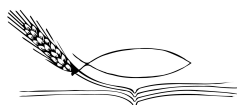


Fraternità degli Anawim
in collaborazione con



absi

Associazione Biblica della Svizzera Italiana

Milano, Istituto La Casa, 13-14 febbraio 2016

LA BIBBIA ATTRAVERSO LA VITA
LA VITA ATTRAVERSO LA BIBBIA
Riflessioni, confronti, prospettive

(II PARTE)

a cura di Ernesto Borghi

*«Niente è possibile senza le persone,
nulla è duraturo senza le istituzioni»*
(Jean Monnet)¹.

*«È tanto bello il proverbio
“Dimmi con chi vai e ti dirò chi sei!”,
ma non basta, proviamo a dire:
“Dimmi chi escludi e ti dirò chi sei!”»* (Luigi Di Liegro)².

B. Come leggere la Bibbia oggi nella Chiesa e nella società

Abbiamo fatto due brevi esperienze concrete di lettura, una primo-testamentaria (Es 20), l'altra neo-testamentaria (Mt 5), che ci hanno fornito qualche elemento utile a comprendere perché leggere la Bibbia oggi sia scelta intelligente e appassionata per la

¹ Cfr. E. Bonino, *I doveri della libertà*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 21.

² Cfr. A. Gallo, *Se non ora, adesso*, Chiarelettere, Milano 2011, p. 118.

formazione culturale e spirituale a livello individuale e collettivo. Approfondiamo ora il *come* della lettura biblica.

1. Leggere un testo, leggere un testo biblico

Quando si pongono in atto i processi che conducono alla comprensione di un testo, quindi esegesi, ermeneutica, applicazione culturale e, per quanto possibile, in ultima analisi, traduzione nella lingua di chi sta leggendo il testo, occorre tenere presente che si tratta di quattro momenti distinti, i quali, però, non possono che essere elementi di un disegno unico.

Focalizzare preliminarmente quali siano gli intendimenti del lettore nei confronti del testo che s'accinge ad accostare implica chiarire anzitutto il genere del suo approccio. Si impone, pertanto, la consapevolezza della rilevanza centrale dell'*interpretazione*.

Il momento ermeneutico esiste da sempre, è una caratteristica costituzionale del pensiero comunicato³: nel momento in cui si trasmette all'esterno un contenuto organizzato nella propria mente, si dà necessariamente accentuazione a qualche aspetto in luogo di qualche altro, magari - ed è solo un esempio - perché lo si padroneggia meglio di altri a livello espressivo.

Questo meccanismo si attiva a maggior ragione se la fonte di tale comunicazione è un interlocutore esterno. Quando ci si trova dinanzi ad un testo, occorre avere chiara percezione del fatto che, in quel momento, vi sono quattro elementi in gioco:

- **la persona di chi legge:** ognuno è un individuo che si accosta a qualsiasi *oggetto di lettura* - libro, pittura, scultura, trasmissione televisiva o radiofonica, ecc. - portando con sé tutto il bagaglio di esperienze culturali che egli ha accumulato sino a quel momento e che, sia pure in varia misura, lo influenzano nel processo che egli si accinge a vivere. Chiunque è, quindi, un *contesto* di esperienza intrinsecamente complesso e interrelato con quanto gli è esterno;

³ Cfr., ad es., Platone, *Fedro*, 274b-278b; *Cratilo*, 407-408.

• **quello che si sta leggendo:** l'oggetto della lettura è, a sua volta, un contenuto, una forma, una serie di strutture grammaticali e sintattiche e/o di immagini, ecc., insomma un altro *contesto* di elementi. Esso, paragonabile, ad un tempo, ad un muro di pietra e ad un gruppo di individualità tra loro cooperanti⁴, ha una sua morfologia interna ed un suo rapporto con *il tempo* in cui è stato realizzato, con *il proprio autore* e con *tutte le reazioni culturali* da esso ingenerate *nella storia dell'umanità in genere e della cultura in particolare*⁵;

• **l'autrice/autore:** chi ha realizzato l'opera con cui si intende entrare in relazione è, né più né meno di lettrici e lettori, un *contesto* di esperienze, che si relaziona ad essi attraverso l'opera in questione e tutti gli elementi che si riescono ad acquisire sulla sua persona. Quest'ultimo rapporto si può incentrare *sugli intendimenti programmatici che ella/egli poteva avere* al momento della *realizzazione in oggetto* (significati, contenuti, forme, destinatari, ecc.); *sulla continuità e/o discontinuità di tutto questo durante la fase di realizzazione*; *sugli esiti finali dell'opera* in ordine a quanto individuato all'inizio.

• **le condizioni di spazio e tempo:** tra il lettore, l'opera e l'autore sussistono le dimensioni del *tempo* e dello *spazio*. Vi è

⁴ «Un testo è come una comunità. Noi afferriamo il significato complessivo di un discorso – il suo messaggio – solo se possiamo distinguere (consapevolmente o inconsapevolmente) le parti che lo costituiscono e i rapporti tra esse, ossia le loro *funzioni*. Possiamo pensare che le linee di demarcazione distruggono l'interezza e l'unità, ma senza demarcazioni non possiamo definire o afferrare la natura dell'intero. È proprio a questa unità – la coerenza interna di un discorso – che viene di norma affidata la trasmissione del messaggio» R.J. Erickson, *Guida introduttiva all'esegesi del Nuovo Testamento*, tr. it., San Paolo, Cinisello Balsamo [MI] 2007, p. 77).

⁵ «Il testo non è qualcosa di unidirezionale – quello che potrebbe essere in virtù della finalità istituita dall'intenzione presunta dell'autore – ma multidimensionale, il che significa che non si può leggere ad un solo livello, ma a parecchi livelli contemporaneamente tramite una comunità storica portatrice di interessi eterogenei» (A. LaCocque – P. Ricoeur, *Penser la Bible*, Seuil, Paris 1998, p. 13).

distanza temporale tra questi tre poli del discorso. La stessa frequente contemporaneità tra autore ed opera non esclude certo un'interna serie di mutamenti, ad esempio, nel corso della realizzazione dell'opera stessa. E ciò vuol dire *distanza*. Tra l'opera e il lettore la discrasia è ancora più evidente. Non si può, inoltre, dimenticare che determinate relazioni si creano solo in base a specifiche coordinate spaziali e, ovviamente, mutano, al cambiare di esse. Tutto questo implica, pertanto, che tempo e spazio costituiscano la cornice e la tela di fondo del quadro.

Complessivamente è legittimo, anzi doveroso affermare che, se un'opera d'arte sollecita parecchie interpretazioni i cui effetti, cumulati, vogliono sia rendere giustizia all'opera stessa sia contribuire alla sua "vita" ulteriore, le modalità in cui la comunità umana interpretante propone una lettura ed un'interpretazione storiche contribuiscono alla pluridimensionalità del testo. Lettrici e lettori si trovano, quindi, inclusi nel testo. Vengono a farne parte⁶.

Un approccio corretto a qualsiasi testo e, specificamente, ad un libro o ad una pericope (dal greco *perikouptein* = *tagliare intorno*): è un brano da considerarsi in sé conchiuso) della Bibbia comporta una riflessione previa sulle condizioni a cui la comprensione del testo è possibile. Il nostro atteggiamento deve essere improntato ad attenzione e cautela notevoli.

Su questi temi l'esegeta e teologo protestante Rudolph Bultmann (1884-1976) rimane ancora oggi una voce imprescindibile:

«La comprensione storica presuppone sempre un rapporto dell'interprete con la cosa espressa (direttamente o indirettamente) nei testi. Questa connessione è fondata sul rapporto vitale dell'interprete con la cosa di cui si tratta. Una certa comprensione della realtà fondata su un rapporto vitale con esse è quindi sempre presupposta dall'esegesi ed è per questo che *non vi è esegesi senza presupposti*. Questa comprensione si chiama *precomprensione*. Questa non contiene pregiudizi, così come non ne contiene la scelta di una certa prospettiva. L'indagine storica sarebbe falsata solo nel caso in cui l'esegeta considerasse la sua precomprensione come

⁶ Cfr. *ibidem*.

una comprensione definitiva. Ma il rapporto vitale è autentico solo se ci si mette in discussione, ossia se le cose di cui si tratta ci riguardano personalmente... La comprensione del testo non è mai definitiva, ma resta aperta»⁷.

La coscienza e l'atteggiamento prospettati dall'esegeta tedesco sottolineano, tra l'altro, che *l'oggetto della lettura ed analisi - ossia il testo - è il centro*; pertanto *il metodo è subordinato e funzionale ad esso, non il contrario*. È sempre possibile, purtroppo, che il lettore, anziché *servire il testo* (biblico o non biblico), *si serva del testo* per finalità del tutto estranee, ad esempio, a quelle degli scrittori del medesimo.

D'altro canto un metodo è indispensabile, perché aiuta a prendere le distanze dall'idea ingenua che si possa immediatamente accedere al senso del testo in base alla propria diretta sensibilità. Questa persuasione, purtroppo diffusa ancora oggi a livello endemico, ripropone il rischio di proiettare la soggettività di lettrici e lettori su quanto essi stanno leggendo, fondendo cioè indebitamente il momento esegetico e quello applicativo. Il risultato è quello di rendere più che possibili l'ideologizzazione, il fondamentalismo, la strumentalizzazione testuale.

E ogni metodo deve misurarsi con un termine di confronto ineludibile: la propria capacità di saper *spiegare correttamente* il testo. Ciò significa far comprendere quello che esso esprime, nella costante possibilità di essere soggetto a verifiche sulla propria pertinenza, senza indebite, rigide chiusure alle integrazioni e modificazioni che vengono dalla multiformità dei testi stessi di volta in volta esaminati.

La comprensione del testo esce, comunque, dal rapporto *autore-testo-lettore*, nella consapevolezza che la conoscenza tramite la lettura non ha nulla a che vedere con una illusoria "asettività" del confronto obiettivo col testo stesso. Rispettare le condizioni storiche, letterarie, esistenziali in cui esso è stato scritto *non significa*

⁷ R. Bultmann, *Credere e comprendere*, tr. it., Queriniana, Brescia 1977, pp. 803-805. Per un utile approfondimento globale sulla figura di Bultmann, si veda, per esempio, il bel saggio di S. Ronchi, *Rudolph Bultmann, il teologo del Dio non oggettivabile*, Claudiana, Torino 2005.

né può significare *astenersi da un coinvolgimento personale e responsabile*, che ponga in gioco, di fronte al testo, *la persona che legge nella sua integralità di essere umano in divenire*.

Da tale confronto chi legge esce comunque modificato, se non altro per l'arricchimento culturale arrecatogli dal prendere una posizione, qualsiasi essa sia, nei riguardi di una sezione anche minima di uno scritto o di qualsiasi altra opera d'arte.

D'altronde è impossibile rimuovere la precomprensione associata ad ogni incontro di un essere umano con un dato culturale, soprattutto quando ci si illuda utopisticamente di poter essere neutrali.

«Un testo nasce grazie al suo autore ma vive soltanto grazie ai suoi lettori... Si può leggere un testo in maniere diverse come si può pescare in mare tramite procedimenti diversi. Il frutto della pesca sarà differente secondo le maglie delle reti. Questa immagine fa comprendere che il senso che si può cogliere da un testo è immediatamente, in qualche misura, una nuova scrittura; è il risultato di un'operazione o, piuttosto, di una cooperazione, di una interazione tra il lettore e il testo, che ha la sua oggettività - un'oggettività che resiste alle manipolazioni e proibisce di leggervi qualsiasi cosa - ma che nondimeno si presta a dei percorsi di letture multiple. In questa ottica il senso del testo è sempre sfuggente non perché non si possa dirne niente; se è sfuggente, lo è per eccesso e non per difetto. Leggere, in questo senso, è sempre "eleggere", è sempre scegliere e rinunciare ad una pretesa di controllo totale o di influenza assoluta sul testo»⁸.

⁸ A. Fossion, *La lecture de la Bible au service de la compétence chrétienne*, p. 261. «Il termine *textus* e il verbo *textere* si riferiscono all'azione di *tessere*. Come l'insieme dei fili tessuti realizza un tappeto e ciò rappresenta più che la pura somma di questi fili, così le nostre frasi si congiungono per fare in modo che si formi un'identità testuale nuova. Tuttavia, diversamente dal tappeto, il testo verbale non offre alcuna immagine completa. Il significato del testo è più un'entità mentale che chi legge deve ricomporre nell'atto di lettura, seguendo le istruzioni contenute nel testo stesso. Inoltre, contrariamente all'identità visiva policromatica del tappeto, l'identità del testo esiste solo nella mente e nella memoria di ciascuno dei lettori e riceve inmancabilmente le colorazioni che

Il discorso fatto sinora dà grande rilievo alla storicità di ogni processo, in particolare a quella del procedere ermeneutico, il quale realizza a sua volta storia giacché si colloca nel vivo di un processo di trasmissione diacronica. Si può, conseguentemente, ripensare, in modo fruttuoso, la distanza temporale come “storia degli effetti” che nutre e origina quella precomprensione da cui la comprensione muove e contemporaneamente inserirsi in modo tale che il suo stesso operare si renda produttivo di nuova “storia”.

2. Leggere la Bibbia nel nostro Paese oggi

La conoscenza seria ed appassionata dei testi e valori biblici è tutt'altro che diffusa, anzitutto nel quadro dei credenti cristiano-cattolici. Nonostante i grandi progressi fatti registrare negli ultimi cinquant'anni, vi sono dei dati di fatto, ormai inaccettabili: la Bibbia non è certamente, neppure oggi, al centro delle vite quotidiane della Chiesa cattolica nelle sue scelte pastorali ordinarie e in non poche Chiese protestanti “libere” il fondamentalismo nella lettura biblica ha uno spazio davvero incredibile. La lettura biblica, d'altra parte, non ha neppure nel sistema scolastico e universitario italiano lo spazio che meriterebbe vista, per esempio, la sua rilevanza quale radice fondamentale della cultura euro-mediterranea ed euro-atlantica.

La prova documentale più recente in ambito cattolico è questa: l'esortazione apostolica *Verbum Domini* (novembre 2010), esito fondamentale del Sinodo dei vescovi sul tema “La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa” (ottobre 2008), dedica alla riflessione sull'animazione biblica dell'intera pastorale della Chiesa un paragrafo – il n. 73 – molto ridotto e quasi distratto⁹,

l'immaginazione del lettore le conferisce» (W. Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique. Développement et signification*, Cerf, Paris 1995, p. 121).

⁹ Per approfondire le questioni concernenti questo documento del magistero pontificio e le prospettive della lettura biblica per il futuro della vita ecclesiale e sociale si veda, per es., la ricca serie di contributi proposta dal volume *Ascoltare* –

nonostante in quell'assise il tema fosse stato ripetutamente considerato. E un altro dato di fatto non confortante è la progressiva riduzione di cattedre universitarie di argomento religionistico negli atenei italiani. Tale condizione è assurda, se si considera l'importanza sempre più notevole che i temi religiosi hanno a livello culturale ampio, massmediale compreso.

Chiunque abbia una certa esperienza della vita ecclesiale anzitutto nelle parrocchie e nelle diocesi cattoliche, a cominciare dall'Italia e dal Nord del mondo, non può non riscontrare quanto il cammino utile a rendere biblica, senza fondamentalismi e moralismi, l'intera pastorale ecclesiale sia ancora molto, molto lungo. Le eccezioni positive sono numerose, ma restano troppo spesso, occorre riconoscerlo, delle eccezioni come anche eccezionali sono i docenti scolastici e universitari di materie non religionistiche che abbiano una formazione biblica di qualche rilievo. E anche in molti insegnanti di religione la cultura biblica non appare certo l'asse portante della loro preparazione.

La lettura tenace, appassionata e rigorosa della Bibbia è una strada da percorrere in una chiave ecumenica pensata secondo una prospettiva che valorizzi armonicamente le diversità culturali e religiose, per la Chiesa nelle sue multiformi articolazioni confessionali, e per le società civili, a cominciare da quella italiana, di oggi e di domani.

Tutto ciò si può perseguire attraverso varie strade, in piena libertà e tante vengono percorse (si pensi, per es., a quello che fanno tutti i gruppi di lettura biblica che si riferiscono variamente, ancora oggi, a nove anni dalla sua morte, all'opera del grande biblista Giuseppe Barbaglio).

3. Come leggere la Bibbia? Esempi di lettura

2.1. Da Genesi 1-2

(a) I testi

Genesi 1,26-31

«[26] E Dio disse: “Facciamo l’essere umano secondo la nostra figura, a nostra immagine, e eserciti la sua autorità responsabile e promozionale sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra”. [27] Dio creò l’essere umano secondo la sua figura; secondo la figura di Dio lo creò; maschio e femmina li creò. [28] Dio li benedisse e disse loro: “Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; ponetela sotto la vostra autorità e esercitate la vostra autorità responsabile e promozionale sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra” [29] Poi Dio disse: “Ecco, io vi do ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra e ogni albero in cui è il frutto, che produce seme: saranno il vostro cibo. [30] A tutte le bestie selvatiche, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli esseri che strisciano sulla terra e nei quali è alito di vita, io do in cibo ogni erba verde”. E così avvenne. [31] Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto bella e molto buona. E fu sera e fu mattina: sesto giorno»¹⁰.

¹⁰ **Il contesto intermedio (Genesi 2,1-8.15-17):** «[1] Così furono portati a compimento il cielo e la terra e tutte le loro schiere. [2] Allora Dio, nel settimo giorno portò a termine il lavoro che aveva fatto e cessò nel settimo giorno da ogni suo lavoro. [3] Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò, perché in esso aveva cessato da ogni lavoro che egli creando aveva fatto. [4a] Queste le origini del cielo e della terra, quando vennero creati. [2:4b] Quando il Signore Dio fece la terra e il cielo, [5] nessun cespuglio campestre era sulla terra, nessuna erba campestre era spuntata - perché il Signore Dio non aveva fatto piovere sulla terra e nessuno lavorava il suolo [6] e faceva salire dalla terra l’acqua dei canali per irrigare tutto il suolo -; [7] allora il Signore Dio plasmò l’essere umano con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l’essere

Genesi 2,18-25

[18] Poi il Signore Dio disse: “Non è cosa bella e buona che l’essere umano sia solo: gli voglio fare un partner capace di aiutarlo e di fronteggiarlo”. [19] Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all’essere umano, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l’essere umano avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome. [20] Così l’essere umano impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutte le bestie selvatiche, ma l’essere umano non trovò un partner capace di aiutarlo e di fronteggiarlo. [21] Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull’essere umano, che si addormentò; gli tolse una delle costole e rinchiuse la carne al suo posto. [22] Il Signore Dio realizzò con la costola, che aveva tolta all’essere umano, una donna e la condusse all’essere umano. [23] Allora l’essere umano disse: “Questa volta ella è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa! Ella sarà chiamata donna perché dal maschio ella è stata tolta”. [24] Per questo un maschio lascerà suo padre e sua madre e si unirà strettamente alla sua donna e i due verranno ad essere una carne sola. [25] Ora tutti e due erano nudi, l’essere umano e la sua donna, ma non ne provavano vergogna».

- ***Che cosa mi colpisce in questi brani? Che cosa non riesco a capire in questi brani?***
- ***Quale visione di essere umano propone il testo di Genesi 1,26-31? E quello di Genesi 2,18-25?***
- ***Quali caratteristiche ha la relazione maschile-femminile in questi passi primo-testamentari?***

umano divenne un desiderio vivente. [8] Poi il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l’essere umano che aveva plasmato... [15] Il Signore Dio prese l’uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse. [16] Il Signore Dio diede questo comando all’essere umano: “Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, [17] ma dell’albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti”.

(b) Linee di sintesi

La lettura dei primi due capitoli di Genesi che abbiamo proposto spinge a fare almeno le seguenti considerazioni conclusive.

- Anzitutto è apparso chiarissimo il diverso intendimento dei due racconti in risposta a problematiche differenti. La prima narrazione si preoccupa di presentare nell'opera divina creatrice un paradigma per l'essere umano. La seconda è interessata ai problemi esistenziali umani relativi al suo comportamento e al suo destino e dimostra una notevole libertà argomentativa. L'essere umano è pienamente creato solo con l'apparizione della donna per creazione divina.

Dio è all'opera, con l'aiuto degli esseri umani per conformare la creazione al suo progetto. Egli pone gli individui al di fuori da qualsiasi trascendentalismo o fuga dall'esercizio della propria libertà così come da ogni illusoria convinzione di poter bastare a se stessi senza rapporti con Dio.

- La creazione dell'essere umano è autenticamente tale e l'umano è davvero *figura ed immagine* di Dio, solo

- se è *maschio e femmina*;

- se uomo e donna hanno uguale dignità;

- se il rapporto tra loro è una relazione fondata su un sostegno dialettico, sull'effettiva indipendenza dal proprio passato e sulla fisicità carnale intensa;

- se tale relazione è un processo di progressivo perfezionamento qualitativo secondo i tre aspetti appena menzionati.

- L'esistenza umana è completamente se stessa se la sua centralità nel creato, determinata da Dio, si snoda nella dinamica cura/coltivazione e nella rispettosa custodia/osservanza del creato stesso in tutte le sue caratteristiche originarie¹¹.

¹¹ «L'essere umano compie in sé l'immagine di Dio nella misura in cui, controllando la propria capacità di dominio in maniera da contenerne la violenza, egli contribuisce alla creazione di un mondo pacificato, con questa dolcezza che è rinuncia alle illusioni di una potenza sovraeminente e apertura

Tutto ciò deve avvenire in un contesto di mutualità feconda, che non si esprime soltanto nell'idea che l'essere umano sia davvero un "ritratto rappresentativo" di Dio, soltanto se si moltiplica. Questa interpretazione "demografica", al di là della fortuna che ha avuto per secoli tra i predicatori e formatori cristiani, non è testualmente sostenibile. Essa ha pure un tono strumentalizzante davvero intollerabile da un punto di vista tanto biblico generale che cristiano specifico per quanto riguarda il dare alla vita e il dare la vita.

Tra le caratteristiche fondamentali e normali dell'intimità eterosessuale, che è l'obiettivo culminante della creazione maschile/femminile, vi è certamente anche la fecondità procreativa. E l'attenzione amorevole e determinata verso figlie e figli è una manifestazione chiara ed esaltante della cura e custodia responsabili della creazione. Ciononostante l'insieme dei due racconti esaminati sino a Gen 2,24 indica chiaramente che la cellula vitale della società deve essere considerata quella costituita da un uomo e da una donna in rapporto sponsale, più di quella formata da genitori e figli.

L'umanità formata nell'uomo e nella donna mira a favorire l'armonico sviluppo del creato, alla ricerca non della congruenza tra i partner, ma di un'interazione capace di rendere l'intesa tra loro sempre più stretta. La tradizione ermeneutica cristiana, dai Padri della Chiesa del II-V secolo¹² in poi, ha fondato su alcuni versetti di Gen 1-2 la superiorità sostanziale del maschio sulla femmina per ragioni fisiche e spirituali. Ciononostante la lettura, attenta e complessiva, dei due racconti non legittima tale interpretazione.

dinamica all'alterità. L'umano diventa allora un vivente che suscita la vita e si rende capace di alleanza, ad immagine di Dio» (A. Wénin, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*, Cerf, Paris 1998, p. 35).

¹² Cfr., per es., Ireneo, *Adversus haereses*, V,6,1; Gregorio di Nissa, *De anima et resurrectione*, § 133; Agostino, *Confessiones*, XIII, 32.

Essa rileva, in ultima analisi, non la superiorità, ma l'effettiva "divinità" dei due nella possibilità che essi siano, proprio nella loro *relazione, distinzione e duplicità*, realizzazioni "secondo la figura" di Dio. Ciò non significa che in Dio vi sia la duplicità, a indebolire o stravolgere il monoteismo ebraico-cristiano. Vi sono due modalità originarie per "interpretare" il ruolo di "immagine" divina. Nessuna delle due, se si legge davvero Gen 1,26 – 2,24, è superiore all'altra. Ciascuna, per essere più autenticamente se stessa, può ricevere aiuto, solidale e sinceramente critico, dall'altra.

Nessuna fobia sessuale trova fondamento in questi brani, così come nessuna logica di strumentalizzazione maschilista, nessuna ossessione generativa, nessuna prevaricazione umana sulle altre forme di vita creata. Per sviluppare effettivamente la creazione macrocosmica è indispensabile la crescita in bellezza e bontà della relazione tra uomini e donne. Tutto ciò nella globalità, senza fratture e senza unilateralità, che è evidenziata dall'antropologia sottesa a Gen 1-2.

Le donne e gli uomini che ispirano la loro vita individuale e relazionale a questi racconti sono esseri umani in costante divenire, impegnati a gestire il proprio dinamismo vitale e le relazioni con gli altri in una forma tale da incanalare con senso di responsabilità personale e sociale, le proprie energie verso lo sviluppo complessivo proprio e altrui. E indubbiamente la provocazione più forte che emerge da questi brani del libro della Genesi è probabilmente quella di tendere a vivere a quell'alto livello di relazione interumana e umano-divina che tali narrazioni, radicalmente umanistiche, propongono.

E questa eterosessualità, paritaria, complementare, dinamica, valorizzatrice delle diversità è inscindibile dai rapporti di donne e uomini con la natura in cui sono immersi. Della tutela promozionale di essa donne e uomini sono chiamati a farsi carico, proprio in quanto esseri umani.

(c) Come leggere questi brani primo-testamentari oggi?

Al di fuori e al di là di tante letture strumentali che vari versetti di Gen 1-2 hanno conosciuto nei secoli (e senza che noi crediamo di essere capaci di leggere in modo particolarmente effettivo tali testi, occorre badare più che mai ad una considerazione globale dei diversi elementi teologici, antropologici e religiosi che questi capitoli del libro della Genesi propongono.

Alcuni interrogativi importanti per leggere tali scritti nel mondo di oggi sono più che mai questi:

- Che cosa vuol dire per me essere “donna” o essere “uomo”?
- In che cosa si caratterizza il mio essere “donna” o “uomo”?
- Quando le mie relazioni con l’altro sesso sono particolarmente positive ed arricchenti?

2.2. Luca 15

(a) Il testo

¹Si avvicinavano a lui tutti i pubblicani e i peccatori per ascoltarlo.

²E mormoravano, i farisei e gli scribi, dicendo: «Costui accoglie i peccatori e mangia con loro».

³E disse loro questa parabola, dicendo: ⁴«Quale persona tra voi, se ha cento pecore e ne perde una, non lascia le novantanove nel deserto e va dietro a quella che pare irrimediabilmente perduta, finché non la trova¹³? ⁵E, trovata(la), se la mette sulle sue spalle rallegrandosi in modo visibile, ⁶e, andando a casa, chiama insieme gli amici e i vicini dicendo loro: Rallegratevi visibilmente con me, perché ho trovato la mia pecora che pareva perduta, irrimediabilmente. ⁷Vi dico, così ci si rallegrerà chiaramente in cielo per un peccatore che cambia mentalità e stile di vita, più che per novantanove giusti che non hanno bisogno di (tale) cambiamento.

⁸O quale donna, se ha dieci dramme e ne perde una, non accende la lucerna e spazza la casa e cerca attentamente finché non la trova? ⁹E dopo averla trovata, chiama insieme le amiche e le vicine, dicendo: “Rallegratevi visibilmente con me, perché ho trovato la dramma che avevo perduta. ¹⁰Così, vi dico, ci si rallegrerà davanti agli angeli di Dio per un solo peccatore che cambia mentalità e stile di vita”».

¹¹E disse: «Una persona aveva due figli. ¹²Il più giovane disse al padre: “Padre, dammi la parte che mi spetta delle (tue) sostanze”. E il padre divise il patrimonio tra loro. ¹³E dopo pochi giorni il più giovane, riunite tutte le sue ricchezze, partì per un paese lontano. E là sperperò rovinosamente e completamente le sue sostanze vivendo da incosciente. ¹⁴Dopo che egli ebbe perso tutto, in quella regione si produsse una grave carestia ed egli cominciò a trovarsi in notevole difficoltà. ¹⁵Andò allora da uno dei cittadini di quel paese e si sottomise alle sue complete dipendenze. Costui lo spedì

¹³ Il testo greco evidenzia il paradosso: una perdita irrimediabile e definitiva, eppure...

nei suoi campi a fare il guardiano di porci. ¹⁶Ed egli bramava di riempirsi la pancia con le carrube che mangiavano i porci, ma nessuno gli(ene) dava. ¹⁷Allora entrò in se stesso e disse: “Quanti salariati di mio padre abbondano di pane, mentre io qui sto morendo di fame! ¹⁸Mi alzerò e andrò subito da mio padre e gli dirò: ‘Padre, ho commesso moltissimi errori anche verso di te ¹⁹e non sono più degno di essere chiamato tuo figlio; trattami come uno dei tuoi salariati’”. ²⁰Si alzò e si avviò sulla strada del ritorno verso suo padre. Mentre egli si trovava ancora lontano, il padre lo vide e, dominato da una commozione viscerale, gli corse incontro e si abbandonò gettandogli (le braccia) al collo e lo baciò affettuosamente. ²¹Il figlio, però, gli disse: “Padre, ho commesso moltissimi sbagli anche verso di te, non sono più degno di essere chiamato tuo figlio...”. ²²Ma il padre disse ai suoi schiavi: “Presto, tirate fuori la (sua) veste e fategliela indossare e mettegli un anello al dito e i calzari ai piedi e ²³portate il vitello, quello ingrassato, e uccidetelo e, mangiando, facciamo festa, ²⁴perché questo mio figlio era morto ed ha deciso di tornare alla vita, era perduto senza speranza e si è lasciato ritrovare”. E cominciarono a far festa. ²⁵Il figlio maggiore era nei campi; e, tornando, si avvicinò alla casa e sentì musica e danze. ²⁶Chiamò un servo e gli chiedeva che cosa fossero questi (suoni). ²⁷Ed egli gli rispose: “Tuo fratello è tornato e tuo padre ha fatto uccidere il vitello, quello delle grandi occasioni, perché l’ha riavuto sano e salvo”. ²⁸Allora il fratello maggiore) si irritò profondamente e non aveva alcuna intenzione di entrare (in casa). D’altro canto suo padre, uscitone, lo invitava insistentemente (a farlo). ²⁹Egli, allora, disse, in tutta risposta, a suo padre: “Ecco, da tanti anni sono al tuo servizio e non ho mai mancato di adempiere un tuo comando e a me non hai mai concesso neppure un capretto affinché facessi festa con i miei amici; ³⁰quando, invece, questo tuo figlio, che ha fatto fuori il tuo patrimonio con prostitute, è arrivato, hai fatto uccidere per lui il vitello delle grandi occasioni!”. ³¹Ma (il padre) disse: “Figlio, tu sei sempre con me e tutto quello che è mio è tuo; ³²ma si doveva far

festa ed essere pieni di gioia, perché questo tuo fratello era morto ed ha deciso di tornare alla vita, era perduto senza speranza e si è lasciato ritrovare».

- ***Quale è il contesto testuale ampio in cui questo capitolo è collocato?***
- ***Quali sono le caratteristiche comuni alle tre parabole?***
- ***C'è rapporto di senso/di contenuto tra i vv. 1-2 e la terza parabola?***

(b) Linee di analisi

• **vv. 1-10:** la parabola di 15,11-32 si situa nell'ambito di un dibattito: Gesù e alcuni farisei discutono circa la priorità delle norme della Toràh o dell'essere umano nelle sue esigenze, specificamente per quanto concerne la questione dell'atteggiamento rispetto ai peccatori (15,1-10) ed è particolarmente significativo un fatto: l'anticonformismo radicale di Gesù. Egli accosta a membri dell'*élite* socio-culturale giudaica l'eventualità di essere pastori o, comunque, soltanto di svolgere qualche funzione in quell'ambito. Certamente la figura del pastore ha una serie di connotazioni positive nei testi biblici (cfr., per es., Sal 23; Gv 10,1ss). Cionondimeno il mestiere di pastori era anche ritenuto impuro e guardato con disprezzo¹⁴.

Gesù è coerente con il discorso fatto nei capitoli precedenti della versione lucana: massima accoglienza "familiare" (con continuità nel tempo) verso chi ha una vita più lontana da quella che egli ha proposto.

Nella prima parabola si parla di un pastore che ha perduto una sua pecora (v. 4a). La sua attenzione è massima: tale perdita non è sopportabile. La ricerca dell'unica che è venuta a mancare è obiettivo degno di un grande rischio: mettere in pericolo la sorte di se stesso in quella delle altre novantanove, visto che il gregge è la sua risorsa di vita. Il deserto (v. 4b) non è certo un ambiente sicuro, ma l'attenzione individualizzata del pastore è per lui essenziale.

Questo atteggiamento è presentato come comune: diversamente non si comprenderebbe l'uso della forma interrogativa retorica. Il ritrovamento della pecora suscita una reazione immediata: una gioia totale che sente il bisogno di essere manifestata. Tale invito a godere collettivamente del ritrovamento è direttamente proporzionale alla persuasione che la perdita potesse essere durevole e definitiva.

¹⁴ Si veda, ad esempio, sulla disonestà dei pastori, una fonte rabbinica come *Trattato Sanhedrin*, 25b nella versione del Talmud babilonese.

La sanzione del racconto è l'esplicitazione della logica del Regno dei cieli: l'attenzione prioritaria al cambiamento della propria mentalità, fosse anche un solo individuo ad essere coinvolto in questo processo (cf. Ez 18,23; 33,11).

Quale *pendant* umano del primo racconto eccone, *mutatis mutandis*, un secondo. La forma interrogativa retorica si ripete: l'eventualità di aver perduto un¹⁵ oggetto di valore molto concreto (= il salario giornaliero di un operaio) mobilita le energie della protagonista che non cessa di darsi da fare sino al suo rinvenimento (v. 8). L'obiettivo raggiunto la spinge alla medesima condivisione ricercata dal pastore dei vv. precedenti. E se l'espressione della gioia è la stessa (*Synchárête*), l'ammissione diretta della propria responsabilità nello smarrimento (cf. *apôlesa* - v. 9) rende, implicitamente, lo stesso livello di gioiosità che la donna invita a condividere con lei.

La chiusa tende a sintetizzare il contenuto del discorso gesuano: la gioia si produce immediata e permane, in cielo, di fronte ad una sola persona che cambi vita con un processo di conversione in sviluppo durevole.

Sin da 12,22-32 il redattore lucano afferma che ogni essere umano ha un valore insostituibile agli occhi di Dio. E nel porre, in successione "complementare", ricchezza rurale e ricchezza commerciale, un uomo e una donna, egli sottolinea l'allargamento del suo orizzonte: il Gesù lucano si rivolge a campagnoli e cittadini, a ricchi e poveri, a giudei e greci, a maschi e femmine, con un sguardo universale. E due sono gli elementi discorsivi comuni alle due parabole: la ricerca *inesausta* e *diretta* di quanto

¹⁵ «Le cento pecore rappresentano la moltitudine d'Israele, le dieci dracme (ndr.: *hapax* neotestamentario) i pagani, che pure fanno parte della famiglia di Dio. Non c'è più differenza tra giudei e gentili, perché tutti gli uomini sono suoi figli» (S. Fausti, *Una comunità legge il vangelo di Luca*, EDB, Bologna 1994, p. 539). Questa interpretazione pare assai interessante anzitutto come primo riferimento simbolico-parabolico rispetto ai due diversi destinatari delle parole del Gesù lucano sin dall'inizio di Lc 15: giudei e pagani sono messi sin dall'inizio sullo stesso piano.

perduto personalmente (*apóllymi* è il verbo pregnante della situazione); la *gioia* del ritrovamento, grande e da condividere con quanti sono più familiari.

Detto tutto questo, Lc propone immediatamente la pericope del padre e dei suoi due figli ai vv. 11-32.

• **vv. 11-13a:** Il terzo racconto parabolico comincia in modo diverso dagli altri fin dalle prime due parole, del tutto anonime (v. 11: *E disse*), che, al massimo, sottintendono i destinatari del discorso in avvio. La differenziazione di questa narrazione gesuana rispetto alle due precedenti apparirà sempre più evidente nel corso della lettura.

L'inizio vero e proprio del racconto è estremamente laconico: basta registrare l'utilizzazione dell'anonimo *ánthropos* (*una persona*), in luogo di *anér* (*uomo in quanto tale, maschio*).

Il soggetto portante è senz'altro il figlio minore, il quale *desidera qualcosa*: si tratta almeno del *mutamento della sua condizione* e tale impulso è così forte da condurlo a chiedere al padre la propria parte di eredità. Egli, infatti, non soltanto vuole i beni che gli sono di norma destinati.

La possibilità concreta di raggiungere il suo obiettivo (= *cambiare vita*) gli è fornita dal genitore, sul quale il figlio ha influito persuasivamente con la sua richiesta e che, senza opporsi alla libera scelta del secondogenito, senza indugio alcuno e definitivamente¹⁶ (la laconicità iniziale continua) spartisce i suoi beni tra i due figli. Il figlio minore, d'altra parte, ha fatto una richiesta di ordine giuridico-formale e il padre replica secondo norma di successione, direi, protocollamente, senza aggiungere alcunché a questo livello della relazione.

Chi ha fatto scattare la dinamica della vicenda è anche il destinatario dell'azione che egli ha suscitato. Il risultato perseguito

¹⁶ «Il Vangelo ci dà la linea della normalità e non dei falsi sentimentalismi e delle apologie a buon mercato. Non ci dà argomenti per difendere un paternalismo patologico che soffochi la crescita dell'altro» (A. Paoli, *La radice dell'uomo*, Morcelliana, Brescia 1994⁶, p. 106).

viene perfettamente raggiunto al termine della sequenza: il figlio parte verso un paese lontano, quindi pagano, con i nuovi mezzi economici da lui acquisiti tramite la vendita della propria parte di eredità.

• **vv.13b-20a:** Anche in questa seconda sequenza il *protagonista* della narrazione è *il figlio minore*. Egli vive il primo scacco della sua esperienza di allontanamento dall'ambiente paterno. Infatti il rapido venire meno delle sostanze di cui era entrato in possesso (13b-14a) e la concomitante grave penuria alimentare, verificatasi in quella zona (14b), costituiscono una sconfitta nel quadro del suo obiettivo, implicito nel testo ma reale: *raggiungere, partendo, una condizione migliore* di quella vissuta accanto a suo padre (14c).

La modalità della vita condotta nel paese straniero, quando egli aveva grande disponibilità di mezzi economici, è connotata attraverso un avverbio, *asôtôs* (*insalvabilmente, da incosciente*), che esprime la motivazione essenziale dell'esito tragico a cui va incontro (*sperperò rovinosamente e completamente le sue sostanze = diaskòrpisen ten úsian autû*), e non tanto la negatività intrinseca della domanda fatta al padre. Circa il verbo *diaskorpízein* il valore semantico è pregnante: esso deriva, infatti, dal sostantivo *skórpios*, una macchina da guerra che lanciava pietre secondo il movimento d'attacco proprio dello scorpione (forse la resa *dilapidare rovinosamente* potrebbe essere una soluzione migliore).

La fame, conseguenza della carestia, è il primo fattore che lo costringe a modificare il livello dell'obiettivo iniziale. Insomma, colui che si era riccamente divertito, comincia ad essere relegato in secondo piano, in disparte, non riveste più l'interesse di prima: questo è uno dei sintomi fondamentali della piega dolorosa che sta assumendo la sua vita.

Si tratta, a questo punto, solo e soltanto di garantirsi le condizioni necessarie alla sopravvivenza. Tale cambiamento di programma porta con sé un ridimensionamento della qualità della sua vita, ridimensionamento che è ricco d'implicazioni. Egli si aggrappa *con tutte le sue forze* alla possibilità di lavoro ivi fornitagli da un abitante

del luogo, un pagano: essere guardiano di animali e, per di più, di maiali (v. 15), tradizionalmente considerati sede e veicolo d'impurità. E lo scadimento della sua condizione non è ancora arrivato al culmine.

Infatti, nonostante lavori in quella maniera, che, in mancanza d'altro, egli ha dovuto imporsi, non riesce neppure a perseguire l'obiettivo minimo per sopravvivere, che è *riempire la propria pancia di cibo* (v. 16a), perché neanche un cibo infimo come le carrube gli viene concesso (v. 16b)¹⁷.

L'abietta condizione professionale e la drammatica situazione alimentare, simultaneamente attive e contemporaneamente considerate, stimolano una presa di coscienza del protagonista: «Invidioso del nutrimento dei maiali, egli rischia di diventare l'antitesi del figlio. Il fatto che questo nutrimento non gli venga concesso evita questa trasformazione negativa: peggio nutrito dei porci e contro la sua volontà, egli si distingue dagli animali»¹⁸.

A partire da questa situazione, dove la frustrazione della brama materiale è pesante, egli inizia a comprendere di aver fallito anche nel secondo scopo propostosi (la mera sopravvivenza) ed è condotto a sancire personalmente questa *défaillance* ulteriore, riconoscendo il suo *status* oggettivo attuale. Questo processo di autocoscienza, che pone fine al degrado iniziato al v. 13b, avviene, nella narrazione, tramite un dialogo intimo così articolato:

- egli rientra in se stesso, si rende *pienamente consapevole* della propria condizione miserevole, *in senso relativo* (17b: confronto con lo *status* materiale dei salariati del padre, a lui ben noto) ed *in senso assoluto* (17c: la propria terribile indigenza alimentare);

¹⁷ «Quando gli Israeliti hanno necessità di mangiare carrube, allora si pentono»: la tradizione rabbinica (cfr. H.L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, II, Beck's, München 1926, pp. 213-215) era chiara sul fatto che questo frutto, proveniente da un albero lentissimo nel divenire produttivo (73 anni circa dalla semina ai primi frutti) era stato ed era cibo delle situazioni di maggiore indigenza.

¹⁸ Groupe D'Entrevignes, «*Il fallait faire la fête... Controverse e paraboles (Lc 15)*», in Id., *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, Seuil, Paris 1977, p. 121.

- egli si *convince e decide* di abbandonare la personale situazione e di *far ritorno* subito all'ambiente di vita precedente al decadimento vissuto, ma secondo il livello che gli compete nella contingenza attuale (19b).

Il protagonista giudica, infatti, a sé conveniente questa nuova declinazione del suo obiettivo esistenziale (*vivere materialmente tranquillo*), perché gli consente, comunque, di sopravvivere secondo parametri superiori a quelli che egli conosce nel momento in cui parla tra sé e sé. Oltretutto sa bene quale sia la condizione di rapporto da lui creata con suo padre (19a). Questa seconda fase della parabola si conclude con l'inizio dell'attuazione di quanto deciso: egli ritorna di fatto verso l'ambiente di partenza (20a), sancendo *personalmente e definitivamente* la negatività dei processi precedenti.

• **vv. 20b-24:** Il protagonista cambia: ora è il padre, che, attraverso le sue decisioni ed azioni, conduce, operativamente e per interposta persona, le fila dell'intera vicenda. Costui, lo ricordo, non aveva ostacolato, in alcun modo, la libertà del figlio minore ed aveva avuto con lui, secondo quello che appare dal testo - uno stile di rapporto puramente formale.

Il suo obiettivo è, comunque, chiaro: che il figlio viva. Ben altra però è la configurazione relazionale in questo nuovo frangente. Il figlio stesso diviene subito, prima che possa dire una parola e *solo per il fatto di essersi di nuovo profilato all'orizzonte del padre*, il destinatario dell'azione, tanto rapida quanto avvolgente, di quest'ultimo, un agire scandito efficacemente da un'incalzante serie di frasi coordinate.

Il denominatore comune di tutti i primi gesti del padre (la non casuale presenza "di vedetta" - il sommovimento interiore - il correre pieno di slancio immediato - l'abbraccio - il bacio teneramente affettuoso) è palesemente l'affetto appassionato e disinteressato per il secondogenito.

Il padre ha raggiunto il suo scopo. Il figlio, grazie all'opportunità, offertagli inaspettatamente, può portare avanti subito il processo di

emancipazione dalla distruttiva sequenza precedente. Tale svolgimento compie solo una parte del percorso preventivato dal suo attore: egli non riesce a fare altro che dichiararsi fallito e, conseguentemente, indegno di riacquistare la personalità originaria, l'essere figlio (v. 21).

Il padre ha ottenuto ciò cui mirava (*la vita del figlio*) e, successivamente, fa soltanto azioni collocabili *in questa prospettiva*. L'intera serie di gesti di cui il figlio è fatto oggetto per suo ordine e che concernono la veste, l'anello, i calzari e l'uccisione ed imbandigione del vitello fatto ingrassare per le grandi occasioni (vv. 22-23) sono, insieme alla rapidità in cui tutto ciò deve avvenire, la conferma di questa dinamica: il padre non dà né il nutrimento dei maiali né il pane dei servi che lavorano (ndr: per lui). La sua risposta va al di là della richiesta e ne sposta l'obiettivo. Essa oppone la "voglia" orientata verso il nutrimento ad una possibilità di essere e di apparire figlio.

La sanzione definitiva dell'intero processo è fornita sempre dal protagonista della vicenda, il quale dà forma alla consapevolezza generale in proposito. Analizziamo le quattro voci verbali che caratterizzano 24a:

- *era morto* è predicato nominale e il verbo esprime l'azione *durativa nel passato*;

- *ha deciso di tornare alla vita* (aoristo indicativo di valore ingressivo): l'azione ha la caratteristica della *definitività che sorprende*;

- *era perduto senza speranza* dà, contemporaneamente, tre indicazioni: l'*anteriorità* dell'azione, la sua *conclusività* e la sua *concentrazione* assoluta nel *soggetto*);

- *si è lasciato ritrovare* (aoristo indicativo di forma passiva): l'azione è *momentanea*, compiuta *una volta per tutte*, nel passato.

Queste notazioni inducono alla seguente interpretazione: non vi era più alcuna speranza, visto che il figlio era venuto meno alla presenza del padre; tale fatto si era verificato nel passato ed i suoi effetti, interamente dipendenti dall'agire libero del figlio, continuavano senza possibilità di remissione.

Tuttavia questa situazione è mutata radicalmente con la decisione del figlio di ritornare ed il padre intende dimostrare in ogni modo, anche nella spiegazione delle condizioni d'accoglienza, che egli considera sostanzialmente definitivo questo ritorno. Mentre lo stesso figlio minore parla il linguaggio della legge che è probabilmente il linguaggio di casa, l'idioma che ha imparato, il padre, cambiato nel dolore dell'avventura, parla il linguaggio della profezia, non dice: «Sì, hai peccato e io ti perdono» ma: «Mettetegli l'abito di festa, i sandali, l'anello perché il morto è risuscitato».

Il risultato finale dell'agire del padre è *la festa generale* (v. 24b), che sospende la serie delle attività quotidiane in corso e fa entrare tutti nel quadro delle relazioni paterna e filiale. Il tipo di rapporto in cui il figlio minore aveva sperato ritornando a casa è del tutto superato. Anche il livello relazionale padrone-schiavo è sospeso: si generalizza quello padre-figlio. L'ambiente "impresa familiare" diviene *famiglia in festa*.

• **vv. 25-32:** Entra in campo il terzo personaggio fondamentale di questo racconto: *il figlio maggiore*. Egli, protagonista di questa quarta sequenza, esprime esplicitamente l'oggetto della sua azione, il suo non ingiustificato desiderio di una vita meritatamente agiata. Lo fa solo *censurando* quello che il padre concede al fratello "deboscato" che è ritornato.

Il soggetto di questo quadro rientra dalla sua attività quotidiana e i suoni che sente (25b), ma particolarmente le parole del servo da lui interpellato (26-27) catalizzano la sua immediata reazione collerica (28a).

Perché la replica del servo è tanto importante? Ci si soffermi un istante sulla sua costruzione: l'acme del discorso è raggiunta immediatamente tramite la concentrazione sullo strumento principe della *festa* (*il vitello quello ingrassato*, espressione enfaticata dalla particolare posizione attributiva dell'articolo in greco). Ecco, molto probabilmente, le "gocce" che hanno fatto traboccare il

“vaso”: l’ira del primogenito ha modo così di manifestarsi. Efficacissimi sono i due verbi a lui relativi. Infatti

- «*si irritò profondamente*» esplicita *tutta la rabbia* propria del soggetto, *sviluppatasi subitaneamente*;

- «*non aveva alcuna intenzione*» esprime la volontà non sottoposta a riflessione previa, ma spontanea ed immediata.

La continuità nel tempo del suo rifiuto di partecipare alla festa (cf. v. 28a) si confronta con *un’uguale e contraria duratività*: la determinazione del padre *ad uscire dalla gioia* del banchetto per *invitare insistentemente* il figlio maggiore ad esserne compartecipe (v. 28b).

Proprio quest’esortazione dà al protagonista il destro per esprimere il proprio rimprovero nei confronti del padre: si tratta di una reprimenda che ha *il padre stesso* come *destinatario formale*, ma, in realtà, mira al fratello, su cui si concentrano gelosia e disprezzo (vv. 29-30).

Il primogenito manifesta sin dall’*incipit* del discorso (si veda il tono di quell’*ecco* iniziale) la sua profonda indignazione. Infatti parla di suo fratello con la locuzione da rendersi letteralmente così: *questo tuo figlio quello che ha divorato le tue sostanze con prostitute*, in cui risaltano tre elementi:

- la prima definizione del fratello che è fatta *soltanto rispetto al padre*, in termini di distacco spregiativo;

- la connotazione (sintatticamente enfatizzata) del fratello come il consumatore distruttivo “per eccellenza” dei beni del padre;

- la stigmatizzazione morale dello sperpero completo del denaro con donne di malaffare, senza che si capisca da dove abbia attinto questa informazione.

È palese che egli non cerca di essere giusto e, ancor meno generoso, verso chi è ritornato. L’apice polemico del discorso è raggiunto in due punti: la locuzione (lett. *il vitello ingrassato*) e il pronome personale *autôî* (lett. *per lui*), un dativo di vantaggio che esprime quello che è il colmo per il fratello maggiore, cioè che la

“consacrazione” festiva del vitello ritenuto migliore sia fatta proprio *per quel lui!*

Il padre, a seguito delle dure parole del primogenito, è messo nella condizione di perseguire completamente il suo costante obiettivo: *la vita del figlio*, quindi di *ambidue i figli*. Nulla è mai cambiato nell'affetto che prova per chi è rimasto accanto a lui¹⁹: l'atteggiamento di rispettosa giustizia che l'ha ispirato nella divisione dei beni all'inizio (v. 12) non è assolutamente mutato (v. 31). In questo v. 31 la formula *Figlio, tu* offre due indicazioni:

- l'interlocutore cui il padre si rivolge è, anzitutto, *un figlio*. E il pronome personale qui non sarebbe sintatticamente e semanticamente necessario: si tratta di una ridondanza significativa, perché dimostra che l'oggetto del discorso del padre non è un figlio in generale, ma *proprio quello* che gli sta di fronte e con cui tutto è comune (*sempre con me sei*, è forma che riecheggia chiaramente il termine tecnico per designare la vita di condivisione globale della famiglia);

- il padre non esprime recriminazioni e non dice che il figlio maggiore è in errore; egli non fa commenti sulla rettitudine o sulla fedeltà del figlio maggiore. Tutto ciò è dato per riconosciuto. Invece, egli mette l'accento soltanto sull'intimità del loro rapporto: “Tu sei sempre con me” (= tu non sei mai venuto meno; tu non sei stato mai perduto).

E come il padre aveva mirato allora a favorire pienamente la libertà di vita dei figli nei rapporti con lui (dal maggiore non percepita chiaramente come tale), così, per dare al proprio agire un esito del tutto coerente con lo scopo perseguito, si *deve* giungere ad una manifestazione di gioia piena (32a).

¹⁹ È sufficiente considerare lo scarto di tono esistente tra lo slancio critico del primogenito e la forma con cui egli è “apostrofato” dal padre: «Il padre e il figlio maggiore non si intendono più perché parlano un linguaggio diverso. Uno parla di vitelli, di capre, di beni, di giustizia e di ingiustizia. Il padre ha scoperto la persona che gli viene incontro» (A. Paoli, *La radice dell'uomo*, p. 123).

E il verbo *édei* (imperfetto indicativo = lett. *bisognava, era necessario, si doveva*) ha certamente una portata teologica: il dispiegamento del piano di Dio nella storia è la necessità superiore che suscita il verificarsi di molti fatti.

Questo sfondo esiste anche per la nostra parabola: tuttavia, restando alla narrazione in sé, la gioia e la festa sono indispensabili, in quanto si fondano sull'atteggiamento d'amore radicale del padre. Egli, a fronte della ricomparsa del figlio creduto ormai inattuabile, non può che manifestare questo suo stato d'animo condividendolo chiaramente con tutti quelli che gli sono vicini, quindi, *in primis*, con il primogenito, che è da sempre con lui: «Il padre ha soltanto una soluzione da proporre al figlio recalcitrante per soddisfare il suo desiderio: entrare nella festa ove egli potrà trovare, inscindibilmente legati, il suo posto di fratello, la sua dignità di figlio e il suo posto di figliolo nutrito dalla terra di famiglia»²⁰.

E sul fatto che questa festa sia destinata a non finire non vi è dubbio: il tempo verbale di *édei*, come ho già ripetutamente detto, ne garantisce la continuità. E ciò è possibile soltanto se la festa è completa *in tutto e per tutti* (v. 32b).

(c) Linee d'interpretazione

Al termine del percorso condotto, è possibile dire che il *desiderio di vita* muove tutti i personaggi essenziali della narrazione. Il padre non dichiara illegittima l'aspirazione di suo figlio alla vita. Dio è il Dio dei vivi, di coloro che vogliono vivere. Alla fine questo desiderio di vita è accompagnato da un'assenza totale di argomenti validi. Il figlio minore non ha alcuna carta vincente da mettere sul tavolo. Gli restano così pochi diritti che egli non spera più nulla. Il figlio si attende al massimo una sopravvivenza che... associ la punizione alla vita... Egli riceve non quello che merita, ma quanto il padre dona senza calcolo, senza tenere conto della colpa. L'originalità cristiana della relazione tra Legge e Vangelo

²⁰ Groupe D'Entrevignes, *“Il fallait faire la fête”*, p. 141.

appare qui. L'atteggiamento del padre trascende il rispetto della Legge senza svalutarne l'esigenza.

E se consideriamo il contesto immediato del nostro racconto, la dinamica *perdita/ritrovamento* (con la conseguente alternativa tristezza-dolore/felicità-gioia) è del tutto presente anche nei vv. 4-9, ma con due importanti differenze:

- nelle parabole della pecora e della moneta è *il singolo elemento perduto* ad essere oggetto della ricerca di *Dio che salva*, mentre, nella terza narrazione, *la salvezza perduta* è l'oggetto della ricerca da parte degli esseri umani²¹;

- nelle prime due parabole si parla di animali e cose, nella terza di un essere umano: la libertà, per non essere fittizia, deve essere concessa realmente ed il ritorno può e deve essere una scelta personale. Pertanto il pastore e la donna cercano con affannata determinazione; il padre attende pieno di amore.

D'altra parte, la qualità della vita di *tutti*, anche quella paterna, raggiunge l'acme, quando i personaggi della vicenda si ritrovano entrambi, ossia ritrovano autenticamente la propria identità umana di fondo. Infatti, passando per una frattura dolorosa il figlio minore acquista il senso, autonomo ma affettivamente autentico, della propria vita: torna a casa ad essere quello che è, spogliato delle illusioni precoscienti, insomma torna ad essere creatura, ma con la consapevolezza di esserlo.

Così facendo, la paternità diviene una relazione vera, cioè *appassionata e coinvolgente*, una paternità donata, *restituata*, cioè scelta. Muore il padre come datore di vita, nel senso di colui che, anzitutto, conferisce valore, avere e potere ad un proprio destinatario, anche al più caro per lui (= un figlio) e rinasce una nuova paternità. Perde l'identità dell'origine. Non è più *colui che dà*,

²¹ Questa inversione di soggetti e di oggetti deve essere compresa in una prospettiva additiva e non esclusiva. La nostra parabola incita essa stessa ad operare l'aggiunta: l'uomo trova la salvezza quando Dio diviene il soggetto della ricerca, cioè quando il padre trova e reintegra suo figlio.

ma *colui che riceve*. A questo punto padre e secondogenito si incontrano come due *familiari* realmente *adulti*.

E ad una coscienza sociale e psicologica adulta fa appello il padre, ora che è rinato alla relazione umana profonda, anche nei confronti del primogenito, la cui possibile replica non trova spazio nel testo evangelico.

Proprio in merito a questa sorta di “conclusione sospesa” ed agli interrogativi che essa suscita, è ovvio che una possibile risposta deve tener conto del quadro testuale in cui la parabola è inserita, sia esso il cap. 15 come anche l'intera versione lucana. Il *narratore nella narrazione*, Gesù appunto, mira all'identificazione tra i farisei ed il primogenito, invitandoli ad avere verso il secondogenito ritornato (= i collettori delle imposte) lo stesso comportamento che egli, esattamente come il padre del racconto, dimostra a loro riguardo.

Se, da un lato, questo è, certamente un riconoscimento religioso positivo, visto che i farisei, a differenza di *chi si è allontanato* (pubblicani), sono quelli *che sono sempre stati col Padre*, dall'altro viene messa a nudo la vacuità, la dinamica ripetitiva e servile del loro rapporto con Dio.

Questa spiegazione non è certo l'unica possibile. È legittimo pensare anche che Luca non evochi, in questa parabola, semplicemente una tensione che appartiene al passato, l'opposizione tra i discepoli ingloriosi e spesso fuorilegge di Gesù e il corpo sociale dei farisei benpensanti. Egli attesta un conflitto presente, segnalato parecchie volte nel libro degli Atti, tra la chiesa nascente, fratello minore, scelto e beato, e la Sinagoga, fratello maggiore che si rinchiede nella sua autogiustificazione e nella sua gelosia.

Comunque, quali che siano gli elementi determinanti nell'interpretazione della parabola, è indiscutibile almeno un fatto: tutti i ritrovamenti di Lc 15, secondo un crescendo esistenziale straordinario dall'inizio alla fine, suscitano gioia profonda, la quale è effettivamente completa, quando tutti i possibili partecipanti

sono coinvolti nel viverla: «quella del padre della parabola non è la casa dei figli, ma del padre e del padre *tout court*, casa dove la logica del possesso non è di casa!»²².

Gli amici e i vicini convocati a festeggiare nelle prime due parabole “diventano” nella terza il nucleo familiare in senso ampio in cui i due figli hanno il posto d’onore: l’obiettivo del Vangelo di Gesù è donare la felicità a tutti gli esseri umani, secondo la gerarchia di relazioni proprie dell’esperienza di tutti, ma senza esclusivismi. Si tratta, infatti, di una felicità che è piena solo se è responsabile della gioia di ogni donna e di ogni uomo. Se qualcuno ne è privo, la gioia non è veramente se stessa. «Il Padre non porta via niente ai figli, ma, a iniziare dalla vita stessa, ha dato loro tutto. Non riserva niente per sé, ma tutto è condiviso tra lui stesso e i figli... Solo in unione con lui saranno liberi dai pericoli. Vivere in libertà dipende dai figli, in comunione col Padre»²³.

Per questo è giusto concludere questa lettura con un interrogativo che lascia aperto il discorso così come ha deciso di fare chi ha redatto la versione lucana. Il figlio maggiore ha infine accettato l’invito del padre? Non si sa: l’ultima parabola resta misteriosamente aperta. Ciò vuol dire che indubbiamente la domanda resta posta *ad ogni essere umano*: accetta di rallegrarsi con Dio dell’ingresso nel regno di un suo fratello peccatore, ritornando anzitutto in se stesso, badando a quanto e a che cosa gli manca in vista di un’effettiva relazione con se stesso e con il padre?²⁴

²² F. Filiberti, *Piccoli, poveri e peccatori*, Pardes, Bologna 2005, p. 251.

²³ K. Stock, *I figli sono liberi (Mt 17,26; Lc 15,11-32)*, PSV 23 (1991), 160-161.

²⁴ Per una lettura approfondita di Lc 15 nel contesto della versione lucana cfr. E. Borghi, *la gioia del perdono. Lettura esegetico-ermeneutica del vangelo secondo Luca*, con R. Petraglio-N. Gatti, EMP, Padova 2012, pp. 261-280.

(d) Come leggere questo capitolo neo-testamentario oggi?

Considerando la globalità del capitolo

- nella prospettiva “*cercare/trovare – cercare/ritrovare ciò che è perduto/smarrito*”

- nella prospettiva “scribi/farisei = figlio maggiore”;
pubblicani/peccatori = figlio minore”

quale Chiesa e quale società potrebbero essere delineate e costruite/ricostruite oggi?

2.3. Dalla libertà al potere, dal potere alla libertà: l'esempio di Matteo 22,15-22

«¹⁵Allora i farisei, ritirati, tennero consiglio per vedere di coglierlo in fallo nei suoi discorsi. ¹⁶Mandano dunque a lui i propri discepoli, con gli erodiani, a dirgli: “Maestro, sappiamo che sei veritiero e insegni la via di Dio secondo verità e non hai soggezione di nessuno perché non guardi in faccia ad alcuno. ¹⁷Dicci dunque che cosa ti pare: è lecito o no dare il tributo a Cesare?”. ¹⁸Ma Gesù, conoscendo la loro malvagità, rispose: “Ipocriti, perché mi tentate? ¹⁹Mostratemi la moneta del tributo”. Ed essi gli presentarono un denaro. ²⁰Egli dice loro: “Di chi è questa immagine e l’iscrizione?”. ²¹Gli rispondono: “Di Cesare”. Allora dice loro: “Ridate dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio”. ²²E udito ciò si meravigliarono e, lasciatolo, se ne andarono via».

In un contesto narrativo e dialettico in cui esponenti di due gruppi storicamente tra loro avversari – farisei ed erodiani – si coalizzano per mettere Gesù “nell’angolo”, la domanda-tranello rivolta al Nazareno punta a far assumere a lui un atteggiamento comunque rischioso sotto il profilo politico. Infatti legittimare il pagamento del tributo all’autorità romana significava riconoscerne la superiorità e assumere i connotati del “collaborazionista”. D’altra parte opporvisi voleva dire diventare una sorta di destabilizzatore dell’autorità politica fondamentale attiva nella Palestina dell’epoca. Gesù conduce il discorso su un altro piano.

Infatti chiedendo ai suoi interlocutori di portargli un esemplare delle monete del tributo sottolinea quanto egli, a differenza di loro, non abbia alcun rapporto abituale con quel segno di sudditanza materiale.

Sottolineando il dato oggettivo costituito dall’effigie impressa sulla moneta, Gesù indica il legame esclusivo del denaro con il potere politico attuale. E siccome da una parte, con ogni probabilità, era impressa l’effigie dell’imperatore Tiberio e dall’altra la formulazione di carattere divino relativa sempre all’imperatore stesso (“Tiberio Cesare, Figlio del Divino Augusto Pontefice Massimo”), Gesù invita a ristabilire le proporzioni, al di fuori di

eccessi e sudditanze, a partire dalla sua identità giudaica, ossia di lettore di testi come Esodo 20,4, ove si vieta qualsiasi immagine o scultura rappresentante il divino.

Il Maestro, infatti, fa notare, «nel luogo più santo della terra santa»²⁵, tramite il riferimento alle immagini, che quanto è connesso a quella dell'imperatore deve restare tale e non occupare tutto quello che è davvero fondamentale, dunque riconducibile al Creatore, che non è certamente alcun imperatore romano.

Egli invita intensamente, quindi, a relativizzare la componente materiale più transitoria dell'esistenza umana e a dare grande rilievo alla sua condizione essenziale: essere ad immagine di un Dio che non è l'imperatore del momento. Quello che importa è, dunque, non la questione di Cesare, quanto quella dell'appartenenza a Dio.

Le chiavi di lettura di questo brano, come e più di altri, possono essere varie:

«(a) lasciamo perdere tutto quello che riguarda il mondo e concentriamoci su quello che riguarda Dio: isolamento del tipo essenico-qumranico; (b) proprio perché apparteniamo a Dio, non possiamo appartenere a Cesare e quindi lo dobbiamo combattere, finché non abbiamo ottenuto la nostra libertà di obbedire solo a Dio: gli zeloti; (c) rendete pure a Cesare quel che è di Cesare, perché tanto non è poi così importante dato che tutto finirà presto, ma adesso concentratevi su quello che è più importante, cioè la conversione al Signore, ovvero la restituzione a Lui di ciò che gli appartiene, cioè tutta la persona umana, prima che il Regno arrivi»²⁶.

Quest'ultima interpretazione mi pare quella testualmente più sostenibile. Ciò significa ricollegare qualsiasi comportamento alla creaturalità originaria degli individui (cfr. Gen 1-2), dunque al compito di custodire il Creato e condurre le relazioni

²⁵ D.R.A. Hare, *Matteo*, tr. it., Claudiana, Torino 2006, p. 261.

²⁶ E. Noffke, *Cristo contro Cesare. Come gli ebrei e I cristiani del I secolo risposero alla sfida dell'imperialismo romano*, Claudiana, Torino 2006, p. 223.

interpersonali secondo la logica di intensa armonia e dinamico impegno propria dell'affidamento al Divino creatore.

Non è quindi ermeneuticamente corretto dire che questo brano evangelico è esclusivamente la base della separazione tra la sfera “politico-civile” e la sfera “religiosa” dell'esistere umano. Questa interpretazione si imporrà quando si sarà esaurita la carica escatologica delle origini cristiane. È un testo che mi pare dica qualcosa di più ampio e di più basilare. Ogni persona che tenda a seguire il Dio di Gesù Cristo deve anzitutto ricordarsi dell'attenzione totale da prestare alla propria e altrui dignità creaturale in tutte le sue manifestazioni ed implicazioni²⁷.

Tutto quanto è esterno a questa condizione sostanziale deve essere guardato con un sano distacco di fondo. Infatti il testo matteoano parla in nome di una religiosità, quella ebraica, che è la totalità della vita delle persone, e non semplicemente una componente di essa.

Il brano matteoano, dunque, al di là delle apparenze, non indica, anzitutto nei suoi contesti redazionali originari, due “sfere” esistenziali da porre a confronto sullo stesso piano, bensì la priorità dell'attenzione a ciò che è divino che non deve essere ostacolata da alcunché di meramente umano. Questo è il presupposto ineludibile per chiunque voglia leggere questo passo biblico: in un quadro socio-culturale, in cui ogni momento esistenziale può essere un'effettiva celebrazione della creaturalità divina, quello che appare davvero importante è che il “transeunte” non assuma ruoli e significati che intrinsecamente e praticamente non deve avere.

Mt 22,15-21 conduce a considerare come inaccettabili sia la sovrapposizione o identificazione del “politico-civile” e del

²⁷ Alcuni capitoli prima (cfr. Mt 6,24) il Gesù matteoano afferma che chi è discepolo di Dio non può essere al servizio di Dio e di mammona. Non si tratta di una contrapposizione di carattere obiettivo tra grandezze prese in se stesse: tesori in cielo e tesori sulla terra, Dio e mammona, regno di Dio e cose necessarie al campare; bensì una contrapposizione soggettiva, concernente cioè il cuore della persona, il suo orientamento di fondo, il perno su cui far ruotare la propria vita.

“religioso” sia l’alternatività aspra tra i due campi figlia di laicismi e clericalismi. Solo la “malvagità” interiore ha motivato farisei ed erodiani a spingere Gesù ad un modo comunque conflittuale di affrontare la questione e, anche nel XXI secolo, troppo spesso è a partire da visioni insufficienti o abnormi della dignità umana che ci si confronta con essa. La collaborazione tra il “sostanziale” e il “transitorio” non è esclusa, la commistione teorica e pratica sì. A Dio appartiene tutto quello che l’essere umano vive in modo degno di sé a partire da quanto egli è.

Il resto, a cominciare dagli strumenti materiali come il denaro, che ritmano alcuni aspetti anche importanti della convivenza interpersonale, va guardato, nella sua intrinseca transitorietà, secondo il valore puramente strumentale che ha²⁸.

²⁸ «L’istanza ultima è il primato di Dio. È qui che si radica l’obiezione di coscienza, cioè la libertà dell’uomo di fronte a qualsiasi autorità che prevarica. Le esigenze del Regno vengono prima... Importante è ricordare che la concezione del primato di Dio include il primato dell’uomo, come è detto lapidariamente nelle due dichiarazioni del sabato: “Il Figlio dell’uomo è Signore del sabato” e “il sabato è per l’uomo e non l’uomo per il sabato”. È proprio il riconoscimento del primato di Dio che fonda, contemporaneamente, lo spazio dello Stato e la libertà dell’uomo di fronte ad esso» (B. Maggioni, *Il seme e la terra*, p. 173).

3. Cenni conclusivi e punti di partenza: per leggere la Bibbia attraverso la vita, la vita attraverso la Bibbia

La Bibbia, lo si è visto anche nelle brevi considerazioni di queste pagine, non propone un'idea di libertà di coscienza congruente a quella attuale in Occidente. Cercare il bene significa, nei contesti biblici, individuare le vie migliori per rafforzare il rapporto d'amore con Dio e viverne con gli altri esseri umani uno analogo a questo, mentre scegliere il male vuol dire prescindere da questa logica relazionale.

D'altra parte molti testi biblici pongono lettrici e lettori al di fuori e al di là di una visione penalizzante e raggelante di questa dicotomia tra Dio e l'umanità, tra la dimensione terrena della vita e quella ultraterrena.

Certamente il Dio della rivelazione sinaitica e di Gesù Cristo è proposto come l'alfa e l'omega di ogni creazione e di qualsiasi creatura. Il suo agire è indicato come l'unico punto di riferimento valoriale di fondo cui gli esseri umani possano positivamente guardare per ispirarvi la propria vita. Ma, proprio per questo, tutti i tentativi di asservimento strumentale a qualsiasi potere, primo fra tutti quello che viene esercitato da esseri umani in nome di Dio, sono radicalmente rifiutati e intrinsecamente da rigettare.

L'unico obiettivo fondamentale per l'essere umano risulta un'esistenza che costruisce la felicità propria nel contesto di quella altrui, provando a realizzare il bene secondo un ancoraggio che non è astrattamente metafisico, ma radicalmente relazionale:

«L'antropologia moderna ha introdotto, in modo sempre più netto la distinzione tra "individuo" e "persona", mettendo l'accento sul fatto che quest'ultima è per definizione soggetto *di* e *in* relazione; in altre parole che la relazionalità non è qualcosa di accidentale o di aggiunto dall'esterno, ma un elemento costitutivo della sua identità. La responsabilità ha dunque la sua insorgenza in ciò che qualifica più profondamente l'agire dell'uomo, la libertà a partire dalla quale la decisione assume connotati pienamente umani; ma essa ha come referente costante (e necessario), come

orizzonte verso il quale proiettarsi, il mondo dell'altro nei cui confronti si esercita»²⁹.

E *altro* oggi significa non soltanto il proprio “vicino”, con cui è possibile un rapporto interpersonale diretto, ma chiunque sia raggiunto dalle conseguenze delle nostre azioni nella dimensione d'interdipendenza globalizzata in cui viviamo. La responsabilità umana può essere valutata oggi soltanto nel quadro «di una visione del bene che si rapporti alla globalità della famiglia umana esistente e non dimentichi le generazioni future cui è doveroso consegnare un mondo abitabile»³⁰.

E questo vuol dire impegnarsi quotidianamente a non rinviare all'esterno delle capacità individuali e collettive umane la soluzione dei problemi sociali e culturali creati dagli egoismi e dalle patologie psico-affettive dei singoli. Non c'è che da contribuire in prima persona a tale superamento senza ritenersi indispensabili o onnipotenti in merito.

E tre atteggiamenti, che risultano assai più congruenti tra loro di quanto sembri ad uno sguardo superficiale, sono spesso degli ostacoli su questa strada. Si tratta

- del *clericalismo* che accetta qualsiasi presa di posizione ecclesiastica e la difende, anche con miope veemenza, per il solo fatto che discenda ed emerga dalle istanze gerarchiche della Chiesa;

- del *laicismo* che si contrappone ottusamente a qualsiasi affermazione o posizione religiosa ed ecclesiastica in quanto tale;

- del *fondamentalismo* religioso o scientifico, che rende rigidamente ideologico il credere e il sapere umano in nome di un egocentrismo individuale o collettivo che non tiene in conto dei

²⁹ G. Piana, *Etica, scienza società i nodi critici emergenti*, Cittadella, Assisi (PG) 2005, p. 38.

³⁰ *Ivi*, p. 39. «E qual è infine il fondamento della nostra etica? In prima approssimazione “no fare ad altri ciò che non vuoi sia fatto a te”, perché ciascuno vive come essere umano per quanto si riconosce nell'altro, per quanto dall'altro è riconosciuto. Anche se un Dio non fosse dato» (S. Levi Della Torre, *Laicità, grazie a Dio*, Einaudi, Torino 2012, p. 113).

diritti altrui ad esprimere opinioni e idee e della possibilità che anche gli altri siano alla ricerca onesta e seria della verità e che i loro risultati siano altrettanto degni di ascolto e di approfondimento.

Per leggere la Bibbia attraverso la vita e la vita attraverso la Bibbia occorre *essere/diventare laiche/laici*. Essere *laiche/laici* in senso pieno va al di là del proprio stato di vita, scelto, di solito, all'inizio o nel corso della propria giovinezza. Significa sapere bene di essere parte di un *popolo* che è l'umanità. Essa è composta di membri i quali cercano la felicità tentando di seguire il Dio di Gesù Cristo, ma anche di molti altri che perseguono un obiettivo analogo, dunque sanamente eudemonistico percorrendo altre vie, religiose e non religiose. Esse pongono spesso la promozione e il rispetto della vita dell'essere umano e i diritti fondamentali dell'individuo come terreno di riflessione ed azione decisivo.

Essere *laici* vuol dire essere *liberi*, cioè diventare persone tanto creative e aperte al confronto con le altre da divenire componenti consapevoli di un'umanità di donne ed uomini appassionati della vita, che guardano fiduciosi alle possibilità di contribuire al miglioramento qualitativo della convivenza umana. A questo scopo ebrei, cristiani e diversamente credenti possono percorrere cammini con tratti anche comuni, puntando a vivere radicati nel mondo, senza condividere quanto di profondamente ingiusto e violento, cioè drammaticamente disumano il mondo vede agire in sé.

Probabilmente i *kamikaze* occulti o palesi del clericalismo, del laicismo, del fondamentalismo culturale saranno sempre presenti e non mancheranno di boicottare ogni tentativo di realizzare una cultura non integralista né irragionevole. Tuttavia delle persone seriamente laiche - siano esse di ispirazione ebraica, cristiana, islamica e di altra formazione culturale o religiosa - non possono avere timore di loro.

Concludiamo: leggere un testo biblico *in sé* e leggerlo *per me* sono le due tappe di un percorso che necessita di entrambe. Invece

- vi sono, da un lato, bibliste e biblisti professionali – purtroppo temo non siano pochi - che ritengono indispensabile per una lettura biblica scientifica soltanto il momento propriamente esegetico, dunque quello in cui si cerca di analizzare i testi in se stessi, ossia per quello che possono dire nel e del contesto storico-culturale in cui sono stati redatti;

- vi sono, dall’altro lato, predicatori, formatrici e formatori – e anche costoro restano, credo, ancora troppi – che passano direttamente al momento interpretativo contemporaneo, cioè quello in cui chiedersi che cosa i testi dicano alla propria vita attuale, senza attraversare, anche solo in modo sintetico, la prima fase di carattere esegetico-ermeneutico “antico”.

Queste due categorie di persone perdono, per sé e per altri, aspetti e momenti comunque importanti di una lettura biblica che cerchi di essere integrale sotto i profili analitico ed interpretativo.

Cercare di stabilire che cosa i testi abbiano detto ai lettori a loro contemporanei è condizione previa per tentare di capire che cosa possano dire anche alla nostra contemporaneità. Le scorciatoie apparentemente “davvero scientifiche” o “realmente esistenziali” non rispettano l’integrità dei testi e non servono a migliorare la vita di chi legge. Avviene quello che capita nella parabola evangelica del tesoro nel campo (cfr. Mt 13,44-45): per venirne in possesso occorre sapere che esso vale più di ogni cosa, riunire le risorse materiali utili per acquistare il campo che lo contiene e fare la fatica di scavare il terreno per farlo emergere. Tutti i passaggi sono necessari, nessuno escluso. Infatti

«la Scrittura svela una rivelazione che ha avuto luogo in una storia e in un tempo, che è “leggibile” e resiste alle velleità di appropriazione immediata. Una rivelazione per i lettori, che legge la loro vita. ma inversamente, questa rivelazione di Dio vuole avere bisogno di una lettura che la risusciti per farne una parola viva... E ogni attività nel campo della Scrittura attingerà le sue energie nell’affermazione che la ricerca del tesoro è un dono e non un dovere»³¹.

³¹ E. Parmentier, *La scrittura viva*, p. 270.