e bevvero», cioè parteciparono al banchetto che, nella forma attuale del testo, si presenta come il coronamento del rito dell'alleanza descritto nei vv. 3-8. Questi richiami mettono in luce che il banchetto, che il Signore prepara per tutti i popoli, è quello dell'alleanza. Ne segue che già la profezia escatologica annunciando la fase «ultima» della storia umana, quella nella quale si adempiono definitivamente le promesse di Dio, prospetta la piena realizzazione salvifica non solo per Israele, ma per tutte le famiglie della terra<sup>45</sup>.

La descrizione prosegue, nel v. 7, con l'annuncio del Signore che «strapperà su questo monte il velo che copriva la faccia dei popoli». Il simbolo dell'eliminazione del velo è stato interpretato spesso nel senso che il Signore convoca i popoli al banchetto per liberarli dalle tenebre mediante il dono della rivelazione. Occorre, però, notare che nel testo nulla depone a favore dell'interpretazione data, tanto più che il tema della rivelazione è già racchiuso nella prospettiva dei popoli che, riuniti sul monte del tempio del Signore, partecipano al banchetto dell'alleanza. Piuttosto il velo, o la coltre che ricopre i popoli, richiama la condizione di sofferenza e di angustia dalla quale il Signore libera definitivamente l'umanità con il suo intervento di salvezza (cf 2 Sam 15,30; 19,5; Ger 14,3-4)<sup>46</sup>. Lo stesso motivo ricorre nel versetto successivo con la stupenda descrizione del Signore che asciuga le lacrime da ogni volto ed «elimina la condizione disonorevole del suo popolo». Con la partecipazione dei popoli al banchetto dell'alleanza nella pienezza della vita, e quindi nella liberazione dal dolore, non si ripeterà più il «disonore» della

<sup>45</sup> È questa, p. es., la prospettiva «escatologica» di Sal 22,28-29. Cf G. RAVASI, *Il libro dei salmi*. Commento e attualizzazione, I (1-50), Bologna 1981, 421-423. A p. 423 Ravasi richiama la distinzione di ritmo tra i vv. 28-29 e i vv. 30-32. A nostro avviso si tratta di un'ulteriore prova che, insieme a quella del contenuto, porta a ritenere i vv. 28-29 un'aggiunta originariamente «escatologica», mentre il v. 30 è un'aggiunta che presuppone la fede nella risurrezione e, perciò, è una preziosa testimonianza della reinterpretazione «apocalittica».

<sup>46</sup> Cf J.D.W. WATTS, *Isaiah 1-33* (WBC 24), Waco 1985, 327-333, specialmente 331.

distruzione di Gerusalemme. Distrutta la città della superbia e del caos, rimarrà la città posta sul monte, la città dove il Signore manifesta la sua gloria, rivelandosi salvatore e liberatore di tutti i popoli.

Nel quadro delineato dal testo un'altra mano, più tardi, ha aggiunto la prima frase del v. 8a: «eliminerà la morte per sempre»<sup>47</sup>. Questa aggiunta, che riflette la fede nella risurrezione, testimonia che il detto escatologico fu reinterpretato apocalitticamente. Nella forma attuale - canonica - del testo, l'affermazione del v. 8a costituisce il culmine semantico-espressivo del messaggio. In questo contesto è anche interessante rilevare come la vittoria sulla morte si trova, ora, messa in parallelo con l'azione di JHWH che asciuga le lacrime «su ogni volto» (dunque sul volto di *tutti* i popoli). Ciò implica che la vittoria sulla morte segna il superamento dell'ingiustizia in tutte le sue forme di apparizione storica e, al tempo stesso, assicura l'eliminazione definitiva di ogni violenza e oppressione.

In questa prospettiva è legittimo ritenere che la confessione della risurrezione costituisce lo sviluppo più alto della fede nell'esodo, dunque nel Dio che fa uscire l'uomo dalla «schiavitù» e lo chiama alla libertà nella fraternità, nella giustizia e nell'amore (cf Os 11,1 e 2,21).

La salvezza totale (cf v. 9b), vale a dire l'esperienza definitiva dell'alleanza (che è evidentemente supposta e insinuata dalla locuzione «nostro Dio» del v. 5a), si realizzerà solo in «quel giorno»: il giorno promesso in cui JHWH preparerà per tutti i popoli il banchetto della vita nella pienezza della rivelazione e della liberazione. Se per il profeta escatologico «quel giorno» si realizza nella fase «ultima» della storia, destinata a non avere più fine, per l'apocalittico «quel giorno» indica l'avvento del mondo che deve venire e nel quale la morte sarà eliminata per sempre, indica l'avvento della risurrezione.

### 5.1.3. La prospettiva teologica di Sap 2

Una testimonianza teologicamente importante, e al tempo stesso originale, della fede nella vita che dura per sempre, vicino a Dio, è offerta da Sap 2,21-24. Questi versetti appartengono alla pericope di Sap 1,16-2,24 nella

<sup>47</sup> Per il carattere secondario di questa frase cf U.B. MÜLLER, *Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*. Historische Aspekte und Bedingungen (SBS 172), Stuttgart 1998, 55-56. L'Autore ritiene che Is 26,19 abbia forse un senso metaforico e si riferisca al «risorgimento» di Israele, nella stessa prospettiva di Ez 37. I rilievi emersi nell'analisi del testo ci orientano, invece, a considerarlo una testimonianza della fede nella risurrezione.

quale l'autore descrive con tratti magistrali il modo di ragionare degli empi. Molto illuminante è anzitutto la breve introduzione che caratterizza i protagonisti del brano: gli empi (Sap 1,16). Riguardo alla loro identità non esiste accordo tra gli esegeti, tuttavia l'ipotesi più probabile è quella secondo cui l'Autore si riferisce sia ai Giudei di Alessandria che hanno apostatato, sia agli uomini che sviluppano un pensiero e una condotta di vita in netta antitesi con i valori che caratterizzano l'esistenza dell'uomo secondo il disegno di Dio<sup>48</sup>. Questa interpretazione corrisponde meglio non solo all'orizzonte universale della fase più recente della tradizione sapienziale, ma alle stesse prospettive del libro della Sapienza.

Mentre i giusti seguono l'esortazione a cercare Dio e si lasciano illuminare dalla Sapienza che comunica la vita (Sap 1,1-15), gli empi cercano la «morte». Si tratta della morte che è stata chiaramente delineata in 1,11-12, dove il termine ricorre con il significato teologico di morte eterna, e quindi di eterna separazione da Dio, che è il vivente e la fonte della vita. Senza dubbio la morte eterna, nella concezione dell'Autore, è in relazione con la morte fisica, dato che è proprio la morte nella sua accezione naturale a immettere nella morte eterna; al tempo stesso, però, «la trascende, in quanto essa è già presente in qualche modo nell'esistenza terrena degli empi e soprattutto perché essa rappresenta, dopo la morte fisica, una condizione di dannazione e di non-realizzazione»<sup>49</sup>.

Su questo sfondo si sviluppa il lungo discorso degli empi (Sap 2,1-20) che contiene un'esposizione della loro filosofia di vita e del loro programma di azione. Nella concezione teorica della vita, che è delineata in 2,1-5, domina una visione del mondo nella quale non c'è spazio per una vita ultraterrena. L'uomo è nato per caso, il suo alito vitale è fumo e il suo pensiero una scintilla (v. 2). Tutto in lui è caduco e ha fine con la morte. La sua esistenza è

<sup>48</sup> Per quanto concerne l'identificazione degli empi in Sap 1-2, Dupont-Sommer ritiene che gli empi sono i discepoli di Epicuro; per Weber, invece, essi sono da identificare con i Sadducei. La maggior parte degli esegeti, però, è dell'avviso che «gli empi, nella mente dell'Autore, sono principalmente i Giudei che, sotto l'influsso dell'ambiente [...] materialista, hanno apostatato dalla fede dei loro padri». Al tempo stesso, però, non si possono «escludere i gentili che, a contatto con i Giudei rimasti fedeli, li deridono e li perseguitano» (J. VILCHEZ, «Sabiduría» in J. LEAL (a cura di), *La Sagrada Escritura. Texto y comentario*, IV: Los Salmos y los Libros salomónicos, Madrid 1969, 640. Per ulteriori dettagli cf J. FICHTNER, «Die Stellung der Sapientia Salomonis in der Literatur- und Geistesgeschichte ihrer Zeit», ZNW 36 (1937)120-122.

<sup>49</sup> M. PRIOTTO, «Sapienza», in *La Bibbia*, PIEMME, Casale Monferrato 1995, 1521.

effimera (v. 5). Questa concezione è il fondamento di una vita basata esclusivamente sulla ricerca sfrenata dei piaceri (vv. 6-9) e sulla regola della forza che impone i propri interessi senza tenere minimamente conto delle esigenze della giustizia (v. 11). Da questi due atteggiamenti di fondo scaturiscono delle scelte negative che culminano nella persecuzione del giusto. Questo motivo, che pervade i vv. 10-20, crea un forte contrasto tra il progetto dell'empio e la figura del giusto che fonda la propria esistenza sulla conoscenza di Dio (v. 13a), sull'esperienza della figliolanza divina (v. 13b) e sulla beatitudine finale (v. 16). Secondo l'articolazione letteraria del testo, il contrasto degli empi con il giusto, che giunge fino al progetto della sua eliminazione fisica (v. 20), è la conseguenza dei principi che ispirano la loro vita, e che hanno la loro origine in una concezione che non ammette una vita resa possibile da Dio dopo la morte.

La descrizione appena sviluppata conferisce il massimo rilievo alle affermazioni dei vv. 21-24. L'Autore della Sapienza dichiara anzitutto che una simile concezione è errata (v. 21) e, centrando direttamente l'aspetto fondamentale del problema, indica la causa dell'errore nella stessa concezione degli empi che non conoscono i disegni di Dio e quindi non «credono alla ricompensa delle anime pure» (v. 23). In questo contesto riecheggia l'affermazione che costituisce la meta della tensione narrativa e poetica di tutto il capitolo:

Dio ha fatto l'uomo per l'incorruttibilità,  
lo ha fatto a immagine della propria natura (v. 23).

L'importanza di questa affermazione è evidente. Con essa l'Autore si riconnette alla conclusione del primo capitolo («Dio non ha creato la morte... egli ha creato tutto per l'esistenza», vv. 13-14) e al tempo stesso prepara la descrizione della sorte dei giusti in contrapposizione a quella degli empi<sup>50</sup>. Un dato attira subito l'attenzione. L'Autore non ricorre al termine «risurrezione», ma a quello di «incorruttibilità». Il ricorso a questo vocabolo è forse dovuto all'intento di rendere la concezione della risurrezione più accessibile alla cultura ellenistica del suo ambiente. In ogni caso non ci sono dubbi sul fatto che il testo è una preziosa testimonianza della fede nella risurrezione.

<sup>50</sup> Questa descrizione occupa i cc. 3-4, che «costituiscono il centro della prima parte del libro, dove tramite una serie di quattro stichi (3,1-12; 3,13-19; 4,1-6; 4,7-20) l'autore espone e contrappone la sorte del giusto a quella degli empi; è lo sviluppo di quanto preannunciato in 2,21-24». Cf M. PRIOTTO, «Sapienza», cit., 1524.

Due sono i motivi che sostengono questa affermazione. Anzitutto riteniamo che il termine «incorruttibilità», che ricompare di nuovo soltanto in 6,18-19, è stato scelto al posto di quello più frequente di «immortalità» per richiamare il v. 10 del Sal 15 (secondo la numerazione dei LXX). Il testo appena indicato recita letteralmente:

perché tu non abbandonerai la mia anima nell'ade  
né permetterai che il tuo santo veda la corruzione.

Confrontando i due versetti si può facilmente constatare che il termine «incorruttibilità» richiama quello di «corruzione» del Sal 15,10b. Inoltre, l'Autore di Sap 2, quando parla del premio della «santità» (ὁσιότητος) adopera un sostantivo astratto che ha nel termine «santo» (ὅσιος) del Sal 15,10b il suo corrispondente concreto. E ancora, il vocabolo «ade» del Sal 15,10a si incontra in Sap 1,14 («né l'ade regna sulla terra»), un versetto che viene appunto richiamato nella parte conclusiva di Sap 2.

Oltre questi motivi, da noi individuati sulla base del confronto letterale di Sap 2,23 con Sal 15,10 (LXX), esiste anche una seconda ragione che permette di affermare che con il termine «incorruttibilità» l'Autore intende presentare la fede biblica nella risurrezione. Si tratta della connessione, già accennata, di 2,23 con 6,18-19. Questi ultimi due versetti appartengono a una concatenazione logica serrata che inizia al v. 17 e culmina nel v. 20<sup>51</sup>. Il pensiero del testo vede nel desiderio della formazione alla sapienza il principio della sapienza stessa. Il desiderio della formazione, a sua volta, sviluppa l'amore (v. 17); da parte sua l'amore alla sapienza conduce all'osservanza della volontà divina. L'accoglienza della volontà divina, poi, è «garanzia di incorruttibilità» (v. 18). Infine, l'incorruttibilità «fa essere vicino a Dio» (v. 19). Unendo insieme questa concatenazione ne segue che il desiderio della sapienza (v. 17a) introduce al regno (v. 20). Una lettura attenta al procedimento letterario di questi versetti, conosciuto con il nome di sorite, e che, al tempo stesso, tenga presente la tecnica dell'Autore, il quale talvolta non riprende lo stesso vocabolo nel suo ragionamento, ma ricorre a un suo sinonimo, permette alcune osservazioni di notevole importanza. Anzitutto appare evidente

<sup>51</sup> I vv. di Sap 6,17-20 formano un sorite, un procedimento letterario greco che è stato definito un «sillogismo acervale che consta di una serie di proposizioni ciascuna delle quali ha per soggetto il predicato della precedente, e l'ultima ha il soggetto della prima e il predicato dell'ultima» (N. Zingarelli, *Vocabolario della lingua italiana*, Bologna 1944<sup>7</sup>, alla voce).

che l'incorruttibilità di cui parla l'Autore non è improntata all'idea filosofica dell'immortalità dell'anima, ma è correlata alla fede nella risurrezione e, in particolare, alla prospettiva del premio che Dio assicura ai giusti (cf Dn 12,2-3; Sal 15,9-10 LXX). Inoltre la vicinanza a Dio, frutto dell'incorruttibilità secondo il v. 19, è richiamata nel v. 20 con il concetto tipicamente apocalittico di «regno». Ne segue che l'incorruttibilità è il dono divino che consiste nella partecipazione al regno di Dio, dunque alla risurrezione.

Se con la ricchezza tematica dischiusa dall'esame di 6,18-19, ritorniamo a 2,23, il messaggio di questo versetto appare in tutta la sua ricchezza e profondità. Sap 2 con la categoria della «incorruttibilità» parla del mondo della risurrezione e quindi della futura appartenenza al regno del Signore. In questo contesto è eloquente l'affermazione del v. 23b. L'Autore non si limita solo ad affermare un dato che apparteneva alla fede della tradizione giudaica, come si evince dal suo richiamo al Sal 15 (LXX) e alla concezione espressa in Dn 12,2-3. Egli cerca soprattutto di presentare un fondamento a questa fede, perché possa essere la luce che guida il giusto nella sua esperienza filiale di Dio e nella coerenza della propria fedeltà. Il fondamento che l'Autore adduce è tratto addirittura dalla prima pagina della Genesi dove la *Tôrāh* presenta l'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio (cf Gn 1,26). Il fatto che Sap 2 si richiami a questo passo della Genesi è estremamente illuminante. La fede nella risurrezione è un dato così radicato nella tradizione sapienziale del nostro Autore da costituire la prospettiva nella cui luce legge e interpreta tutta la Scrittura.

In questo contesto il richiamo alla pagina della creazione dell'uomo costituisce una chiara conferma che l'Autore, in profonda sintonia con la tradizione apocalittica già incontrata, si muove in una prospettiva universale. In realtà l'incorruttibilità è la vocazione di ogni uomo. Tenendo presente l'insieme di questi dati si può affermare che la distinzione di giusti ed empi dipende, in ultima analisi, dal modo con cui l'uomo si rapporta alla dimensione profonda del suo essere, creato a immagine della natura divina, e quindi dal modo con cui corrisponde alla sua vocazione ad essere vicino a Dio.

## 5.2. Rilievi

L'esame dei testi appena effettuato offre alcuni orientamenti essenziali per la comprensione della risurrezione secondo la ricchezza e le virtualità della tradizione biblica.

Anzitutto appare evidente che la confessione del mondo della risurrezio-

ne non è la semplice proiezione del desiderio umano che la vita non abbia mai fine. Non è nemmeno una costruzione illusoria che cerca di rispondere in modo consolatorio all'enigma della morte. La base della fede nella risurrezione è «teo-logica»: è la confessione del Signore e del suo disegno di salvezza. Per la sua indole teologica la proclamazione della risurrezione non si esaurisce nell'affermare la continuità della vita dopo la morte; essa è essenzialmente l'annuncio che Dio realizza una nuova creazione ponendo l'uomo nella condizione di vivere eternamente alla sua presenza, nell'esperienza piena della sua alleanza e, quindi, nella partecipazione alla sua stessa vita. La fede nella risurrezione è la proclamazione della grazia della divinizzazione. Il figlio partecipa sommamente della vita del Padre; la sposa è unita allo Sposo nella realtà interiore e totale della reciproca appartenenza. La risurrezione è la nuova creazione perché è la realizzazione perfetta dell'uomo creato a immagine della stessa natura di Dio (cf Sap 2,23), è la partecipazione al banchetto dell'alleanza nell'esperienza della definitiva liberazione dalla morte e da ogni angustia (cf Is 25,6-8), è l'esultanza dell'umanità che giunge al vero «risveglio» nella luce divina della pienezza della rivelazione (cf Is 26,19).

Frutto della comprensione del disegno di Dio, nella luce della fede alla Parola divina della promessa, la confessione della risurrezione è la proclamazione del mondo nuovo nel quale saranno definitivamente trascese le tensioni sociali, politiche, religiose, in ogni loro forma e configurazione, e tutti i popoli saranno uniti nella partecipazione alla vita di Dio, nell'esperienza della sua benedizione salvifica, nello splendore della sua sapienza vivificante, nella gioia del suo amore fedele. Il fatto che Israele proclami la risurrezione non solo in riferimento a se stesso, ma in riferimento a tutti i popoli è di fondamentale importanza per la comprensione del disegno di Dio testimoniato dalla Scrittura. Se Israele, come popolo dell'alleanza, ha la missione di testimoniare JHWH sulla terra, ciò suppone che la Scrittura ha molto da dire sulla relazione del Signore con tutti i popoli<sup>52</sup>. In questo contesto è interessante

<sup>52</sup> Nelle pagine 113-285 del mio libro *Bibbia e Religioni*, cit., il messaggio dell'AT sulla posizione delle genti di fronte a JHWH si trova articolato in due parti: I. La prospettiva storica (la religione dei patriarchi, la «preistoria» della formula dell'alleanza, la tradizione della pasqua). II. La prospettiva teologica (la tradizione profetica, la teologia deuteronomistica, la teologia sacerdotale, la tradizione sapienziale, la tradizione apocalittica). A queste due parti segue un *excursus* che affronta il significato della polemica anti-dolatrca. Nonostante il numero delle pagine dedicate all'argomento, si tratta di un la-

rilevare che lo stesso tema della missione della Chiesa, che si iscrive tra gli elementi essenziali della testimonianza neotestamentaria, ha la sua fondazione teologica proprio nella prospettiva universale del mondo della risurrezione. La fede nel Signore Risorto e la conseguente esperienza di partecipare fin d'ora alla risurrezione del Cristo (cf Rm 6,11, specialmente i vv.10-11; Col 3,1) conducono la comunità protocristiana a comprendere che essa non può essere costituita solo dai Giudei che confessano che Dio ha risuscitato Gesù e lo ha costituito Signore e Messia (cf At 2,36). Se già ora, in Cristo, si è partecipi della risurrezione, tutte le genti hanno il diritto di essere raggiunte dalla testimonianza del Vangelo per formare, mediante la fede, la Chiesa del Dio vivente, la comunità di coloro che sperimentano la salvezza nel loro essere già «risorti con Cristo» e nel loro essere protesi verso il compimento definitivo della risurrezione nella gloria eterna del Regno di Dio.

Un dato si propone ancora alla nostra riflessione con la forza che deriva dalla testimonianza di tutta la Scrittura. Si tratta del fatto che la confessione della risurrezione conserva il suo ricco significato teologico solo se è sostenuta da una fede che si sviluppi con le stesse caratteristiche della fede biblica: comunione di vita, speranza, fedeltà del Signore. Senza l'esperienza della comunione vitale con il Signore non c'è spazio per la speranza e manca la condizione che rende possibile cantare la fedeltà del Signore al suo amore. Senza la speranza l'esperienza della comunione di vita si atrofizza, o scade in forme devozionalistiche, mentre nell'orizzonte dell'uomo avviene l'eclisse del Dio fedele. Senza la certezza del Dio fedele, la speranza è priva della roccia, sulla quale si costruisce, mentre la comunione di vita è vissuta nella paura della sua perdita e non nella gioia del suo dono che Dio sempre rinnova.

## 6. CONSEGUENZE E PROSPETTIVE

Il significato biblico della confessione della risurrezione, che è la nuova creazione promessa e realizzata dalla potenza divina, ha mostrato quella che a giusto titolo può essere considerata la via maestra per entrare in profonda sintonia con le ricchezze vitali e sapienziali della Scrittura. Già all'epoca del giudaismo intertestamentario tutta la Scrittura era letta nella luce della fede

voro iniziale che potrà essere approfondito sia all'interno delle singole parti, sia con l'individuazione di tematiche nuove (p. es. le genti nella prospettiva della redazione canonica della *Tôrāh*).

della risurrezione. Anche gli scritti del NT testimoniano l'itinerario fecondo di una comunità che confessa, nella fede, il Signore risorto e comprende la sua confessione alla luce della Scrittura<sup>53</sup>.

Le prospettive che sono state evidenziate permettono di cogliere la luce che la Scrittura comunica se è accostata con la fede della Chiesa che confessa il Signore risorto. Anzitutto una comprensione vitale della Scrittura introduce i battezzati nell'esperienza sempre più profonda della fedeltà di Dio. In secondo luogo, le testimonianze della fedeltà di Dio, contenute nell'AT, e interiorizzate nell'ascolto, orientano a contemplare il mistero di Dio in quella dimensione di amore che ha il suo compimento proprio nella morte e risurrezione del Figlio. La Scrittura diventa in questo modo il testo in cui si incontra il linguaggio che testimonia l'esperienza della quale ogni uomo, nelle profondità del suo cuore, ha un bisogno vitale: l'esperienza dell'Amore fedele e misericordioso. La comprensione della Scrittura, nella luce della risurrezione, orienta quindi a confessare, a livello esistenziale, che Dio è amore. L'amore fedele del Signore raggiunge l'uomo peccatore e lo trasforma, rendendolo partecipe della risurrezione di Cristo. Di conseguenza, la Scrittura, accolta nella fede del Risorto e nell'esperienza della propria partecipazione alla vita del Signore, dischiude la dimensione dell'amore di Dio che si manifesta nella pienezza della sua fedeltà e della sua misericordia. Infine, nutrendo e sviluppando la fede come esperienza e confessione della fedeltà del Signore, la Scrittura libera il credente da ogni timore e lo introduce negli orizzonti profetici della speranza. Egli può guardare a se stesso e all'umanità senza lasciarsi bloccare dalla paura dei limiti umani, perché sa ed esperimen-

<sup>53</sup> Cf la formula di fede contenuta in 1Cor 15,2-5a. La struttura, che risulta evidente dalla disposizione tipografica del testo, mostra l'alto grado di sviluppo della tradizione che giunge ad esprimersi in una formulazione dove la corrispondenza dei singoli elementi - perfetta sotto il profilo letterario-artistico - risulta fondamentale per la ricchezza teologica che contiene. In particolare il testo è un'esplicita testimonianza che le affermazioni della fede cristologica sono fatte «secondo le Scritture»:

«il Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture e fu sepolto  
è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture e apparve a Cefa [...]».

La formula che confessa la risurrezione del Cristo è più antica di quella che proclama la sua morte salvifica. Da questo fatto risulta che la comprensione della risurrezione di Cristo nella luce della Scrittura ha guidato le «chiese» del NT a comprendere la passione di Gesù (e quindi il suo ministero e la sua vita) nella stessa luce. Si tratta di un dato che richiede di essere adeguatamente approfondito sia nell'ambito dell'esegesi che in quello dell'ermeneutica biblica.

ta che l'amore fedele e misericordioso del Signore, quale si rivela definitivamente in Cristo Gesù, è potenza di vita e di risurrezione per tutti coloro che credono.

La comprensione della risurrezione come culmine della fede testimoniata dalla «Scrittura» appare sempre più essenziale e, quindi, indispensabile per orientare la teologia a superare il «travaglio odierno» nel quale si dibatte<sup>54</sup>. Qui vogliamo indicare alcuni riflessi che il tema della nuova creazione e della risurrezione può proiettare nell'ambito della mariologia.

Le riflessioni precedenti permettono anzitutto di comprendere il significato della presentazione di Maria come «madre del Signore» (cf Lc 1,43). Questa denominazione esprime anzitutto la fede della comunità protocristiana per la quale la confessione del Signore risorto non era un'espressione mitologica gnosticizzante, ma la proclamazione che Dio aveva risuscitato quel Gesù che era stato crocifisso (cf At 2,36). La maternità messianica di Maria è compresa nella sua connessione con la risurrezione proprio perché mediante essa si afferma la realtà dell'esistenza storica e della missione profetica di Gesù, venuto per essere il «servo del Signore» secondo le Scritture (cf Is 42,1-4; 52,13-53,12). L'assunzione di questa prospettiva pone la riflessione teologica di oggi in profonda correlazione con la ricchezza della Chiesa dei primi secoli, che espresse le sue confessioni cristologiche formulandole spesso in chiave mariologica. Effettivamente, come è stato scritto, una «sana mariologia rivela una sana cristologia, la verità su Maria è un appoggio alla verità sul Cristo: e ne abbiamo un grande bisogno in un tempo in cui il legame tra la divinità e l'umanità del Cristo è talvolta oscurato nel pensiero dei cristiani»<sup>55</sup>.

In questo contesto è necessario sottolineare che la connessione della Vergine con la risurrezione del *Kyrios* non è solo un'elaborazione teologica protocristiana, ma esprime l'evento che caratterizza tutta l'esistenza storica di Maria, come la partecipazione alla risurrezione del Cristo caratterizza, al tempo stesso, il mistero della Chiesa pellegrina nel tempo verso l'eternità del

<sup>54</sup> L'espressione è di Vagaggini che si esprime nei seguenti termini: «Il travaglio profondo in cui oggi si trova la teologia cattolica (palese a tutti dopo il Vat II, ma dalle radici assai più lontane) è il risultato dell'influsso di molti fattori convergenti che la costrinsero a cercare, per rispondere ai nuovi problemi, un nuovo modello d'impostazione». Cf C. VAGAGGINI, «Teologia» in G. BARBAGLIO - S. DIANICH, *Nuovo dizionario di Teologia*, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 1597-1711: la citazione è a p. 1632.

<sup>55</sup> M. THURIAN, «Marie et l'Église», *MaisD* 121 (1975) 104.

regno. Il NT, compreso nell'ottica della «Scrittura», è la testimonianza di questa realtà singolare. Infatti la presentazione di Maria come la «piena di grazia» suppone la contemplazione della madre di Gesù nella totalità del suo essere raggiunto in modo pieno dall'amore fedele e misericordioso del Signore. Si tratta appunto dell'amore che si manifesta nella Chiesa che confessa il Signore risorto. Inoltre le narrazioni che proclamano «vergine» la madre del Signore si muovono nella certezza che con la maternità di Maria, il cui significato pieno appare nella risurrezione, Dio ha inaugurato il mondo della nuova creazione, il mondo in cui egli stesso porta a compimento la sua promessa e dona la «verginità» alla sua sposa (cf Is 62,4-5), rinnovando l'umanità con la potenza dello Spirito. Qui appare che la mariologia è connessa, in forza della sua stretta correlazione con la risurrezione, non solo con la cristologia, ma anche con la ecclesiologia. La comprensione teologica ed esistenziale di Maria può e deve avvenire solo nel mistero di Cristo e della Chiesa.

In definitiva, la connessione della Madre di Gesù con l'evento salvifico della risurrezione del Figlio offre la prospettiva adeguata per comprendere Maria come icona della Chiesa. Il suo essere stata raggiunta dalla pienezza dell'amore verginizzante di Dio, proprio del mondo della risurrezione, la rende immagine della Chiesa nel dinamismo dialettico della sua esistenza «già» risorta con Cristo e in cammino verso il futuro, quando le primizie della risurrezione, presenti in essa mediante lo Spirito trasfigurante e divinizzante, raggiungeranno il loro eterno compimento nella gloria del Regno. Questa dimensione «iconica» di Maria permette di intravedere un fecondo influsso reciproco dell'ecclesiologia e della mariologia. Nella misura in cui l'ecclesiologia svilupperà le virtualità proprie della Parola di Dio offrirà un contesto sempre più fecondo per una corretta teologia mariologica. Al tempo stesso la mariologia, nella misura in cui comprenderà la figura della Madre del Signore nel contesto vitale della Parola di Dio e, quindi, nell'orientamento di tutta la Scrittura verso la risurrezione, metterà in evidenza il mistero della Chiesa che si riflette in tutti i suoi figli e, in modo singolare, nella Vergine Maria<sup>56</sup>.

Il NT testimonia questa grandiosa comprensione di Maria nella luce delle Scritture e, conseguentemente, nel mistero del Signore risorto e della sua

<sup>56</sup> Qui appare, per esempio, che i titoli mariani («vergine», «madre del Signore», «serva del Signore», «madre dei discepoli di Gesù») sono al tempo stesso titoli che illuminano la Chiesa nella dimensione stessa del suo mistero.

Chiesa. Questa testimonianza appare in modo speciale nel cantico che il terzo Vangelo pone sulle labbra di colei che ha creduto all'adempimento delle parole del Signore (cf Lc 1,45). Il Magnificat, infatti, mostra che Maria è contemplata come la credente che vive l'esperienza del Signore, alla quale sono chiamati tutti i battezzati<sup>57</sup>. È l'esperienza del Dio santo, che compie le meraviglie del suo amore, che estende per tutte le generazioni la sua misericordia, che ricorda la sua promessa per realizzarla, inaugurando il tempo della nuova creazione con il definitivo compimento delle profezie della salvezza (cf Lc 1,51-54). In particolare, ci sembra, la riflessione mariologica è chiamata ad approfondire il significato dell'espressione «piena di grazia», che presenta la Vergine come colei che sperimenta di essere costantemente raggiunta dalla bontà e dall'amore fedele e misericordioso del Signore<sup>58</sup> ed esprime la sua esperienza con il linguaggio stesso della Scrittura. Anche in questa dimensione di esperienza del Signore e delle meraviglie del suo amore si intravede l'importanza della riflessione su Maria icona della Chiesa. La Chiesa, infatti, è la comunità di coloro che camminano nell'esperienza dell'amore del Signore e nella conoscenza della sua salvezza, conoscenza che la Scrittura illumina e rende sempre più ricca a livello esistenziale e sapienziale.

Un ulteriore aspetto si delinea per una mariologia che attinge dalla Scrittura la dimensione profonda ed essenziale del suo statuto epistemologico. Presentando la Vergine che manifesta l'accoglienza della parola del Signore dichiarandosi sua serva, il Vangelo di Luca pone Maria in stretta connessione con la missione di Gesù. Gesù ha la coscienza di essere venuto per servire e, in quanto «servo» del Signore, realizza la propria missione con la fedeltà al disegno del Padre che culmina, attraverso la morte, nella risurrezione. Nell'AT il tema del «servo» ha una precisa connotazione teologica. Esso afferma che un uomo concreto (Mosè, il profeta, il «servo di JHWH») è chiamato ad essere «ministro» del Signore, cioè colui mediante il quale il Signore realizza il suo disegno e la propria regalità salvifica all'interno della storia umana. L'autopresentazione di Maria come «serva del Signore» mostra, quindi, che le comunità protocristiane guardavano alla Madre del Signore come a colei che è stata consapevole della propria missione per la realizzazione del dise-

<sup>57</sup> Per il Magnificat rimane fondamentale lo studio di A. VALENTINI, *Il Magnificat. Genere letterario, struttura, esegesi*, Bologna 1987.

<sup>58</sup> Si tratta dell'esperienza che è delineata in modo stupendo nel Sal 23,6: «bontà e amore (*tôb wahesed*) mi accompagneranno tutti i giorni della mia vita».

gno salvifico di Dio. Se si tiene presente che proprio il tema del «servo di JHWH», nella Scrittura, fu riferito anche a tutto Israele che, in quanto popolo del Signore, aveva la missione di testimoniare JHWH sulla terra<sup>59</sup>, appare chiaro che la comprensione di Maria come serva del Signore permette di contemplare il mistero della Chiesa chiamata a testimoniare, in quanto «serva del Signore», il Dio fedele che ha risuscitato il Figlio dai morti per rendere tutta l'umanità partecipe della sua stessa vita.

La comprensione di Maria nella prospettiva biblica della risurrezione porta la mariologia a situarsi nell'orizzonte della salvezza di tutti i popoli. Se il Cristo risorto è la «discendenza» promessa, nella quale tutte le genti ricevono la benedizione della salvezza divina, anche Maria è contemplata come colei che, nell'accoglienza della propria missione, ha la coscienza di essere «proclamata beata» da tutte le genti (cf Lc 1,48). Qui Maria appare l'icona della Chiesa chiamata a vivere la propria partecipazione alla risurrezione del Cristo in modo che la sua luce risplenda davanti agli uomini ed essi possano glorificare il Padre (cf Mt 5,16). L'espressione «proclamare beata», come «glorificare il Padre» connotano l'esperienza delle genti che incontrano nella Vergine e nella comunità dei discepoli di Gesù i segni profetici della risurrezione. La coscienza che il Vangelo di Luca vede espressa da Maria è la coscienza della Chiesa, chiamata ad essere luce di risurrezione per tutti i popoli. In questo contesto, ci sembra, trova la giusta collocazione biblico-teologica sia il tema della maternità universale di Maria verso i discepoli di Gesù (cf Gv 19,26-27) che quello della maternità della Chiesa, in quanto è la nuova Sion che il Signore rende prodigiosamente madre (cf Is 66,7-11) e luogo in cui egli verrà «a radunare tutti i popoli e tutte le lingue» (Is 66,18b).

Infine, la Chiesa del NT si presenta con l'ideale di vivere la spiritualità della *'anāwāh* propria degli *'anāwīm*, che in mezzo alle prove e alle persecuzioni hanno scelto di essere fedeli alla Parola del Signore, confidando in lui solo e sicuri del suo intervento di salvezza. Gesù, in quanto «mite e umile di cuore», ha realizzato questo ideale che, secondo la Scrittura, avrebbe costituito la caratteristica fondamentale dei tempi della salvezza escatologica e

<sup>59</sup> La prova di questa concezione, oltre che nei testi del libro di Isaia dove Israele è delineato esplicitamente come servo del Signore (cf per esempio Is 41,8-10), si incontra nel testo di Ez 36,16-28. In questo brano, che presenta una chiara rielaborazione postesilica, appare evidente la concezione teologica secondo cui il Signore trasforma Israele perché altrimenti il suo Nome, profanato dall'infedeltà del suo popolo, non potrebbe più essere conosciuto sulla terra.

apocalittica (cf Sof 3,12-13a)<sup>60</sup>. Lo stesso ideale, secondo il Magnificat, rappresenta anche l'autocoscienza della Madre del Signore quando dice: «ha guardato l'umiltà (*'anāwāh*) della sua serva» (Lc 1,48). Anche sotto questo profilo Maria è presentata come l'icona della Chiesa, comunità della risurrezione, che fa propria l'adesione totale di Gesù al Padre e fonda la propria esistenza sulla speranza e sulla confidenza nel Signore soltanto.

Questi accenni sintetici possono mostrare le feconde correlazioni che si stabiliscono tra la cristologia, l'ecclesiologia e la mariologia, se questi ambiti del sapere teologico sono pensati nella prospettiva della teologia biblica e, più precisamente, nell'ottica della «Scrittura». Se l'AT sarà accolto come «Scrittura» non solo a livello di affermazione dottrinale-dogmatica, ma a livello esistenziale-vitale, se crescerà l'amore, l'interesse e la conoscenza della Scrittura, se le comunità cristiane saranno guidate a familiarizzarsi in misura progressiva e globale alla *Tôrāh*, ai Profeti e agli altri Scritti, allora ci saranno finalmente le premesse per quel rinnovamento profondo della teologia - e in essa della mariologia - che si avverte sempre più come una necessità vitale. Allora la confessione del Signore, che «è risorto secondo le Scritture», risuonerà nella Chiesa con l'esultanza profetica che le comunità del NT hanno sperimentato e hanno visto risplendere in modo paradigmatico nella Madre del nostro Signore.

GIOVANNI ODASSO  
Via Casal Morena, 8  
00040 - ROMA

### Summary

*This paper outlines the itinerary followed by biblical tradition in arriving at the recognition of the new world of the resurrection. For this purpose the characteristics of biblical faith have been analysed: a life of communion, the faithfulness of the Lord and hope. Certainty that the promises upon which hope is founded are the word of the faithful Lord opens faith to confess the world of new creation and resur-*

<sup>60</sup> I titoli con cui Gesù si autopresenta «mite e umile» nella lingua greca di Mt 11,29 sono gli stessi con cui la LXX traduce le caratteristiche del «resto di Israele» di Sof 3,12 («un popolo mite e umile»).

rection. Confessing the resurrection is therefore the ripe fruit of the tradition of the people of the Lord and, because of this, represents a privileged subject for developing a vital comprehension of God's word.

This understanding gives way to important consequences concerning a scientific renewal of mariology within a theology drawing from the sapiential riches of the Old Testament. Especially the expression "Mother of the Lord" implies the connection of the Holy Virgin with the Kurios' resurrection. This connection is precisely an adequate prospect for understanding Mary as the icon of the Church of the living God.

## LOGOS, SOPHIA, PNEUMA

Potrebbe sembrare temerario cercare la presenza mariana nel Primo Testamento, in realtà lo è solo in un'ottica di lettura storicistica dei testi. Infatti il mistero del dono escatologico del Figlio tramite la maternità verginale di Maria affonda la sua radice e preparazione in una storia salvifica già solcata dal dono divino e dall'accoglienza di uomini santi.

È proprio lo studio di queste due coordinate, dono di Dio e accoglienza dell'uomo, che permette di cogliere la rilevanza mariana di molti testi del Primo Testamento.

Noi ci soffermeremo in particolare su tre itinerari storico-salvifici facenti capo alle figure della Parola, della Sapienza e dello Spirito.

### 1. LA FIGURA DELLA PAROLA

Una figura fondamentale della rivelazione biblica è certamente la «parola», della cui importanza è testimone tutta la Scrittura. Il termine ebraico per eccellenza è *dābār*, reso dai LXX per lo più con *λόγος*, ma anche con *ῥῆμα*<sup>1</sup>, e caratterizzato dalla duplice struttura semantica di «parola» e di «cosa», intraducibile nelle nostre lingue moderne; questo significa nel concetto ebraico di parola una pregnanza di essere del tutto particolare, per cui la parola mantiene sempre l'aspetto della cosa e la cosa è solo accessibile tramite la parola.

La riflessione biblica sul tema della parola è molto ricca e facilmente accessibile<sup>2</sup>; qui verranno ripresi e sottolineati due aspetti particolari e assai si-

<sup>1</sup> Circa l'uso e il significato di questi termini vedi gli eccellenti articoli: λέγω, GLNT, VI, 199-380; *dbr*, TWAT, II, 89-133; *Parola*, in *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, 1168-1208; *Parola*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica* (a cura di P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda), 1097-1114.

<sup>2</sup> Oltre ai sopracitati articoli, che riportano una ricca bibliografia, si possono segnalare in particolare: L. ALONSO SCHÖKEL, *La parola ispirata*, Brescia 1967; H. HAAG, *Révélation*, DBS X, 586-600, Paris 1985; S. PIÉ Y NINOT, *La palabra de Dios en los libros sa-*