

Andrea Lonardo - Livia Mugavero

LA PAROLA SI È FATTA CARNE, NON LIBRO

I “misteri” della vita di Gesù
tra Scrittura, liturgia e arte

Presentazione di
Franco Nembrini



© EDIZIONI SAN PAOLO s.r.l., 2019
Piazza Soncino, 5 - 20092 Cinisello Balsamo (Milano)
www.edizionisanpaolo.it
Distribuzione: Diffusione San Paolo s.r.l.
Piazza Soncino, 5 - 20092 Cinisello Balsamo (Milano)

ISBN 978-88-922-1804-8

PRESENTAZIONE

Quando don Andrea mi ha chiesto di scrivere la presentazione a questo libro, gli ho detto subito di sì, mosso tanto dalla gratitudine per la sua amicizia quanto dalla curiosità di conoscere l'ultima sua fatica editoriale.

Finita la lettura, ho scritto di getto due pagine che non ho mai consegnato. Perché?

Per quasi due mesi non ho saputo rispondere; sentivo solo che quelle due pagine non coglievano il segno. Erano belle, chiare, oneste, ma mancava il punto decisivo, la questione più importante e io non riuscivo a mettere a fuoco di che cosa si trattasse.

È stato durante la Settimana Santa, per la precisione assistendo alla Via Crucis del Santo Padre in televisione, che improvvisamente tutto si è chiarito: era l'idea stessa di "mistero" che mi aveva conquistato, affascinato, convinto.

Questo libro dava un nome, identificava la questione attorno a cui mi sto arrovellando da un paio d'anni, da quando cioè ho accettato di commentare per la Mondadori la *Divina Commedia*.

E qui bisogna fare un passo indietro. Ho imparato fin da bambino, cioè da quando si studiavano a memoria le formule del catechismo di Pio X, questa stupenda definizione:

Quali sono i misteri principali della Fede?

I misteri principali della Fede sono due: Unità e Trinità di Dio, Incarnazione, Passione, Morte e Resurrezione di nostro Signore Gesù Cristo.

Solo in tempi recenti mi sono reso conto che quella formula apparentemente astratta e “misteriosa” sintetizza il contenuto della fede cattolica, cioè il contenuto dell’annuncio che la Chiesa da duemila anni rivolge al mondo: Dio ha mandato suo Figlio perché la vita degli uomini potesse essere salva, cioè potesse sperimentare una risposta convincente alle grandi domande che l’uomo si pone fin dalle origini.

«Che cosa dà senso a tutta la realtà? Perché viviamo una sorta di frammentazione e divisione mentre desideriamo che tutto sia unito? Che cosa regge l’urto del tempo? Che cosa rimane di ciò che amiamo, visto che la morte sembra rendere tutto polvere?».

Ecco, di fronte a queste domande Dio si è mosso a pietà degli uomini e ha mandato suo Figlio a rivelare come stanno le cose, a dire che tutto è bene, che tutto è salvo. Ciò che sembrava mistero, nel senso popolare del termine, cioè realtà incomprensibile, da Cristo in poi è diventato Mistero nel senso di una verità che la ragione non può conoscere da sola, ma che può riconoscere e abbracciare quando le venisse rivelata. Questa rivelazione non avviene attraverso parole, libri, operazioni intellettuali o filosofiche, ma è semplicemente un incontro, un rapporto. Varrebbe la pena di leggere questo libro anche soltanto per la forza con cui l’autore fin dalle prime pagine difende la specificità del cristianesimo: non è una religione del Libro, ma è la storia di una amicizia nata tra le strade della Palestina e che prosegue oggi nella vita della Chiesa.

Di fronte a queste riflessioni che mi venivano durante la lettura mi ha fatto veramente sobbalzare il pensiero che il percorso che Dante ci invita a fare nella *Divina Commedia* ha come tema

e come oggetto – starei per dire esclusivo – proprio la comprensione di quei due misteri principali della fede.

Nel XXXIII canto del *Paradiso* la visione finale di Dante consiste infatti nel vedere che

ciò che per l'universo si squaderna
è legato con amore in un volume

e che questo ordine rende l'universo, e quindi il cuore di ogni uomo, simile a Dio. Ciò che per l'uomo è sempre stato ignoto, e generava paura, da Cristo in poi è diventato mistero cioè rivelazione della profonda unità in Dio della vita di ciascun uomo e di tutti gli uomini e perciò del destino buono che li attende.

Ecco allora l'unico, vero, grande "Mistero": «Dio si è fatto carne, Dio si è fatto vicino, Dio per amore è venuto in mezzo agli uomini». Al tempo stesso,

proprio perché la Parola unica e definitiva di Dio è il Cristo, si può immediatamente intuire perché sia non solo possibile, ma anche indispensabile, parlare di "misteri" al plurale. La pienezza di Dio è talmente presente in Gesù che ogni suo gesto, ogni sua parola, addirittura ogni suo silenzio, è pieno della Rivelazione e della salvezza divina [...]. Ogni minimo dettaglio è anch'esso "mistero", poiché non è semplicemente un dato, bensì è un evento carico della presenza liberante del Dio unico in terra, perché ogni particolare è pieno della pienezza stessa di Dio.

In questo testo l'autore ci offre una sintesi del suo lavoro, proponendoci – o meglio, riproponendoci, perché già lo faceva la Chiesa antica e siamo noi moderni che abbiamo perso il legame con la tradizione – un'introduzione alla salvezza cristiana con un percorso attraverso i "misteri" della vita di Gesù così come li celebra la liturgia della Chiesa.

Che spettacolo è allora la seconda parte del libro che ci guida a poco a poco a entrare, seguendo il calendario liturgico, nei fatti, negli avvenimenti quotidiani, nella vicenda umana e divina di Gesù! *Dulcis in fundo*, don Andrea è anche un grande esperto di Sacra Scrittura, di storia della Chiesa, di storia dell'arte e nella terza parte del libro ci conduce a guardare con i nostri occhi di carne il modo in cui la tradizione artistica ha raffigurato, nel tempo, il ciclo dei "misteri" della vita di Gesù. Tanti stili, un solo grande obiettivo: aiutare il popolo cristiano a fare dei "misteri" di Cristo, degli eventi della nostra salvezza, un'esperienza reale.

Perché anche oggi corriamo il rischio che già denunciava sant'Agostino: «Questo è l'occulto e orrendo veleno del vostro errore: che pretendiate di far consistere la Grazia di Cristo nel suo esempio, e non nel dono della sua Persona».

Franco Nembrini
(Insegnante, pedagogista e scrittore)

PREFAZIONE

Papa Francesco ha stabilito, con la Lettera apostolica *Aperuit illis*¹, che la III domenica del Tempo Ordinario sia dedicata alla Parola di Dio, perché la sua conoscenza non sia patrimonio di «pochi privilegiati», ma «libro del popolo del Signore»².

La presentazione della Parola di Dio secondo il ciclo dei “misteri” di Cristo è emersa nei secoli proprio per rispondere a questa esigenza «popolare»³, che con tale documento viene ora riportata al centro dell’attenzione della Chiesa.

In *Aperuit illis* il Papa proclama che «tutte le Scritture parlano di Cristo»⁴ e che è proprio la liturgia della Chiesa a mostrare l’unità del disegno di Dio reso presente nella celebrazione: «Nell’azione liturgica emerge il carattere propriamente sacramentale della Parola di Dio»⁵.

Liturgia e Scrittura non sono così due fonti indipendenti, bensì “parlano” insieme di Cristo, che è l’unica sorgente e la rivelazione stessa in persona⁶.

¹ FRANCESCO, Lettera apostolica in forma di Motu proprio *Aperuit illis* con la quale viene istituita la domenica della Parola di Dio, 30 settembre 2019.

² Cfr. ivi, 4.

³ Cfr. a questo proposito A. Lonardo, *Un cristianesimo “popolare”. La chiara proposta di Papa Francesco alla Chiesa italiana*, disponibile on-line sul sito del Centro culturale Gli scritti al link <http://www.glisritti.it/blog/entry/3435>.

⁴ Cfr. Francesco, *Aperuit illis*, 7.

⁵ Ivi, 2.

⁶ Cfr. ivi, 11.

Proprio per questo, la Parola di Dio deve essere da tutti conosciuta – e non unicamente dagli esegeti biblici – perché in essa si rivela tutta la misericordia di Dio, che sola dona la grazia di amare i fratelli⁷.

Possa questo libro essere un aiuto, in vista della Domenica della Parola, a sperimentare come la Scrittura appaia trasfigurata quando è illuminata dal Cristo⁸, come annunzia *Aperuit illis*, e possa, perciò, trasfigurare la vita.

⁷ Cfr. ivi, 13.

⁸ Cfr. ivi, 14.

INTRODUZIONE

L'evoluzione degli studi biblici mostra come l'invito a tornare alle Scritture, pur restando vero, possa risultare altamente problematico. Uno dei paradossi del nostro tempo è, infatti, che l'esegesi è diventata talmente specialistica da rendere quasi impossibile un approccio popolare alla Bibbia.

Pochissimi saprebbero oggi come utilizzare nella catechesi libri fondamentali come la Genesi a motivo del sovraccarico di introduzioni che ormai separano il lettore da una comprensione del testo. Non diversamente la filologia ha reso difficile l'accesso a quel Gesù che ha detto: «Beati i poveri in spirito» (Mt 5,3).

D'altro canto, non è giusto accusare gli studiosi di fare semplicemente il loro lavoro, ma nemmeno si può trascurare il Cristo che dice: «Guai a voi, dottori della Legge, che avete portato via la chiave della conoscenza [...] e a quelli che volevano entrare voi l'avete impedito» (Lc 11,52).

A furia di ripetere che i secoli passati trascuravano la Bibbia e che essa sarebbe stata riscoperta solo in età moderna, non ci si rende nemmeno più conto che un contadino vissuto in età patristica o medioevale aveva una conoscenza delle storie e dei personaggi biblici impensabile oggi per un avvocato o un medico. Non si sarebbe lontani dal vero se si affermasse che la maggioranza dei giovani universitari che studiano oggi la rappresenta-

zione in immagini della Bibbia realizzate nei secoli non ha quella domestichezza con l'Antico Testamento e con i racconti evangelici che avevano i loro antenati analfabeti.

Questo volume intende scendere in questo “abisso”, domandandosi come sia stato possibile che persone illetterate siano entrate in possesso di una conoscenza di Gesù e dei Vangeli. Come sia stato possibile che essi siano stati in grado di comprendere le immagini che li raffiguravano. Come sia potuto avvenire che essi siano stati capaci di pregare in comunione con gli eventi della Scrittura, mentre oggi per una persona colta è così difficile anche solo riconoscere le figure di un affresco della Presentazione al tempio di Gesù o della sua Trasfigurazione.

Una seconda grande questione che è sul tappeto è se sia possibile oggi avere una conoscenza di Gesù sufficiente per poter credere in lui con ragionevolezza e se – la questione è la stessa posta da un altro punto di vista – sia bene diventare cristiani proprio affidandosi alla Chiesa e in comunione con essa: la fede della Chiesa è la sola che rende possibile porsi dinanzi al Gesù reale o, all'opposto, bisogna prescindere da essa e ricostruire un altro sguardo?

Certo, è stata la viva esperienza che la Chiesa ha avuto di Gesù che l'ha portata a mettere per iscritto i Vangeli, e già questo basterebbe a meritare la riconoscenza dell'umanità, che senza tale dono non potrebbe conoscere Gesù e nemmeno parlare di lui.

Ma esiste un ulteriore dono di cui tratta questo volume: tramite la liturgia e il suo ciclo festivo la Chiesa mostra di possedere quella chiave di lettura che sola permette di comprendere appieno i Vangeli. Diviene così possibile non solo evidenziare il cuore delle intenzioni di Gesù, ma addirittura conoscerlo senza perdere alcun tratto costitutivo della sua persona, mentre nelle altre ricostruzioni della vicenda di Gesù succedutesi nei secoli qualche elemento decisivo viene sempre ad essere trascurato.

Infatti, ogni tentativo nato a tavolino di comprendere Gesù al di fuori della viva lettura proposta dai “misteri” ha fallito nel suo intento di proporre una convincente comprensione della sua persona. Tanti studiosi e pensatori, dopo aver promesso e assicurato di essere in grado di offrire una migliore interpretazione della vicenda di Gesù, hanno di fatto illuso i loro seguaci, poiché si sono accorti, con il prosieguo delle ricerche, che tali “nuove” visioni di colui che è l’origine stessa del cristianesimo erano in realtà inadeguate, frutto delle mode cangianti dei tempi.

Illuminanti sono in merito le riflessioni di Chesterton che ha sottolineato con grande acume come tutte le visioni non cattoliche di Gesù pecchino non tanto per falsità, quanto molto più per l’angustia e la parzialità del loro punto di vista. Esse si sono talmente innamorate di una qualche particolarità del messaggio evangelico da divenire incapaci di restituire tutta la ricchezza della vicenda del Cristo. Chesterton ha scritto in proposito frasi lapidarie. «L’eresia è quella verità che trascura tutte le altre verità»¹. «La Chiesa [...] è il luogo dove tutte le verità si danno appuntamento»².

Di solito si ritiene che la Chiesa abbia trasmesso nei secoli la sua comprensione di Gesù soprattutto attraverso i Simboli di fede e la riflessione dogmatica, mentre questo libro indagherà come siano stati almeno parimenti importanti i “misteri” di Gesù: essi sono la vera e propria esegesi delle Scritture portata avanti dalla comunità ecclesiale nei secoli.

Le feste liturgiche rappresentano la vera e propria chiave di lettura e la corretta ermeneutica nate non da concili o definizioni, ma dalla viva esperienza del popolo di Dio. La Chiesa ha com-

¹ G.K. CHESTERTON, *Perché sono cattolico*, Gribaudi, Milano 2002, p. 115.

² Id., «Tommaso Moro», ivi, p. 17. Chesterton apre così, fra l’altro, la via ad approfittare di tali ricerche senza respingerle *in toto*, ma inserendole sempre in uno sguardo più ampio. Tale approccio è implicito nel termine “cattolico”, che significa etimologicamente uno sguardo «secondo la totalità».

preso, insomma, che proprio i “misteri” erano la chiave³ adatta a chiunque desiderasse aprire lo scrigno della Rivelazione divina per giungere a un incontro vivo e vero con Dio.

L'avventura che questo testo propone pertanto al lettore è quella di intravedere con occhi nuovi la relazione che intercorre fra tre degli elementi costitutivi del cristianesimo: innanzitutto Gesù, la vera e completa Parola di Dio, in secondo luogo la comunità cristiana che lo annuncia e, infine, le Scritture che ne forniscono un'attestazione fissata una volta per sempre. Solo il rimando reciproco e continuo di questi tre poli permette anche oggi di godere appieno della freschezza della novità cristiana.

D'altro canto – anche di questo si tratta nella presente opera – a partire da una riflessione sui “misteri” diverrà evidente che solo l'intero loro ciclo è in grado di offrire una visione complessiva e sintetica della figura di Gesù, evitando di frammentarla e di farla a brandelli incapaci ormai di riscaldare il cuore: solo i “misteri” permettono ancora oggi di cogliere la vitalità della sua persona. Come Gesù, nella sua interezza, toccò chi lo incontrò nei suoi giorni terreni, così questo può avvenire anche oggi.

Se l'esegesi può e deve lavorare su singole parole, gesti, frasi e frammenti, essa deve però essere “aiutata” dalla teologia – e da una teologia dei “misteri” – se intende restituire agli uomini l'interezza della figura di Gesù. Altrimenti l'esegesi correrebbe il rischio di limitarsi ad essere l'autopsia di un cadavere. I metodi esegetici hanno tutto il diritto di smembrare i diversi elementi degli scritti neotestamentari, ma è necessaria poi una ricomposizione dell'intera persona di Gesù, perché ciò che conta di lui non è un qualche particolare del suo messaggio o dei suoi gesti, ma la sua stessa vita.

³ Per un approfondimento del concetto di “chiave” in merito al cristianesimo, cfr. *Gesù chiave che apre: l'antifona O clavis David. Breve nota di Andrea Lonardo su di un testo di G.K. Chesterton*, disponibile on-line sul sito del Centro culturale Gli scritti al link <http://www.glisritti.it/blog/entry/1197>.

I “misteri” di Cristo trattano sempre e direttamente di Gesù, senza mai cadere nel rischio presente in talune cristologie di rinviare solo al termine dell’analisi e quasi all’improvviso al tentativo di afferrarne il “mistero”. Questa modalità è riscontrabile, per esempio, in quei testi che hanno solo al termine un capitolo dedicato all’analisi dei titoli cristologici. La teologia dei “misteri” si è sviluppata, invece, per mostrare fin dall’inizio come la figura di Gesù ecceda qualsiasi comprensione, perché ognuno di essi, anche preso singolarmente, lascia intuire come vi sia qualcosa di eccessivo e di impareggiabile nella sua vicenda.

Il percorso che questo volume propone si sofferma innanzitutto sulla novità della Rivelazione cristiana centrata non su di un libro sacro, bensì sull’unico “mistero” del Cristo, Parola fatta carne.

Prosegue poi mostrando come l’esperienza della Chiesa abbia enucleato i singoli “misteri” della vita del Cristo come sfaccettature di quell’unico evento.

Nella terza parte, curata dalla dott.ssa Livia Mugavero, il volume si sofferma poi a considerare il ruolo che la storia della raffigurazione degli stessi “misteri” ha avuto nella loro individuazione e presentazione ai fedeli.

Infine, nella conclusione, l’opera si sofferma sul perché i “misteri” di Cristo siano uno dei luoghi più significativi per verificare quell’indissolubile rapporto che esiste fra la Scrittura e la Tradizione della Chiesa, viste entrambe come riflessi dell’unica Rivelazione di Dio compiutasi in Cristo.

PARTE I

IL “MISTERO” DI CRISTO

I

LA PAROLA SI È FATTA CARNE E NON LIBRO

1) La Parola di Dio non è innanzitutto un libro: la novità cristiana

«Gesù, in presenza dei suoi discepoli, fece molti altri segni che non sono stati scritti in questo libro. [...] Vi sono ancora molte altre cose compiute da Gesù che, se fossero scritte una per una, penso che il mondo stesso non basterebbe a contenere i libri che si dovrebbero scrivere» (Gv 20,30–21,25).

Così scrive Giovanni al termine della sua opera¹: per l'evangelista è evidente che Gesù è molto più grande del Quarto Vangelo. Anzi, tutti i racconti evangelici messi insieme non potranno mai contenere la sconfinata grandezza della vita del Signore. Il mondo stesso non basterebbe: Gesù è più grande!

La grandezza di Gesù: questa è la testimonianza di Giovanni. Il Cristo non può essere rinchiuso nei ventisette libri del Nuovo Testamento. Se questa è la testimonianza originaria, un'infinità di voci le ha fatto eco nei secoli: padri e dottori della Chiesa, teologi, pontefici e vescovi, laici, santi e sante, letterati e anal-

¹ Non è necessario entrare qui nella questione su chi sia l'autore del Quarto Vangelo e su quale sia il suo rapporto con i sinottici; su questo, cfr. A. LONARDO, *Il Dio con noi. Piccola cristologia del buon annuncio*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2015, pp. 129-133.

fabeti, hanno sempre confessato che Gesù è più grande dei libri – pure ispirati dallo Spirito Santo – che parlano di lui.

In tempi recentissimi è stato papa Francesco a pronunciarsi in merito con un'espressione memorabile: «La Parola di Dio precede ed eccede la Bibbia. È per questo che la nostra fede non ha al centro soltanto un libro, ma una storia di salvezza e soprattutto una Persona, Gesù Cristo, Parola di Dio fatta carne»².

«La Parola di Dio precede ed eccede la Bibbia». Non ci si stancherà mai di meditare tale espressione: la Parola precede ed eccede la Bibbia. Perché? Ma non è la Bibbia stessa ad essere Parola di Dio? Perché, allora, la Parola di Dio viene prima della Bibbia ed è più grande di essa?

Innanzitutto, la Parola di Dio precede la Bibbia: perché? La precede perché Dio ha parlato in molti modi tramite il suo Spirito fin dalle origini, nella creazione, come tramite la coscienza degli uomini, ben prima che la Bibbia fosse scritta.

La precede, ancor più, perché, con originalità assoluta rispetto ad altre religioni, la Rivelazione è avvenuta non solo tramite singoli profeti, bensì attraverso un intero popolo che Dio ha scelto. Non quindi singoli scrittori, bensì il popolo ebraico, un popolo costituito non da soli scribi e che ha conosciuto l'intervento di Dio nella propria storia. Prima Dio ha operato prodigi nella storia di Israele e solo in seguito il popolo eletto ha potuto mettere per iscritto le grandi opere del suo Signore.

La Parola precede la Bibbia soprattutto perché Dio ha parlato agli uomini, quando il tempo fu compiuto, per mezzo del Figlio, cioè nella vita stessa di Gesù, nella sua carne, nei suoi gesti: solo dopo l'accadimento dell'incontro con lui, solo dopo che gli apostoli avevano vissuto e mangiato con lui, solo dopo è stato loro possibile scrivere di lui. E Dio, poi, non ha smesso di parlare,

² FRANCESCO, *Discorso ai membri della Pontificia Commissione Biblica*, 12 aprile 2013.

bensi, come insegna san Paolo, la parola viva pronunciata dall'apostolo è stata accolta come è veramente quale Parola di Dio che opera in chi crede (cfr. 1Ts 2,13), prima ancora della redazione dell'epistolario paolino.

È chiaro, dunque, che la Parola di Dio precede la Bibbia. Dio ha parlato nella creazione, nella storia, in Gesù, nella Chiesa, e solo dopo tutto è stato scritto.

Ma perché la Parola di Dio non solo precede, ma ancor più eccede la Bibbia?

Innanzitutto, perché ogni scrittura, per quanto espressiva, permette di cogliere solo alcune sfumature degli eventi, così come ogni redazione scritta permette di ricordare solo alcune delle parole che sono state pronunciate in un dialogo avvenuto nella storia. E qui si tratta di eventi e di dialoghi durati millenni! Ma, soprattutto, perché l'incarnazione è infinitamente più grande di qualsiasi cosa che si possa scrivere di essa. È la persona di Gesù ad essere più grande della Bibbia.

«La nostra fede non ha al centro soltanto un libro, ma soprattutto una Persona, Gesù Cristo, Parola di Dio fatta carne»³. È la carne di Gesù ad essere più grande dei libri, di tutti i libri, compresi i libri sacri.

La Parola di Dio si è fatta carne: ecco perché la Parola di Dio eccede la Scrittura, straborda, tracima da qualsivoglia tentativo di contenerla in un testo. Se le Scritture avessero potuto contenere la Parola di Dio, non sarebbe stata necessaria l'incarnazione. Se fosse stato possibile amare gli uomini e salvarli solo con parole scritte, non sarebbero state necessarie né la nascita del Bambino Gesù, né la sua croce offerta per il perdono dei peccati, né la sua Risurrezione.

³ *Ibidem*.

Gesù è più grande di tutta intera la Scrittura perché un libro, per quanto sacro, non ama e non muore per i peccatori. Un libro non nasce da una donna e non riceve nutrimento, non piange e non sorride, non dorme e non veglia.

La Parola si è fatta carne e non “libro”, perché Dio voleva essere vicino all’uomo, al suo fianco. Per questo i cristiani non sono un “popolo del Libro” ed è profondamente errato definirli tali o paragonarli ad altre religioni che hanno un libro sacro.

La Chiesa non ha semplicemente un libro diverso da altre religioni. Infinitamente più importante del fatto di aver ricevuto in dono quel peculiare libro che è la Bibbia è l’avvenimento di aver incontrato la Parola vivente, una persona viva, il Figlio fattosi carne. Gesù è la Parola stessa di Dio, la Parola completa e definitiva, la Parola più grande della Sacra Scrittura.

A chiunque si avvicini per la prima volta alla fede deve essere donato subito il cuore della fede cristiana: Dio ha voluto farsi talmente vicino all’uomo che non gli è bastato inviargli uno scritto in cui parlare di sé, bensì si è fatto bambino e uomo, in una carne vera.

Il fatto che la Parola abbia preso carne dice la vicinanza e l’amore di Dio. Mai gli uomini avrebbero compreso quanto vicina sia la misericordia di Dio per i peccatori, se non avessero incontrato la carne di Gesù. La fede cristiana non annuncia che Dio parla agli uomini, ma molto più che è vicino. Per questo non è di per sé necessario leggere la Bibbia per diventare santi, anche se la meditazione della Scrittura è una benedizione ed è il cibo ordinario della vita del cristiano. Esistono, infatti, santi analfabeti che hanno conosciuto la vita di Gesù tramite la liturgia e la vita di altri testimoni del Signore, senza poter accedere alla lettura biblica per il fatto di essere illetterati.

Parimenti, la Chiesa sa con assoluta certezza che in Paradiso non ci sarà alcun testo sacro, perché gli uomini avranno piena

comunione con Dio e con il suo Cristo e lo contempleranno “faccia a faccia”.

Se, nel periodo pre-conciliare, era certamente debole la frequentazione delle Scritture – e lo è tuttora, come si dirà più avanti –, ciò non deve far dimenticare che, per una corretta comprensione della Bibbia, essa deve essere sempre e comunque “relativizzata” dinanzi alla Parola definitiva e completa che è Gesù stesso. La Scrittura è, nel senso più letterale del termine, “relativa” alla persona di Gesù.

2) L'unico “mistero”

Se questo libro si soffermerà sui singoli “misteri” della vita di Gesù, deve prima essere chiaro che esiste un unico “mistero” nella fede cristiana. Se si considererà poi la pluralità dei “misteri”, deve prima essere annunciato che la fede custodisce un solo “mistero”.

Questa semplicità e questa essenzialità sono una novità e una caratteristica perenne del cristianesimo. Esiste un unico “mistero”: Dio si è fatto carne, Dio si è fatto vicino, Dio per amore è venuto in mezzo agli uomini.

Il grande teologo de Lubac, uno dei maestri del Concilio, già nel 1938 rifletteva sul fatto che fosse necessario tornare ad annunciare che la fede non era qualcosa di complicato. A suo avviso era profondamente errato attardarsi troppo sui singoli aspetti del cristianesimo, bensì era necessario tornare a presentarne il cuore, in un mondo che non ne aveva più piena conoscenza: «È al singolare che noi dobbiamo parlare del mistero cristiano [...]. È necessario che noi comunichiamo il sentimento di questa unità [della fede]»⁴.

⁴ H. DE LUBAC, *Les responsabilités doctrinales des catholiques dans le monde d'aujourd'hui*, Éditions du Cerf, Paris 2010, pp. 265-266 (traduzione di chi scrive).

Proprio questo è specifico del cristianesimo: solo in esso la frammentarietà dell'esistenza acquista finalmente unità, perché Dio si è rivelato totalmente, mostrando al contempo di essere la chiave risolutiva dell'enigma dell'esistenza umana.

De Lubac ricordava, invece, che nel suo tempo – nel 1938! – la presentazione del mistero cristiano si preoccupava troppo di questioni particolari della fede, dimenticando la visione d'insieme che sola tocca il cuore. E ricordava che, anche quando si affrontano aspetti specifici del cristianesimo, «ogni parte deve sempre, il più possibile, mostrare la sua appartenenza all'insieme, ogni dogma particolare nell'unico Tutto del dogma»⁵.

Ciò che vale per il dogma, vale anche per la Scrittura. Come non è importante innanzitutto il singolo dogma, ma prima ancora la persona stessa di Gesù, così vale anche per l'esegesi: deve essere evidente che non è centrale innanzitutto la visione di un singolo evangelista o di un determinato testo, bensì prima Gesù stesso, la Parola completa di Dio.

La preoccupazione di de Lubac che ciò non possa essere dato per scontato vale anche oggi. Se, infatti, si chiedesse ai partecipanti a un gruppo di catechesi che cosa sia la Parola di Dio, essi risponderebbero il più delle volte che essa è la Bibbia. Esiterebbero, cioè, a rispondere come dovrebbero, in maniera semplicissima e chiara: «La Parola di Dio è Gesù, è il Figlio fatto carne. Chi incontra Gesù incontra Dio e il suo vero volto».

Questo è il cuore della fede cristiana, questo è l'unico “mistero” della fede cristiana.

Nella carne di Gesù abita l'immensa ricchezza di Dio, l'amore di Gesù è lo stesso amore di Dio. Tutta la pienezza di Dio è lì (cfr. Col 2,9). La fede cristiana nasce dall'incontro con quell'uomo portatore di un tesoro smisurato, più grande della totalità del-

⁵ Ivi, p. 267 (traduzione di chi scrive).

l'universo, perché in lui ama l'amore che ha dato origine al cosmo intero.

3) Il “mistero” rivelato

Per comprendere perché la Chiesa abbia sviluppato una teologia dei “misteri” di Cristo, è necessario prima soffermarsi sul termine “mistero” al singolare: tale espressione è stata utilizzata innanzitutto dalla Sacra Scrittura per indicare chi sia il Cristo e che cosa significhi la sua venuta nel mondo.

Bisogna subito sbarazzarsi dell'accezione abituale del termine, per comprenderne la bellezza e ricchezza. Comunemente il termine “mistero” è utilizzato per fare riferimento a qualcosa di “incomprensibile” o di “impossibile da conoscere” o ancora di “inattinabile”. Discorrendo fra amici capiterà di ricorrere al vocabolo “mistero” per indicare qualcosa di cui non si capisce niente oppure che va accettato senza discutere, perché non si verrà a capo di alcuna conoscenza su di esso.

Nella fede cristiana, invece, il termine “mistero” ha tutt'altro significato, e ha tale senso anche al plurale quando si tratta dei diversi “misteri” di Cristo. San Paolo è stato il primo a utilizzarlo in questo senso assolutamente nuovo⁶. L'apostolo, infatti, volendo sintetizzare tutta la fede cristiana, proclama:

⁶ Cfr. su questo R. PENNA, *Il “mysterion” paolino. Traiettorie e costituzione*, Riv Bibl Suppl 10, Paideia, Brescia 1978; ID., *Mistero*, s.v., in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1988, pp. 984-993; R. PENNA, «Dialettica tra ricerca e scoperta di Dio nell'epistolario paolino», in ID., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991, pp. 593-629. Paolo è il primo a utilizzare la locuzione, ma la sua riflessione è certamente dipendente dall'ascolto delle parole stesse di Gesù che gli dovettero essere riferite dagli altri apostoli: «“Viene forse la lampada per essere messa sotto il moggio o sotto il letto? O non invece per essere messa sul candelabro? Non vi è infatti nulla di segreto che non debba essere manifestato e nulla di nascosto che non debba essere messo in luce. Se uno ha orecchi per ascoltare, ascolti!”. Diceva loro: “Fate attenzione a quello che ascoltate. Con la misura con la quale misurate sarà misurato a voi; anzi, vi sarà dato di più. Perché a chi ha, sarà dato; ma a chi non ha, sarà tolto anche quello che ha”» (Mc 4,21-25).

Tra coloro che sono perfetti parliamo, sì, di sapienza, ma di una sapienza che non è di questo mondo, né dei dominatori di questo mondo, che vengono ridotti al nulla. Parliamo invece della sapienza di Dio, che è nel mistero, che è rimasta nascosta e che Dio ha stabilito prima dei secoli per la nostra gloria. Nessuno dei dominatori di questo mondo l'ha conosciuta; se l'avessero conosciuta, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria. (1Cor 2,6-8)

Nel brano Paolo parla della sapienza di Dio: essa è «nel mistero ed è rimasta nascosta». In questa maniera egli vuole proclamare che Dio è irraggiungibile da parte dell'uomo, perché è infinitamente più grande e più sapiente: Dio è il Dio infinito. Se non fosse tale, non sarebbe Dio. Se l'amore di Dio non fosse infinitamente più grande di quello dell'uomo, ecco che egli non sarebbe Dio, ma una costruzione mentale tutta umana.

Ma quello stesso Dio che è irraggiungibile, prosegue l'apostolo, «a noi ha rivelate [quelle cose che nessun occhio mai vide, né orecchio udì] per mezzo dello Spirito» (1Cor 2,10).

Dio, spiega Paolo, «ha stabilito prima dei secoli per la nostra gloria» di rivelarci se stesso e la sua sapienza, di rivelarci cioè ciò che altrimenti sarebbe inconoscibile. La Rivelazione ci pone dinanzi a un paradosso: il Dio irraggiungibile vuole, da sempre, che noi lo raggiungiamo, poiché egli, nel suo amore, desidera farci conoscere il suo volto, desidera che noi possiamo conoscere pienamente il suo amore.

Ma come è potuto avvenire tutto questo? Come abbiamo avuto parte alla rivelazione del “mistero” di Dio? Per aiutare i suoi ascoltatori a capire, Paolo utilizza un'immagine mirabile, quella del cuore umano: come un uomo non può conoscere i segreti – i “misteri” – di un altro uomo con le proprie forze, ma solamente se quella persona si decide a raccontare di sé e della propria vita, così è di Dio. Anzi, a maggior ragione è di Dio! Nes-

suno potrebbe conoscere il “mistero” di Dio, se lui stesso non volesse rivelarcelo.

Paolo utilizza qui l’interrogativo retorico per dire che, se non è possibile conoscere un cuore umano senza l’amicizia che spinga l’amico a raccontare di sé, a maggior ragione ciò vale per Dio: «Chi conosce i segreti dell’uomo se non lo spirito dell’uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai conosciuti se non lo Spirito di Dio. Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere ciò che Dio ci ha donato» (1Cor 2,11-12).

Ecco il nuovo senso della parola “mistero”. Dio è “mistero”, perché è irraggiungibile per le sole forze dell’uomo. Ma Dio è “mistero rivelato”, perché egli ha voluto farci conoscere se stesso e il suo amore, e lo ha fatto donandoci il Figlio fatto carne.

Dio resta infinitamente più grande, ma la sua grandezza è tale che egli può farsi “piccolo” e svelarci il suo amore. Egli può farsi conoscere appieno, non perché esista qualcuno che possa giungere fino a lui, bensì, all’opposto, perché egli ha scelto di discendere a noi. Il “mistero” era perciò “mistero”, ma ora non lo è più: gli uomini hanno conosciuto Dio per la grazia dell’incarnazione. Il “mistero”, rimasto tale per secoli, ora è stato svelato e tutti vi hanno accesso, come quando un uomo apre il proprio cuore a un amico, che così giunge finalmente a conoscere ciò che mai, da solo, avrebbe potuto immaginare.

Ecco perché la fede cristiana riconosce insieme l’assoluta trascendenza di Dio e la sua assoluta trasparenza e vicinanza: non sono stati gli uomini a penetrare nel “mistero”, ma è stato lui a farsi vicino e a rivelarsi.

Nella lettera ai Colossesi il termine “mistero” viene ripreso per dichiarare che

il mistero nascosto da secoli e da generazioni [è] ora manifestato ai suoi santi. A loro Dio volle far conoscere la gloriosa ricchezza di

questo mistero in mezzo alle genti: Cristo in voi, speranza della gloria. È lui infatti che noi annunciamo, ammonendo ogni uomo e istruendo ciascuno con ogni sapienza, per rendere ogni uomo perfetto in Cristo (Col 1,26-28).

In Col 2,2 si afferma che i credenti sono «arricchiti di una piena intelligenza per conoscere il mistero di Dio, che è Cristo». Una piena intelligenza, perché in Gesù Dio si è fatto vicino e lo si può incontrare. Una piena intelligenza del “mistero”: “il mistero di Dio è Cristo”. Chi conosce Gesù e lo ama ha parte al “mistero” di Dio: tutto è stato rivelato in lui. Infatti, «è in Cristo che abita corporalmente tutta la pienezza della divinità» (Col 2,9). Questo passaggio della lettera ai Colossesi è sublime: tutta la pienezza di Dio è in Cristo, tutta la pienezza di Dio abita in Gesù, al punto che chi lo ama e vive in comunione con lui partecipa di tale pienezza. Nella carne di un uomo – e non in un libro – abita Dio stesso.

È per questo che l’evangelista Giovanni può dire: «Dio è amore». Dio è amore, perché in Gesù noi vediamo il volto stesso di Dio. Se Gesù prende su di sé i nostri peccati, portandoli sulla croce, allora veramente è Dio a prendere su di sé i nostri peccati e non solo un nostro fratello: il volto di Gesù ha rivelato quanto grande sia l’amore di Dio.

Tale rivelazione è così vera e decisiva che chi non ama come Gesù ha amato non conosce Dio, ma segue idoli che sfigurano il volto dell’Altissimo: «Carissimi, amiamoci gli uni gli altri, perché l’amore è da Dio: chiunque ama è stato generato da Dio e conosce Dio. Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore» (1Gv 4,7-8).

Chi odia non ha conosciuto Dio, come proclama ancora Giovanni: «Chi odia suo fratello, è nelle tenebre» (1Gv 2,11). Solo chi ama ha conosciuto il vero Dio: «Noi abbiamo conosciuto e creduto l’amore che Dio ha in noi. Dio è amore; chi rimane nell’amore rimane in Dio e Dio rimane in lui» (1Gv 4,16).

La nuova comprensione del “mistero” di Dio avvenuta con l’incarnazione mostra il carattere idolatrico delle diverse rappresentazioni della divinità che la sfigurano, perché la riconducono ai propri piccoli e inadeguati schemi mentali, che subito diverranno oppressivi per gli altri. “Idoli”, per la Bibbia, non sono, infatti, solo il denaro, il sesso o il potere, ma le false “immagini di Dio” non corrispondenti alla sua grandezza e bontà, come i Baal e le Astarti, come gli idoli egizi o greci. Israele grida che Dio non assomiglia a quei simulacri tutti umani che lo rappresentano indegnamente: quelle raffigurazioni sono idoli, caricature del Dio vivo e vero. L’immagine di Dio e del suo amore è invece Gesù. Da qui il comando di non farsi idoli – ossia di non farsi immagini figurative o anche solo mentali – di Dio tipico dell’Antico Testamento, nella forte proclamazione del Decalogo. Quel comando aniconico, però, a conferma del “mistero” ormai svelato, si muta nel suo opposto, quello di rappresentare Gesù nell’arte, perché ormai è giunta nel mondo la vera “immagine” di Dio non modellata sull’uomo, bensì rivelata da Dio stesso: Gesù, la Parola di Dio fatta carne e quindi ormai visibile.

Ecco tutta la novità della Rivelazione: è dinanzi a noi il volto di Dio, Dio si è fatto conoscere, a lui è piaciuto realizzare ciò che mai sarebbe stato possibile all’uomo con le proprie forze. Dio ha parlato, e Gesù è venuto nel mondo.

Giustamente perciò il *Catechismo della Chiesa Cattolica*⁷ titola il primo paragrafo della sua presentazione della persona di Gesù *Tutta la vita di Cristo è mistero*. E subito aggiunge: la sua umanità appare come «il sacramento», cioè il segno e lo strumento della sua divinità e della salvezza che egli reca: ciò che era visibile nella sua vita terrena condusse al mistero invisibile della sua filiazione divina e della sua missione redentrice.

⁷ D’ora innanzi CCC.

Il termine “sacramento” utilizzato dal testo – con la pronta specificazione che l’umanità di Cristo è «il segno e lo strumento della sua divinità e della salvezza che egli reca» – ha lo stesso significato del termine “mistero” scelto come titolo dal CCC per questa sezione. Il termine latino *sacramentum* corrisponde al greco *mysterion*.

4) *Dei Verbum*: mettere al centro la Rivelazione e non la Scrittura o la Tradizione

Riportare l’attenzione sul “mistero” di Cristo e non sulle singole asserzioni dogmatiche – e nemmeno sulle diverse posizioni esegetiche – è stata una delle indicazioni più preziose del Concilio Vaticano II.

Certamente la fede della Chiesa ha sempre creduto in Gesù, Parola del Padre, anzi ha creduto esattamente per questo: perché si è affidata non a un libro, bensì alla sua persona, riconoscendo nel Cristo il grande “segno” dell’amore di Dio.

I padri conciliari, però, hanno sentito il bisogno di riproporre tale cuore della fede, consapevoli che ad esso erano state anteposte altre verità che, per quanto importanti, rischiavano di oscurare l’essenziale. In particolare, uno dei documenti del Vaticano II, *Dei Verbum*, è stato esplicitamente dedicato, come dice anche il titolo scelto, alla Parola di Dio, con l’intenzione di manifestare agli uomini del nostro tempo in che cosa consista il “mistero” della Parola che Dio ha rivolto agli uomini e perché tale rivelazione sia assolutamente nuova.

Proprio l’iter che portò alla redazione definitiva del testo è testimone di come i padri conciliari vollero che ogni discorso sulla Scrittura di Dio prendesse inizio da Gesù, Parola piena di Dio, e lo mettesse al centro.

Se si leggono le ricostruzioni storiche delle discussioni preparatorie al testo si coglie immediatamente che l'intenzione di concentrarsi sull'unico "mistero", la Parola di Dio fattasi carne, non era presente nelle intenzioni della bozza che venne inizialmente preparata, ma emerse prepotentemente proprio nel corso del dibattito conciliare. Infatti, la prima bozza elaborata, antecedente all'apertura del Vaticano II, aveva l'intento di chiarificare il rapporto che esiste tra Scrittura e Tradizione della Chiesa. Sembrava agli estensori di quell'abbozzo che il problema decisivo fosse quello di determinare se dare la preminenza ai libri biblici o alla voce dei pontefici e dei concili. Le discussioni su tale questione si trascinavano fin dal tempo della Riforma protestante, ed essa non era stata pienamente risolta nemmeno nel corso del Concilio Vaticano I.

Sembrava, insomma, che si dovesse tornare al dibattito sulla *Sola Scriptura*. Con tale sintetica espressione nel Cinquecento si era inteso affermare, da parte protestante, che solo la Scrittura è Parola di Dio e che ciò che non è contenuto in essa non poteva essere accolto come proveniente da Dio. Ciò che faceva problema era, quindi, il rapporto della Scrittura con la voce della Chiesa. La prospettiva ben più fondamentale fin qui analizzata, ossia il rapporto fra la Scrittura e la Parola completa di Dio che è Gesù Cristo, era data per scontata e presupposta, come qualcosa di acquisito e incapace di illuminare quale valore abbiano la Bibbia e la Chiesa. In questa prospettiva non esiste una *Sola Scriptura*, perché la Parola più grande è la persona di Gesù e non il testo sacro che non può mai essere *solo*, senza la carne del Figlio.

Il testo preparatorio intendeva semplicemente difendere il fatto che Dio avesse parlato non solo nella Scrittura, ma anche nella viva voce della Chiesa lungo i secoli. Questo aspetto appare chiaramente dal titolo scelto dalla Curia romana per il primo ca-

pitolo dello Schema preparatorio: *De duplici fonte revelationis*⁸. L'idea sottesa era che vi fossero due "fonti" della Rivelazione, la Sacra Scrittura e la Tradizione, e che le due non solo non si opponessero, ma anzi si completassero a vicenda: tramite la Scrittura e la Tradizione della Chiesa era possibile risalire ai diversi contenuti della Parola di Dio.

Ovviamente la questione del valore della Tradizione era reale, e infatti *Dei Verbum* la affronterà, come si vedrà più avanti. Era reale il problema di quale valore attribuire a tutto ciò che non è esplicitamente affermato dalla Scrittura, ma proviene dalla voce della Chiesa, come, per esempio, il ministero del Papa come vescovo "di Roma". Era ed è a tutti evidente che la permanenza di un successore di Pietro proprio a Roma non può essere semplicemente dedotto dalla Scrittura. Era ed è evidente che la Bibbia non parla dei diversi ordini religiosi, dai francescani ai gesuiti, così come è a tutti chiaro che il numero settenario dei sacramenti non è chiaramente indicato nella Bibbia.

Dinanzi a tali "novità" rispetto alla Scrittura, il documento preparatorio voleva spingere i padri conciliari a prendere posizione in merito. Taluni, infatti, ritenevano che si dovesse individuare nella Tradizione della Chiesa una vera e propria seconda "fonte" della Rivelazione voluta da Dio per completare l'insufficienza della Bibbia, di modo che la presenza del successore di Pietro a Roma, i diversi ordini religiosi o i sette sacramenti avessero a fondamento una fonte divina diversa dalla Scrittura, ma altrettan-

⁸ L'ispiratore di tale testo è unanimemente riconosciuto dagli studiosi del Concilio nel gesuita padre S. Tromp (cfr. H. DE LUBAC, *Quaderni del Concilio*, tomo I, Jaca Book, Milano 2009, p. 296). Lo Schema, a sua volta, si intitolava *Schema Constitutionis dogmaticae de fontibus Revelationis*. Su questo schema, la sua storia ed il primo capitolo sulla duplice fonte, cfr. U. BETTI, «Storia della Costituzione dogmatica "Dei Verbum"», in *La Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, LDC, Torino-Leumann 1967, pp. 15-29; cfr. anche R. FISICHELLA, *Dei Verbum. Storia*, s.v., in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA, *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, p. 280 con relativa bibliografia.

to valida⁹. È certamente vero, fra l'altro, che il principio della *Sola Scriptura* avrebbe obbligato a rifiutare la vita stessa della Chiesa primitiva che non poteva attenersi alla sola Bibbia, per il solo fatto che i Vangeli e gli altri scritti neotestamentari non erano ancora stati redatti¹⁰.

Altri pretendevano invece che si dovesse elaborare una visione cattolica della *Sola Scriptura*, quasi che tutto fosse già contenuto nella “fonte” della Bibbia, purché la si leggesse con una interpretazione corretta.

D'altro canto – e questo è decisivo –, era altrettanto evidente che l'apporto della viva voce della Chiesa non potesse essere visto come qualcosa di estraneo alla Scrittura, come una seconda “fonte” a sé stante, quasi che la fede dovesse risultare da un lavoro di sintesi, fatto a tavolino, fra la Bibbia e la Tradizione della Chiesa.

Quando si giunse alla prima votazione, in apertura del Vaticano II, lo Schema *Constitutionis dogmaticae de fontibus Revelationis* non ricevette l'approvazione dei due terzi dei padri conciliari necessaria, secondo il regolamento interno del Concilio, per procedere ulteriormente¹¹. Con grande intuito spirituale e teologico, oltre che con intelligenza e coraggio, papa Giovanni XXIII decise allora che il documento fosse ritirato e totalmente reimpostato¹².

Si fece piano piano strada la convinzione che la vecchia terminologia che parlava di “due fonti” della Rivelazione – la Bibbia e la Tradizione – fosse da superare. Era da superare appunto per-

⁹ Sulle differenti posizioni in merito al rapporto fra Scrittura e Tradizione prima del Concilio, cfr. A. FRANZINI, *Tradizione e Scrittura. Il contributo del Concilio Vaticano II*, Lateran University Press, Roma 2014, pp. 30-61.

¹⁰ Fra l'altro, il principio della *Sola Scrittura* non è scritturistico, così come non lo è il principio della *sola grazia*. Cfr., su questo, S. & K. HAHN, *Roma dolce casa. Il nostro viaggio verso il cattolicesimo*, Ares, Milano 2012.

¹¹ La votazione avvenne il 20 novembre 1962.

¹² In data 21 novembre 1963.

ché trascurava il cuore della Parola di Dio, che non consiste né nella Tradizione, né nella Scrittura¹³.

Quando Giovanni XXIII nominò una Commissione per rivedere il testo del documento, essa cancellò immediatamente dal titolo il riferimento alle due fonti, ricevendo invece quello di *De divina Revelatione*¹⁴ ed elaborò un Proemio, che divenne poi un capitolo a sé stante – il primo di *Dei Verbum* – con il titolo *De ipsa Revelatione*, stabilendo cioè che si dovesse trattare per prima cosa «della Rivelazione stessa»¹⁵. In effetti il titolo che venne poi approvato con la promulgazione del documento stesso è *La Rivelazione*.

Qui risiede la più grande novità di *Dei Verbum*: il Concilio scelse di non mettere al centro né la Scrittura, né la Tradizione, ma innanzitutto la stessa “Rivelazione” di Dio, la stessa Parola di Dio, Gesù, che personalmente si fa vicina, in modo del tutto peculiare e straordinario, come mai nella storia si era pensato potesse accadere.

Dei Verbum, dopo il lungo travaglio che portò al testo definitivo, si apre oggi così: «Piacque a Dio rivelare se stesso» (DV 2). Ecco l’annuncio: il godimento di Dio, il suo intimo piacere, non

¹³ Nella discussione del novembre 1962 al Concilio si affermò alla fine l’idea che esistesse una sola “fonte” e che essa non fosse né la Scrittura, né la Tradizione, bensì la Rivelazione stessa e che il documento si dovesse aprire proclamando che la Parola di Dio è Gesù. Secondo il Diario redatto da de Lubac, solo per portare qualche esempio, il vescovo di Metz Schmitt dichiarò in aula che «tutta la rivelazione è contenuta nella persona di Cristo, che è la Parola stessa di Dio agli uomini e la rivelazione di Dio», mentre il cardinal Frings, che aveva J. Ratzinger a sostenerlo come esperto, dichiarò, sempre secondo la testimonianza di de Lubac: «Nell’ordine dell’essere c’è un’unica fonte, la rivelazione divina [...]. Da questa unica fonte sgorgano due ruscelli [...] Scrittura e Tradizione» (per gli interventi del cardinal Frings e del vescovo Schmitt, come per gli altri interventi in aula, cfr. H. DE LUBAC, *Quaderni del Concilio*, tomo I, cit., pp. 296-271, che cita anche il Fondo De Smedt, 608, con la nota preparata in merito da Ratzinger per Frings).

¹⁴ Cfr. U. BETTI, «Storia della Costituzione dogmatica “Dei Verbum”», in *La Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, cit., p. 34.

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 37-47. Fra i padri conciliari e i teologi che lavorarono alla revisione dello Schema sono da annoverare E. Florit, U. Betti, L. Cerfaux, Y. Congar, A. Grillmeier, C. Moeller, K. Rahner, J. Ratzinger, B. Rigaux.

è stato innanzitutto quello di permetterci di leggere un libro che parlasse di Lui, quanto piuttosto di rivelare se stesso in Cristo.

De Lubac ha così sintetizzato in maniera splendida la prospettiva del documento:

Il Concilio, a proposito della rivelazione, non sostituisce semplicemente un'idea fatta di verità astratte e atemporali con l'idea dello sviluppo di una storia della salvezza. Ciò che afferma è l'idea di una verità concreta al massimo: l'idea della Verità personale, apparsa nella storia, operante nella storia, nella persona di Gesù di Nazaret, «pienezza della rivelazione»¹⁶.

Le parole di de Lubac sono forti e chiare. Negli anni immediatamente precedenti *Dei Verbum* si era abituati a presentare la Rivelazione come se Dio avesse inteso mettere l'uomo a conoscenza di alcune affermazioni dogmatiche, di alcune verità: la Trinità, Gesù vero Dio e vero uomo, la coeternità del Figlio e così via. Tale presentazione della fede la rende fredda e astratta, atemporale e lontana, ma soprattutto non corrisponde alla realtà dell'incarnazione, al desiderio di Dio di venire in mezzo a noi e di farsi conoscere nell'amore. De Lubac con forza afferma che *Dei Verbum* si è lasciata alle spalle questa presentazione della fede: Dio, invece, ha rivelato se stesso. Ma subito aggiunge: il Concilio non ha voluto sostituire questo approccio alla fede con uno puramente letterario o storico, «con l'idea dello sviluppo di una storia della salvezza».

Se avesse fatto questo, si sarebbe passati da astratte verità dogmatiche ad altrettanto astratte considerazioni storiche o letterarie. No! È solo «la verità personale apparsa nella storia, operante nella storia, nella persona di Gesù di Nazaret, pienezza della rivelazione» ad essere la piena Rivelazione di Dio.

¹⁶ H. DE LUBAC – E. CATTANEO, «La Costituzione “Dei Verbum” vent'anni dopo», *Rassegna di teologia*, 26 (1985), p. 394.

Non un manuale di teologia, ma la carezza del Figlio, non un libro di storia, ma l'abbraccio del Dio vivo e vero.

Alla domanda su che cosa sia la Parola di Dio ogni cristiano dovrebbe essere educato a rispondere fin da bambino in maniera chiara e semplice: «La Parola di Dio è Gesù, il suo Figlio»¹⁷. Il fatto che tale risposta non possa oggi essere data per acquisita nella consapevolezza dei credenti è uno dei segni di quanto il Concilio sia ancora da recepire e di quanta poca coscienza i cristiani abbiano della novità della loro fede.

Non ci sono, dunque, due “fonti” della Rivelazione, bensì, la Rivelazione stessa di Dio è l'unica “fonte”. Dio ha rivelato se stesso nella creazione, nella coscienza dell'uomo, nella storia di Israele e poi, pienamente, in Gesù.

Ovviamente, se *Dei Verbum* accentua l'aspetto rivelativo dell'unico “mistero” ciò va di pari passo con l'azione salvifica che Cristo compie. Ciò che salva l'uomo non è un qualsivoglia libro sacro, nemmeno la stessa Bibbia. Ciò che salva l'uomo non è una qualsivoglia tradizione religiosa, nemmeno la stessa Tradizione cattolica. Ciò che salva l'uomo è il Cristo stesso. Egli salva l'uomo assumendo la sua stessa carne, divinizzandola in ogni momento e passaggio nel corso della sua vita, rendendola capace della fede, della speranza e della carità per il dono della grazia, scendendo nella morte stessa della carne e portando con sé la carne nella Risurrezione fino a farla entrare pienamente in Dio e nella vita eterna con l'ascensione al cielo.

Affermare che Cristo è l'unico Salvatore del mondo non ha senso solo in relazione al dialogo interreligioso, ma anche all'interno di una corretta gerarchia cattolica delle verità: Cristo è l'unico Salvatore, perché è per grazia che siamo salvati. Cristo è l'unico Salvatore, perché la salvezza nasce dal suo amore per gli uo-

¹⁷ E conseguentemente dovrebbe essere chiaro che *Dei Verbum* non è un documento che tratta della Scrittura, bensì che affronta il tema ben più ampio della “Rivelazione”.

mini e non perché gli uomini si accostano alla Bibbia o alla Tradizione della Chiesa: sono queste, piuttosto, a dipendere interamente dall'evento originario del suo dono e dell'offerta di sé per i peccatori compiuta dal Cristo. Per grazia siamo salvati.

5) Con gesti e parole

Solo dando spazio al desiderio di Dio di rivelarsi e di salvare divenne possibile per i padri conciliari chiarificare l'antica questione di quale debba essere il rapporto corretto fra Sacra Scrittura e Tradizione della Chiesa, derivanti entrambe dall'unica Rivelazione vivente di Dio, come si vedrà più avanti. Se Dio ha voluto rivelare se stesso, ecco che tale rivelazione non potrebbe comprendere solo parole, né tantomeno solo parole scritte.

Dei Verbum insiste subito, dopo aver proclamato che il cuore di tutto è la Rivelazione stessa e non la Scrittura o la voce della Chiesa, sulla compresenza di eventi e parole nel modo scelto da Dio di parlare agli uomini. Il documento conciliare utilizza un'espressione estremamente sintetica e fortissima: Dio si è rivelato *gestis verbisque*, «con gesti e con parole» (DV 2). Ed esse sono intimamente correlate «in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, mentre le parole proclamano le opere e illustrano il mistero in esse contenuto» (sempre DV 2).

Dio ha cioè rivelato se stesso in eventi e annunci, precedenti la redazione del libro sacro, perché si è fatto vicino a ogni uomo già nella creazione stessa. Allo stesso modo si è poi rivelato a Israele, manifestando la sua vicinanza al popolo eletto. Infine, ha scelto di abitare in mezzo agli uomini facendosi carne. Questo modo assolutamente nuovo e antico di comprendere la Rivelazio-

ne e di avvicinarsi alla Parola di Dio già indica che non si tratterà mai di fare riferimento solo alle parole dette da Dio, ma di illuminare con esse le opere da lui compiute, poiché la sola parola, pronunciata o scritta, non potrebbe mai raggiungerci senza i gesti reali compiuti nella storia della salvezza. Come si vedrà più avanti, l'espressione "misteri" della vita di Gesù spinge a contemplare in un solo sguardo il testo sacro e l'opera effettivamente compiuta dal Cristo nella storia, di modo che evento e resoconto di esso si illuminino a vicenda.

Gli eventi sono centrali nella Rivelazione, così come lo sono le parole. Talvolta le parole – ed è così delle parole della Scrittura, come delle parole pronunciate oralmente dai diversi profeti o dallo stesso Gesù – intervengono a spiegare l'opera compiuta nella storia di Israele o i fatti della vita del Signore, mentre altre volte le parole precedono i fatti, come le profezie veterotestamentarie o gli annunci di Gesù sulla sua Passione. Tutto questo libera la Parola di Dio da un'ottica ristrettamente letteraria, quasi che essa debba essere identificata unicamente nel testo e non prima ancora nell'evento che ha ispirato la redazione scritta, ma al contempo restituisce pieno valore alle parole che sono in grado di illuminare gli eventi realizzatisi.

Certo, tuttavia, non esistono nella Rivelazione parole senza eventi, né eventi senza parole, cosa che, fra l'altro, permette di intuire quale equilibrio debba sussistere fra annuncio e testimonianza nella vita della Chiesa, che sempre ha bisogno di entrambi e li intreccia continuamente, partendo ora dall'uno, ora dall'altra.

6) Cristo è "la" Parola, la pienezza di tutta intera la Rivelazione

Ponendo al centro la peculiare modalità scelta da Dio per rivelarsi, incentrata non nella produzione di un libro, bensì nel suo

venire ad abitare personalmente nella storia, *Dei Verbum* giunge allora a porre al centro la figura di Cristo come rivelatore del Padre: «Cristo [...] è insieme il mediatore e la pienezza di tutta intera la Rivelazione» (DV 2). Cristo è, quindi, «la pienezza di tutta intera la Rivelazione», perché in lui Dio si è rivelato pienamente, come non aveva fatto – e non avrebbe potuto fare – tramite dei testi scritti, per quanto belli e ricchi.

Ecco perché la Parola fattasi carne è, allora, la fonte, mentre non lo sono di per sé né la Scrittura, né la Tradizione.

Ed ecco, ancora una volta, perché la Parola di Dio eccede la Scrittura. Dio, che pure aveva ispirato i libri sacri veterotestamentari e che avrebbe poi ispirato gli scritti neotestamentari, consegna pienamente se stesso solo quando si dona nel suo Figlio che si fa carne e viene ad abitare in mezzo agli uomini.

Tutti i testi biblici sono incomprensibili senza l'incarnazione, che è l'evento unico e irripetibile, nuovo e sempre vivo, ben più grande dell'ispirazione degli scrittori sacri. Gli scritti sacri mirano a mettere in evidenza ciò che li supera: l'evento del farsi uomo, per amore, di Dio. L'opera più grande dello Spirito mandato dal Padre è quella dell'incarnazione e non dell'ispirazione dei testi sacri. È proprio per opera dello Spirito che il Figlio si è fatto uomo: «per opera dello Spirito Santo» il Figlio si è fatto carne, come recita il Credo.

Lo Spirito rivela così pienamente anche se stesso: mentre in altri contesti religiosi si pretende che sia spirituale ciò che porta lontano dalla carne, qui è proprio dello Spirito l'entrare nella carne umana¹⁸.

Un evento, dunque, la Rivelazione, che si compie nell'incarnazione, e non un fatto letterario: tale è il cuore del cristianesimo.

¹⁸ Cfr. su questo R. PENNA, «Lo Spirito di Gesù Cristo», *Parola, Spirito e Vita*, 2 (1981), n. 4, pp. 160-172; ma anche l'opera maggiore Id., *Lo Spirito di Cristo. Cristologia e pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina*, Paideia, Brescia 1976.

La vita di Gesù porta a compimento l'intera e progressiva Rivelazione di Dio compiuta "in fatti e parole". La vita stessa di Gesù è composta *gestis verbisque*, «con gesti e con parole», poiché egli è carne e non libro. Gesù ha raccontato parabole e annunciato beatitudini, ma ha anche mangiato e bevuto e versato sangue: ciò che rivela Dio all'uomo e che lo salva è l'avvenimento della presenza del Cristo nel mondo, di cui la Scrittura è testimone, come preannunciato nell'Antico Testamento e come proclamato nel Nuovo. La sua venuta è la meta di tutto il messaggio biblico: il Cristo è l'inveramento, è l'attesa finalmente realizzata, è il compimento, è la pienezza.

Nel Figlio fattosi carne ogni gesto e ogni parola è rivelazione piena dell'amore di Dio, ma più ancora lo è la sua stessa persona tutta intera.

D'altro canto, Gesù stesso è la pienezza perché è al contempo il «mediatore», come dice sempre *Dei Verbum* (DV 2). Senza il suo porsi "in mezzo" fra Dio e l'uomo, venendo fra gli uomini, mai l'uomo avrebbe potuto ricevere la Rivelazione divina e la grazia che salva. Solo tramite la carne di Cristo l'uomo è posto dinanzi al vero volto di Dio e finalmente può distinguere gli idoli dal Dio vivo e vero che è amore. Solo perché Gesù nella mangiatoia di Betlemme e sulla croce del Golgota è il Dio vivo e vero, l'uomo può finalmente esclamare: «Dio è amore». Solo perché l'uomo Gesù è la piena Rivelazione del Padre, l'uomo non ha più dubbi su quanto grande sia l'amore di Dio, pronto a morire purché l'uomo sia perdonato e salvato.

È la mediazione di Cristo che libera l'umanità dagli idoli, dall'idea cioè di un Dio punitivo e implacabilmente esigente. Per mezzo di Cristo Dio si rivela pienamente come amore. Teresa d'Ávila ha scritto in proposito:

Ho sempre riconosciuto e tuttora vedo chiaramente che non possiamo piacere a Dio e da lui ricevere grandi grazie, se non per le mani

della sacratissima umanità di Cristo, nella quale egli ha detto di compiacersi. Ne ho fatto molte volte l'esperienza, e me l'ha detto il Signore stesso. Ho visto nettamente che dobbiamo passare per questa porta, se desideriamo che la somma Maestà ci mostri i suoi grandi segreti. Non bisogna cercare altra strada, anche se si è raggiunto il vertice della contemplazione, perché per questa via si è sicuri¹⁹.

Da questo punto di vista, la fede cristiana condivide con altre religioni la coscienza che senza un "mediatore" l'uomo non possa avvicinarsi a Dio, perché se ne farebbe un'immagine a propria somiglianza. Mentre l'uomo contemporaneo cerca un contatto "immediato" – cioè senza alcuna mediazione – con Dio, la fede cristiana risponde che proprio un rapporto senza un "mediatore" è a priori falso, perché nessun uomo può conoscere Dio con le proprie forze. La carne di Gesù assicura di essere dinanzi al vero volto di Dio e non a un'idea umana, troppo umana di lui.

In altri contesti religiosi, tuttavia, il mediatore, pur necessario, è ben diverso dall'essere la pienezza della Rivelazione. Per esempio, si può credere che Dio mandi un profeta, come suo mediatore, per far giungere agli uomini un libro sacro che sarebbe invece la pienezza della Rivelazione: in questa prospettiva è evidente che il mediatore e la pienezza sono due realtà diverse e il mediatore viene inviato per indicare un libro che è più grande di lui e che egli addita.

Cristo, invece, è il «mediatore», ma è anche la «pienezza». Senza la mediazione della sua carne non è possibile conoscere il volto di Dio, ma quando ci si avvicina al «mediatore», egli non rimanda ad altro, bensì chiede di vivere in comunione con lui, perché chi è con Gesù ed è da lui amato è nella pienezza della comunione con Dio: «Io sono la via, la verità e la vita» (cfr. Gv 14,6), non solo la via, ma anche la verità e la vita tutte intiere.

¹⁹ TERESA DI GESÙ, *Il libro della vita*, 22, 6-7.

Si comprende qui come *Dei Verbum* abbia proposto una cristologia conciliare in chiave di annuncio della fede agli uomini del nostro tempo²⁰. Non una cristologia dogmatica, a partire dalla piena umanità e dalla piena divinità di Gesù – che ovviamente restano vere e importantissime –, e nemmeno una presentazione puramente narrativa o esegetica della sua vita – anch’essa più che legittima –, bensì incentrata sul “mistero” di Gesù, «il mediatore e la pienezza di tutta intera la Rivelazione». Tale cristologia non è purtroppo ancora stata meditata e assimilata a sufficienza nel periodo post-conciliare e stenta a comparire anche nella catechesi e nei manuali per l’insegnamento della religione cattolica nelle scuole.

²⁰ Cfr., su questo, A. LONARDO, *La cristologia della Dei Verbum. Due espressioni bibliche sono decisive per parlare di Gesù secondo il Concilio: Cristo è il mediatore e la pienezza della rivelazione*, disponibile on-line sul sito del Centro culturale Gli scritti al link <http://www.glisritti.it/blog/entry/3093>.

II

LA CHIESA E LE SCRITTURE, UNA DUALITÀ INSCINDIBILE

1) Gesù non scrisse niente: il cristianesimo non è una religione del Libro

Il cristianesimo non è dunque una “religione del Libro”. È, invece, la fede in Gesù Cristo che precede ed eccede la Scrittura. Qualsiasi presentazione del cristianesimo che ponga al centro la Bibbia è dunque contraria alla presentazione conciliare e, più ancora, fallace ed erronea. Infatti, ponendo al centro l’unico “mistero” della Rivelazione di Dio nel suo Figlio, *Dei Verbum* dichiarava antiquate le modalità con le quali era stata fin lì impostata l’antica *querelle* che opponeva Scrittura e Tradizione. Grazie a *Dei Verbum*, le discussioni che si aprirono al tempo della Riforma e proseguirono nei secoli ricevettero d’un colpo una nuova impostazione al punto che chiunque tornasse a porre la questione secondo vecchi schemi, e precisamente al di fuori di una corretta comprensione della Rivelazione come evento più grande della Scrittura e della Tradizione, riproporrebbe una teologia pre-conciliare.

Questo vale, ovviamente, anche per le impostazioni catechetiche, che debbono mettere in risalto ciò che è decisivo e nuovo della fede cristiana. Non si può iniziare un itinerario di iniziazione cristiana a partire né dalla *Sola Scriptura*, né dalla sola voce

della Chiesa e nemmeno da una miscela delle due. Al centro devono essere posti, secondo le indicazioni del Concilio, la Rivelazione di Dio in gesti e parole e il “mistero” di Cristo, unico mediatore e pienezza di tutta intera la Rivelazione.

Ogni impostazione di itinerari per la catechesi – ma anche per l’insegnamento scolastico – corrisponderà alla novità della prospettiva conciliare se rifiuterà di partire da una presentazione della Scrittura o della Tradizione, o di entrambe, quasi esse fossero due fonti dalle quali dedurre poi le “verità” della Rivelazione. Si tratterà, invece, di recuperare la prospettiva dell’“evento” della Rivelazione divina come dell’unica sorgente tramite la quale Dio si è fatto conoscere fino alla manifestazione piena del suo “mistero” in Gesù, per affrontare poi, solo in un secondo momento, quale sia il nuovo rapporto esistente nella fede cristiana tra Scrittura e viva voce della Chiesa.

Una volta posto al centro il “mistero” della stessa Rivelazione è finalmente possibile addentrarsi in tale rapporto, avendo sempre il Concilio come guida. Infatti, *Dei Verbum* sottolinea che ai gesti e alle parole della Rivelazione seguì prima la viva voce di Israele e della Chiesa, ben prima che la Scrittura fosse redatta, poiché il Signore stesso volle che fosse la viva vita del suo popolo a permettere di incontrarlo, prima che noi “leggesimo” di lui.

La precedenza della tradizione orale – con il conseguente coinvolgimento in un cammino di fede familiare e di popolo – è già evidente nell’Antico Testamento, tanto più se la datazione della redazione definitiva dei diversi libri sacri dovesse essere posticipata in epoca esilica o addirittura post-esilica, come ritengono, forse in maniera eccessiva, alcuni autori moderni¹.

¹ Sul modo in cui viene oggi posta la questione della datazione degli scritti veterotestamentari, cfr. A. LONARDO, *La bellezza originaria. I racconti di creazione nella Genesi*, Itaca, Castel Bolognese 2017, pp. 63-76.

Ma l'antecedenza della viva tradizione sulla Scrittura è ancora più evidente in Gesù Cristo, il quale non solo è superiore alle Scritture, ma addirittura non le scrisse. Egli non scrisse alcun testo biblico, esattamente perché intendeva mostrare quanto differente fosse la Parola di Dio, proprio in quanto è innanzitutto parola non scritta.

L'incarnazione rappresentò così, d'un balzo, il superamento di altre visioni religiose che, non ammettendo un Dio che venga ad abitare vicino agli uomini e che si faccia uno di loro per mostrare il suo amore, ritengono che il compito più alto affidato da Dio ai suoi inviati sia quello di diventare scrittori. De Lubac ha scritto in proposito parole che meriterebbero di essere scolpite nella pietra per non dimenticarle:

Verbo abbreviato, "abbreviatissimo", "brevissimum", ma sostanziale per eccellenza. Verbo abbreviato, ma più grande di ciò che abbrevia [...]. Il Libro [...] rimane, ma nello stesso tempo passa tutt'intero in Gesù e per il credente la sua meditazione consiste nel contemplare questo passaggio. Mani e Maometto hanno scritto dei libri. Gesù, invece, non ha scritto niente; Mosè e gli altri profeti «hanno scritto di lui». Il rapporto tra il Libro e la sua Persona è dunque l'opposto del rapporto che si osserva altrove. Così la Legge evangelica non è affatto una «lex scripta» (legge scritta). Il cristianesimo, propriamente parlando, non è affatto una «religione del Libro»: è la religione della Parola – ma non unicamente né principalmente della Parola sotto la sua forma scritta. Esso è la religione del Verbo, «non di un verbo scritto e muto, ma di un Verbo incarnato e vivo». La Parola di Dio adesso è qui tra di noi, «in maniera tale che la si vede e la si tocca»: Parola «viva ed efficace», unica e personale, che unifica e sublima tutte le parole che le rendono testimonianza².

² H. DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, I, Edizioni Paoline, Roma 1972, pp. 344; 353-354.

Gesù è «il verbo abbreviato, ma più grande di ciò che abbrevia»! «Mani e Maometto hanno scritto dei libri. Gesù, invece, non ha scritto niente; Mosè e gli altri profeti “hanno scritto di lui”. Il rapporto tra il Libro e la sua Persona è dunque l’opposto del rapporto che si osserva altrove». Gesù, cioè, non venne inviato da Dio per scrivere, bensì tutti i libri biblici vennero scritti per preparare l’uomo alla sua venuta. Nel cristianesimo si inverte il rapporto che c’è con il libro sacro rispetto alle altre religioni: lì l’uomo di Dio consegna un libro agli uomini, qui i libri sacri annunciano che verrà l’uomo di Dio.

Gesù, dunque, non scrisse mai niente. Egli era la Parola, e non aveva alcun senso che scrivesse. Se avesse scritto qualcosa, avrebbe immediatamente negato di essere la Parola, avrebbe designato un qualche scritto ad essere superiore a se stesso. Gli stessi Vangeli ricordano che lo fece una sola volta. Fu quando scrisse con il dito per terra, ma l’evangelista non riferisce che cosa il Cristo abbia scritto, poiché egli intendeva attirare piuttosto l’attenzione sul perdono che stava per concedere alla donna adultera, un perdono vivo e non scritto. Il dialogo a quattr’occhi con la donna peccatrice e il perdono datole nel nome di Dio, poiché egli aveva l’autorità di Dio stesso, erano più grandi di qualsiasi scrittura sacra.

Si noti bene che Gesù non era ignorante e incapace di scrivere. Non si può attribuire alla sua presunta condizione di illetterato la mancanza di opere scritte da lui composte. Dai Vangeli appare evidente che Gesù parlava correntemente in aramaico e che aveva un eloquio talmente raffinato da attirare l’attenzione di chiunque. I testi neotestamentari ricordano altresì che era in grado di leggere l’ebraico non vocalizzato, come quando proclamò il brano di Isaia nella sinagoga di Nàzaret (cfr. Lc 4,17-20), trovando con precisione il passo che gli interessava, mentre la maggior parte degli ebrei del tempo non sarebbero stati in grado

di fare altrettanto, capaci ormai di esprimersi solo nel dialetto aramaico.

Molti esegeti sostengono, a ragione, che Gesù dovesse conoscere almeno i rudimenti del greco, poiché nella Galilea da cui proveniva la *koinè* era diffusa, al punto che alcuni discepoli del Cristo portano nomi greci, e diverse iscrizioni del tempo mostrano che tale utilizzo era abituale in Galilea.

Gesù non scrisse niente non perché non sapesse scrivere o fosse illetterato, poiché anzi aveva evidentemente studiato, ma perché non intendeva comporre libri. Non era venuto per questo, non era nato per donarci ulteriori libri sacri. Egli era venuto per essere la Parola di Dio vivente in mezzo agli uomini, per essere lui stesso la pienezza della Rivelazione, ben più grande dell'intera Scrittura.

2) Gesù non ordinò di scrivere, bensì fondò la Chiesa

Non solo Gesù non scrisse niente, ma non dette mai alcun comando perché i suoi scrivessero. Fra gli insegnamenti di Gesù non c'è traccia di qualcosa di simile a un invito rivolto agli apostoli a redigere il Nuovo Testamento. Anche qui non perché egli ritenesse che non si dovesse giungere a una memoria scritta della sua vita. Anzi, egli era venuto perché il mondo intero avesse conoscenza della sua persona e di tutto ciò che aveva insegnato e compiuto. Gesù non dette mai il comando di scrivere, perché il suo primo desiderio fu quello di fondare la Chiesa, di generare una comunità viva che lo annunciasse anch'essa *gestis verbisque*. *Dei Verbum* proclama in proposito:

Dio, con somma benignità, dispose che quanto egli aveva rivelato per la salvezza di tutte le genti, rimanesse per sempre integro e ve-

nisse trasmesso a tutte le generazioni. Perciò Cristo Signore, nel quale trova compimento tutta intera la Rivelazione di Dio altissimo, ordinò agli apostoli che il Vangelo, prima promesso per mezzo dei profeti e da lui adempiuto e promulgato di persona venisse da loro predicato a tutti come la fonte di ogni verità salutare e di ogni regola morale, comunicando così ad essi i doni divini. (DV 7)

In questo brano si sottolinea ancora una volta che Cristo è colui nel quale «trova compimento tutta intera la Rivelazione di Dio altissimo», ma subito si aggiunge che fu lui che «ordinò agli apostoli che il Vangelo [...] venisse da loro predicato a tutti come la fonte di ogni verità salutare e di ogni regola morale». Qui il Vangelo non è da intendere come il testo scritto risultante dai quattro racconti canonici, bensì è l'annuncio di gioia del "mistero" di Cristo presente nel mondo. Inoltre, il testo ricorda che l'ordine di Gesù nasce da ciò che Dio, «con somma benignità, aveva disposto»: l'origine della Chiesa non è semplicemente volontà del Cristo, ma prima ancora del Padre che lo ha inviato nel mondo, perché nascesse la Chiesa, e così il Vangelo potesse essere predicato a tutte le genti e in ogni tempo.

Gesù volle i Dodici e con loro i discepoli, uomini e donne, perché trasmettessero agli uomini la sua viva presenza. Le sue parole non furono: «Scrivete». Le sue parole furono: «Battezzate», «Fate questo in memoria di me», «A chi perdonerete, sarà perdonato», «Gratuitamente date», «Cacciate i demoni», «Annunciate a tutto il mondo tutto ciò che ho compiuto». Tutto, nella sua vita, rimanda alla possibilità da lui fondata e voluta che gli uomini da lui scelti potessero renderlo presente nel mondo, perché egli sarebbe stato con loro «fino alla fine del mondo» (cfr. Mt 28,20).

Dei Verbum si attiene anche qui al concreto dispiegarsi dell'esistenza del Cristo: dopo aver trattato della Rivelazione, inizia a

presentare la viva voce della Chiesa – che il documento designa, utilizzando un termine classico, con il nome di «Tradizione» – perché è la comunità ecclesiale quella che Gesù ha esplicitamente voluto, pregando per i suoi e per coloro che tramite loro avrebbero creduto (cfr. Gv 17,20). Come affermerà Paolo della comunità cristiana, si potrebbe dire senza paura di sbagliare che per Gesù è la Chiesa la «lettera di Cristo composta da noi, scritta non con inchiostro, ma con lo Spirito del Dio vivente, non su tavole di pietra, ma su tavole di cuori umani» (2Cor 3,3).

Per il Concilio, la Tradizione – la viva voce della Chiesa – non è pertanto un'aggiunta alla Scrittura, bensì la precede. Anche qui si rovescia un cliché teologico ormai superato, quasi che la Scrittura sia originaria e ad essa si aggiunga poi come un fardello la voce della Chiesa. È vero esattamente il contrario: la Chiesa precede la Scrittura, e quest'ultima è anzi il condensato della vita della Chiesa.

La Tradizione stessa poi, vista nella nuova prospettiva, non può essere considerata come un coacervo di contenuti, bensì è l'opera della comunità viva dei credenti che trasmette la presenza vivificante del Signore che si comunica nella storia. Come dice *Dei Verbum*, «la Chiesa nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede» (DV 8). Si noti bene: la Chiesa trasmette ciò che essa è, più ancora che ciò che essa crede. La Chiesa ha, infatti, il potere di comunicare la figliolanza divina tramite la predicazione, il Battesimo e la carità.

L'incontro con il Signore vivente non avviene innanzitutto nella lettura di un libro, bensì nell'incontro con la Chiesa. Ciò è vero anche da un punto di vista storico ed esperienziale: è noto un solo caso storico nel quale la fede di un popolo sia nata dalla lettura della Scrittura e non dalla viva testimonianza dei cristiani. Così avvenne solamente in Corea, alla fine dell'Ottocento, quan-

do alcuni intellettuali lessero scritti cristiani senza aver avuto la possibilità di conoscere prima alcun missionario e, colpiti da quei testi, si decisero a chiedere l'invio da Pechino di cristiani per approfondire la fede che era sorta nei cuori da quelle letture³.

In ogni altro contesto prima giunsero i cristiani, che toccarono i cuori degli uomini, e solo dopo le persone iniziarono a leggere la Bibbia. Lo stesso avviene nella vita di un bambino, figlio di battezzati: il figlio incontra la comunità cristiana, le sue feste e i suoi riti, i suoi gesti di carità, prima ancora di saper leggere e scrivere, addirittura prima ancora di comprendere le parole stesse e di saper dire *mamma*. La Tradizione della Chiesa, da questo punto di vista, è vera comunicazione della Parola di Dio, poiché è essa a generare la fede e a donare lo Spirito. O meglio: è lo Spirito a donare la fede attraverso la sua azione nei cuori e tramite l'opera della Chiesa.

Se qualcuno leggesse mille volte i racconti evangelici dell'Eucaristia, non potrebbe avere comunque la presenza di Cristo nel sacramento; e se leggesse mille volte la parabola del padre misericordioso e dei suoi due figli non avrebbe il perdono dei peccati. Solo quando la Chiesa, tramite il sacerdote, dice nella liturgia: «Questo è il mio corpo» e «Io ti assolvo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo», la Parola compie la sua opera e l'uomo riceve piena comunione con Cristo.

In tal senso anche la Tradizione precede ed eccede costitutivamente la Scrittura, non tanto contenutisticamente, non tanto come “serbatoio” di verità diverse da quelle scritturistiche, bensì per il

³ Alcuni intellettuali coreani, appartenenti a un gruppo che si riuniva nella appassionata ricerca della verità – un gruppo che è poi passato alla storia con il nome di Gang-Hak-Hwe, che significa «riunione per dialogare sulla scienza» –, furono colpiti nel 1779 dal valore di alcuni testi biblici e spirituali cristiani e divennero credenti senza ancora conoscere personalmente alcun cristiano. Solo alcuni anni dopo inviarono un loro rappresentante a Pechino per prendere contatto con i missionari occidentali. Cfr. su questo l'omelia di Giovanni Paolo II in occasione della Concelebrazione per i martiri della Corea, 14 ottobre 1984.

potere che essa ha di portare Cristo nel mondo. Come ha scritto il teologo padre Umberto Betti, fra gli ispiratori di *Dei Verbum*,

a differenza della Scrittura, la predicazione viva traduce in pratica quanto annunzia e ne attualizza, per quanto possibile, la realtà intera. Una cosa, per esempio, è raccontare l'istituzione e la celebrazione dell'Eucaristia; altra cosa è celebrarla e parteciparne. Il racconto rimane sul piano storico e nozionale; la celebrazione ne dà esperienza spirituale e conferisce la grazia che salva⁴.

Non stupisce allora, come si è già ricordato, che il popolo eletto sia esistito prima che fossero redatte le Scritture e che abbia vissuto la fede senza poter ancora leggere le Scritture: Israele esiste, infatti, prima delle Scritture. Non stupisce parimenti che sia esistita la Chiesa apostolica prima del Nuovo Testamento: essa aveva già il Credo battesimale, i sacramenti, la fede e la carità, senza avere ancora i quattro Vangeli. La Scrittura venne dopo la Chiesa: non la precedette, ma la seguì.

Questo significa anche che la Chiesa appartiene costitutivamente alla Rivelazione stessa. Non ci sarebbe stata alcuna Rivelazione, se qualcuno non l'avesse compresa e accolta. Come un ragazzo che amasse una ragazza, ma esprimesse il suo amore in maniera così goffa che lei non potesse capire di essere amata: ci sarebbe l'amore, ma non la rivelazione e la comunicazione di esso⁵.

⁴ U. BETTI, «La trasmissione della divina rivelazione», in *La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, cit., p. 234.

⁵ Così ha scritto Ratzinger in proposito: «La realtà effettiva che si fa evento nella rivelazione cristiana non è altro che Cristo stesso. Egli è, in senso vero e proprio, la rivelazione: “Chi vede me, vede il Padre”, dice Cristo secondo il vangelo di Giovanni (14,9). Ciò significa che accettazione della rivelazione equivale a entrare nella realtà di Cristo, da cui deriva quella duplice situazione che Paolo descrive alternativamente con le espressioni “Cristo in noi” e “noi in Cristo”. [...] La stessa situazione può essere considerata da diversi angoli visuali e ciò condurrà da sé un passo in avanti. L'accettazione della rivelazione, per cui la realtà di Cristo diviene nostra, nel linguaggio biblico è chiamata “fede”. Da questo punto di vista si può comprendere forse più chiaramente perché, secondo il Nuovo Testamento, fede equivale a inabitazione di Cristo. [...] La presenza di Cristo] si nasconde anche sotto l'espressione

3) Dio, per la nostra salvezza, volle che la verità fosse consegnata nelle Sacre Scritture

Dei Verbum, dopo aver proclamato che il Cristo, “mistero” rivelato di Dio, si comunica agli uomini tramite la viva voce della Chiesa, prosegue mostrando come, nel piano salvifico di Dio, anche la Scrittura sia Parola di Dio. Infatti, al primo capitolo che tratta della Rivelazione, al secondo che tratta della trasmissione di tale Rivelazione, *Dei Verbum* fa seguire il terzo capitolo che affronta il tema dell’ispirazione divina delle Scritture.

Il Concilio declina così il significato dell’espressione «Parola di Dio» in tre modi⁶:

paolina “corpo di Cristo”, che indica certamente che la comunità dei credenti – la Chiesa – rappresenta la presente e stabile permanenza, l’“esserci” (*An-Wesen*) di Cristo nel mondo, nella quale egli riunisce gli uomini e mediante la quale li rende partecipi della sua potente presenza. [...] La rivelazione trascende la Scrittura in due direzioni: nella direzione verso Dio e in quella verso l’uomo che l’accetta» (J. RATZINGER, «Un tentativo circa il problema del concetto di tradizione», in K. RAHNER – J. RATZINGER, *Rivelazione e Tradizione*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 40-42). Ruini, dal canto suo, commentando J. Ratzinger-Benedetto XVI, ha scritto: «La rivelazione è anzitutto l’atto con cui Dio si manifesta, non il risultato oggettivato (scritto) di questo atto. Per conseguenza, del concetto stesso di rivelazione fa parte anche il soggetto che la riceve e la comprende – in concreto, la Chiesa –, dato che se nessuno percepisse la rivelazione nulla sarebbe stato svelato, nessuna rivelazione sarebbe avvenuta» (C. RUINI, *Al cuore dell’insegnamento di Benedetto XVI: proporre la verità salvifica di Gesù Cristo alla ragione del nostro tempo*. Relazione tenuta al clero della Diocesi di Roma il 14 dicembre 2006, nell’Aula Magna della Pontificia Università Lateranense, disponibile on-line sul sito del Centro culturale Gli scritti al link <http://www.glisritti.it/approf/2007/conferenze/relazruini01.htm>).

⁶ Così ha scritto in maniera lucidissima Ratzinger: *Dei Verbum*, «innanzitutto, definisce il concetto di Rivelazione, che non si identifica affatto con la sua testimonianza scritta che è la Bibbia, ed apre così il vasto orizzonte, storico ed insieme teologico, nel quale si muove l’interpretazione della Bibbia, una interpretazione che vede nelle Scritture non solo dei libri umani, ma la testimonianza di un parlare divino. Diviene così possibile determinare il concetto di Tradizione, che va anch’esso oltre la Scrittura, pur avendo in essa il suo centro, dal momento che la Scrittura è anzitutto e per natura “tradizione”. Questo conduce al terzo capitolo della Costituzione, dedicato all’interpretazione della Scrittura; in esso emerge, in modo convincente, la assoluta necessità del metodo storico come parte indispensabile dello sforzo esegetico, ma appare poi anche la dimensione propriamente teologica dell’interpretazione, che – come già detto – è essenziale, se quel libro è più che parola umana» (J. RATZINGER, «Il rapporto fra Magistero della Chiesa ed esegesi. A 100 anni dalla costituzione della Pontificia Commissione Biblica», in PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Atti della Giornata Celebrativa per il 100° anniversario di Fondazione della Pontificia Commissione Biblica*, LEV, Città del Vaticano 2003, p. 54).

- la Parola di Dio è la stessa Rivelazione divina in eventi e parole, compiutasi pienamente in Gesù;
- la Parola di Dio è trasmessa dalla viva voce della Chiesa, che trasmette ciò che essa è e crede;
- la Parola di Dio è attestata in forma scritta nelle Sacre Scritture ispirate da Dio.

Dei Verbum proclama l'ispirazione divina delle Scritture, affermando senza esitazione che anche la Bibbia è Parola di Dio:

Le verità divinamente rivelate, che sono contenute ed espresse nei libri della sacra Scrittura, furono scritte per ispirazione dello Spirito Santo. La santa madre Chiesa, per fede apostolica, ritiene sacri e canonici tutti interi i libri sia del Vecchio che del Nuovo Testamento, con tutte le loro parti, perché scritti per ispirazione dello Spirito Santo (cfr. Gv 20,31; 2Tm 3,16); hanno Dio per autore e come tali sono stati consegnati alla Chiesa. (DV 11)

La Scrittura è così uno dei più grandi doni di Dio agli uomini, giunto a noi per mezzo del popolo d'Israele e della Chiesa. Dono non di singoli uomini, bensì di un intero popolo. Infatti, perché la Bibbia fosse composta, Dio ha parlato non solo a singoli messaggeri o profeti, ma all'intero popolo eletto e poi, tramite Gesù, al nuovo Israele, la Chiesa, che non cancella, ma accoglie la Rivelazione fin lì donata da Dio al suo popolo amato.

È stato il popolo di Dio a mettere per iscritto la memoria di tale incontro progressivo con la Rivelazione di Dio. Il processo di scrittura della Bibbia è, infatti, plurisecolare, anzi millenario, a partire dalle antichissime tradizioni orali che precedono l'Antico Testamento fino agli ultimi scritti neotestamentari. Non si conosce nella storia altro libro che sia giunto alla sua stesura definitiva dopo più di mille anni di redazione.

Ma perché il popolo di Dio dell'antica e della nuova alleanza ha messo per iscritto la propria esperienza di Dio? Perché non solo ha predicato, celebrato e vissuto la fede, ma ha anche avvertito l'esigenza di un *corpus* di libri biblici? Ancor più: perché è stato redatto il Nuovo Testamento, se era chiaro a tutti che Gesù era la pienezza della Rivelazione ed era altrettanto evidente come fosse la Chiesa viva a trasmettere la fede anche agli analfabeti?

Si comprende la necessità di questa terza modalità di sussistenza della Parola di Dio se solo si fa mente locale sul motivo per il quale si tiene un diario o si prendono appunti di qualcosa: quando si scrive qualcosa, si è ben consapevoli che ciò che si è ascoltato e vissuto è molto più ricco della redazione che se ne fa su di un foglio di carta. Eppure, lo scritto che ne risulta è anch'esso estremamente bello e significativo e appartiene alla dinamica stessa della vita. Anzi, è indispensabile per il prosieguo dell'esistenza, per potervi ritornare continuamente, per farne memoria, per trasmetterlo ad altri nel corso degli anni. Una donna conserva le lettere del suo bambino, un amante della sua amata, un uomo raccoglie in un quaderno i suoi pensieri, un commerciante le transazioni fatte e i contratti, un letterato redige un libro. L'uomo ha bisogno di scrivere per poter poi rileggere, per poter ricordare, perché il passato ritorni ad essere presente vivo anche nel futuro.

Così, dalla viva vita della Chiesa, sono nate le lettere degli apostoli, i racconti degli Atti, i Vangeli. In quei testi si è come cristallizzata l'esperienza della Chiesa primitiva, si è come fissata la memoria di coloro che avevano conosciuto Gesù, così come negli scritti veterotestamentari erano state riunite le memorie del popolo della prima alleanza.

Se si guarda, in particolare, al "mistero" della nuova alleanza, è evidente perché nacque il nuovo genere letterario dei "Vangeli". Se è la persona di Gesù ad essere importante, più ancora che le

Sacre Scritture, ecco che si doveva raccontare la sua vita, la sua azione, le sue parole, i suoi silenzi, le sue lacrime, lo scorrere del suo sangue, il suo cibarsi: la forma peculiare dei Vangeli rimanda al “Cristo Parola” prima ancora che le singole parole e i singoli versetti. Bene ha scritto il teologo gesuita René Latourelle, quando ha affermato:

I vangeli, nel loro insieme, si presentano come un caso di discontinuità, nel senso che costituiscono qualcosa di unico e di originale in rapporto ad ogni altra letteratura. Il genere letterario “vangelo” è in discontinuità con la letteratura giudaica antica come anche con la letteratura cristiana successiva. I vangeli non sono né biografie, né apologie, né speculazioni dottrinali, ma *testimonianze* sull’evento unico della venuta di Dio nella storia. Il loro contenuto è la persona di Cristo, che non è classificata né secondo le categorie della storia profana, né secondo quelle della storia delle religioni. Gesù si scopre allo storico come un essere assolutamente unico⁷.

Il gran numero di lettere, poi, presenti nel Nuovo Testamento – ben 21 su 27 scritti – mostra quanto le Scritture neotestamentarie siano lo specchio di messaggi inviati alle diverse comunità cristiane, per la loro edificazione. Come ha scritto in merito il biblista Giancarlo Biguzzi:

A riguardo dei vangeli è degno di nota il fatto che sono un genere nuovo, creato dal movimento cristiano delle origini. A riguardo delle lettere del NT, invece, non può passare inosservato il loro alto numero. L’AT contiene qualche lettera (Ger 29,1-29; Baruc 6; 2Mac 1,1-9; 1,10-2,18, ecc.), ma nessun libro dell’AT ha forma di lettera. Nel NT le lettere sono invece 21 su 27 documenti: la forma epistolare è dunque il genere dominante nel NT, tanto più che due lettere

⁷ R. LATOURELLE, *Storicità dei Vangeli*, s.v., in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (a cura di) *Dizionario di teologia fondamentale*, cit., pp. 1422-1423.

si trovano in Atti (15,23-29 e 23,26-30) e sette in Ap (2-3). È ben vero che le lettere di Paolo non sono trattati e che non sono state scritte per essere conservate in vista del futuro anche se poi così è accaduto, e che sono vere lettere. Tuttavia, *non* sono lettere private, essendo state scritte non per i singoli, ma per questa o quella comunità. [...] E infine, le lettere di Paolo sono scritte non per un qualunque dialogo tra amici, bensì con autorità apostolica, nell'esercizio della missione evangelica ricevuta da Dio, e in vista della lettura pubblica (1Ts 5,27)⁸.

L'unico "mistero" del Cristo e della sua Chiesa traspare, insomma, già nella forma peculiare degli scritti neotestamentari, che sono memoria sia di un evento e di una persona, sia di una dinamica comunitaria nata da esso. Ma la fede della Chiesa – che viene confermata da *Dei Verbum* – confessa che Dio si è servito di questa modalità tipica della memoria umana, approvandola e sostenendola. Il Signore, infatti, ha ispirato con il suo Santo Spirito non solo i sacramenti e la carità della Chiesa, non solo l'annuncio vivo e la comunione dei credenti, non solo i carismi delle lingue o della profezia, ma anche l'opera di coloro che hanno messo per iscritto le memorie apostoliche, perché restando essi veri autori di quei testi, non errassero però quanto alla verità per la nostra salvezza. Afferma infatti il Concilio:

Per la composizione dei libri sacri, Dio scelse e si servì di uomini nel possesso delle loro facoltà e capacità, affinché, agendo egli in essi e per loro mezzo, scrivessero come veri autori, tutte e soltanto quelle cose che egli voleva fossero scritte. Poiché dunque tutto ciò che gli autori ispirati o agiografi asseriscono è da ritenersi asserito

⁸ G. BIGUZZI, «Introduzione all'epistolario paolino», in ID., *Dispense del corso sull'epistolario paolino*, tenuto nell'anno 2006/2007 presso la Pontificia Università Urbaniana e disponibile on-line sul sito del Centro culturale Gli scritti al link <http://www.gliscripti.it/approfi/2006/saggi/epistolario/epistolario1.htm>.

dallo Spirito Santo, bisogna ritenere, per conseguenza, che i libri della Scrittura insegnano con certezza, fedelmente e senza errore la verità che Dio, per la nostra salvezza, volle fosse consegnata nelle sacre Scritture (*veritatem nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit*). (DV 11)

Dei Verbum, come si comprende dal tenore del testo, ha voluto indicare un angolo peculiare di visuale dal quale la Scrittura va considerata⁹. Mentre nei documenti antecedenti – e anche nella bozza del testo stesso – ci si limitava a un'affermazione negativa sulla “non” erranza, ora si vuole, invece, affermare con forza che proprio in quelle Sacre Scritture Dio ha voluto consegnare la verità che apre la porta alla nostra salvezza.

Il tono è positivo e incoraggiante, perché ognuno si accosti con fiducia alla Scrittura. Il Concilio proclama che gli autori biblici non hanno semplicemente evitato di commettere errori quanto alla Rivelazione di Dio e al suo disegno salvifico, ma, molto più, che la loro opera e l'azione ispirante dello Spirito Santo hanno fatto sì che «con certezza, fedelmente e senza errore» sia dato a tutti tramite quei testi di avere accesso a Dio: le Sacre Scritture sono Parola di Dio.

Al contempo, con tale locuzione, il Concilio intende affermare che gli scrittori della Bibbia possono aver commesso errori nei dettagli di ciò che hanno scritto, nel riportare parole o fatti specifici, nel riferirsi a date o a visioni scientifiche tipiche del loro tempo, proprio perché restano veri autori dei loro scritti. Dio non li ha preservati da errori umani (grammaticali o storici) e non li ha illuminati con ogni conoscenza scientifica: come dice il testo di *Dei Verbum* appena citato, essi sono rimasti «veri autori» con le loro conoscenze limitate e imperfette, a motivo delle quali nei

⁹ Su quanto segue, cfr. V. MANNUCCI – L. MAZZINGHI, *Bibbia come Parola di Dio. Introduzione generale alla sacra Scrittura*, Queriniana, Brescia 2016, pp. 356-362.

diversi libri si danno errori di ortografia o geografici, così come datazioni imprecise o particolari difforni da un testo all'altro che impediscono tutt'oggi di sapere se a Gerico i ciechi guariti da Gesù siano stati uno o due o se la proclamazione delle beatitudini sia avvenuta su di un monte o in pianura, solo per fare qualche esempio¹⁰.

Dio li ha preservati, invece, dall'errore e anzi li ha illuminati nel riferire la verità salvifica consegnata alla Chiesa. Il concetto cristiano di ispirazione divina è così assolutamente nuovo rispetto a ciò che altre religioni professano dei loro libri sacri.

L'intenzione – di chi scriveva e dello Spirito ispiratore – di mostrare Dio e la sua salvezza è l'angolo prospettico dal quale guardare alla bellezza e alla verità delle Scritture, che sono Parola del Dio che salva: la Bibbia è assolutamente vera nel parlare di Dio come del Creatore e Padre di tutto ciò che esiste, dell'uomo come voluto personalmente da Dio, dell'elezione del popolo ebraico a servizio della salvezza di tutti i popoli, dell'incarnazione del Figlio e della sua Morte e Risurrezione per i peccati, dell'amore che unisce il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, del Battesimo e dell'Ultima Cena e così via.

Per il tipo peculiare di verità che deve essere ricercata nella Bibbia il testo sacro cristiano è fin nella sua intima costituzione destinato ad essere interpretato dall'angolazione che gli è propria,

¹⁰ Caravaggio, rifacendosi a un'iconografia ampiamente diffusa nel suo tempo, ci ha consegnato un'immagine efficace dell'ispirazione biblica nel suo *San Matteo e l'angelo* della cappella Contarelli. Mentre in una prima versione di prova, di dimensioni più ridotte rispetto a quelle assegnategli dall'ubicazione dell'opera, aveva rappresentato l'angelo ispiratore che guidava fisicamente la mano dell'evangelista, nell'opera definitiva, estremamente più bella e matura, consona alla bellezza delle altre due tele, raffigura invece l'angelo più distante che elenca con le dita a Matteo la genealogia del primo capitolo del suo Vangelo: lo Spirito ispirante e l'apostolo – con il suo sgabello sbilenco a ricordarne l'umanità – sono entrambi in azione come veri autori della Scrittura (cfr. su questo tema A. LONARDO, *Caravaggio e le Storie di San Matteo nella cappella Contarelli: un'introduzione alla visita*, disponibile on-line sul sito del Centro culturale Gli scritti al link <http://www.glisritti.it/blog/entry/1933>).

quella teologica, senza prendere alla lettera ogni sua affermazione riguardante altri campi di indagine. Infatti, «poiché Dio nella sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini alla maniera umana, l'interprete della sacra Scrittura, per capir bene ciò che egli ha voluto comunicarci, deve ricercare con attenzione che cosa gli autori sacri abbiano veramente voluto dire e a Dio è piaciuto manifestare con le loro parole» (DV 12).

L'interpretazione – e, quindi, il rapporto tra la Scrittura, il Cristo Parola e la viva voce della Chiesa che trasmette la Rivelazione – è costitutiva dello statuto stesso della Bibbia, in quanto opera dell'uomo e opera di Dio: solo un lavoro successivo alla redazione del testo stesso permette di comprendere quella parola scritta come è veramente, quale Parola di Dio.

Ne consegue che, se essa non può essere interpretata senza tutto l'armamentario dello storico e del filologo, allo stesso tempo diviene incomprensibile senza la fede, quando si dimentica la sua peculiare prospettiva di voler essere mezzo della Rivelazione di Dio e sua Parola: «La sacra Scrittura [deve] esser letta e interpretata alla luce dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta» (DV 12).

Il compito affidato all'esegeta è pertanto quello di far risplendere i risultati di entrambi gli approcci, quello storico e quello teologico, esaltandoli entrambi e non immiserendoli e riconducendoli a unità. È l'esigenza di una lettura scientifica e insieme credente¹¹ della Bibbia che diviene sempre più evidente nella vita della Chiesa del XXI secolo.

¹¹ L'espressione «lettura credente delle Scritture» è di B. Costacurta. Per un approfondimento della linea esegetica da lei proposta, cfr. B. COSTACURTA, «Esegesi e lettura credente della Scrittura», *Gregorianum*, 73 (1992), pp. 739-745; Id., «Importanza e significato della lettura credente della Sacra Scrittura per la vita della Chiesa oggi», in P. MARTINELLI (a cura di), *Parola di Dio, vita spirituale e francescanesimo*, EDB, Bologna 2008, pp. 43-54; Id., «Pensare nella fede: lettura credente della Scrittura e teologia», *Italia Francescana*, 87 (2012), pp. 121-131.

4) La Scrittura, “regola” della fede

Il lavoro costante e mai concluso di interpretazione non deve però far dimenticare il peculiare modo di essere Parola di Dio della Scrittura. Mentre Cristo è la Parola stessa in quanto pienezza della Rivelazione, mentre la Tradizione della Chiesa trasmette questa Parola nei secoli in maniera viva, la Scrittura invece è la Parola in forma “codificata”, fissa, scritta, attestata.

Dei Verbum utilizza un termine specifico per indicare la “forma” assunta dalla Parola di Dio nella Scrittura: essa è «*locutio Dei* in quanto scritta per ispirazione dello Spirito Santo» (DV 9). Con tale termine, diverso da *Verbum Dei*, si vuole qui sottolineare come la Scrittura sia Parola divina in quanto, appunto, parola determinata, scritta.

Ed è proprio per questo che la Parola scritta è «regola della fede», come afferma sempre il Concilio: le Sacre Scritture sono «la regola suprema» della fede (cfr. DV 21), e – conseguentemente – la predicazione (e con essa la catechesi) deve essere «regolata» (ancora DV 21) dalla Scrittura.

Se la peculiarità della viva voce della Chiesa, nella sua Tradizione, è Parola che permette di entrare in comunione piena con l’unico “mistero”, ricevendo la stessa grazia dello Spirito, la peculiarità della Scrittura è quella di poter servire, proprio perché codificata una volta per tutte, da continuo punto di riferimento – e talvolta anche da correzione – per la Tradizione, perché essa non si allontani dall’unico “mistero”.

La Bibbia è cioè “regola”, perché la verità che propone su Dio e la salvezza non può sbagliare. Nessuno può affermare qualcosa contro le Scritture, se vuole dirsi credente: nessuno può negare che Dio sia amore, o che Gesù sia risorto, o che egli abbia lasciato il comando di «fare questo in memoria di me», ossia la celebrazione dell’Eucaristia, e così via.

La Scrittura è, insomma, come lo specchio della fede stessa del popolo ebraico e della vita di Gesù, messe per iscritto perché nessuno possa mai alterare i connotati della Rivelazione compiutasi una volta per tutte nei gesti e nelle parole, fino all'incarnazione stessa. Le Scritture sono così l'"attestazione" della Rivelazione fissata una volta per tutte a memoria perenne, ineludibile, interpretabile ma non riformabile, dell'evento realmente accaduto¹².

Ovviamente, come si vedrà più avanti, le caratteristiche peculiari di ognuna delle "forme" di presenza della Parola nel mondo non sono esclusive. E, infatti, proprio la lettura della Scrittura è nutrimento vivo della fede e, d'altro canto, anche la viva voce della Chiesa, per esempio nel *Simbolo di fede*, lo attesta e lo definisce. Anzi, Scrittura e viva voce della Chiesa sono così indispensabili da non poter essere mai separate l'una dall'altra, perché esse cantano insieme.

Tuttavia, l'elemento necessario della Parola scritta è proprio quella di essere *locutio* determinata una volta per tutte, mentre ciò che rende necessaria la Tradizione è proprio la sua caratteristica di essere viva, di trasmettere il *Verbum Dei*.

5) La ricchezza molteplice della Scrittura

Tutta la Bibbia è Parola di Dio: ogni suo versetto, ogni sua espressione, ogni suo brano ha una forza enorme ed è in grado di cambiare la vita.

¹² Cfr. la terminologia di "rivelazione attestata" in G. ANGELINI (a cura di), *La rivelazione attestata. La Bibbia fra Testo e Teologia*. Raccolta di studi in onore del Cardinale Carlo Maria Martini, Glossa, Milano 1998. Nel volume scrive, per esempio, Sequeri: i testi biblici sono «scritture testimoniali, e dunque attendibili» (P. SEQUERI, «La struttura testimoniale delle scritture sacre: teologia del testo», in G. ANGELINI [a cura di], *La rivelazione attestata*, cit., p. 3).

Già la tradizione rabbinica ha avuto chiarissima questa consapevolezza, facendo esperienza che una sola parola della Scrittura è infinitamente profonda. Il *Talmud* ricorda, per esempio, le diverse interpretazioni date al versetto del salmo: «“Una parola ha detto Dio, due ne ho udite” (Sal 62,12); rabbi Abaye commenta: “Un versetto biblico può comunicare diversi insegnamenti”, e la scuola di rabbi Ishmael aggiunge: “È come un martello che frantumava la roccia in schegge [...] proprio come [la roccia] sprizza in molte scintille, così un unico verso può dare l’idea di molti insegnamenti”» (*Talmud b Sanhedrin* 34a).

Basta che Dio dica una parola che l’uomo ne ode non solo due, ma molte, come scintille di luce che brillano¹³.

Gesù stesso proclamerà che «finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà un solo iota o un solo trattino della Legge, senza che tutto sia avvenuto» (Mt 5,18). Addirittura ogni lettera

¹³ Un brano di Efrem il Siro ripete, da un punto di vista cattolico, la stessa convinzione espressa dai maestri dell’ebraismo: «Chi è capace di comprendere, Signore, tutta la ricchezza di una sola delle tue parole? È molto più ciò che ci sfugge di quanto riusciamo a comprendere. Siamo proprio come gli assetati che bevono ad una fonte. La tua parola offre molti aspetti diversi, come numerose sono le prospettive di coloro che la studiano. Il Signore ha colorato la sua parola di bellezze svariate, perché coloro che la scrutano possano contemplare ciò che preferiscono. Ha nascosto nella sua parola tutti i tesori, perché ciascuno di noi trovi una ricchezza in ciò che contempla. La sua parola è un albero di vita che, da ogni parte, ti porge dei frutti benedetti. Essa è come quella roccia aperta nel deserto, che divenne per ogni uomo, da ogni parte, una bevanda spirituale. Essi mangiarono, dice l’Apostolo, un cibo spirituale e bevvero una bevanda spirituale (cfr. 1Cor 10,2). Colui al quale tocca una di queste ricchezze non creda che non vi sia altro nella parola di Dio oltre ciò che egli ha trovato. Si renda conto piuttosto che egli non è stato capace di scoprirvi se non una sola cosa fra molte altre. Dopo essersi arricchito della parola, non creda che questa venga da ciò impoverita. Incapace di esaurirne la ricchezza, renda grazie per la immensità di essa. Rallegrati perché sei stato saziato, ma non rattristarti per il fatto che la ricchezza della parola ti superi. Colui che ha sete è lieto di bere, ma non si rattrista perché non riesce a prosciugare la fonte. È meglio che la fonte soddisfi la tua sete, piuttosto che la sete esaurisca la fonte. Se la tua sete è spenta senza che la fonte sia inaridita, potrai bervi di nuovo ogni volta che ne avrai bisogno. Se invece saziandoti seccassi la sorgente, la tua vittoria sarebbe la tua sciagura. Ringrazia per quanto hai ricevuto e non mormorare per ciò che resta inutilizzato. Quello che hai preso o portato via è cosa tua, ma quello che resta è ancora tua eredità. Ciò che non hai potuto ricevere subito a causa della tua debolezza, ricevilo in altri momenti con la tua perseveranza. Non avere l’impudenza di voler prendere in un sol colpo ciò che non può essere prelevato se non a più riprese, e non allontanarti da ciò che potresti ricevere solo un po’ alla volta» (EFREM IL SIRO, *Commenti al Diatessaron*, 1, 18-19; SC 121, 52-53).

della Scrittura è carica di vita, e il cielo e la terra ne hanno bisogno per vedere Dio e la sua salvezza. È la Scrittura a permettere questa attenzione a tutte le sfumature della Parola di Dio, a tutti i suoi toni, a tutto il multiforme linguaggio della Rivelazione.

Si pensi solo ai particolari che vengono ricordato dagli evangelisti, si pensi a quei dettagli apparentemente minuscoli, ma in grado di allargare il cuore e le menti alla dimensione di Dio. Se la “lettera” del Vangelo secondo Marco, per esempio, non avesse ricordato che Gesù – affermando che il male viene dal cuore dell’uomo e non da ciò che egli fa entrare dalla bocca – ha dichiarato puri tutti i cibi, non esisterebbe la cucina alla quale siamo abituati, niente carbonara e tortellini, niente birra e Moscato, né prosciutto e salsicce. Quel particolare solo apparentemente insignificante permette di comprendere come Dio gioisca del piacere dell’uomo che mangia, perché non vi è alcun cibo che sia impuro, ma lo è solo l’ingordigia egoista (Gesù «così rendeva puri tutti gli alimenti», cfr. Mc 7,19).

Allo stesso modo, la memoria scritta del gesto del Signore, che non solo chiamò un uomo a seguirlo, ma «fissò lo sguardo su di lui [e] lo amò» (cfr. Mc 10,21), trasmette un particolare assolutamente decisivo che rimanda ai suoi occhi, all’intensità del suo sguardo e al potere che hanno oggi i nostri occhi di rivelare l’amore e la speranza, talvolta ben più delle parole.

Un solo passaggio della Scrittura può cambiare una vita umana, perché in quelle parole è Dio stesso che parla. Così, per esempio, sant’Antonio del deserto o san Francesco d’Assisi seguirono il Signore per aver ascoltato la proclamazione di un brano evangelico in chiesa. Così sant’Agostino, dopo anni e anni di incertezza, si decise al passo della fede e del Battesimo dopo aver sentito cantare *Tolle lege, tolle lege* (prendi e leggi, prendi e leggi; *Confessioni* VIII, 12) e aver letto un brano delle lettere di san Paolo (Rm 13,13-14).

Ogni singola parola è non solo una perla, ma, come insegna la stessa Scrittura, «lampada per i miei passi è la tua parola, luce sul mio cammino» (cfr. Sal 118 [119], 105).

Ma, proprio perché Parola di Dio, ogni singola parola non può che rimandare alla Parola tutta intera che è il “mistero” di Cristo. Non avrebbe senso, e anzi verrebbe stravolta divenendo sviante, se non conducesse a Cristo. Per questo il Concilio, mentre incoraggia a usare tutti i metodi storici per discernere il significato originario di ogni passaggio, al contempo ricorda l'importanza di «badare con non minore diligenza al contenuto e alla unità di tutta la Scrittura» (DV 12)¹⁴.

La praticabilità di tale approccio non è un puro enunciato teologico. Essa è verificabile anche dal concreto lavoro degli esegeti. Si pensi, solo per citare il caso di alcuni autori più noti, ad Alonso Schökel¹⁵, Costacurta¹⁶, Bianchi¹⁷ o Martini. Lo stesso Ratzinger, in una *laudatio* di Martini, di lui scrisse:

Non raramente [...] si è avuta una riduzione dell'esegesi alla critica testuale e alla filologia, che a malapena lasciava qualche spazio all'autentico messaggio della Bibbia. [...] Quando mi capitò tra le mani la traduzione tedesca del libro di Martini *Vita di Mosè – Vita di Gesù. Esistenza pasquale*, ebbi modo di capire come, al contrario di posizioni di quel genere, nel caso di Martini l'esegesi e la pasto-

¹⁴ Nello stesso paragrafo *Dei Verbum* ricorda anche che «per ricavare con esattezza il senso dei testi sacri si deve badare alla viva tradizione di tutta la Chiesa e all'analogia della fede» (cfr. DV 12), ma, come si vedrà più avanti, questi due “criteri” sono già operanti se ci si pone nella prospettiva di leggere la Bibbia guardando «al suo contenuto e all'unità di tutta la Scrittura».

¹⁵ Cfr., per esempio, L. ALONSO SCHÖKEL, *Salvezza e liberazione: l'Esodo*, EDB, Bologna 1996 o Id., *Dov'è tuo fratello? Pagine di fraternità nel libro della Genesi*, Paideia, Brescia 1987.

¹⁶ Cfr., per esempio, B. COSTACURTA, *Con la cetra e con la fionda. L'ascesa di Davide verso il trono*, EDB, Bologna 1994 e Id., *Lo scettro e la spada. Davide diventa re (2Sam 2-12)*, EDB, Bologna 2006.

¹⁷ Cfr., per esempio, E. BIANCHI, *Lontano da Chi? Commento al Cantico dei Cantici, Ruth, Lamentazioni, Qohelet, Ester*, Gribaudo, Torino 1984.

rale fossero tra loro congiunte. In quel piccolo libro trovai quella capacità di rendere attuale la parola biblica, che sempre avevo auspicato. [...] La competenza dello specialista veniva [...] sottratta a quel suo isolamento che, non di rado, fa sì che la Scrittura non riesca a risalire la china dei secoli¹⁸.

O si pensi ancora al lavoro esegetico di V. Fusco che, prima di morire, scrisse nel suo testamento: «Un'unica raccomandazione spirituale: meditare quotidianamente la Sacra Scrittura, sempre nella luce della vita dei Santi, che ne offre il commento più fedele e perfetto (cfr. S. Gregorio Magno, *In Ezechielem*, I, 10,38)»¹⁹.

In tutti questi autori – e in moltissimi altri, pur nella diversità dei metodi utilizzati – il rigore dell'analisi testuale e scientifica, storica e letteraria si unisce all'utilizzo dei principali commentatori della tradizione rabbinica e cristiana per mostrare come i testi biblici siano capaci di svelare il “mistero” di Dio e della sua salvezza e di rimandare, sempre e comunque, oltre loro stessi

¹⁸ J. RATZINGER, «Un instancabile maestro della “lectio divina”», in *Carlo Maria Martini da 15 anni sulla cattedra di Ambrogio*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, pp. 101-103, disponibile on-line sul sito del Centro culturale Gli scritti al link <http://www.glisritti.it/blog/entry/294>. L'autore così prosegue: «In tempi recenti, quando ci si è resi conto di questa carenza, si sono spesso tentate attualizzazioni arbitrarie e prive di adeguato fondamento. Si percepisce così solamente la voce dello studioso; la Bibbia finisce con l'illustrare solo le sue opinioni, invece di offrire qualcosa di proprio e di nuovo, che non proviene da noi stessi. Nelle sue letture della storia di Mosè, Martini recepisce le interpretazioni dei padri e dei rabbini. In questa storia della recezione si rispecchiano interpretazioni applicative del testo che, indubbiamente, non sempre reggono dal punto di vista storico-critico; esse, tuttavia, sono in grado di rivelare qualcosa di quel dinamismo spirituale che si cela nella storia. Così si apre il messaggio interiore della figura di Mosè: la guida di Israele durante l'esodo parla con noi; nel suo itinerario e nei suoi destini si rispecchiano le grandi domande dell'esistenza credente. La tipologia Mosè-Cristo perde ogni carattere artefatto; corrispondenze e analogie interiori si rendono manifeste. Il contesto vitale cristiano e giudaico, a partire dal quale Martini coglie quella figura, viene contemporaneamente a porsi come un contesto mediato in modo fortemente personale: le tentazioni e le sofferenze, il cammino e gli smarrimenti di questo grande testimone di Dio si rivelano come esperienze originarie dell'uomo, che hanno a che fare con la nostra personale lotta per la fede e che ci mostrano la via che dalla “vita inautentica” conduce alla gioia: Mosè diviene così, in modo molto personale, la guida per questo esodo dall'inautentico all'autentico».

¹⁹ Testamento di mons. Vittorio Fusco, vescovo di Nardò-Gallipoli dal 1995 al 1999, disponibile on-line al link <http://www.cattedrale-gallipoli.it/wp-content/uploads/2017/02/TESTAMENTO-VESCOVO-FUSCO.pdf>.

all'evento di Cristo Signore. Mai, nei loro commentari, il testo scritturistico appare relegato solo in un passato da ricostruire da un punto di vista esclusivamente filologico, bensì tale apporto si apre poi a uno sguardo neotestamentario ed esistenziale. Tutti costoro riconoscono non solo legittima, ma anzi affascinante, la prospettiva del Nuovo Testamento, che si avvale dell'apertura iscritta nei testi antichi per leggerli in prospettiva nuova.

Si potrà anche accusare il Nuovo Testamento di arroganza nei confronti dell'Antico, ma mai si potrà negare che alla pretesa dell'Antico di attestare la Rivelazione divina si aggiunga un'analoga pretesa da parte del Nuovo di completare quanto fin lì rivelato. Due pretese, insomma, quella del popolo ebraico e quella del popolo della nuova alleanza, dove la seconda riconosce il diritto della prima e la spinge più oltre.

III

I “MISTERI” COME SINTESI DELL’EVENTO CRISTIANO

1) L’unità della Scrittura, riflesso del “mistero”

L’ampiezza anche quantitativa della Scrittura non può non affascinare, come non può non far venire i brividi il fatto, attestato anche dall’esperienza dei santi, che una sola parola biblica sia capace di toccare il cuore e di far diventare cristiani. Allo stesso tempo – è sempre la paradossalità della fede a richiedere la dialettica degli opposti – ogni particolare della Bibbia ha senso, proprio per quanto si è fin qui visto, solo in relazione all’unico “mistero” di Cristo.

Il Concilio, insistendo sulla necessità di non utilizzare solo i metodi storici nell’interpretazione della Bibbia, ma di attenersi anche alla fede della Chiesa che legge la Bibbia come un unico libro e coglie nella Rivelazione progressiva di Dio un’unica storia, tocca un ulteriore punto nodale per comprendere che cosa sia il “mistero”.

Anche nel linguaggio paolino il “mistero” è sia Cristo stesso, sia il disegno salvifico che Dio ha il potere di realizzare efficacemente: quello di riunire il popolo ebraico e i pagani in uno, il Cristo, perché tutti beneficino della salvezza¹. Nella lettera agli

¹ Cfr. su questo *Breve introduzione alle lettere di San Paolo apostolo ai Colossesi ed agli*

Efesini si afferma: «Leggendo ciò che ho scritto, potete rendervi conto della comprensione che io ho del mistero di Cristo [...] che le genti sono chiamate, in Cristo Gesù, a condividere la stessa eredità, a formare lo stesso corpo e ad essere partecipi della stessa promessa per mezzo del Vangelo» (Ef 3,4.6).

Qui il “mistero” rivelato non è solo quello della conoscenza di Dio e del suo amore, ma anche quello dell’unico disegno di salvezza che si rivela in Gesù e che include anche coloro che non appartengono al popolo ebraico. Gesù è venuto per tutti, per abbattere ogni muro di divisione e per accogliere ciascuno nell’unico popolo di Dio.

L’unico “mistero” di Dio, rivelato pienamente in Gesù, non può non implicare anche il fatto che una sola sia la storia della salvezza. Questa unità ha fatto problema, a partire dal sorgere dei metodi storici, fino al punto che esistono oggi presentazioni della Bibbia che si soffermano esclusivamente sul numero e sulla pluralità dei diversi libri biblici, senza nemmeno sfiorare la questione dell’unità.

La prospettiva di *Dei Verbum* è, invece, quella di rifiutare come traditrici dell’identità del testo biblico sia un’esegesi esclusivamente incentrata sui metodi storici, sia quella esclusivamente teologica e spirituale. Il testo della Scrittura, così come è nato ed è giunto a noi, richiede che l’interprete utilizzi insieme sia un approccio storico-critico che uno teologico a partire dall’unità della Bibbia. Rifiuta il Concilio chi si schiera per l’uno contro l’altro e non cerca, invece, di valorizzare congiuntamente gli apporti dei

Efesini. Appunti da una conferenza di Jean-Noël Aletti, disponibile on-line sul sito del Centro culturale Gli scritti al link <http://www.glisritti.it/approf/2006/conferenze/aletti02.htm> e G. Rossé, *Lettera ai Colossesi. Lettera agli Efesini*, Città Nuova, Roma 2001, che scrive: «Nella lettera agli Efesini il mistero che concerne Cristo non riguarda la comprensione della persona di Cristo in relazione a Dio, ma la sua funzione escatologica in rapporto al disegno divino sull’umanità: Cristo come ricapitolazione di ogni cosa, e in modo speciale come Colui che ha riconciliato Giudei e Pagani, togliendo l’odio, facendoli Chiesa» (p. 116).

due metodi². Come si vedrà più avanti, questo atteggiamento è il presupposto di una teologia dei "misteri" di Cristo.

L'unità della Scrittura, che tende a Cristo, è innanzitutto comprensibile, pur nella varietà dei libri biblici, dei loro generi letterari e del loro contenuto, a partire dall'unicità di Dio. Se tutta la Scrittura è Parola di Dio, è proprio perché tutta viene da lui e parla di lui. Questa affermazione è così vera da essere provata dal suo contrario. Chi ha sostenuto l'assoluta disomogeneità dei libri biblici è giunto ad affermare che essi non possano provenire da un unico Dio. Il caso più famoso è quello di Marcione che, incapace di leggere l'Antico Testamento in relazione a Cristo, dichiarò che la divinità che aveva creato il mondo e che aveva guidato Israele non poteva che essere differente e opposta al Dio di Gesù Cristo. Lì aveva agito un demiurgo e qui un Dio buono, in lotta fra di loro.

Allo stesso modo, ogni lettura che veda i libri della prima alleanza come manifestazione di un Dio della legge e quelli della seconda come di un Dio della misericordia e del perdono³ in realtà spacca in due non solo la Rivelazione, ma gli stessi libri biblici, opponendoli fra di loro. Con la conseguenza, però, di non riconoscere più l'unico Dio all'opera.

Ma tale unità non è puramente teologica, bensì anche letteraria e storica.

Innanzitutto, è il testo stesso a spingere sempre oltre se stesso, in un superamento continuo che invita il lettore ad attendere ciò che ancora deve avvenire.

² Cfr. sulla grande e decisiva questione della complementarietà dei diversi metodi i due importantissimi documenti della Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (1993) e *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (2001).

³ In questo modo si trascura, fra l'altro, quanto la misericordia sia presente già nell'Antico Testamento e, inoltre, quanto la giustizia giochi un ruolo decisivo anche nella proclamazione di Gesù, si pensi solo al Giudizio Universale in Mt 25.

Ne ha scritto con grande acutezza – e a questa prospettiva ha dedicato gran parte della sua ricerca – Paul Beauchamp. Il gesuita francese, riferendosi a quella che è forse la più grande questione biblica e cioè la relazione fra Antico e Nuovo Testamento, ha più volte sottolineato come già i libri veterotestamentari si susseguono l'un l'altro, spingendo sempre più in là l'attesa di qualcosa che avrebbe conferito pieno significato a quanto già avvenuto e scritto: «Il rapporto di compimento non si sovrappone e non si limita al compimento dell'Antico Testamento da parte del Nuovo. L'Antico Testamento, anche se non ci fosse il Nuovo, resterebbe tormentato da un movimento di compimento»⁴.

Ben prima dell'annuncio di una nuova alleanza scritta nei cuori, di un giorno nel quale tutti i popoli si sarebbero riuniti a Gerusalemme per incontrare l'unico Dio, ben oltre l'annuncio di un messia ancora atteso, ogni evento veterotestamentario è sempre rinvianti a un suo inveroamento futuro.

Si pensi alla Pasqua dell'esodo, che annuncia quella del passaggio del Giordano con l'ingresso nella Terra Promessa e si inverte nel ritorno del resto di Israele da Babilonia come nuovo esodo.

⁴ P. BEAUCHAMP, «Il procedimento di un esegeta per una stilistica del compimento», in ID., *Stili di compimento. Lo Spirito e la lettera nelle Scritture*, Cittadella, Assisi 2007, p. 23. Ratzinger-Benedetto XVI ha scritto in proposito: «Soffermiamoci [...] sull'unità della Scrittura. È un dato teologico che non è, tuttavia, attribuito solo dall'esterno a un insieme in sé eterogeneo di scritti. L'esegesi moderna ha mostrato come le parole trasmesse nella Bibbia divengano Scrittura attraverso un processo di sempre nuove riletture: i testi antichi, in una situazione nuova, vengono ripresi, compresi e letti in modo nuovo. Nella rilettura, nella lettura progrediente, mediante correzioni, approfondimenti e ampliamenti taciti, la formazione della Scrittura si configura come un processo della parola che a poco a poco dischiude le sue potenzialità interiori, che in qualche modo erano presenti come semi, ma si aprono solo di fronte alla sfida di nuove situazioni, nuove esperienze e nuove sofferenze. Chi osserva questo processo – certamente non lineare, spesso drammatico e tuttavia in progresso – a partire da Gesù Cristo può riconoscere che nell'insieme c'è una direzione, che l'Antico e il Nuovo Testamento sono intimamente collegati tra loro. Certo, l'ermeneutica cristologica, che in Gesù Cristo vede la chiave del tutto e, partendo da Lui, apprende a capire la Bibbia come unità, presuppone una scelta di fede e non può derivare dal puro metodo storico» (J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, pp. 14-15).

Ska⁵ ha mostrato come i versetti conclusivi di ognuna delle tre parti della Scrittura ebraica siano, in realtà, aperti a un compimento che ancora manca già in una dinamica intrinsecamente ebraica.

Ma è poi evidente che è lo stesso Antico Testamento a sbilanciarsi verso una nuova alleanza, annunciando la provvisorietà della prima, al punto che tale apertura verso il futuro è almeno altrettanto interessante quanto l'affermazione neotestamentaria di essere realizzazione delle promesse antiche. Beauchamp ha scritto in maniera lapidaria in merito: «Sconcerta più la teologia dell'Antico [Testamento] che l'archeologia del Nuovo»⁶.

Ma dietro la reale e verificabile apertura dei testi stessi a un compimento atteso sta un fatto storico verificabile anche da chi non fosse credente: la Bibbia è – come si è già notato per altri versi – il libro di un popolo e non di un singolo o di singoli autori. Attraverso i diversi libri è percepibile un'unità reale e storica non semplicemente di una serie di individui, ma di individui che si riconoscono in una serie, ben prima della stessa canonizzazione delle Scritture: essi si sono sentiti parte, pur nelle diverse sfumature dei loro scritti, di un popolo chiamato a camminare da Dio stesso.

Lo ha precisato – con determinazione – Ratzinger-Benedetto XVI:

Questa scelta di fede [di capire la Bibbia come unità] ha dalla sua la ragione – una ragione storica – e permette di vedere l'intima unità

⁵ J.L. SKA, «Il canone ebraico e il canone cristiano dell'Antico Testamento», *La Civiltà Cattolica*, 148 (1997), n. III, pp. 213-225. L'autore sottolinea come la Torah ebraica (quello che nella Bibbia greca è detto Pentateuco) sia aperta al futuro, poiché termina nell'attesa dell'ingresso nella Terra Promessa, i Profeti (*Nebiim*) terminano con Malachia che annuncia il ritorno di Elia che prepara la venuta del Signore, e, infine, gli Scritti (*Ketubim*) si chiudono con i libri delle Cronache, con l'editto che annuncia il ritorno a Gerusalemme. Ska sottolinea come lo spostamento cristiano dei Profeti al termine dell'Antico Testamento – mentre nel testo ebraico sono subito dopo la Torah, come commento ad essa – sbilancia ancor più la "struttura" delle Scritture della prima alleanza verso il futuro.

⁶ P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. Saggio di lettura*, BCR 46, Paideia, Brescia 1985, p. 338.

della Scrittura e di capire così in modo nuovo anche i singoli tratti di strada, senza togliere loro la propria originalità storica. [...] I singoli libri della Sacra Scrittura, come essa stessa nel suo insieme, non sono semplicemente letteratura. La Scrittura è cresciuta *nel* e *dal* soggetto vivo del popolo di Dio in cammino e vive in esso. Si potrebbe dire che i libri della Scrittura rimandano a tre soggetti che interagiscono tra loro. Dapprima c'è l'autore singolo o il gruppo di autori, a cui dobbiamo un libro della Scrittura. Ma questi autori non sono scrittori autonomi nel senso moderno del termine, appartengono, invece, al soggetto comune «popolo di Dio»: partendo da esso parlano e a esso si rivolgono al punto che il popolo è il vero, più profondo «autore» delle Scritture. E ancora: questo popolo non è autosufficiente, ma sa di essere condotto e interpellato da Dio stesso che, nel profondo, parla attraverso gli uomini e la loro umanità. Per la Scrittura il rapporto con il soggetto «popolo di Dio» è vitale⁷.

È per questo che il criterio dell'unità della Scrittura non è semplicemente un qualcosa di appiccicaticcio, applicato forzatamente dall'esterno alla Scrittura e valido solo per l'esegeta che fosse credente, bensì è l'angolatura necessaria per capire l'opera stessa degli autori biblici. Rifiutarsi di porsi da questo punto di vista vuol dire precludersi a priori la possibilità di capire anche da un punto di vista storico-critico quale visione abbiano avuto i diversi autori biblici.

Tale approccio è assolutamente indipendente dalla questione della definizione precisa del canone biblico. Chiaramente, nessun

⁷ J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, cit., pp. 15-17. L'autore sottolinea come quel popolo peculiare divenga popolo di Dio proprio perché vive le Scritture e le scrive: «Da una parte, questo libro – la Scrittura – è il criterio che viene da Dio e la forza che indica la strada al popolo, ma, dall'altra parte, la Scrittura vive solo in questo popolo, che nella Scrittura trascende se stesso e così – nella profondità definitiva in virtù della Parola fatta carne – diventa appunto popolo di Dio. Il popolo di Dio – la Chiesa – è il soggetto vivo della Scrittura; in esso le parole della Bibbia sono sempre presenza. Naturalmente, però, si richiede che questo popolo riceva se stesso da Dio, ultimamente dal Cristo incarnato e da Lui si lasci ordinare, condurre e guidare» (Ivi, p. 17).

autore biblico è consapevole di scrivere qualcosa che diverrà poi un libro biblico, ma, ben più profondamente, ognuno è consapevole di essere parte di un annuncio dell'opera di Dio iniziato prima di lui e che egli continua a compiere, come chi lo ha preceduto, a servizio del popolo del Signore.

In questo senso, gli studi moderni che tendono a relativizzare l'opera dei singoli autori per cogliere piuttosto l'opera di diverse mani che intervengono via via sui testi stessi fino alla loro redazione finale – una caratteristica che vale in forme diverse sia per l'Antico Testamento che per il Nuovo – conferiscono ancor più alla Scrittura la "forma" di un testo che risulta dal cammino di un popolo⁸.

Solo per offrire un esempio di tale prospettiva si può fare riferimento al modo con il quale l'Antico Testamento è unanimemente visto dagli scrittori neotestamentari: ben al di là di qualsiasi precisazione sulla canonicità dei singoli libri, per i libri del Nuovo Testamento non vi è alcun dubbio che i libri consegnati a Israele preannuncino quanto si è compiuto in Cristo e che quindi debbano essere visti in relazione a lui. Certo, ci sono sfumature diverse, ma che tutti i libri precedenti appartengano a un'unica storia di cui Cristo è parte integrante e compimento non è posto in alcun dubbio: nessuno degli autori dei Vangeli o delle lettere manifesta alcun tipo di esitazione su tale prospettiva. Da Genesi ai profeti, passando per Noè e per Mosè, per Abramo e Melchisedek, per Davide e Salomone, per Isaia e Giona, tutto è visto in tale prospettiva.

⁸ Ratzinger giunge ad affermare che l'insistere sulla «*Sola Scriptura* del protestantesimo classico non poteva sopravvivere e oggi è più che mai messo in crisi proprio dall'esegesi "scientifica" che, nata e sviluppatasi in ambito riformato, ha mostrato come i Vangeli siano un prodotto della Chiesa primitiva; anzi, come la Scrittura intera non sia che Tradizione. Tanto che, rovesciando il loro motto tradizionale, alcuni studiosi luterani sembrano convergere nell'opinione delle Chiese ortodosse d'Oriente: non, dunque, *Sola Scriptura* ma *Sola Traditio*» (J. RATZINGER – V. MESSORI, *Rapporto sulla fede*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1985, p. 168).

Quindi, qualsiasi studioso neotestamentario che intenda essere fedele al metodo storico-critico e che desideri penetrare da “scienziato” nella *mens* di chi scrisse i testi che studia, proprio per essere fedele al suo metodo deve accogliere una prospettiva di lettura “allegorica” dell’Antico Testamento, perché tale fu la prospettiva degli autori a cui si dedica: per tutti gli scrittori neotestamentari i libri dell’antica alleanza parlarono, oltre che di fatti passati, anche d’altro, cioè rinviarono a Cristo (il termine “allegorizzare”, che qui non impieghiamo in senso tecnico, vuol dire esattamente «utilizzare qualcosa per parlare d’altro»)⁹. Per essere fedele alla scienza dei testi neotestamentari, l’esegeta deve rinunciare a una lettura puramente contestuale dei testi veterotestamentari¹⁰.

⁹ Si specificherà fra breve quale sia il ruolo della tipologia, il principale metodo allegorico neotestamentario per il quale le Scritture di Israele divengono l’Antico Testamento.

¹⁰ Ratzinger ha ricordato come il metodo storico-critico sia assolutamente legittimo, basta che si eviti ogni volta il rischio di emarginare come inessenziale e impossibile il riferimento alla fede: «Nella storia dell’interpretazione, l’uso del metodo storico-critico ha segnato l’inizio di una nuova era. Grazie a questo metodo sono apparse nuove possibilità di capire il testo biblico nel suo senso originario. Come ogni realtà umana, questo metodo nasconde in sé, con le sue possibilità positive, alcuni pericoli. La ricerca del senso originario può portare a confinare la Parola esclusivamente nel passato, di modo che la sua portata presente non è più percepita. Il risultato può essere che soltanto la dimensione umana della Parola appaia reale; il vero autore, Dio, sfugge alle prese di un metodo che è stato elaborato in vista della comprensione di realtà umane. L’applicazione alla Bibbia di un metodo “profano” era necessariamente soggetta a discussione» (J. RATZINGER, *Prefazione* al documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L’interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 1993). D’altro canto sono proprio gli studi moderni a ricordare come un testo generi sempre nuovi effetti e come da tale angolatura sia possibile comprendere come il Nuovo Testamento legga, creando, l’Antico a partire da un’apertura al futuro che quei testi realmente contengono in sé: «L’approfondimento della pluridimensionalità del discorso umano, che non è legato ad un unico punto storico, ma si protende verso il futuro, era un ausilio per comprendere meglio come la Parola di Dio può servirsi della parola umana, per dare un senso ad una storia che progredisce, che rimanda al di là del momento attuale e nondimeno proprio così crea l’unità dell’insieme. La Commissione Biblica riprendendo questo suo precedente documento e fondandosi su accurate riflessioni metodologiche ha approfondito i singoli grandi complessi tematici di entrambi i Testamenti nella loro relazione ed ha potuto in conclusione dire che l’ermeneutica cristiana dell’Antico Testamento, che senza dubbio è profondamente diversa da quella del giudaismo, “corrisponde tuttavia ad una potenzialità di senso effettivamente presente nei testi” (n. 64). È questo un risultato, che mi sembra essere di grande importanza per la continuazione del dialogo, ma soprattutto anche per i fondamenti della fede cristiana» (Ib., *Prefazione* al documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, 2001).

Solo per fornire un esempio, per capire i Vangeli si deve accettare che Gesù e la comunità primitiva, quando leggono di Giona che finisce nel ventre del pesce o di Isaia che parla del "servo sofferente", li comprendono come testi che parlano di "altro" rispetto al significato che avevano al tempo in cui furono scritti: ormai essi parlano non solo del loro contesto storico, ma anche di Gesù e del suo "mistero".

2) Gesù si è presentato come il compimento della storia biblica

La lettura che Gesù e il Nuovo Testamento hanno fatto dell'Antico è un elemento decisivo per cogliere l'unità del "mistero". Tale lettura è altresì decisiva per comprendere come sia intrinseco il legame fra Scrittura e viva voce della Chiesa nella Tradizione.

Fin dall'inizio Gesù si è presentato come colui che portava a compimento tutta la Rivelazione a lui precedente. Egli ha annunciato la presenza del regno fin lì solo promesso. Nella sinagoga di Nàzaret ha proclamato che quell'annuncio era ormai realtà.

Non solo: egli ha inteso continuamente mostrare come qualsiasi evento veterotestamentario si riferisse a lui. Il sorriso di Abramo che «vide il mio giorno» si riferiva a lui, l'acqua data da Giacobbe al pozzo si riferiva a lui, la manna donata da Mosè nel deserto si riferiva a lui, il serpente innalzato nel deserto si riferiva a lui, l'agnello pasquale immolato si riferiva a lui, il tempio di Davide e Salomone si riferiva a lui, il servo sofferente di Isaia si riferiva a lui, il segno di Giona si riferiva a lui, il Figlio dell'uomo annunciato da Daniele si riferiva a lui.

Il riferimento di Gesù alla trama dell'Antico Testamento non è stato semplicemente esplicitato in alcuni momenti peculiari, come nell'apparizione ai discepoli di Emmaus, quando «cominciando da Mosè e da tutti i profeti, spiegò loro in tutte le Scrittu-

re ciò che si riferiva a lui» (Lc 24,27)¹¹. Questo significa, molto più radicalmente, che non è possibile capire Gesù senza la continua rievocazione dell'Antico Testamento, dei suoi eventi, delle sue figure e anche delle sue immagini, dalla vigna al pastore, dall'acqua al tempio, dal pane al re¹².

La figura di Cristo appare come una ricapitolazione dell'intero Antico Testamento, e i singoli "misteri" di Cristo di cui si tratterà più avanti saranno a loro volta sempre in relazione con una rilettura del testo biblico veterotestamentario.

L'apostolo Paolo, nel proseguire tale lettura dell'evento Cristo a partire dal testo biblico, non ha innovato, ma ha invece colto ancora nuovi riferimenti, indagando ulteriormente, per esempio, in Genesi o nell'Esodo, per presentare Cristo come nuovo Adamo (cfr. Rm 5,14, in ciò alla stregua di Luca, cfr. Lc 3,38) o come roccia dalla quale sgorga acqua viva (1Cor 10,4)¹³.

La novità di Paolo sta, piuttosto, nell'aver introdotto nel merito una speciale terminologia che avrà grande fortuna. Egli, infatti, utilizza per primo il termine "tipo" per indicare quei parallelismi per i quali gli episodi veterotestamentari vengono visti come "anticipazioni" di eventi della vita del Cristo o anche del

¹¹ Rossi de Gasperis ha mostrato come sia impossibile comprendere la Risurrezione del Cristo se, contemporaneamente, non avviene uno svelamento del dato veterotestamentario: F. ROSSI DE GASPERIS, «Vedere il Signore risorto» per l'Anno della Fede e una nuova evangelizzazione», *Rassegna di teologia*, 54 (2013), pp. 5-29.

¹² Abbondantissime sono le riflessioni di Penna su tale questione, cfr. in particolare: R. PENNA, «Appunti sul come e perché il Nuovo Testamento si rapporta all'Antico», *Biblica*, 81 (2000), pp. 95-104; ID., «La fede di Gesù e le Scritture d'Israele», *Rassegna di teologia*, 48 (2007), pp. 5-17. L'Apocalisse, poi, utilizza l'Antico Testamento come un vero e proprio ordito di ogni sua affermazione, al punto che i diversi studiosi, pur divergendo sul numero dei riferimenti alle Scritture veterotestamentarie, evidenziano tutti quanto essi siano comunque numerosissimi; cfr. su questo. G. BIGUZZI, «L'Antico Testamento nell'ordito dell'Apocalisse», *Ricerche storico bibliche*, 19 (2007), pp. 191-213, che presenta i diversi autori che oscillano fra le 250 e le 750 citazioni e allusioni veterotestamentarie, con le loro criteriologie di riconoscimento.

¹³ Cfr. su questo R. PENNA, «Atteggiamenti di Paolo verso l'Antico Testamento», *Rivista Biblica*, 32 (1984), pp. 175-210; ID., «Paolo legge l'Antico Testamento», *Vita, Verità e Vita*, 39 (1990), pp. 38-47.

suo stesso “mistero” integralmente considerato. Il termine *typos* compare, infatti, in Rm 5,14 in riferimento ad Adamo e in 1Cor 10,6 in riferimento all’esodo¹⁴ per indicare che in quegli eventi è possibile cogliere una prefigurazione di Cristo stesso e della sua opera salvifica¹⁵.

Il libro neotestamentario nel quale il procedimento è posto maggiormente in evidenza è la lettera agli Ebrei, dove non solo il sacerdozio di Cristo e il nuovo culto sono fondati ponendoli in raffronto con l’Antico Testamento (il termine *typos* è utilizzato espressamente in Eb 8,5 per dire che il culto antico è modello e ombra delle realtà celesti), ma ogni aspetto della fede cristiana proposto nel testo è visto in tale prospettiva¹⁶.

¹⁴ In questo brano il termine è al plurale e indica che diverse “figure” dell’esodo sono prefigurazione della nuova alleanza: il testo ricorda, in particolare, l’essere sotto la nube, l’attraversamento del mare, l’essere “battezzati” in rapporto a Mosè nella nube e nel mare, il mangiare un cibo spirituale nel deserto, il bere una bevanda spirituale nel deserto, il bere a quella roccia che era il Cristo. È interessante anche come si affermi che già gli eventi veterotestamentari erano, a loro volta, *typoi* delle visioni celesti ricevute dagli uomini: in At 7,44 si ricorda che la tenda della testimonianza dell’esodo era stata costruita secondo il *typos* che Dio aveva mostrato.

¹⁵ Per Simonetti, la preferenza di Paolo per il termine *typos* e l’utilizzo in una sola ricorrenza del termine “allegorizzare”, in Gal 4,24, potrebbe dipendere dal fatto che quest’ultima espressione fosse ampiamente utilizzato in ambito ellenistico per l’interpretazione di testi mitologici, dove l’esegesi appunto allegorica “distruggeva” l’interpretazione letterale, mentre nel caso dell’Antico Testamento l’esegesi tipologica conferiva un nuovo senso, senza però cancellare il precedente riferimento storico; cfr. su questo M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1985, pp. 24-25 in nota.

¹⁶ La lettera agli Ebrei pone continuamente le diverse figure bibliche in relazione a Cristo e non solo quando istituisce un parallelismo fra Melchisedek e Cristo e fra la liturgia del tempio di Gerusalemme e quella realizzata dal Cristo (cfr. su questo A. VANHOYE, *L’epistola agli ebrei. «Un sacerdote diverso»*, EDB, Bologna 2010). Infatti, dai patriarchi pre-diluviani a Giosuè che guida il popolo nella Terra Promessa, tutti sono visti come in attesa di un evento che li supera, a partire da Abramo, che riebbe Isacco «come simbolo» (Eb 11,19): tutti hanno aspirato «a una patria migliore, cioè a quella celeste. Per questo Dio non si vergogna di essere chiamato loro Dio. Ha preparato infatti per loro una città» (cfr. Eb 11,16), che è la vita eterna spalancatasi con Cristo. La lettera prosegue esclamando: «Mi mancherebbe il tempo se volessi narrare di Gedeone, di Barak, di Sansone, di Iefte, di Davide, di Samuele e dei profeti; per fede, essi conquistarono regni, esercitarono la giustizia, ottennero ciò che era stato promesso, chiusero le fauci dei leoni, spensero la violenza del fuoco, sfuggirono alla lama della spada, trassero vigore dalla loro debolezza, divennero forti in guerra, respinsero invasioni di stranieri. Alcune donne riebbbero, per risurrezione, i loro morti. Altri, poi, furono torturati, non accettando la liberazione loro offerta, per ottenere una migliore risurrezione. Altri, infine, subirono insulti e flagelli, catene e prigionia. Furono lapidati, torturati, tagliati

Ha scritto in proposito la pedagogista della catechesi Sofia Cavalletti:

Il metodo di lettura biblica [che è quello specificamente cristiano e catechetico] è il metodo tipologico. Il termine viene dal greco *typos* (dal verbo *typto* “batto”) e significa l’impronta incavata lasciata dal corpo di una matrice; si chiama *typos* il conio delle monete, il timbro di legno usato per apporre il sigillo sulle anfore, ecc. Il metodo tipologico è quel metodo di esegesi che, partendo dalla fase presente della storia della salvezza, ricerca le radici di essa in fatti, istituzioni e persone dell’Antico Testamento, oppure, partendo dall’Antico Testamento, lo legge alla luce degli avvenimenti del Nuovo; il metodo tipologico ricerca cioè “l’impronta” di una fase della storia nell’altra; tenendo presente l’unità del piano divino, dalla creazione alla parusia. Come in una matrice è già presente l’immagine che essa lascerà, senza essere evidente, così il “tipo” contiene la realtà futura, ma in modo misterioso; in essa la realtà significata è un germe che attende di svilupparsi. Nel seme è presente in qualche modo la pianta che ne nascerà; pianta e seme, pur essendo distinti, sono intrinsecamente connessi¹⁷.

A partire da tale utilizzo del termine *typos* nell’epistolario si designa così oggi come esegesi “tipologica” quella modalità di

in due, furono uccisi di spada, andarono in giro coperti di pelli di pecora e di capra, bisognosi, tribolati, maltrattati – di loro il mondo non era degno! –, vaganti per i deserti, sui monti, tra le caverne e le spelonche della terra. Tutti costoro, pur essendo stati approvati a causa della loro fede, non ottennero ciò che era stato loro promesso: Dio infatti per noi aveva predisposto qualcosa di meglio, affinché essi non ottenessero la perfezione senza di noi» (Eb 11,32-40). Tutti cioè furono salvati solo insieme a “noi”, i battezzati nel nome del Signore Gesù, i salvati di cui tutti gli altri erano solo prefigurazione. La lettera prosegue ancora operando un paragone tra l’alleanza “terribile” nella sua imponenza del Sinai e quella ancora più grande che si compie con Gesù: «Voi invece vi siete accostati al monte Sion, alla città del Dio vivente, alla Gerusalemme celeste e a migliaia di angeli, all’adunanza festosa e all’assemblea dei primogeniti i cui nomi sono scritti nei cieli, al Dio giudice di tutti e agli spiriti dei giusti resi perfetti, a Gesù, mediatore dell’alleanza nuova, e al sangue purificatore, che è più eloquente di quello di Abele» (Eb 12,22-24).

¹⁷ S. CAVALLETTI, *La storia del regno. Dalla creazione alla parusia* 1, Tau Editrice, Todi 2009, p. 21.

lettura capace di cogliere i paralleli che esistono fra gli eventi veterotestamentari e quelli neotestamentari e che permette di porli in relazione in modo che si illuminino reciprocamente come “preparazione” e “pienezza”.

Con l’espressione “esegesi tipologica” oggi si intende quindi anche la lettura dell’Antico Testamento che è stata fatta dal Cristo stesso, anche se egli non ha mai utilizzato personalmente il termine greco *typos*. Si definisce come interpretazione tipologica, per esempio, l’utilizzo fatto dal Cristo del segno di “Giona profeta”, per illuminare il “mistero” della propria Morte e Risurrezione: come il profeta è stato inghiottito dal pesce ed è tornato in vita dopo tre giorni, così sarà del Cristo, destinato a morire e risorgere il terzo giorno.

In questa prospettiva, l’Antico Testamento si è rivelato come testo che, pur restando ancorato al suo proprio periodo storico, al contempo è stato legato da Cristo alla sua stessa vita, seguito in ciò dalla Chiesa apostolica.

Addirittura, alcuni testi veterotestamentari non sarebbero comprensibili, se Cristo non li avesse fatti propri. Ratzinger-Benedetto XVI, commentando le posizioni dell’esegeta neotestamentario Marius Reiser, ha parlato, in tal senso, di taluni episodi o profezie veterotestamentarie come di «testi senza padrone» o come di parole «in attesa»¹⁸. Nessun esegeta, cioè, con il solo metodo stori-

¹⁸ Cfr. J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *L’infanzia di Gesù*, Rizzoli – LEV, Milano – Città del Vaticano 2012, pp. 26-27; 62-63, con riferimento a M. REISER, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007. L’autore scrive: «Ci sono nell’Antico Testamento parole che rimangono, per così dire, ancora senza padrone. Marius Reiser, in questo contesto, richiama l’attenzione, ad esempio, su Isaia 53. Si poteva riferire il testo a questa o a quell’altra persona, a Geremia per esempio, ma il vero protagonista dei testi si fa ancora aspettare. Solo quando Egli appare, la parola acquista il suo pieno significato. [...] Una cosa simile vale per Isaia 7,14. Il versetto fa parte di quelle parole che, per il momento, attendono ancora la figura di cui parlano. La storiografia del cristianesimo delle origini consiste proprio anche nell’assegnare il loro protagonista a queste parole “in attesa”. Da questa correlazione tra la parola “in attesa” e il riconoscimento del suo protagonista finalmente apparso, si è sviluppata l’esegesi tipicamente cristiana, che è nuova eppure rimane totalmente fedele all’originaria parola della

co-critico, è in grado di comprendere appieno il loro significato: quei brani non aderiscono perfettamente né a un personaggio storico della storia di Israele, né all'intero popolo, né a una figura chiaramente definita che sarebbe dovuta venire. Solo Gesù è il loro "padrone", nel senso che solo a lui aderiscono perfettamente. Solo la sua vicenda conferisce un senso pienamente comprensibile a quei testi altrimenti oscuri.

Il documento della Pontificia Commissione Biblica *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* ricorda anche dei casi nei quali, pur non essendo Gesù stesso a indicare il riferimento tipologico, è però la stessa Scrittura, ispirata da Dio, a fornire degli ampliamenti di senso del testo dell'Antico Testamento che il Nuovo comprende in modo differente. Un esempio di questo ampliamento di senso è l'annuncio di Isaia di una vergine che concepirà un figlio (Is 7,14), ripreso in Matteo (Mt 1,23)¹⁹.

Ovviamente, tali interpretazioni non possono non essere accolte da parte di chi ritiene la Scrittura ispirata da Dio nella sua totalità, poiché sono attestate in esplicite citazioni scritturistiche. L'esegeta, quindi, si ritrova dinanzi al testo nel suo tenore originale e nella sua versione reinterpretata in senso accresciuto e pieno in un secondo testo biblico, in questo caso nel Vangelo.

Il procedimento di una tale lettura dell'Antico Testamento è divenuto, a motivo del suo utilizzo amplissimo da parte di Gesù e del Nuovo Testamento, assolutamente abituale nella progressi-

Scrittura» (pp. 26-27). Ratzinger-Benedetto XVI cita esplicitamente Reiser che afferma: «Il vaticinio del profeta è come un buco di serratura miracolosamente predisposto, nel quale la chiave Cristo entra perfettamente» (M. REISER, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift*, cit., p. 328).

¹⁹ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 15 aprile 1993, al paragrafo sul *Senso pieno*, nel quale si esemplifica tale pienezza di significato anche con l'interpretazione che Rm 5,12-21 dà di Gen 3. Nel caso di Mt 1,23, il versetto neotestamentario utilizza non il testo ebraico, bensì la versione greca della Bibbia dei LXX, che reca il termine *parthenos*, «vergine», a differenza dell'ebraico. Sia il documento stesso sia in precedenza *Dei Verbum* fanno riferimento a tale significato inteso da Matteo o da Paolo in Romani come *sensus plenior* o «senso pieno» delle Scritture.

va stratificazione del lezionario liturgico. Infatti, la liturgia cristiana ha, da subito, imparato a leggere sempre i brani veterotestamentari a fianco degli episodi evangelici.

Cavalletti, in particolare, ha ricordato come sia stata proprio la liturgia a rendere ordinaria, settimana dopo settimana, nella costruzione dell’anno liturgico, la modalità di lettura tipologica: «Il fatto che la liturgia abbia fatto sue e conservate lungo i secoli determinate esegesi tipologiche costituisce una specie di “consacrazione” di esse, tanto da poter essere considerate interpretazioni tradizionali e ufficiali della Chiesa»²⁰.

La liturgia ha qui svolto un ruolo decisivo, rendendo abitudine liturgica l’utilizzo affiancato dei due Testamenti. Essa ha operato evidenziando, da un lato, come si vedrà più avanti, alcuni episodi della vita di Gesù come principali e, dall’altro, li ha collegati strettamente, in forma tipologica, ad altrettanti eventi veterotestamentari²¹.

Ma la liturgia, così facendo, ha fatto proprie le intuizioni più profonde della lettura della Bibbia come unità fatta dai Padri della Chiesa, da un lato scartando tutte le stranezze della loro esegesi, ma dall’altro canto, “canonizzando” le loro intuizioni fondamentali²². Ratzinger ha scritto in proposito:

²⁰ S. CAVALLETTI, *La storia del regno. Dalla creazione alla parusia* 1, cit., p. 22. A sua volta l’autrice riprende gli studi di M. MAGRASSI, «Tipologia biblica e patristica liturgia della Parola», *Rivista Liturgica*, 53 (1966), pp. 165-181.

²¹ Altre volte l’episodio veterotestamentario che viene valorizzato dalla liturgia in relazione a Cristo è di tipo antitetico e in questo caso si utilizza il termine “antitipo”. Per esempio, il fatto che Maria abbia pienamente obbedito alla parola del Signore nell’Annunciazione ha avuto come suo “antitipo” il rifiuto di Eva di ascoltare il comando del Signore, portando con ciò la morte nel mondo.

²² L’intero lavoro di studio condotto da Simonetti sull’esegesi patristica (cfr. in particolare l’opera maggiore M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, cit.) dimostra che, nonostante le enormi diversità metodologiche utilizzate dai diversi autori, spesso contrapposti in allegoristi e letteralisti, tutti convergevano su di un punto decisivo: l’Antico Testamento parla di Cristo. Dinanzi a qualsivoglia brano della Scrittura, «si fece sentire molto forte il peso del *sensus ecclesiae*, cioè la convinzione, fortemente radicata nel popolo dei fedeli, sia dell’unicità di Dio, sia della piena divinità e insieme della piena umanità di Cristo» (M. SIMONETTI, «Alcune osservazioni sull’interpretazione teologica della Sacra Scrittura in età patristica»,

Il testo conciliare considera [essenziale] l'intelligenza della Scrittura come intima unità in cui l'uno sostiene l'altro, è presente in esso ed il singolo ogni volta può essere letto e spiegato dal tutto. Con questo in pratica viene colta l'idea di fondo dell'esegesi patristica la cui concezione ermeneutica centrale era l'unità, l'unità che è Cristo stesso, il quale compenetra e sostiene tutta la Scrittura²³.

In questa maniera ogni grande figura, ogni grande episodio, ogni grande annuncio veterotestamentario è stato via via inserito nella prospettiva del "mistero" di Gesù, rivelandosi in realtà come qualcosa di non legato solamente al suo contesto storico originario, ma capace anche di una lettura aperta sul futuro²⁴.

in Id., *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1981, p. 123).

²³ J. RATZINGER, «I Padri nella teologia contemporanea», in Id., *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Jaca Book, Milano 2005, p. 145. L'intero articolo riflette sulla tensione esistente fra esegesi e teologia moderna domandandosi appunto quale sia il contributo dei Padri della Chiesa in tale direzione; cfr. su questo il riassunto dell'articolo in *Tornare alle origini significa semplicemente tornare alla Scrittura o riscoprire insieme ad essa anche i Padri della Chiesa? J. Ratzinger e il ritorno alle fonti. Appunti di Andrea Lonardo*, disponibile on-line sul sito del Centro culturale Gli scritti, al link <http://www.glisritti.it/blog/entry/2176>.

²⁴ Ovviamente il lavoro compiuto dai Padri della Chiesa e dalla stessa liturgia fin dalle origini si è intrecciato con le vicende della costituzione del canone. Proprio la costituzione del canone delle Sacre Scritture fa tutt'uno con il determinarsi della loro specifica interpretazione cristiana: «Il canone della Scrittura risale rispettivamente a loro ed alla Chiesa indivisa che essi rappresentano. È opera loro il fatto che proprio questa letteratura, che oggi chiamiamo "Nuovo Testamento", sia stata raccolta fra una pluralità di testimonianze letterarie in circolazione, e che il canone greco della Bibbia ebraica sia stato ordinato come "Antico Testamento" ed insieme con loro e a partire da loro sia stato compreso come "Sacra Scrittura". La costituzione del canone e della Chiesa primitiva sono un unico e identico processo, varia solo il punto di osservazione. Il diventare "canonico" di un libro si fondava sul fatto di essere letto in chiesa; ciò significava che le numerose Chiese orientali, nelle quali soprattutto dominavano diverse consuetudini di lettura, alla fine accoglievano unitariamente questo libro nei lezionari liturgici. A sua volta il fatto che un libro veniva accettato ed un altro rifiutato presupponeva una precedente decisione, della cui tensione drammatica possiamo a malapena farci un'idea se da una parte leggiamo i Vangeli gnostici, che volevano diventare Scrittura, e dall'altra le opere antignostiche dei Padri, nelle quali oggi ci appare chiaramente delineato lo spartiacque, che a quel tempo attraversava la Chiesa proprio nel suo centro ed era riconosciuto, combattuto e sofferto come tale» (J. RATZINGER, «I Padri nella teologia contemporanea», in Id., *Natura e compito della teologia*, cit., pp. 157-158).

3) La tipologia resa canonica dalla liturgia

Questo dinamismo è già inerente, come si è visto, all'Antico Testamento stesso, in riferimento all'esodo, che diviene chiave interpretativa, prima che dell'evento di Gesù, di tutta la storia del popolo d'Israele nei secoli. E gli esempi potrebbero essere moltiplicati all'infinito, come il progressivo specificarsi del "luogo" della presenza del Signore dalla tenda del convegno al Primo Tempio, al Secondo e a quello eterno, o come la manna, che diviene poi il pane di Elia e così via.

La liturgia, legandosi al lavoro millenario prima ebraico e poi cristiano, non ha preteso di sostituirsi all'esegesi, bensì ha fatto essa stessa esegesi, rivelato la traiettoria interna dei testi che, fecondi di una luce divina, non possono mai essere relegati al preciso momento in cui vennero composti, bensì si rivelano capaci di essere aperti a nuove riletture, determinate dai nuovi eventi operati da Dio nella storia.

Ancora oggi il legame tra gli eventi veterotestamentari e la vita di Gesù è il criterio che ha portato alla scelta delle prime letture della liturgia della Parola anche nei nuovi lezionari post-conciliari, di modo che i brani veterotestamentari siano sempre connessi alla pericope evangelica che si legge in una determinata domenica.

Spesso tale legame è stato, invece, trascurato nella catechesi, tanto che è abituale leggere i testi veterotestamentari senza riferimento al Nuovo, con una prospettiva – verrebbe da dire – di tipo storico-critico, non nel senso che si appronti tutto l'armamentario metodologico, ma piuttosto nel senso che, nel presentare un personaggio della storia di Israele, si tende a non sottolinearne il legame con i "misteri" di Gesù. Per esempio, si tratta di Mosè senza indicare che Gesù si presenta come il nuovo Mosè o si racconta di Giona senza specificare che Gesù proclama di essere il vero Giona.

Nella presentazione ordinaria della Bibbia fatta dalla catechesi l'Antico Testamento è l'Antico e il Nuovo è il Nuovo, senza che ci si preoccupi eccessivamente di coglierne la continuità e il rimando costante che Gesù, invece, opera fa nel parlare di sé in relazione alla storia che precede.

Cavalletti ha denunciato con forza tale impostazione parziale della catechesi, invocando il recupero di una presentazione del rapporto fra Antico e Nuovo Testamento come costitutivo di una corretta presentazione cristiana in catechesi della storia della salvezza. Secondo Cavalletti, una presentazione adeguata della storia della salvezza non può non sottolineare

anzitutto l'idea che la Bibbia, anche se contiene tanti libri, è un libro solo, perché racconta una storia che si svolge, sì, lungo millenni, ma è tuttavia una storia unica perché in essa è costantemente presente il Signore della storia: il DIO UNO. Il soffermarsi su singoli avvenimenti di minore importanza, anche se attraenti, potrebbe far scadere la Bibbia al rango di un libro che contiene tante storie (che, se mal presentate, potrebbero abbastanza facilmente diventare anche storiette), quando invece essa ci parla di quella unica grande avventura di Dio che ama le sue creature, le cerca e le salva, e delle creature che a loro volta cercano Dio, rispondendo come possono al suo appello d'amore. Solo rispettando l'unitarietà della Bibbia essa potrà essere un Libro sempre vivo ed attuale per l'umanità di tutti i tempi²⁵.

Ma, per rendere ciò possibile, è urgente un recupero nella catechesi del concetto di esegesi tipologica che è invece ignorato non solo dalla maggioranza dei catechisti, ma anche dei catecheti e dai testi approntati per l'utilizzo della Scrittura nella catechesi:

²⁵ S. CAVALLETTI – G. GOBBI, *«Io sono il buon pastore»*. Guida per il catechista, IV anno, Tau Editrice, Todi 2009, pp. 68-69.

Noi presenteremo la Bibbia nella interpretazione tipologica, la tipologia è quel metodo interpretativo che indaga l’Antico Testamento e il Nuovo nell’importanza dei singoli eventi, e nella presenza in essi di quel “filo d’oro”, che – secondo l’espressione di Agostino – lega insieme gli avvenimenti, come quel filo che in una collana lega insieme le singole perle. Tale “filo d’oro” è il pensiero di Dio – il progetto di Dio sulla storia – che ne lega insieme gli eventi, facendone una storia unica, che guarda alla parusia. [I partecipanti alla catechesi] si renderanno conto così che i grandi fatti dell’Antico Testamento e del piano divino in genere non sono storia passata. Il passaggio del Mar Rosso, ad esempio, è un grande fatto in se stesso, in quanto liberazione del popolo ebreo dalla schiavitù al popolo idolatra, perché potesse servire il Dio Uno nella terra promessa ai padri, e perché diventasse per Lui il suo “tesoro particolare”; esso tuttavia è solo l’inizio di un’altra liberazione che riguarda non soltanto un popolo solo, ma è la liberazione dell’umanità dal giogo del peccato, perché tutti diventino, in Cristo, figli di Dio. Possiamo dire che noi, oggi, nel Battesimo, viviamo il grande fatto dell’esodo; possiamo dire che in qualche modo l’esodo si ripete in ogni nuovo battezzato, portando avanti la storia. [...] Se questo concetto ci sarà ben chiaro, non ci stupiremo di trovare delle assomiglianze – ed evidentemente anche delle differenze – tra i fatti dell’Antico Testamento, le realtà della vita religiosa che noi viviamo oggi, dopo la redenzione, e gli avvenimenti che costituiscono l’oggetto della nostra speranza: la parusia. Se apro un libro che contiene una storia unica non mi meraviglio se le pagine iniziali di esso assomigliano a quelle centrali e a quelle conclusive; in tutto il libro si svolge lo stesso filo conduttore, che ha in mente l’Autore, cosicché agli inizi troverò gli stessi elementi che incontrerò più avanti, al centro del racconto e anche nelle pagine conclusive. Quello che all’inizio mi appariva ancora vago, poco chiaro, privo di contorni decisi, verrà assumendo man mano chiarezza, finché alla fine quello che l’Autore voleva dire mi apparirà del tutto evidente. Così è della Bibbia: essa contiene il racconto dell’unico piano che Dio, da sempre, ha concepito, per condurre l’umanità al godimento di Sé. Tale piano è l’unico filo condut-

tore di tutta la Bibbia; lo ritroveremo in tutti gli avvenimenti della storia, dando a ciascuno di essi un unico significato di fondo, e legando ciascuno di essi con un'assomiglianza, che li pone tuttavia su piani diversi: il primo Adamo, quell'uomo che Dio crea, traendolo dalla terra, e che riflette in sé l'immagine di Dio, assomiglia evidentemente a Cristo, che discende dal cielo e che è insieme Dio e Uomo; la somiglianza che li unisce è evidente, così come è evidente la differenza che li divide: la diversità di piano su cui ciascuno si pone²⁶.

Questo permetterà a sua volta – si vedrà che ciò vale anche nella presentazione della vita di Gesù tramite i suoi “misteri” – di fare riferimento a quell'immenso patrimonio teologico e catechetico che sono i cicli iconografici della storia della salvezza. La maggior parte dei cicli musivi o in affresco o scultorei commissionati nei secoli dalla Chiesa rimanda non solo a una successione cronologica degli episodi che da Genesi, tramite l'esodo, giungono fino al Cristo, ma anche a una precisa rilettura tipologica. In essa vengono posti in evidenza alcuni episodi interpretati come riferimento all'incarnazione e quindi capaci di illuminarla.

Basti pensare a uno dei più antichi cicli ancora conservatisi come quello di Santa Maria Maggiore a Roma, dove, a fianco del presbiterio, è raffigurato Melchisedek con Abramo per sottolineare la comprensione cristologica di quel personaggio propria della lettera agli Ebrei²⁷ o, ancora, alle pareti laterali della Sistina, dove a ogni episodio del Nuovo Testamento ne corrisponde uno tratto dalla storia di Mosè che lo illumina, essendone illuminato a sua volta²⁸.

²⁶ Ivi, pp. 69-71.

²⁷ Cfr. su questo A. LONARDO, *I mosaici paleocristiani della navata centrale di Santa Maria Maggiore*, disponibile on-line sul sito del Centro culturale Gli scritti al link <http://www.glisritti.it/blog/entry/1177>.

²⁸ Per una presentazione dell'iconografia dell'intera serie, cfr. A. LONARDO, *Dove si eleggono i papi. Guida ai Musei Vaticani. Cappella Sistina. Stanze di Raffaello. Museo Pio Cristiano*, EDB, Bologna 2015, pp. 28-39.

4) Il "mistero" di Cristo nella totalità della storia

Il "mistero" di Cristo è così rilevante nel complesso dell'intera storia della salvezza che nell'anno liturgico non sono previsti cicli che raccontino in sequenza le diverse tappe dei racconti di creazione, delle storie dei re o degli oracoli profetici. Per esempio – sebbene in futuro potrà sempre essere istituito – nel calendario cristiano non esiste tuttora un giorno liturgico dedicato alla creazione del mondo o alla costruzione del tempio o alla fine della deportazione a Babilonia.

Il "mistero" di Cristo ha come attratto a sé tutta la ricchezza della storia veterotestamentaria al punto che, nella presentazione liturgica, essa appare sempre al fianco di quella di Cristo e quindi va sempre letta alla luce dell'incarnazione.

Eppure, nonostante un angolo di visuale prospettico che a prima vista sembrerebbe mettere in secondo piano l'Antico Testamento, è assolutamente vero, al contrario, come non si possa celebrare Cristo senza fare riferimento, ogni volta e senza possibilità di prescindervi, a tutta la storia che precede la sua venuta: se si parla di Gesù e lo si vuole comprendere e amare, bisogna raccontare e amare anche Abramo, Isacco, Giacobbe, Mosè, Giosuè, Davide, Salomone e così via.

Il rapporto fra Antico e Nuovo Testamento è così costitutivo che nella liturgia della Chiesa sarà per sempre impossibile celebrare una qualsiasi festa del Cristo senza al contempo raccontare l'unico disegno di salvezza.

L'esempio per eccellenza di tale modo di procedere nel leggere la Scrittura e nell'interpretarla è dato dalla Veglia Pasquale. La Tradizione della Chiesa racconta insieme, infatti, in tale celebrazione, la creazione del mondo, il sacrificio di Isacco, il passaggio pasquale del mare, gli annunci profetici, la teologia del Battesimo nella lettera ai Romani e l'annuncio della Risurrezione di Gesù.

Anzi, tale traiettoria si conclude non nel puro e nudo kerygma riguardante Gesù, bensì nella celebrazione del Battesimo dei catecumeni. La preghiera di benedizione dell'acqua riunisce i principali passi biblici nei quali l'acqua si rivela segno della salvezza operata da Dio per giungere all'acqua che "ora" diviene l'acqua viva del Battesimo, salvezza presente non solo in parole, ma nel sacramento stesso, presente nella sua "materialità".

Ma questo non è vero solo della Pasqua. Ogni volta che si parlerà del Cristo, si dovrà sempre di nuovo parlare dell'universo intero, dalla creazione del mondo fino alla sua "consumazione" nel Giudizio finale. Infatti, è il popolo di Dio che ha compreso come l'elezione unica e particolarissima di Israele sia stata posta, dalla stessa Rivelazione divina, tra il momento originario, in cui per amore il Creatore ha tratto dal nulla tutte le cose, e la fine del mondo, quando Dio salverà uomini e cose.

Già la Bibbia ebraica ha incluso l'elezione del popolo d'Israele fra i primi undici capitoli di Genesi che trattano dell'alleanza di Dio con il cosmo intero e i diversi annunci apocalittici pronunciati dai profeti. La Bibbia cristiana ha conservato tale disposizione, ponendo al termine della storia il libro dell'Apocalisse con lo "svelamento" della vittoria di Dio sul male.

L'unico "mistero" di Cristo, insomma, è tale proprio perché unifica non solo la storia del popolo di Dio, non solo la storia intera, ma addirittura l'universo nella sua vastità²⁹. Il "mistero"

²⁹ Cfr. su questo Westermann che scrive: «L'unica cosa essenziale è che la Bibbia attribuisce il principio e la fine all'azione di Dio e li considera come una cornice della storia della salvezza, e che, per la Bibbia, attributo necessario dell'Essere divino è quello di abbracciare il primo e l'ultimo e di abbracciare con la sua azione tutta la realtà. Con ciò l'annuncio della salvezza per mezzo di Gesù Cristo, che sta al centro della Bibbia, acquista un aspetto nuovo, strettamente connesso e inseparabile dalla Bibbia nel suo insieme. Il libro chiuso da sette sigilli, nella mano di Dio (Ap 5,1) sta ad indicare il piano di Dio che abbraccia la storia del mondo. L'enigma della storia però rimane chiuso. Nel pianto del veggente (5,4) è adombrato il dolore della creatura che soffre [...]. Il buio insondabile della storia rimarrebbe per sempre chiuso, se "l'agnello" non dischiudesse i sigilli del libro. Alla passione, morte e risurrezione di Gesù Cristo si dà qui dunque un significato in relazione con tutta intera la storia dell'uni-

di Gesù, infatti, non sarebbe la pienezza della Rivelazione, se egli stesso non fosse anche l'Alpha e l'Omega, il principio e la fine dell'universo intero.

Gesù stesso per primo ricorda come il Padre che lo ha mandato sia «il Signore del cielo e della terra» (cfr. Lc 10,21). Nell'annuncio nuovo e insieme antico del matrimonio che non si arrende dinanzi al peccato – «Non avete letto che il Creatore da principio li fece maschio e femmina e disse: Per questo l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà a sua moglie e i due diventeranno una sola carne? Così non sono più due, ma una sola carne. Dunque l'uomo non divida quello che Dio ha congiunto» (Mt 19,4-6) – Gesù ricorda il disegno originario di Genesi e se ne fa annunciatore a nome del Padre. Nell'insistenza con cui ama guarire proprio di sabato Gesù prolunga l'annuncio della bontà della creazione e del desiderio di Dio che la morte sia vinta. Allo stesso modo, la contemplazione del creato («Guardate gli uccelli del cielo...», cfr. Mt 6,26-32) e gli inviti a confidare nella provvidenza divina («Perfino i capelli del vostro capo sono contati», cfr. Mt 10,30) mostrano come Gesù intenda riproporre a tutti l'unico "mistero" del Padre creatore. Nel calmare le acque, nel ridonare la vista con il fango (cfr. Gv 9,6), nel resuscitare i morti, Gesù mostra di essere una sola cosa con il Dio amante della vita e creatore del cosmo. Nell'incontro con i pagani e nel bene che egli dona loro mostra l'universale attenzione di Dio verso ogni uomo.

Gesù, insomma, non si proclama estraneo al disegno creatore di Dio, anzi sa bene di essere venuto perché la transitorietà del mondo ha bisogno della sua Parola: «Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno» (Mt 24,35). Soprattutto,

verso. In quell'avvenimento che si svolge nel mezzo del tempo, si trova la chiave per sciogliere gli enigmi della storia universale. Nel ritorno di Gesù Cristo alla fine l'universo giunge alla mèta: Io sono l'alfa e l'omega, dice il Signore Iddio, colui che è, che era e che viene, l'Onnipotente» (C. WESTERMANN, *Principio e fine nella Bibbia*, Morcelliana, Brescia 1973, pp. 72-73).

nell'inno di giubilo esclama di essere non solo l'unico a conoscere il Padre e a rivelarlo, ma anche l'unico ad essere conosciuto dall'eternità: «Ti rendo lode, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai sapienti e ai dotti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così hai deciso nella tua benevolenza. Tutto è stato dato a me dal Padre mio e nessuno sa chi è il Figlio se non il Padre, né chi è il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio vorrà rivelarlo» (Lc 10,21-22). Il Figlio inviato nel mondo è quel Figlio che il Padre aveva in serbo per inviarlo nel mondo: «[Il padre] ne aveva ancora uno, un figlio amato; lo inviò loro per ultimo, dicendo: "Avranno rispetto per mio figlio!"» (Mc 12,6).

Nelle lettere paoline, poi, Cristo è visto nella sua relazione costitutiva con Adamo, anzi Adamo diviene comprensibile solo perché esiste un secondo Adamo nel quale tutti ricevono la vita (cfr. Rm 5,15). Come in Adamo tutti sono destinati alla morte, così la venuta di Cristo trasforma tale destinazione (cfr. 1Cor 15,22). Una rilettura di Genesi è implicata nella prospettiva cristologica paolina (cfr. 1Cor 15,44-45). Non solo l'uomo, ma l'intera creazione geme e soffre le doglie del parto, fino a oggi (cfr. Rm 8,22).

Giovanni e Colossesi, dal canto loro, proclamano che tutto è stato creato in Cristo e in relazione a lui (Gv 1,3; Col 1,15-17).

Insomma, Gesù ha senso solo in relazione al Padre e alla sua creazione benedetta. Tutto è pensato da Dio in vista di lui e per mezzo di lui, come annuncia la lettera agli Efesini: «In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo per essere santi e immacolati di fronte a lui nella carità, predestinandoci a essere per lui figli adottivi mediante Gesù Cristo, secondo il disegno d'amore della sua volontà» (Ef 1,4-5).

Ma lo sguardo di Gesù non si volge solo all'origine, bensì anche al termine della storia che la aprirà all'eternità. Costante è,

nella predicazione di Gesù, il riferimento al Giudizio finale di Dio, un giudizio nel quale egli avrà il ruolo di giudice e di salvatore. Basti pensare a Mt 25 e all'annuncio che tutte le genti saranno riunite dinanzi al Figlio dell'uomo per comprendere quanto la presenza del Signore nella vita dei suoi piccoli è destinata ad essere universalmente rivelata nella parusia.

Allo stesso modo, fin dal primo scritto in ordine cronologico del Nuovo Testamento, la prima lettera ai Tessalonicesi, il "mistero" di Cristo apre alla fine del mondo e alla parusia nella quale egli si presenterà alla fine della storia (cfr. 1Ts 4,13-18) e tutti gli altri scritti risuonano dell'attesa escatologica del ritorno dell'unico Signore.

Come non avrebbero senso la Morte e la Risurrezione del Signore a salvezza di tutti gli uomini, se Dio non ci amasse fin dall'eternità e non ci avesse fatti per l'incontro con il Figlio suo Salvatore, così senza la parusia, il giudizio e la salvezza la Pasqua sarebbe priva di significato. La Risurrezione di Gesù è la nostra risurrezione.

Dio redime il mondo perché egli stesso lo ha creato. Le orazioni della Veglia Pasquale continuamente riannodano il "mistero" della redenzione a quello della "creazione" e all'attesa del mondo che verrà con le parole: «O Dio, che in modo mirabile ci hai creati a tua immagine e in modo più mirabile ci hai rinnovati e redenti». O ancora: «Illumina i figli da te redenti perché comprendano che, se fu grande all'inizio la creazione del mondo, ben più grande, nella pienezza dei tempi, fu l'opera della nostra redenzione».

Cavalletti ha giustamente sottolineato che una corretta presentazione in ambito catechetico e, comunque, educativo della storia della salvezza dovrebbe partire proprio da questi tre cardini, permettendo alla persona di respirare il senso della grandezza e dell'infinito, piuttosto che partire dal dettaglio di una

qualche figura interna a questa storia, che toglierebbe ampiezza e prospettiva³⁰:

A nostro avviso la narrazione delle singole bellissime storie bibliche va fatta in riferimento costante al tempo colto nella sua globalità come pure nelle scansioni fondamentali di passato, presente e futuro. È su questa base globale che potranno poi porsi tutte le successive considerazioni sui vari aspetti della storia e sui singoli eventi. La prima considerazione verterà dunque sulla vastità della storia biblica, vastità che va insieme al suo carattere unitario. [...] La Bibbia dà il nome all'artefice della realtà che ci circonda. Tutto è stato fatto per la creatura umana e per questo essa arriva ultima nell'opera della *creazione*, come l'invitato al banchetto arriva quando la mensa è stata posta e imbandita. Dall'inizio Dio accompagna l'umanità, che, una generazione dopo l'altra, viene a popolare la storia nel suo svolgersi per tappe successive, fino ad entrare egli stesso nella vicenda umana, nella persona di Gesù Cristo. È il momento che chiamiamo *redenzione*. La presenza costante di Dio dà un senso alla storia e la guida verso una meta: quella di accogliere in pienezza la pienezza di Dio, «Dio tutto in tutto». È quel momento che chiamiamo *parusia*. Ritroviamo le scansioni fondamentali del tempo – *passato, presente e futuro* – tenute insieme dalla presenza costante di Dio. Alla percezione di esse – esperienza umana fondamentale – il messaggio biblico aggiunge la presenza di una Persona: quella del Dio della storia³¹.

Tale ampiezza di sguardo è stata costantemente ripresa nella decorazione artistica degli edifici adibiti al culto. Si pensi alla Sistina, dove nella volta è rappresentata la creazione, nelle pareti laterali l'incarnazione in corrispondenza con la sua preparazio-

³⁰ Cfr. su questo M. BOTTA – A. LONARDO, *Le domande grandi dei bambini. 2. Dal segno della croce alla Confessione*, Itaca, Castel Bolognese 2017, p. 61.

³¹ S. CAVALLETTI, *Il potenziale religioso dei bambini tra i 6 e i 12 anni. Descrizione di una esperienza*, Città Nuova, Roma 1996, pp. 47-49. I corsivi sono nostri.

ne veterotestamentaria e, infine, nella parete d’altare il Giudizio Universale. In nessuna chiesa antica sarebbe mai potuta mancare la raffigurazione di Adamo, né quella dell’Apocalisse, a precedere e a completare le storie dell’incarnazione imperniata sulla vita di Gesù.

Ma ben prima della Sistina è l’intera tradizione iconografica che ha sempre raffigurato il “mistero” di Cristo – accompagnato dai suoi “misteri” di cui si parlerà a breve – inserendolo tra le scene della Genesi e quelle dell’Apocalisse, tra i racconti della creazione e quelli del Giudizio Universale.

L’arte ha così visualizzato l’unità della storia della salvezza con i suoi tre capisaldi – la creazione, la venuta di Cristo e la parusia – e i due archi che uniscono quei tre punti cardinali: la storia del popolo ebraico, che dalla creazione e poi da Abramo si distende fino all’annuncio profetico, e la storia del popolo della nuova alleanza, che cammina nella storia, dopo la Pasqua, generando nel tempo la comunione con l’unico “mistero” di Cristo.

5) La Scrittura è nutrimento

La Scrittura è Parola di Dio come “regola” della fede, ma anche come “nutrimento”. Il testo di *Dei Verbum* recita letteralmente in proposito:

La Chiesa ha sempre venerato le divine Scritture come ha fatto per il Corpo stesso di Cristo, non mancando mai, soprattutto nella sacra liturgia, di nutrirsi del pane di vita dalla mensa sia della parola di Dio che del Corpo di Cristo, e di porgerlo ai fedeli. [...] È necessario dunque che la predicazione ecclesiastica, come la stessa religione cristiana, sia nutrita e regolata dalla sacra Scrittura. (DV 21)

In maniera evidente la Bibbia non viene qui posta solo come “regola”, ma anche come “nutrimento” della fede. La meditazione della Bibbia nutre la fede, le impedisce di immiserirsi nei cuori, la rende vigorosa e forte. Come chiunque ha bisogno del cibo per vivere, così ogni credente ha bisogno della Scrittura perché la fede sia “vivace”.

Si noti al contempo come il Concilio non manchi di ricordare che tale “nutrimento” avviene soprattutto nella sacra liturgia. Il luogo *princeps* della proclamazione della Scrittura è all’interno della celebrazione. Certo, non deve mancare lo studio e la meditazione personale, ma la Bibbia ha un suo “luogo” peculiare, che è la lettura pubblica nel contesto liturgico.

È assolutamente significativo che le chiese cristiane in quanto edifici non abbiano un “tabernacolo” delle Sacre Scritture, a differenza delle sinagoghe, che hanno invece l’arca della Torah. Ma, quando il Vangelo è proclamato nel corso della liturgia, esso è venerato con incenso e ceri e, talvolta, addirittura con il canto del testo, perché, come dice *Sacrosanctum Concilium*, Cristo «è presente nella sua parola, giacché è lui che parla quando nella Chiesa si legge la sacra Scrittura» (SC 7).

L’ascolto orante della Parola di Dio scritta raggiunge il suo culmine proprio quando essa è nuovamente pronunciata oralmente nella liturgia, in quanto opera “sacramentalmente” e comunitariamente all’interno della celebrazione eucaristica: la Bibbia non semplicemente letta, ma proclamata e ascoltata, si “trasforma” in Parola di Dio “efficace”, pur essendolo già in se stessa.

La presenza della Scrittura nella liturgia fa sì che essa sia il nutrimento anche dei semplici e degli illetterati, che si nutrono all’unico banchetto della Parola e dell’Eucaristia, come afferma sempre *Dei Verbum*: la Chiesa non manca mai «soprattutto nella sacra liturgia, di nutrirsi del pane di vita dalla mensa sia

della parola di Dio che del Corpo di Cristo, e di porgerlo ai fedeli» (DV 21).

Nel momento della proclamazione liturgica delle Sacre Scritture e nell'omelia che la segue la viva voce della Chiesa nella sua tradizione e il testo scritto delle Scritture "cantano" insieme, di modo che non si ode solo il testo cristallizzato nella lettera scritta e nemmeno solo la voce vivente della Chiesa, bensì entrambi. L'assoluta necessità che nella liturgia si diano il commento vivo dell'omelia e, a seguire, la celebrazione eucaristica che rende presente l'unico "mistero" già proclamato dall'ambone mostra come nella realtà della vita ecclesiale si compenetrino la Bibbia e la Tradizione.

In questo senso, attraverso i secoli non è mai mancata la presenza delle Scritture nella vita della Chiesa, e chi sostiene che per secoli essa sia stata sottratta al popolo di Dio non ha ben chiara tale presenza liturgica di Cristo nella sua Parola. Ma è altrettanto vero e importantissimo che il Concilio ha voluto sottolineare anche la necessità del "nutrimento" che la Scrittura è in grado di porgere, quando la si medita e la si studia personalmente.

Infatti, proprio perché la Scrittura "nutre" l'uomo e la sua meditazione, *Dei Verbum* sottolinea come la sua conoscenza sia questione decisiva nella vita spirituale di ogni comunità, come del singolo credente. Per questo

il santo Concilio esorta con ardore e insistenza tutti i fedeli, soprattutto i religiosi, ad apprendere «la sublime scienza di Gesù Cristo» (Fil 3,8) con la frequente lettura delle divine Scritture. «L'ignoranza delle Scritture, infatti, è ignoranza di Cristo»³². Si accostino essi

³² Vale la pena di sottolineare un aspetto di questa citazione di Girolamo poco ricordata dagli studiosi. Girolamo afferma nel *Commento a Isaia* che «l'ignoranza delle Scritture è ignoranza di Cristo» (GIROLAMO, *Commento a Isaia*, Prologo) nell'ambito di un'argomentazione nella quale sostiene che solo chi riconosce che Isaia sta parlando di Cristo comprende veramente Isaia, altrimenti resta «ignorante delle Scritture», poiché è «ignorante di Cristo».

volentieri al sacro testo, sia per mezzo della sacra liturgia, che è impregnata di parole divine, sia mediante la pia lettura, sia per mezzo delle iniziative adatte a tale scopo e di altri sussidi, che con l'approvazione e a cura dei pastori della Chiesa, lodevolmente oggi si diffondono ovunque. Si ricordino però che la lettura della sacra Scrittura dev'essere accompagnata dalla preghiera, affinché si stabilisca il dialogo tra Dio e l'uomo; poiché «quando preghiamo, parliamo con lui; lui ascoltiamo, quando leggiamo gli oracoli divini». (DV 25)

6) Mai la Scrittura senza la viva voce della Chiesa e, soprattutto, mai le due senza Cristo

Chi non ricorda che *Dei Verbum* rifiutò volutamente, dichiarandola superata, l'antica terminologia che si riferiva alla Scrittura e alla Tradizione come a due fonti della Rivelazione è destinato a non poter comprendere che cosa sia la Parola di Dio. Tale prospettiva, anche se oggi è meno accentuatamente presente, tragicamente fa ancora da padrona in tante presentazioni divulgative – e anche scolastiche – della fede cristiana: spesso, infatti, il discorso si snoda a partire da una presentazione della Bibbia e dei suoi libri, cui fa seguito una presentazione del Credo e dei dogmi della Chiesa.

Dei Verbum ha volutamente deliberato di rovesciare tale prospettiva, tutta incentrata sulla presentazione della Bibbia e sul rapporto di essa con la Tradizione. Esiste, infatti, come si è visto,

La stupenda affermazione di Girolamo, insomma, nel suo senso letterale, intende difendere la lettura tipologica delle Scritture, una lettura cioè che non si fermi al mero senso letterale, ma raggiunga quello cristologico, proclamando che l'Emmanuele è Gesù e che il Servo di YHWH è Gesù: «Chi non conosce Cristo non conosce le Scritture». Cfr. su questo A. LONARDO, *Ignorare le Scritture significa ignorare Cristo e/o ignorare Cristo significa ignorare le Scritture? Egesi storico-critica ed esegesi tipologica nella famosa espressione di San Girolamo*, disponibile on-line sul sito del Centro culturale Gli scritti al link <http://www.glisritti.it/blog/entry/1058>.

un'unica sorgente, che è la Rivelazione, ed è da essa che scaturiscono la Tradizione e la Scrittura: «Poiché ambedue [la Scrittura e la Tradizione] scaturiscono dalla stessa divina sorgente, esse formano in certo qual modo un tutto e tendono allo stesso fine» (DV 9).

L'apparentemente difficile rapporto fra Scrittura e Tradizione viene così "risolto" da *Dei Verbum* in maniera semplice e straordinariamente profonda, ritornando al "mistero" di Cristo, cuore della Rivelazione. La Scrittura, dunque, non esiste senza la Tradizione, che genera in ogni nuova generazione la piena comunione con il Cristo vivente, così come la Tradizione non esiste senza la Scrittura, che è per lei nutrimento e regola costante e fedele. Ma – e qui è il punto focale – entrambe non hanno senso senza il continuo rinvio a Gesù Cristo, Parola completa e definitiva, che le supera entrambe.

Colui che salva è Cristo stesso, è la sua vita, è il fatto che egli abbia preso la nostra carne umana, fino a morire, e sia risorto portando l'uomo in cielo a fianco del Padre. Nessun testo scritto potrebbe realizzare tutto questo. Il principio della *Sola Scriptura* non può essere accolto non tanto per paura che ciò generi un rifiuto della Tradizione e della viva voce della Chiesa, ma, molto di più, perché è Cristo ad essere il solo Salvatore: la Scrittura, da sola, non è in grado di salvare l'uomo.

La Scrittura non può fare a meno della Parola completa, che è Gesù stesso: è questo l'aspetto decisivo. È questa la ragione profonda per la quale la fede non può trascurare, quasi fossero secondari, i sacramenti e la viva predicazione, la carità o la riflessione teologica della Tradizione, perché senza tutto questo il Cristo vivente diverrebbe irraggiungibile.

D'altro canto, è parimenti vero che la Tradizione, che pure trasmette tutta intera la Parola di Dio vivente, non può fare a meno della Scrittura che sempre le ricorda i connotati precisi di

Cristo: solo attraverso la Scrittura la viva voce della Chiesa può porre l'uomo sempre di nuovo in contatto con la memoria fondativa della stessa Rivelazione.

La Tradizione viene così costantemente illuminata e corretta dalla Scrittura e, al contempo, la Scrittura è viva e vivificante, solo se letta secondo lo Spirito e non secondo la carne, solo se letta secondo la viva Tradizione della Chiesa e non unicamente alla maniera scientifica. Entrambe – e insieme – possono svolgere la funzione per la quale il Signore le ha volute, proprio perché sono riflesso di lui e a lui rimandano, essendo al suo servizio.

La serie dei “misteri” di Cristo che si è storicamente strutturata e che stiamo per considerare è una delle modalità più stupefacenti di esprimere l'intima interrelazione che esiste tra Tradizione e Scrittura e rinviare così in maniera chiara a Gesù Cristo stesso, che è l'unica e completa Parola di Dio. Proprio l'analisi dei “misteri” mostrerà come Scrittura e Tradizione non siano tanto due insiemi differenti da cui estrarre diversi contenuti, ora dall'una ora dall'altra, bensì un tutto. Lì apparirà evidente come la Tradizione sia tale proprio perché consegna agli uomini una precisa modalità di leggere la Scrittura e, d'altro canto, come sia proprio la Bibbia a nutrire e regolare la Tradizione, centrandola su Gesù.

D'altro canto, proprio il modo con cui la Tradizione della Chiesa ha da sempre letto la vita di Cristo come “mistero” unico, pur nella molteplicità dei singoli “misteri”, aiuta a comprendere come il dogma della Chiesa non sia sostanzialmente diverso dalla narrazione biblica.

Il Simbolo di fede e la Sacra Scrittura sono due modalità di approccio che, pur nella loro diversità, in realtà non si oppongono affatto, bensì sono intrinseche l'uno all'altra.

Il Credo, tramite la Sacra Scrittura, rimanda alla Rivelazione reale e concreta dell'unico Dio che si manifesta come Padre e

Creatore che invia il suo Figlio nella carne per la salvezza del mondo e che nello Spirito rinnova la vita degli uomini unendoli a sé nel Battesimo. Tale sintesi è intrinseca allo stesso dettato biblico, proprio perché i testi biblici rimandano al "mistero" più grande degli stessi testi che si è compiuto nella storia. Ratzinger ha scritto con grande acutezza:

I Simboli [della fede], intesi come la forma tipica ed il saldo punto di cristallizzazione di ciò che si chiamerà più tardi dogma, non sono un'aggiunta alla Scrittura, ma il filo conduttore attraverso di essa; [...] sono per così dire il filo di Arianna, che permette di percorrere il Labirinto e ne fa conoscere la pianta. Conseguentemente, non sono neppure la spiegazione che viene dall'esterno ed è riferita ai punti oscuri. Loro compito è, invece, rimandare alla figura che brilla di luce propria, dar risalto a quella figura, in modo da far risplendere la chiarezza intrinseca della Scrittura³³.

Il Direttorio Generale per la Catechesi del 1997, a sua volta, dichiarava in proposito:

La catechesi trasmette il contenuto della Parola di Dio secondo le due modalità con cui la Chiesa lo possiede, lo interiorizza e lo vive: come narrazione della Storia della Salvezza e come esplicitazione del Simbolo della fede. La Sacra Scrittura e il Catechismo della Chiesa Cattolica debbono ispirare tanto la catechesi biblica quanto la catechesi dottrinale, che veicolano questo contenuto della Parola di Dio. (DGC 128)

È per questo che non è possibile una predicazione o una catechesi che opponga fede della Chiesa e messaggio scritturistico.

³³ J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1974, p. 26. Cfr. su questo A. LONARDO, *Bibbia, teologia e dogma nella catechesi: appunti sparsi*, disponibile on-line sul sito del Centro culturale Gli scritti al link <http://www.glisritti.it/blog/entry/193>.

Se si accettasse la pretesa, presente in taluni autori, di tenere in sospeso la fede della Chiesa per provare a ricostruire *ex novo* la Rivelazione divina a partire unicamente dal dettato testuale biblico, si incorrerebbe in un'impasse, poiché si negherebbe esattamente il rimando della Scrittura a quell'unico "mistero" che è al cuore della fede³⁴.

³⁴ Ratzinger ha dichiarato in proposito: «Il fatto di non avere più il coraggio di presentare la fede come un tutto organico in se stesso, ma solamente come una serie di riflessi scelti di esperienze antropologiche parziali, si fondava, in ultima analisi, su di una certa diffidenza nei riguardi della totalità. Esso si spiega con una crisi della fede, meglio: della fede comune alla Chiesa di tutti i tempi. Ne risultava che la catechesi ometteva generalmente il dogma e tentava di ricostruire la fede direttamente a partire dalla Bibbia. Ora, il dogma non è niente altro, per definizione, che interpretazione della Scrittura, ma questa interpretazione, nata dalla fede dei secoli, non sembrava più potersi accordare con la comprensione dei testi, a cui il metodo storico aveva nel frattempo condotto. In questo modo, coesistevano due forme di interpretazione apparentemente irriducibili: la interpretazione storica e quella dogmatica. Ma quest'ultima, secondo le concezioni contemporanee, poteva essere considerata solo come una tappa pre-scientifica della nuova interpretazione. Così, sembrava difficile riconoscere a essa un posto proprio. Laddove la certezza scientifica è considerata la sola forma valida, perfino la sola possibile, della certezza, quella del dogma doveva sembrare o come una tappa sorpassata di un pensiero arcaico, oppure come la espressione della volontà di potenza di istituzioni passate che ancora sopravvivevano. La verità del dogma deve allora essere valutata secondo la misura dell'esegesi scientifica e può, al massimo, confermare le dichiarazioni di quest'ultima; essa non può più pretendere di giudicarla in ultima istanza. Eccoci arrivati al punto centrale del nostro tema, al problema del posto occupato dalle "fonti" nel processo di trasmissione della fede. Una catechesi che sviluppava, per così dire, la fede direttamente a partire dalla Bibbia, senza passare attraverso il dogma, poteva pretendere di essere una catechesi dedotta specificamente dalle fonti. Ma allora emerge un fenomeno curioso. L'effetto di freschezza, all'inizio provocato dal contatto diretto con la Bibbia, non fu durevole. Certo, all'inizio ne risultò molta fecondità, bellezza e ricchezza nella trasmissione della fede. Si sentiva "l'odore della terra di Palestina", si riviveva il dramma umano nel quale la Bibbia è nata. Vi fu, così, più verità umana e concreta. Ben presto, però, apparve l'ambiguità del progetto, che J.A. Möhler aveva descritto in modo classico centocinquanta anni fa. Ciò che la Bibbia apporta in fatto di bellezza, di immediatezza, a cui non si può rinunciare, e così descritto: "Senza la Scrittura, la forma propria delle parole di Gesù ci resterebbe nascosta, noi non sapremmo come parlava il Figlio dell'uomo e credo che non mi piacerebbe più continuare a vivere se non la sentissi più". Ma Möhler sottolinea subito il motivo per cui la Scrittura non può essere separata dalla comunità vivente, nella quale soltanto può essere "la Scrittura", quando continua dicendo: "Solo che, senza la tradizione, noi non sapremmo chi parlava allora, né ciò che annunciava, e anche la gioia che proviene dal suo modo di parlare svanirebbe" (J.A. MÖHLER, *L'unità dans l'Église*, trad. francese di A. de Lilienfeld, Paris 1938, p. 52)» (J. RATZINGER, *La trasmissione della fede ed il problema delle fonti*, relazione tenuta il 15 gennaio 1983 nella basilica di Notre-Dame di Fourvière a Lione e il 16 gennaio 1983 nella cattedrale di Notre-Dame a Parigi. Il testo è preso dal sito www.ratzinger.it e da noi ritradotto in alcuni passaggi poco chiari nella versione italiana disponibile on-line sul sito del Centro culturale Gli scritti al link <http://www.glisritti.it/approf/2009/conferenze/ratzinger020209.htm>).

Ciò implica, come conseguenza, che una presentazione della fede, sia che si rivolga a chi non crede sia che accompagni i fedeli nella catechesi, non può essere unicamente biblica. Certamente essa non può non essere biblica, e deve fare continuo riferimento alla Scrittura e anzi introdurre alla lettura personale e comunitaria di essa. Ma, d'altro canto, non può non superare il commento biblico per indirizzare allo stesso "mistero" di Cristo ed essere così anche teologica, dogmatica, morale, fondamentale e così via.

Proprio le esigenze del tempo presente inducono a riconsiderare questa ampiezza di sguardo necessaria alla solidità della fede. Ogni persona vuole poter verificare la verità storica su Gesù e non semplicemente ricevere un commento su singoli brani evangelici. Ma prima ancora vuole comprendere quale sia il messaggio cristiano sul Dio creatore e sul peccato originale, sull'uomo e la donna e la famiglia, sulla differenza fra l'uomo e l'animale. Desidera non solo comprendere il tenore dei racconti di Genesi, ma anche comprendere che cosa pensi la fede cristiana della creazione, e ciò non è semplicemente "deducibile" dal testo biblico.

Desidera allo stesso tempo sentire parlare del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo e non solo leggere in merito una pericope del Vangelo secondo Giovanni.

Desidera uno sguardo sintetico e teologico e non si accontenta di una *lectio divina* su di un singolo testo.

In questa prospettiva è utile ricordare come già la Bibbia utilizzi diversi registri letterari. La Bibbia contiene certamente lunghi brani narrativi, ma non è solo narrazione. Si trovano in essa testi in forma innica, testi sapienziali, testi profetici e anche testi che sono vere e proprie confessioni di fede, nell'Antico come nel Nuovo Testamento: si pensi alle professioni di fede in forma sintetica contenute nel cosiddetto credo deuteronomico in Dt 26 o alle confessioni di 1Cor 15,3ss o del Prologo di Gio-

vanni³⁵. Restringere a un solo registro espressivo le Scritture, per esempio a quello narrativo, vorrebbe dire impoverire la fede stessa, che invece si esprime con linguaggi diversi e viene incontro alle diverse esigenze dell'uomo che desidera ascoltare storie, ma anche comprendere verità, così come celebrare nella preghiera e nel canto.

Ogni riduzione a un solo registro si rivela un discorso di moda che ritiene falsamente di risolvere il grande dramma della trasmissione della fede a partire dal proprio angolo visuale. La Scrittura, invece, mantiene aperto il dialogo fra i vari registri espressivi e i diversi generi letterari.

In merito, è particolarmente significativa la riflessione rosminiana tesa a mostrare come ogni trasmissione della fede debba passare continuamente dal linguaggio biblico-narrativo a quello dogmatico, a quello liturgico-celebrativo. Le sue giuste considerazioni intendevano evidenziare come la catechesi dovesse mostrare la profonda consonanza esistente fra messaggio biblico, fede della Chiesa espressa nel Simbolo e celebrazione liturgica: solo l'annunciatore della fede che avesse maturato una capacità di mostrare la corrispondenza di tali modalità avrebbe potuto adempiere al proprio compito³⁶.

³⁵ La Scrittura, infatti, non è solo narrazione, ma spesso utilizza proprio il registro della *confessio fidei*. Si pensi alle tante professioni di fede neotestamentarie, ben più numerose delle due citate nel testo, come, per esempio, 1Cor 12,3; Rm 10,9; 1Gv 2,22; Mc 8,30; 1Gv 4,15; Eb 4,14; Fil 2,5-11; 1Cor 8,6; 2Cor 13,13). Ma si pensi anche a testi che sono dei veri e propri trattati di teologia, come la lettera ai Romani o la lettera agli Ebrei; cfr. su questo R. PENNA, *Come leggere la lettera di Paolo apostolo ai Romani* (il testo è disponibile on-line sul sito del Centro culturale Gli scritti al link <http://www.gliscripti.it/approf/2008/papers/penna071108.htm>), che scrive: «La lettera [...] si avvicina al genere che oggi chiameremmo un saggio». La stessa espressione «Dio è amore» (1Gv 4,8.16) è una formulazione sintetica dotata di un'espressività unica, che non si oppone al racconto della vita del Cristo, così come tale «narrazione» non si oppone all'annuncio «sintetico». Cfr. su questo A. LONARDO, *La Bibbia non è semplicemente narrazione e la teologia non può essere semplicemente narrativa*, disponibile on-line sul sito del Centro culturale Gli scritti al link <http://www.gliscripti.it/blog/entry/4267>.

³⁶ Secondo Rosmini, esistono tre «modi di ordinare la dottrina cristiana» che sono tutti e tre «eccellenti».

7) Il testo biblico non è mai stato fissato in maniera definitiva

Prima di giungere ai “misteri”, vale la pena considerare ancora come la stessa modalità di trasmissione del testo della Bibbia

- 1) Il primo va dal dogma alla morale e dalla morale al dogma (nel metodo rosminiano è importante partire sempre dall’uomo, perché di esso ognuno ha esperienza e, in effetti, il suo *Catechismo disposto secondo l’ordine delle idee* comincia dalla domanda: «Chi siete voi?», cioè: «Io chi sono? Chi è l’uomo?»).
- 2) Il secondo segue l’ordine delle feste liturgiche.
- 3) Il terzo segue la narrazione della storia sacra, così come Dio ha voluto che si sviluppasse, dalla creazione in poi.

Rispondendo al sacerdote che gli aveva chiesto chiarimenti in merito al metodo e all’ordine delle cose da presentare in catechesi, Rosmini risponde: «In quanto all’ordine, con cui distribuire la materia dei catechismi, a me sembra che tre modi di ordinare la dottrina cristiana possono essere eccellenti, egualmente adatti all’insegnamento cristiano, conformi allo spirito della Chiesa e al vantaggio di chi ascolta. Il primo è appunto quello che voi proponete, che sta nell’esporre prima la parte dogmatica, e poi la morale; ed anche di questo troviamo esempio nella Sacra Scrittura, che viene insegnando ora cose dogmatiche ed ora morali. Però bisogna avere questo riguardo: il dogma non sia mai disgiunto dall’istruzione della vita, essendo fine necessario dell’insegnamento cristiano quello di migliorare i costumi. E ciò che appartiene al miglioramento dei costumi può sempre intendersi con l’esposizione del dogma, se non come parte principale, almeno come accessoria. [...] Un altro ordine delle materie molto proprio e molto conforme alle intenzioni della Chiesa, che sempre raccomanda ai parroci, come si può vedere nello stesso *Catechismo Romano*, è quello di spiegare al popolo le sacre solennità che ella celebra lungo l’anno, seguendo continuamente la liturgia. Questa, come voi sapete, è regolata dalla maggior solennità dei cristiani, la Santa Pasqua, e la Chiesa viene di mano in mano, nei diversi tempi dell’anno, giudicati dalla sua sapienza più adatti, solennizzando i grandi misteri in cui consiste tutta la nostra religione. [...] Infine, il terzo metodo è quello che avrete veduto proposto nel libro di *Catechizzare i rozzi*, composto da Sant’Agostino e da me volgarizzato. Questo metodo io lo credo bellissimo ed eccellentissimo; segue il filo della storia sacra e dai fatti avvenuti successivamente nel mondo per disposizione della divina provvidenza, fa pullulare e fiorire tutte le verità rivelate sia dogmatiche sia morali» (A. ROSMINI, *Lettera di Antonio Rosmini a don Giovanni Stefani di Val Vestino*, nota anche come «Lettera sopra il cristiano insegnamento», del 15 ottobre 1821, in Id., *Catechistica. Opere varie di Antonio Rosmini-Serbati prete roveretano*. Volume unico, Tipografia e Libreria Pogliani, Milano 1838, pp. V-XIII+1-105); cfr. su di essa anche G. BIANCARDI, «La lezione catechistica del beato Antonio Rosmini» (studio apparso in due versioni, la prima su *Catechesi*, 77 [2007-2008], pp. 58-79 e la seconda su *Salesianum*, 72 [2010], pp. 265-290). Rosmini fa riferimento a un brano del *Catechismo Romano* che recita: «Riteniamo [...] opportuno avvertire i Parroci che ogni qualvolta essi sono chiamati a spiegare un passo del Vangelo o qualsiasi brano della S. Scrittura, la materia di quel testo, qualunque esso sia, ricade sotto una delle quattro formule riassuntive suddette [Credo, Sacramenti, Comandamenti, Padre nostro]; e a quella essi dovranno ricorrere per trovarvi la fonte della spiegazione richiesta. Nel caso, p. es., che si debba spiegare il Vangelo della prima domenica d’Avvento: “Ci saranno segni nel sole, nella luna, ecc.” (Lc 21,25), quanto si riferisce a tale argomento si troverà in quell’articolo del Simbolo: “Verrà a giudicare i vivi e i morti”. E così valendosi

implichi la compresenza di Scrittura e Tradizione, tanto è radicale il rapporto fra le due nell'unico e peculiare "mistero" cristiano.

Appartiene, infatti, allo statuto specifico della Scrittura il fatto che né il popolo ebraico, né la Chiesa ne posseggano un testo definitivo, bensì vi si accostino solo grazie all'aiuto della lettura orale e della Tradizione³⁷.

Anche qui la differenza con religioni che possono essere definite a ragione "del Libro" appare lampante. Lo statuto teologico di libri come il Corano comporta, per esempio, secondo i fedeli di quella religione, che esso sia fissato in maniera che non sussistano dubbi sulle parole pronunciate da Dio stesso. Dio è l'autore di ogni singola parola, pronunciata verbalmente in arabo dal Dio unico che le detta all'arcangelo il quale, sempre in arabo, le riferisce a Maometto, il quale le riferisce ai suoi scribi che, infine, mettono per iscritto il testo. Ne consegue che non vi è possibilità alcuna di un errore nella trasmissione della lettera delle diverse Sure da Dio che le pronuncia alla versione del Corano che esiste in terra.

Non è così della Bibbia: non ne esiste, infatti, un testo definitivo, che invece deve essere "rinvenuto" tramite la critica testuale³⁸.

Come è noto, il testo dell'Antico Testamento è redatto per la sua grande maggioranza in ebraico, ma contiene versetti in aramaico, e già questo è assolutamente rilevante. Si pensi poi al

della spiegazione di quell'articolo, il pastore d'anime insegnerà insieme e il Credo e il Vangelo. Perciò in ogni suo impegno d'insegnamento e d'interpretazione prenderà l'abitudine di riferire ogni cosa a quei quattro generi di argomenti, ai quali fanno capo, come abbiamo detto, tutti gli sforzi e gli insegnamenti della sacra Scrittura» (*Prefazione del Catechismo Romano*). Cfr. su questo A. LONARDO, *Catechesi narrativa, liturgica o a partire dal Credo? La lettera di Antonio Rosmini a don Giovanni Stefani di Val Vestino ed una importante questione per l'odierno rinnovamento della catechesi*, disponibile on-line sul sito del Centro culturale Gli scritti al link <http://www.gliscripti.it/blog/entry/1994>.

³⁷ Cfr. su questo A. LONARDO, *Perché la Bibbia non è un libro, ma una voce vivente. E perché è il popolo di Dio il vero interprete delle Scritture. Sul rapporto fra Scrittura e Tradizione interrogato dal Sola Scriptura*, disponibile on-line sul sito del Centro culturale Gli scritti al link <http://www.gliscripti.it/blog/entry/4556>.

³⁸ Cfr. su questo *ivi*.

fatto che il Nuovo Testamento è in greco, ma conserva anch'esso delle parole in aramaico.

Entrambi i Testamenti presentano versetti che contengono parole dubbie, difficili da ricostruire nel loro tenore originario. Inoltre, il testo consonantico ebraico originario non era vocalizzato e non solo è giunto a noi in edizioni critiche vocalizzate che sono successive al testo stesso, ma contiene anche numerosi segni masoretici, che costituiscono già una sua interpretazione. Oggi gli studiosi leggono il testo grazie alla vocalizzazione dei masoreti, che è medioevale³⁹, e lasciano intendere di non essere in grado di ricostruire perfettamente il tenore di alcuni, per quanto minimi, passaggi del testo⁴⁰.

³⁹ Sono detti *soferim* (letteralmente «contatori») i rabbini e gli scribi che, dal I al VI secolo, si dedicarono a contare il numero di parole e di versetti del testo biblico per vigilare sulla fedeltà dei manoscritti che venivano copiati di generazione in generazione. Essi hanno iniziato, per esempio, la tradizione di scrivere a fianco di Lev 8,8 l'espressione «la metà della Torah secondo i versetti» per indicare il versetto che cade esattamente al centro del Pentateuco. Sono inoltre a loro attribuite le osservazioni conservate dal testo masoretico su alcune espressioni bibliche di difficile interpretazione, al fine di proporre una lettura conforme alla ortodossia ebraica. I commenti testuali dei *soferim* tendono insomma a spiegare, o almeno a segnalare, parole o espressioni che creavano difficoltà. Dove hanno proposto alternative o integrazioni testuali, hanno, però, sempre lasciato intatto il testo consonantico. I *soferim* dettero origine a una modalità di lettura che formò tutta una complessa tradizione (in ebraico *massorah*, da cui proviene il termine masoreti a indicare coloro che vocalizzarono il testo ebraico e scrissero a margine di esso una seria amplissima di indicazioni che fanno fede per comprendere come il testo stesso vada interpretato), che portò alla fissazione della vocalizzazione del testo consonantico e alla redazione di una serie di indicazioni (la *massorah magna*, la *massorah parva* e la *massorah finalis*) a commento del testo stesso. I masoreti (coloro che composero la *massorah*) furono così gli inventori, tra il VI e il X secolo d.C., dei segni per indicare le vocali e gli accenti del testo. Questi segni furono posti sopra o sotto le consonanti, per lasciare intatta appunto la loro grafia consonantica.

⁴⁰ In concreto, almeno sei indicazioni più importanti, fra le molte che si ritrovano nel successivo testo masoretico, vengono fatte risalire ai *soferim* e ai masoreti:

- I *nequdoth* («punti straordinari» o *puncta extraordinaria*): sono 15 passaggi, segnalati con alcuni puntini sopra lettere o parole, per indicare che i *soferim* avevano dubbi sul testo (es. Is 44,9).
- I *nunim haphukah* o *nunim menuzarot* («nun inversi»): sono 9 passaggi nei quali gli scribi segnalano che i versetti sono probabilmente da invertire (es. Nm 10,34.36).
- I *sebirin* (dall'aramaico «supporre»; singolare *sebir*). Sono 350 passi nei quali si segnala che ci si aspetterebbe una parola migliore, che viene indicata a margine (es. Gen 19,8).
- I *qere-ketib* («detto-scritto»). L'espressione indica che il vocabolo è scritto in un modo, ma deve essere letto in un altro (es. Gs 6,7).

La critica testuale esiste esattamente perché non è possibile individuare con assoluta certezza lo stato originario di ogni singolo dettaglio. Non solo: alcuni studiosi si rivolgono sovente al testo greco dell'Antico Testamento, il testo della LXX, proprio perché esso, pur essendo una traduzione, è, in realtà, più antico di quello ebraico e, quindi, a volte più affidabile⁴¹.

- Gli *hapax legomena* (dal greco «detti una sola volta»). Con la lettera *lamed* puntata si segnalano le parole, le espressioni o semplicemente le vocalizzazioni che ricorrono una sola volta. Alcuni dei termini così indicati possono essere di difficile traduzione, poiché non se ne conosce con esattezza il significato.
- I *tiqquné soferim* («emendazioni degli scribi»). Sono 18 punti in cui gli scribi propongono emendamenti del testo, dovuti, per esempio, alla volontà di non mancare di rispetto a Dio. In Gen 18,22 si legge così: «Abramo stava ancora dinanzi al Signore». Prima dell'intervento dei *soferim* si leggeva «Il Signore stava dinanzi ad Abramo». Probabilmente il testo è stato modificato perché veniva percepito come irriverente, poiché è l'«inferiore» che deve stare dinanzi al «superiore» e non viceversa.

Le tecniche usate dagli scribi mostrano un atteggiamento di grande rispetto del testo consonantico che, anche dove non è compreso, non viene alterato. Cfr. su questo P.H. KELLEY – D.S. MYNATT – T.G. CRAWFORD, *The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia. Introduction and Annotated Glossary*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, UK 1998, pp. 32-45; B. OGNIBENI, *Tradizioni orali di lettura e testo ebraico della Bibbia. Studio dei diciassette Ketiv/Qere*, Éditions Universitaires, Fribourg, Suisse 1989; più in generale, cfr. R. WÖNNEBERGER, *Understanding BHS. A Manual for the Users of Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Biblical Institute Press, Roma 1984.

⁴¹ Con l'espressione Bibbia dei LXX si indica la versione greca della Bibbia ebraica, la cui traduzione ebbe inizio nel III secolo a.C. ad Alessandria d'Egitto a partire dal Pentateuco. A motivo della sua origine è detta anche Bibbia «alessandrina». È invalso l'uso, nei secoli, di indicarla con il nome di *Septuaginta* o *Settanta* (abbreviato nei testi scientifici con la sigla LXX) perché, secondo una antica tradizione leggendaria testimoniata dalla *Lettera di Aristea a Filocrate* (II secolo a.C., ma la datazione è discussa) e ripresa con alcune varianti nelle *Antichità giudaiche* di Flavio Giuseppe, la traduzione greca sarebbe dovuta a 72 o 70 sapienti di Israele, sei per ogni tribù, guidati dal sommo sacerdote Eleazar. Essi, esperti nella lingua ebraica e in quella greca, sarebbero stati radunati dal re Tolomeo Filadelfo (285-247 a.C.) per approntare la traduzione greca della Bibbia perché il sovrano ne potesse disporre nella sua biblioteca di Alessandria. La traduzione sarebbe avvenuta nell'isola di Faro (l'isola del famoso faro del porto di Alessandria, una delle sette meraviglie del mondo antico), nella quale i 70/72 sarebbero stati chiusi in clausura in altrettante celle e in 72 giorni avrebbero tradotto tutto il Pentateuco. La *Lettera di Aristea* ha chiaramente un intento celebrativo della traduzione greca della Bibbia ebraica per indicare che la traduzione sarebbe avvenuta per volontà divina: i traduttori sarebbero giunti indipendentemente a traduzioni perfettamente identiche le une alle altre, in quanto ispirati da Dio stesso. Probabilmente, invece, la traduzione venne approntata non per decisione del re, bensì delle autorità a capo della comunità ebraica alessandrina, sia ad uso degli ebrei ellenizzati che risiedevano in Egitto e che non avevano più l'ebraico come lingua madre, sia per permettere un dialogo con il paganesimo del tempo. È certo, comunque, che una versione greca della Bibbia ebraica, iniziata per opera di diversi traduttori nel III secolo a.C., era terminata nel I secolo a.C. Gli studiosi concordano, anzi, sul

La LXX, pur essendo una traduzione greca e non essendo quindi scritta nella lingua originale di composizione, poiché è un testo del III secolo a.C. precede il testo vocalizzato masoretico di più di un millennio. In alcuni casi, a detta degli studiosi, la LXX mostra chiaramente che il testo vocalizzato dai masoreti ha introdotto lievi variazioni rispetto all'originale attestato in traduzione da quell'antica versione greca, sia perché nella trasmissione di esso possono essere avvenute alterazioni, sia perché ai rabbini dovette sembrare impossibile che alcuni versetti utilizzassero espressioni che loro ritenevano inadeguate.

Si pensi, per esempio, alla diversa numerazione dei salmi nel testo greco (come è noto, a partire dal salmo 9, la Bibbia ebraica e quella greca seguono una diversa numerazione che si modifica poi ulteriormente nello stesso libro), poiché le due tradizioni ritengono di dover dividere o di unire alcuni versetti attribuendoli allo stesso salmo o a salmi diversi⁴².

Ma si pensi anche a casi che riguardano il tenore stesso del testo, come avviene per il versetto 3 del famosissimo salmo 110 (in ebraico, mentre è il 109 in greco), riguardo al quale le versioni differiscono.

fatto che siano esistite più traduzioni antiche in greco, come rielaborazioni dei LXX o nella forma di vere e proprie nuove traduzioni. Si conoscono, in particolare, la revisione detta *καίγε* (*kaighe*) del I secolo, le versioni di Aquila (I secolo), di Simmaco e di Teodoziona (entrambe del II secolo), oltre a ulteriori versioni delle quali si ha notizia dagli scritti di Origene. La Bibbia dei LXX, utilizzata dapprima dagli ebrei che risiedevano in Egitto, si diffuse poi in tutta la Diaspora antica e divenne di uso comune nelle sinagoghe del mondo greco-romano e successivamente anche in Giudea e Palestina. Gli scrittori del Nuovo Testamento si riferiscono continuamente ad essa e dai LXX traggono ordinariamente le loro citazioni veterotestamentarie. La Bibbia dei LXX passò poi nelle mani dei Padri dalla Chiesa e fu la base di molte antiche versioni, tra cui le prime traduzioni latine.

⁴² Il salmo che la LXX indica come n. 9 è un salmo alfabetico che inizia ognuno dei suoi versetti con una lettera dell'alfabeto ebraico in successione. La tradizione ebraica, invece, suddivide il salmo in due parti, facendo iniziare un nuovo salmo alla lettera *lamed*, ritrovandosi così a dover numerare il salmo successivo come salmo 11, poiché l'unico salmo alfabetico è stato suddiviso dai masoreti nel salmo 9 e nel salmo 10.

L'ebraico recita: «Il tuo popolo è generosità nel giorno della tua forza [ma con vocalizzazione erranea], in onori sacri dal segno dell'aurora [con parola incerta], a te la rugiada della tua giovinezza»; mentre il greco recita: «A te il principato nel giorno della tua potenza tra santi splendori; dal seno dell'aurora, come rugiada, io ti ho generato»⁴³.

Si pensi, ancora, a Dt 32,8, dove il testo greco, probabilmente più fedele all'antico testo consonantico ebraico, suggerisce che Dio abbia assegnato i diversi «popoli» a «figli degli dèi» o ad «angeli», riservando a sé direttamente la cura di Israele, mentre il testo masoretico, per fugare possibili letture politeistiche, recita invece che i «popoli» siano stati stabiliti «secondo il numero dei figli di Israele»⁴⁴.

La questione, quindi, dell'importanza della Bibbia dei LXX va ben oltre quella dei cosiddetti libri deuterocanonici⁴⁵, cioè di quei libri dei quali esiste o esisteva solo la versione greca, come i libri dei Maccabei, libri ebraici scritti in greco che vennero riconosciuti ispirati dai cattolici, ma rifiutati come non ispirati dalla sinagoga che li aveva scritti.

Riguardo a tale questione è comunque importante, ai fini della nostra riflessione, ricordare che, dove esistono entrambe le

⁴³ La versione del *Salterio di Bose* presenta il salmo due volte, secondo la versione ebraica e secondo quella greca, di modo che si possa pregare con l'uno o con l'altro (*Salterio di Bose*, Qiqajon, Bose 2017).

⁴⁴ In questo caso il testo della Bibbia di Gerusalemme redatto dall'École Biblique et Archéologique preferisce il testo greco della LXX ritenendolo più antico, a differenza della versione CEI 2008.

⁴⁵ La Bibbia dei LXX conosce sette libri che non confluiranno nella Bibbia ebraica: Tobia, Giuditta, 1 e 2 Maccabei, Baruc e la lettera di Geremia (Bar 6), Siracide e Sapienza, oltre a brani di Daniele ed Ester presenti solo in greco. Questi libri vengono chiamati "deuterocanonici" perché, pur mancando nel canone ebraico, sono stati unanimemente accolti dalla Chiesa cattolica, fin dei primi secoli, come libri ispirati, proprio perché presenti nella versione dei LXX che era di uso comune nella liturgia. Le comunità protestanti hanno, invece, successivamente optato per un canone ristretto, accogliendo nel '500 la decisione maturata nell'ebraismo intorno all'anno 90 d.C., quando i farisei si pronunciarono contro la canonicità dei libri biblici scritti in greco.

versioni, sia quella greca che quella ebraica, la Chiesa non ha mai dichiarato nei secoli se sia da considerare ispirato l'uno o l'altro testo.

Per esempio, per quel che riguarda il libro di Ester, che conosce un testo ebraico più breve e uno greco più lungo, non è stata presa una decisione su quale debba esser considerato come ispirato e quindi maggiormente significativo: la nuova traduzione della Bibbia CEI 2008, per esempio, si limita a presentare entrambi i testi di modo che il credente che voglia pregare con tale libro si trova dinanzi a due versioni in colonne parallele affiancate, considerate come assolutamente equivalenti.

In questo modo entrambe le versioni concorrono, sia nel lavoro degli esegeti che dei predicatori, a far comprendere il testo e a permettere di commentarlo.

L'importanza del testo greco è poi evidente nell'utilizzo che la prima comunità apostolica ne ha fatto. Nella maggior parte dei casi in cui versetti veterotestamentari sono citati nel Nuovo Testamento, la citazione segue la forma della LXX greca, poiché evidentemente la Chiesa riteneva quella versione non solo adatta alla predicazione, ma anche portatrice della Parola di Dio unica e vera. Ciò fa sì che determinati versetti, nello stesso testo canonico, esistano nella redazione ebraica, poi evolutasi fino allo stadio del testo masoretico, e, contemporaneamente, in quella della LXX, che è parte integrante del testo canonico neotestamentario. Per esempio, se si legge Is 7,14, come si è già visto, l'ebraico recita: «La giovane donna partorirà un figlio», mentre Mt 1,23 riprende lo stesso versetto dalla LXX che recita «La Vergine concepirà un figlio». Entrambe le versioni del versetto sono in questo modo presenti nel canone biblico cristiano, sia quella ebraica sia quella greca, sebbene esse siano differenti.

La stessa disposizione poi dei libri biblici, con lo spostamento dei profeti al termine dell'Antico Testamento nella Bibbia dei

LXX⁴⁶, o la vocalizzazione – volutamente errata – del tetragramma da parte del testo masoretico che, vocalizzandolo Geova, ha voluto impedire che si pronunziasse il vero nome di Dio anche solo per errore⁴⁷, la dicono lunga sull'interazione che sussiste fra Scrittura e Tradizione nella rivelazione biblica.

Tale rapporto fra viva voce della comunità e testo scritto non è tuttavia esclusivo della comunità cristiana. La sinagoga è abituata a leggere durante la liturgia un testo scritto che non è vocalizzato, ma viene pronunciato con le vocali da chi lo proclama: tale pratica esprime lo stretto nesso fra Tradizione e Scrittura, al punto che la Scrittura nemmeno esiste senza la Tradizione che la completa con le “vocali” e la sua attualizzazione.

Insomma, lo stesso testo biblico non esiste nella sua “lettera” senza una tradizione di lettura.

Mostrandone il legame reciproco, il Concilio ha ritenuto teologicamente superata ogni visione nella quale la Tradizione e la Scrittura vengano ipostatizzate come fonti separate con contenuti provenienti indipendentemente dall'una o dall'altra. Se le diverse modalità di presenza nel mondo della Parola di Dio venissero separate le une dalle altre, ciò impedirebbe di capire che cosa sia il cristianesimo e se ne negherebbe ancora di più l'originalità di fede nata innanzitutto dagli eventi della storia della salvezza e dell'incarnazione e non innanzitutto dal dono di un libro divino.

Il fatto che tale visione conciliare non sia ancora penetrata in profondità nell'annuncio della Chiesa non deve scandalizzare, perché ogni concilio è un evento di grazia di così grande portata che richiede secoli per essere pienamente assimilato. D'altro canto, non ci si deve rassegnare troppo facilmente al fatto che si

⁴⁶ Cfr. J.-L. SKA, *Il cantiere del Pentateuco. 1 Problemi di composizione e di interpretazione*, EDB, Bologna 2013.

⁴⁷ G. BIGUZZI, «YHWH: il Tetragramma, le quattro lettere del Nome divino», *Euntes Docete. Commentaria Urbaniana*, 1 (2003), pp. 119-123, disponibile anche on-line sul sito del Centro culturale Gli scritti al link <http://www.gliscritti.it/approfi/2007/papers/tetragramma.htm>.

trovino ancora credenti e addirittura catechisti o predicatori che, alla domanda su che cosa sia la Parola di Dio, rispondono "la Bibbia" e non "Gesù Cristo". Allo stesso modo non è possibile accettare le tesi di altri che interpretano ancora la Tradizione come una fonte esterna alla Scrittura con contenuti propri che sarebbero semplicemente da giustapporre a quelli biblici. Il nuovo sguardo conciliare deve ancora penetrare a fondo perché tutti possano superare visioni anguste e difformi dalla novità della Rivelazione di Dio in Cristo.

**8) Nella fede cristiana la Rivelazione divina
non è mai solo conoscenza,
bensì al contempo grazia e salvezza**

Un aspetto ancora dell'unico "mistero" di Cristo resta da esplicitare pienamente, anche se è stato già più volte affermato ed è implicito in quanto fin qui considerato: la rivelazione del "mistero" non consiste essenzialmente in una conoscenza, bensì in un incontro d'amore.

Conoscere Dio non vuol dire innanzitutto venire in possesso di dati sconosciuti alla maggioranza delle persone, bensì ricevere e accogliere il suo amore, sperimentare la sua grazia, partecipare della sua benevolenza. La Rivelazione è certamente rivelazione della verità di Dio, ma poiché la verità di Dio è amore, ecco che giungere a "sapere" in Cristo la verità su Dio vuol dire "conoscere" l'amore, conoscere il suo amore, vuol dire cioè essere amati e rinascere a nuova vita, perché questo è l'effetto dell'essere amati da Dio⁴⁸.

⁴⁸ Cfr. su questo I. DE LA POTTERIE, «Verità biblica e verità cristiana», in Id., *Studi di cristologia giovannea*, Marietti, Genova 1986, pp. 15-27.

Non si dà insomma vera Rivelazione di Dio che non sia al contempo sovrabbondanza di grazia che discende nel cuore dell'uomo. Paolo lo enuncia in maniera chiarissima proprio ricorrendo al termine "mistero", che egli utilizza non solo per definire la novità della venuta di Cristo nel mondo, ma anche la nuova condizione a cui gli uomini sono destinati in lui. Nella lettera agli Efesini si legge: «Potete rendervi conto della comprensione che io ho del mistero di Cristo. Esso non è stato manifestato agli uomini delle precedenti generazioni come ora è stato rivelato [...]: che le genti sono chiamate, in Cristo Gesù, a condividere la stessa eredità, a formare lo stesso corpo e ad essere partecipi della stessa promessa per mezzo del Vangelo» (Ef 3,4-7).

Con tali parole Paolo mostra con forza che nell'unico "mistero" è implicato anche l'uomo! Ciò che è stato manifestato alla presente generazione non sono solo il Cristo e l'amore di Dio che egli ci dona in lui, ma anche che i pagani sono chiamati a formare una sola cosa con il popolo eletto, a divenire essi stessi popolo eletto, sempre in Gesù Cristo.

Nel linguaggio paolino – e prima ancora ebraico – le "genti" sono i pagani in quanto distinti dal popolo eletto. Ora il "mistero" annunciato da Efesini è che anche i pagani entrano a far parte del popolo eletto: il "mistero" non è più solo la Rivelazione di Dio in Cristo, ma anche l'amore che in lui abbraccia ormai tutti. E tale Rivelazione, pur essendo duplice, è in realtà unica: non se ne può comprendere una parte senza l'altra.

Il "mistero" rivelato in Gesù non è solo che egli è il Figlio, prediletto e amato dal Padre, ma che in lui anche noi lo siamo. Dio ha pensato a noi, prima della fondazione del mondo, perché fossimo figli in Cristo (cfr. Ef 1,4). Certo questa figliolanza è data già con la nascita, poiché, appunto, Dio ci ha predestinati ad essere figli: la nostra figliolanza non è un'aggiunta opzionale e

accessoria alla nostra esistenza, quasi che si potesse concepire un'esistenza umana senza figliolanza divina. Essere figli di Dio è il *primum* per il quale Dio stesso ci ha voluti a uno a uno. Noi, però, abbiamo perso tale figliolanza con il peccato originale. L'abbiamo persa non perché il Padre abbia smesso di amarci, ma perché l'abbiamo rifiutata e abbiamo cessato di vivere da figli. È stato l'uomo a cessare di credere di essere figlio di Dio, nonostante il Padre abbia continuato ad amarlo.

In tante religioni i fedeli vengono invitati a ritenere impossibile considerarsi figli di Dio, tale è l'intimità che questo termine implica. Secondo tali religioni, infatti, gli uomini dovrebbero più giustamente definirsi come servitori di Dio, non come suoi figli.

Si pensi ancora agli atei che, se apostrofati come "figli di Dio", rispondono di non sentirsi tali, di non essere figli di nessuna divinità, perché ritengono che all'origine della loro esistenza ci sia solo il caso che li ha selezionati attraverso la ferrea legge della necessità evoluzionistica e non un amore originario precedente alla materia.

Ma si pensi anche al vissuto di tanti cristiani per i quali la figliolanza è ancora tutta da scoprire. Si pensi a quelle culture nelle quali, se qualcuno sente sgorgare in sé un grido di felicità, subito un altro lo rimbrocchia dicendo: «Non lo dire ad alta voce», perché l'idea sottostante è quella di una divinità che non è felice della gioia dei suoi figli, ma che ne è anzi invidiosa. Se scorgesse qualcuno troppo felice, subito potrebbe mandare un fulmine a ridimensionarlo, quindi meglio essere felici senza dare troppo nell'occhio e senza farsene accorgere dalla divinità.

L'uomo, insomma, lasciato a se stesso e alle sue visioni religiose, non ritiene di essere figlio di un amore originario ed eterno, bensì teme di essere nato per pura casualità e destinato ben presto a tornare nel nulla.

È il “mistero” di Gesù, invece, a rivelare che non si entra per caso nella vita, ma che tutto ciò che preesiste all’uomo è stato voluto da Dio in vista di lui. Il cosmo intero esiste per permettere la nascita di ognuno di noi e perché in Cristo lo Spirito ci renda figli di Dio. Gesù ci rivela e ci dona la nostra identità di figli. La riscopriamo, dopo averla persa in origine, in lui e la riceviamo di nuovo in dono.

Donandoci il suo Spirito, infatti, Cristo non solo ci rivela la nostra figliolanza, ma ancor più ci permette di sperimentarla e di viverla. Ci dona, infatti, la grazia. L’uomo non solo, prima di Cristo, aveva cessato di credere alla bontà di Dio Padre, ma aveva anche, con ciò stesso, rifiutato la possibilità di vivere all’altezza di questo amore.

Per questo rifiuto originario ancora oggi l’uomo sperimenta la propria debolezza nel decidersi per il bene e la pochezza del proprio amore. Il “mistero” di Cristo dona, invece, a ciascuno la forza di vivere come egli ha vissuto e la dolcezza per amare come egli ha amato. Cristo, con la sua grazia, ci restituisce pienamente a noi stessi.

Cristo non è pertanto solo la pienezza di tutta intera la Rivelazione, ma è veramente anche l’unico Salvatore del mondo. Egli è l’unico che non ha bisogno di essere salvato, mentre tutti gli altri, inclusi i santi, sono bisognosi della sua grazia e sono da lui salvati. Francesco d’Assisi scopre di poter vivere il Vangelo, perché scopre di essere amato dal Crocifisso e in lui perdonato.

Il “mistero” di Cristo è necessariamente salvifico ed è tale per tutti, perché nessuno può rendersi figlio con le proprie forze: ci viene donato, invece, di essere figli, di tornare ad essere figli per aver incontrato il Cristo.

Chi accentua troppo nella fede la propria scelta personale non si rende più conto che non è il figlio a scegliere il padre che lo genererà, bensì è il padre a generare i suoi figli. In Cristo noi

siamo rigenerati figli. In lui viene vinto quel rifiuto della paternità divina che aveva contraddistinto l’uomo a partire dal peccato originale.

Conoscere il “mistero” di Cristo non è così un atto puramente noetico, come per la conoscenza di una legge matematica o di un dato scientifico, bensì è entrare in quell’amore che rende figli. Se la cristologia ha conosciuto il rischio di separare l’aspetto dogmatico da quello soteriologico, nell’annuncio dell’unico “mistero” di Cristo questi due aspetti sono ricondotti a unità.

Dio ci ha rivelato se stesso e, per questo, noi siamo restituiti alla nostra figliolanza da Cristo, Figlio prediletto del Padre. Incontrare la Rivelazione vuol dire ricevere la pienezza dello Spirito di Cristo e poter vivere finalmente nella vita nuova di chi ama come il Padre perché è amato come il Figlio.

Ciò implica, infine, la vittoria sul peccato e sulla morte. L’uomo, rifiutando fin dalle origini la figliolanza divina, è caduto nella servitù del peccato e della morte, anche se la grazia di Dio non l’ha mai abbandonato. Ogni uomo – come afferma *Gaudium et spes* (cfr. GS 13) – sperimenta la divisione esistente nel proprio cuore e la presenza del male nel proprio animo, consapevole che tale presenza del peccato non possa essere certamente imputata a Dio che è buono⁴⁹. Ogni uomo sa del peccato originale – anche se non avesse nemmeno mai udito dell’esistenza di tale dogma – per esperienza diretta, per questo morso del male che lambisce il proprio cuore. Ogni uomo sperimenta il male presente nel proprio cuore, come nel cuore delle persone che conosce.

Il “mistero” di Cristo è liberazione dal male. L’unico “mistero” di Cristo, mentre è pienezza della Rivelazione e dono della

⁴⁹ Sul peccato originale e la necessità della grazia, cfr. A. LONARDO, *Paolo e il cuore diviso dell’uomo: la rivelazione divina concorda con la stessa esperienza umana* e *Id.*, *Il peccato e la grazia non appartengono semplicemente al singolo*, disponibili on-line sul sito del Centro culturale Gli scritti ai link <http://www.gliscritti.it/approf/2008/papers/lonardo271008.htm> e <http://www.gliscritti.it/approf/2008/papers/lonardo111108.htm>.

figliolanza divina, è, al contempo, liberazione dal peccato e dalla morte. Anzi: è la vittoria sul peccato e sulla morte. Il Padre che ama i suoi figli non può permettere che essi vadano perduti. Li libera invece dal male e li rende figli nella Rivelazione dell'unico "mistero".

Entrare in quel "mistero" è la nostra vita e la nostra gioia. Quel "mistero" ci è rivelato non solo perché ognuno lo contempli, ma perché ognuno trovi in esso la vita.

PARTE II

I “MISTERI” DI CRISTO

I

ORIGINE E SIGNIFICATO DI UNA TEOLOGIA DEI “MISTERI” DI CRISTO

1) L’unico “mistero” e i molti “misteri”

Il “mistero” di Cristo, come si è visto, è superiore alle Scritture e alla Tradizione della Chiesa: la novità della fede cristiana consiste esattamente nel fatto di essere fondata sulla parola viva dell’incarnazione e non su di un libro sacro o su di una tradizione comunitaria. Solo la Parola di Dio, che è Gesù stesso in tutta la sua persona, permette di apprezzare pienamente la Bibbia e la Chiesa, nel loro mutuo rapporto.

Al contempo, proprio perché la Parola unica e definitiva di Dio è il Cristo, si può immediatamente intuire perché sia non solo possibile, ma anche indispensabile parlare di “misteri” al plurale. La pienezza di Dio è talmente presente in Gesù che ogni suo gesto, ogni sua parola, addirittura ogni suo silenzio è pieno della Rivelazione e della salvezza divina.

Nella persona di Gesù è presente e vivo “il tutto nel frammento”, l’infinità di Dio nella carne concreta della sua vita.

Certo, il Cristo è uno e unico ed è la sua persona, ben al di là delle sue singole parole e dei suoi singoli gesti, ad essere la pienezza di tutta intera la Rivelazione e la causa della nostra salvezza. Certo, è la sua presenza nel mondo a generare la salvezza, è il suo amore a perdonare, sono la sua Passione e la sua Risurre-

zione a donare il perdono dei peccati e la risurrezione dei morti. Certo, è la sua vita tutta intera a donare agli uomini lo Spirito di Cristo, lo Spirito che rende figli del Padre: egli è il Figlio ed è la comunione con lui a renderci figli.

Ma ciò vuol dire che il “tutto” è presente anche in ogni “frammento” della sua vita, che l’unico “mistero” dell’incarnazione e della salvezza tocca ogni suo gesto e parola. Lo ha affermato con parole eloquenti il Vaticano II in *Gaudium et spes*:

Con l’incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo. Ha lavorato con mani d’uomo, ha pensato con intelligenza d’uomo, ha agito con volontà d’uomo, ha amato con cuore d’uomo. Nascendo da Maria vergine, egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché il peccato. Agnello innocente, col suo sangue sparso liberamente ci ha meritato la vita; in lui Dio ci ha riconciliati con se stesso e tra noi e ci ha strappati dalla schiavitù del diavolo e del peccato; così che ognuno di noi può dire con l’Apostolo: il Figlio di Dio «mi ha amato e ha sacrificato se stesso per me» (Gal 2,20). Soffrendo per noi non ci ha dato semplicemente l’esempio perché seguiamo le sue orme ma ci ha anche aperta la strada: se la seguiamo, la vita e la morte vengono santificate e acquistano nuovo significato. (GS 22)

Si potrebbe dire che la carne dell’uomo, assunta una volta per tutte nell’incarnazione, viene via via assunta in tutte le sue dimensioni nelle diverse tappe della vita del Signore. Meglio: proprio perché la Parola si è fatta carne, ecco che non può non dispiegarsi in ogni snodo e passaggio della vita del Cristo, proprio perché la carne vive nel tempo.

La carne è così salvata una sola volta e fin dall’inizio. Ma insieme è salvata in ogni suo aspetto nell’intera vita di Cristo, poiché Dio ha scelto di parlare e salvare nei diversi momenti della vita di Gesù.

Tommaso d’Aquino, che ha riflettuto a lungo sui “misteri” di Cristo, ha così scritto in proposito: «Essendo l’umanità di Cristo organo o strumento della divinità, tutte le azioni e le passioni di Cristo operano strumentalmente, in virtù della divinità, per la salvezza umana» (*Summa Theologiae*, III, q. 48, a. 6; *Commento alla Lettera ai Romani*, 380). O, come dice il CCC,

Tutta la vita di Cristo è rivelazione del Padre: le sue parole e le sue azioni, i suoi silenzi e le sue sofferenze, il suo modo di essere e di parlare. Gesù può dire: «Chi vede me, vede il Padre» (Gv 14,9), e il Padre: «Questi è il Figlio mio, l’eletto; ascoltatelo» (Lc 9,35). Poiché il nostro Signore si è fatto uomo per compiere la volontà del Padre, i più piccoli tratti dei suoi misteri ci manifestano «l’amore di Dio per noi» (1Gv 4,9). (CCC 516)

Ma non solo ogni gesto è rivelazione, bensì è anche redenzione e salvezza. Se, infatti, tutto intero il “mistero” di Cristo è redenzione, allora anche ogni suo gesto lo è parimenti, poiché appartiene a quella salvezza e la realizza:

Tutta la vita di Cristo è mistero di *redenzione*. La redenzione è frutto innanzi tutto del sangue della croce, ma questo mistero opera nell’intera vita di Cristo: già nella sua incarnazione, mediante la quale, facendosi povero, ci ha arricchiti con la sua povertà; nella sua vita nascosta che, con la sua sottomissione, ripara la nostra insubordinazione; nella sua parola che purifica i suoi ascoltatori; nelle guarigioni e negli esorcismi che opera, mediante i quali «ha preso le nostre infermità e si è addossato le nostre malattie» (Mt 8,17); nella sua risurrezione, con la quale ci giustifica. (CCC 517)¹

¹ Il CCC prosegue poi aggiungendo: «Tutta la vita di Cristo è mistero di *ricapitolazione*. Quanto Gesù ha fatto, detto e sofferto, aveva come scopo di ristabilire nella sua primitiva vocazione l’uomo decaduto» (CCC 518).

A sostegno di questo il CCC cita due bellissimi passaggi di sant'Ireneo di Lione: «Allorché [il Figlio di Dio] si è incarnato e si è fatto uomo, ha ricapitolato in se stesso la lunga storia degli uomini e in breve ci ha procurato la salvezza, così che noi recuperassimo in Gesù Cristo ciò che avevamo perduto in Adamo, cioè d'essere ad immagine e somiglianza di Dio»². E ancora: «Per questo appunto Cristo è passato attraverso tutte le età della vita, restituendo con ciò a tutti gli uomini la comunione con Dio»³.

Sia i gesti raccontati poi negli scritti neotestamentari, sia quelli che non è stato possibile scrivere, perché tutti i libri della terra non sarebbero bastati per contenere la vita di Gesù (cfr. Gv 20,30; 21,25), tutti sono stati salvifici. Ecco perché la Chiesa, nelle Scritture e nella Tradizione, non si è limitata a parlare del Cristo in se stesso, ma si è soffermata anche su ogni particolare della sua vita, poiché ogni minimo dettaglio è stato anch'esso "mistero" di rivelazione e di salvezza.

Ogni minimo dettaglio è anch'esso "mistero", poiché non è semplicemente un dato, bensì è un evento carico della presenza liberante del Dio unico in terra, perché ogni particolare è pieno della pienezza stessa di Dio.

² CCC 518, che cita SANT'IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, 3, 18, 1.

³ CCC 518, che cita SANT'IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, 3, 18, 7; cfr Ivi, 2, 22, 4. Da ciò consegue, come afferma ancora il CCC 521 citando san Giovanni Eudes, che «noi dobbiamo sviluppare continuamente in noi e, in fine, completare gli stati e i misteri di Gesù. Dobbiamo poi pregarlo che li porti lui stesso a compimento in noi e in tutta la sua Chiesa. [...] Il Figlio di Dio desidera una certa partecipazione e come un'estensione e continuazione in noi e in tutta la sua Chiesa dei suoi misteri mediante le grazie che vuole comunicarci e gli effetti che intende operare in noi attraverso i suoi misteri. E con questo mezzo egli vuole completarli in noi» (SAN GIOVANNI EUDES, *Le royaume de Jésus*, 3, 4: *Oeuvres complètes*, v. 1, Vannes 1905, pp. 310-311).

2) I “misteri” di Cristo come chiave della cristologia nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*

Già i Vangeli si presentano – e sono – una selezione di alcuni fatti e di alcune parole, di alcuni gesti e di alcune parabole, perché – come appena ricordato – tutti i libri della terra non li avrebbero potuti contenere nella loro totalità. Lo afferma implicitamente Luca quando dice di aver scritto un «resoconto ordinato» (Lc 1,3), oltre all’esplicita dichiarazione di Giovanni della quale si è parlato fin dall’inizio di questo studio.

Lo afferma in maniera chiarissima, accettando il metodo storico-critico, *Dei Verbum*, quando, nel presentare il triplice stadio della redazione dei Vangeli, dichiara che gli evangelisti scrissero «scegliendo alcune cose tra le molte che erano tramandate a voce o già per iscritto, redigendo un riassunto di altre, o spiegandole con riguardo alla situazione delle Chiese, conservando infine il carattere di predicazione, sempre però in modo tale da riferire su Gesù cose vere e sincere» (DV 19).

Gli evangelisti «scelsero alcune cose tra le molte che erano tramandate a voce o già per iscritto» e «redassero un riassunto di altre». Sebbene ciò, secondo *Dei Verbum*, non infici l’attendibilità storica dei Vangeli, realmente Marco, Matteo, Luca e Giovanni operarono una scelta.

Già il loro lavoro, oltre a quello di «spiegare con riguardo alla situazione delle Chiese e conservando il carattere di predicazione», fu quello di una selezione, di una sintesi, di una focalizzazione su determinati passaggi ritenuti maggiormente significativi.

La viva esperienza della Chiesa però non si arrestò qui. Mentre proseguiva la lettura consecutiva dei diversi Vangeli, nacque spontaneamente una selezione di episodi e di parole che vennero compresi come decisivi, come chiavi interpretative. Ciò nacque forse anche per permettere a chi si avvicinava alla fede di avere

subito chiari quali fossero gli eventi decisivi dell'esistenza di Gesù, senza doversi subito perdere nei diversi particolari. Certamente, come si vedrà bene a breve, decisiva fu l'esigenza di celebrare gli snodi più importanti, comprendendo che ciò che Gesù aveva vissuto andava assimilato passo dopo passo attraverso la liturgia, di modo che ai fedeli fosse dato di entrare in comunione di grazia con le opere e le parole di Gesù.

Gesù aveva portato Dio nella carne, assumendola nei diversi "misteri" della sua vita, e la "carne" del credente poteva essere salvata solo facendola partecipare a tale assunzione, tappa dopo tappa.

È indubbio che i "misteri" di Cristo che oggi celebriamo, anche quando non abbiamo nemmeno coscienza di quanto sia appropriato il nome di "misteri" per le nostre celebrazioni, sono nati dall'esperienza stessa della Chiesa. Non fu una decisione dovuta a un pontefice, o a un concilio e nemmeno a un'epoca determinata. Fu un processo lungo che nacque dall'esperienza ripetuta e verificata, arricchita dalle diverse Chiese sparse in tutta la cristianità. Ognuna apportò la sua esperienza che maturava mano a mano, e tale ricchezza passava per osmosi ad altre comunità fino a divenire "cattolica" e a venire accolta in ogni luogo, tramite forme diversissime – fra le quali certamente primeggia il calendario liturgico – che la rese via via stabile, pur nelle relative diversità regionali.

Tale strutturazione del ciclo dei "misteri" è la modalità precisa, nata nel corso della storia e non a tavolino, con cui la Tradizione della Chiesa contemplò l'unico "mistero" di Cristo tramite la meditazione delle Scritture. Nella serie di "misteri" è dato di vedere come la viva esperienza della Chiesa e le Scritture non siano due fonti, bensì come esse formino un tutto (cfr. DV 9), di modo che non esiste viva voce della Chiesa che non sia meditazione delle Scritture e non esiste interpretazione delle Scritture

se non tramite l’esperienza della Chiesa, poiché entrambe scaturiscono da quell’unica sorgente che è il “mistero” di Cristo (cfr. sempre DV 9).

Prima di soffermarci sul percorso storico che portò alla strutturazione dei “misteri”, vale la pena di vederli in breve così come essi sono sintetizzati e ripresentati dal CCC.

Il *Catechismo* intende proporre a tutti i catechisti, a partire dai vescovi, di presentare Gesù agli iniziandi, siano essi catecumeni adulti o bambini, iniziando proprio dai “misteri” di Cristo, come è enunciato esplicitamente a partire dal numero 512. Il CCC è deciso e chiaro nell’enunciare tale prospettiva e così presenta in chiave catechetica la vita del Signore:

Il Simbolo della fede, a proposito della vita di Cristo, non parla che dei misteri dell’incarnazione (concezione e nascita) e della Pasqua (passione, crocifissione, morte, sepoltura, discesa agli inferi, risurrezione, ascensione). Non dice nulla, in modo esplicito, dei misteri della vita nascosta e della vita pubblica di Gesù, ma gli articoli della fede concernenti l’incarnazione e la Pasqua di Gesù illuminano *tutta* la vita terrena di Cristo. «Tutto quello che Gesù fece e insegnò dal principio fino al giorno in cui [...] fu assunto in cielo» (At 1,1-2) deve essere visto *alla luce dei misteri del Natale e della Pasqua*. (CCC 512)

E prosegue al numero successivo: «La catechesi, secondo le circostanze, svilupperà tutta la ricchezza dei misteri di Gesù. Qui basta indicare alcuni elementi comuni a tutti i misteri della vita di Cristo, per accennare poi ai principali misteri della vita nascosta e pubblica di Gesù» (CCC 513).

Il CCC esplicita i nn. 512-513 affermando subito che «tutta la vita di Cristo è mistero» (CCC 514) e che, come abbiamo già ricordato,

dalle fasce della sua nascita, fino all'aceto della sua passione e al sudario della risurrezione, tutto nella vita di Gesù è segno del suo mistero. Attraverso i suoi gesti, i suoi miracoli, le sue parole, è stato rivelato che «in lui abita corporalmente tutta la pienezza della divinità» (Col 2,9). In tal modo la sua umanità appare come «il sacramento», cioè il segno e lo strumento della sua divinità e della salvezza che egli reca: ciò che era visibile nella sua vita terrena condusse al mistero invisibile della sua filiazione divina e della sua missione redentrice. (CCC 515)

Il CCC si sofferma poi sui tratti comuni dei misteri di Gesù: la sua persona e i singoli eventi da lui vissuti sono “misteri” perché rivelativi del Padre (CCC 516), perché operano la redenzione degli uomini (CCC 517) e perché ricapitolano l'uomo, riportandolo alla sua bellezza originaria, e anzi divinizzandolo (CCC 518). Il CCC invita allora a leggere tutta la vita di Gesù come Rivelazione e Rivelazione salvifica e, al contempo, invita a cogliere in ogni evento della sua esistenza e in ogni parola pronunciata la Rivelazione stessa dell'unico “mistero”.

Dopo aver proposto come metodo quello di presentare Gesù a partire dai suoi “misteri”, il CCC li suddivide in quattro gruppi, che chiama i “misteri” dell'infanzia e della vita nascosta di Gesù (CCC 522-534), i “misteri” della vita pubblica (CCC 535-560) e il mistero pasquale della Croce e della Risurrezione di Cristo (CCC 571-679).

L'utilizzo del termine al singolare per “il” mistero della Croce e della Risurrezione sottolinea che l'esistenza del Cristo è un “unico” mistero, e così lo è, in particolare, la sua Pasqua di Morte e Risurrezione. Nondimeno il CCC prosegue nella sua presentazione della vita di Gesù secondo i principali “misteri” della Passione e della Risurrezione, consapevole che quell'unico “mistero” ha bisogno, per essere trasmesso nella catechesi, di una specificazione dei diversi eventi che la Pasqua compendia.

La presentazione a partire dai “misteri” si differenzia da quella che è divenuta abituale in catechesi, dove, sulla base di una pura ipotesi formulata da Martini⁴, si è arbitrariamente stabilito che il Vangelo secondo Marco debba essere presentato per primo sia ai catecumeni che ai bambini dell’iniziazione cristiana⁵.

Ora, tale precedenza pedagogica del Vangelo secondo Marco si scontra con alcune obiezioni fondamentali. Innanzitutto, con il fatto che Marco non racconti dell’incarnazione e del Natale, elementi decisivi per chiunque si avvicini a comprendere per la prima volta cosa sia il cristianesimo⁶.

In secondo luogo, con il fatto che la Tradizione della Chiesa abbia scelto pericopi giovanee per il tempo del catecumenato, dando risalto ai brani che raccontano dell’incontro di Gesù con la samaritana, con il cieco nato e con Lazzaro per donargli la risurrezione⁷.

Ma soprattutto, in terzo luogo, con il fatto che tale impostazione a partire da un unico Vangelo si distanzia dall’esigenza che chi

⁴ Martini studiò l’ipotesi, senza conferirvi lui stesso alcuna definitività, che i quattro Vangeli possano essere visti in successione come risposte a quattro tappe della vita cristiana: quella del catecumenato, quella di colui che si inserisce nella comunità cristiana, quella del missionario e quella del contemplativo; relativamente a tale formulazione ipotetica, cfr. C.M. MARTINI, «Iniziazione cristiana e teologia fondamentale. Riflessione sulle tappe della maturità cristiana nella Chiesa primitiva», in R. LATOURELLE – G. O’COLLINS (a cura di), *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1980, pp. 85-91.

⁵ Cfr. su questo A. LONARDO, *Come l’esegesi biblica (e le sue mode) influenzano la catechesi*, disponibile on-line sul sito del Centro culturale Gli scritti al link <http://www.glisritti.it/blog/entry/2772>.

⁶ Non si deve dimenticare, fra l’altro, che tutti e quattro i Vangeli, prima di ripercorrere la vicenda terrena di Gesù, si aprono fornendone innanzitutto uno sguardo sintetico e dichiarando chi sia Gesù in relazione al Padre: Marco con il titolo programmatico (Inizio del Vangelo di Gesù Cristo, Figlio di Dio) e con la proclamazione della figliolanza divina nel Battesimo di Gesù; Matteo con la genealogia (Genealogia di Gesù Cristo, figlio di Davide), nella quale Gesù è presentato come il Messia e il discendente davidico e subito dopo come l’Emmanuele, il Dio con noi; Luca con il Vangelo dell’infanzia, nel quale la nascita di Giovanni Battista, pur miracolosa, si manifesta come qualitativamente diversa da quella di Gesù chiamato Figlio di Dio, opera dello Spirito Santo; Giovanni con il Prologo, nel quale il Dio che nessuno ha mai visto si rende visibile nel Logos che si fa carne.

⁷ Cfr. T. MAERTENS, «Storia e funzione delle tre grandi pericopi “de caeco nato”, “de samaritana”, “de Lazaro”», *Concilium*, 2 (1967), pp. 73-78. Si tornerà più avanti sul significato di tale scelta “esperienziale” da parte della Chiesa nei secoli.

si avvicina alla fede ha di conoscere Gesù e la sua storia e non una sola versione di essa. Solo una catechesi secondo i “misteri” pone in contatto direttamente con la vita di Cristo e non semplicemente con uno dei testi scritti che ne parlano.

Anche i passaggi relativi all’omelia nella *Evangelii Gaudium* di papa Francesco spingono nella stessa direzione: aiutare chi ascolta a conoscere Gesù e non meramente il dogma o il testo biblico. Scrive il Papa:

Come a tutti noi piace che ci si parli nella nostra lingua materna, così anche nella fede ci piace che ci si parli in chiave di “cultura materna”, in chiave di dialetto materno (cfr. 2Mac 7,21.27), e il cuore si dispone ad ascoltare meglio. Questa lingua è una tonalità che trasmette coraggio, respiro, forza, impulso. [...] Anche nei casi in cui l’omelia risulti un po’ noiosa, se si percepisce questo spirito materno-ecclesiale, sarà sempre feconda, come i noiosi consigli di una madre danno frutto col tempo nel cuore dei figli. [...] La predicazione puramente moralista o indottrinante, ed anche quella che si trasforma in una lezione di esegesi, riducono questa comunicazione tra i cuori. (EG 139-140.142)

Evangelii Gaudium è il primo documento magisteriale che parli così a lungo dell’omelia e ciò che qui è detto vale certamente anche per il linguaggio della catechesi. L’invito dell’esortazione apostolica è quello di rifuggire da un linguaggio «puramente moralista o indottrinante o da lezione di esegesi»: le persone debbono invece essere accompagnate con il linguaggio e gli esempi di una madre – la Chiesa – ad avvertire «coraggio, respiro, forza, impulso».

Ecco che cosa può mettere in moto una presentazione della vita di Gesù secondo i “misteri”.

3) Il contributo di Joseph Ratzinger alla riproposizione dei “misteri” di Cristo nel CCC

La presentazione della cristologia attraverso i “misteri” nel CCC fu esplicitamente voluta dall’allora cardinal Ratzinger. Schönborn ha scritto in merito che il punto di vista dei «misteri della vita di Gesù [...] spesso appare trascurato tra quelli fondamentali della cristologia. Io sono convinto che qui si celi una ricca prospettiva della cristologia del XX secolo che può essere sempre nuovamente utilizzata»⁸. Egli ritiene a ragione che tale prospettiva sia in piena consonanza con alcuni dei maggiori teologi del XX secolo⁹ e, in particolare, appunto con la visione di Ratzinger, che la volle come tipica del CCC, perché illuminasse la catechesi e la predicazione in generale: «Ratzinger, in particolare, ha insistito molto sul fatto che i Vangeli andassero presentati nella catechesi secondo la dottrina classica dei *mysteria vitae Christi*»¹⁰.

In tale prospettiva, ognuno degli eventi della vita di Gesù è visto come “mistero”, come evento salvifico, che rimanda all’unico e totale mistero integrale che è la sua stessa persona e

⁸ C. SCHÖNBORN, «Il Catechismo della Chiesa Cattolica nelle Chiese particolari», in R. FISICHELLA (a cura di), *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale. Commento teologico-pastorale*, LEV – Edizioni San Paolo, Città del Vaticano – Cinisello Balsamo 2017, p. 820. Il contributo del card. Schönborn è disponibile sul sito del Centro culturale Gli scritti con le integrazioni riprese da una conferenza tenuta dall’autore l’11 ottobre 2017 in occasione della commemorazione solenne del venticinquesimo anniversario della firma della Costituzione Apostolica *Fidei Depositum* per la pubblicazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nel corso del convegno organizzato dal Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione. Le integrazioni orali al testo scritto sono state trascritte da chi scrive: C. SCHÖNBORN, *Principi direttivi nell’elaborazione del Catechismo della Chiesa Cattolica* (<http://www.glisritti.it/blog/entry/4280>).

⁹ «Penso alle affermazioni di Hugo Rahner negli anni Trenta del secolo scorso e a quanto hanno progettato Karl Rahner e Hans Urs von Balthasar nel concepire una dogmatica in prospettiva storico-salvifica»; ID., «Il Catechismo della Chiesa Cattolica nelle Chiese particolari», cit., p. 820.

¹⁰ Integrazione orale di Schönborn riportata in ID., *Principi direttivi nell’elaborazione del Catechismo della Chiesa Cattolica* (<http://www.glisritti.it/blog/entry/4280>).

la sua stessa vita: un solo “mistero” che si dispiega nei diversi eventi/“misteri” della sua vita¹¹.

L’accento non cade così unicamente sul testo “letterario” che narra di Gesù, ma sulle azioni stesse, sulle parole stesse, sui gesti e sulle opere del Cristo. Anzi, tutti i testi neotestamentari nella loro ricchezza sono utilizzati esattamente nella prospettiva secondo la quale furono scritti, cioè quella di far convergere gli sguardi su Gesù.

Ovviamente la formulazione di tale prospettiva centrata sull’evento Gesù e non su di una singola versione del racconto della sua vita non è un *unicum* proposto dal CCC, bensì è la grande questione sottesa a ogni cristologia che intende parlare della persona di Gesù e del significato della sua presenza nel mondo¹².

¹¹ Fra gli altri è stato Cantalamessa a riproporre per la predicazione e la catechesi una presentazione della vita di Cristo a partire dai suoi “misteri”. Nell’introduzione a R. CANTALAMESSA, *I misteri di Cristo nella vita della Chiesa*, Ancora, Milano 1991, pp. 5-13, l’autore stesso scrive: «Nell’accezione storica, misteri sono gli eventi stessi, prima prefigurati nell’Antico Testamento e poi realizzati da Cristo nel Nuovo, in quanto sono carichi di un significato salvifico che trascende lo spazio e il tempo. Indicano dunque il fatto, più il significato del fatto. “Discese dal cielo per la nostra salvezza”, “morì per i nostri peccati”, “risorse per la nostra giustificazione”: queste frasi ed altre analoghe – formate da un verbo che indica l’evento e da un complemento che indica il significato dell’evento – entrarono ben presto a far parte dei simboli di fede. Esse designano quello che si intende, anche in questo libro, per “misteri della vita di Cristo”. Nell’accezione sacramentale, la parola “misteri” (*mysteria*) indica invece i riti sacri o i segni, attraverso i quali quegli avvenimenti storici vengono rappresentati e attualizzati nella liturgia della Chiesa. [...] Si tratta, evidentemente, di accentuazioni diverse e complementari, perché è chiaro che il mistero cristiano, completo e integrale, comprende l’una e l’altra cosa insieme. [...] Nel medioevo, la meditazione dei misteri di Cristo era orientata quasi esclusivamente alla devozione privata. Ora, come si è accennato, essa sta tornando a essere orientata anche alla catechesi, alla teologia, alla predicazione e, in genere, all’edificazione e all’approfondimento della fede, proprio come era all’inizio, quando le narrazioni evangeliche presero “forma” nella Chiesa, e all’epoca dei Padri, quando non esisteva ancora una distinzione così marcata tra teologia, esegesi e spiritualità».

¹² Si veda come tentativo centrato proprio sul recupero della storia di Gesù e non sui testi letterari il lavoro finora in cinque volumi di J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, Queriniana, Brescia 2001-2017, che ovviamente prescinde da una cristologia dei “misteri” di Gesù secondo la viva Tradizione della Chiesa e cerca di ricostruirne una a partire da dati storico-critici (per un’analisi critica dell’opera di Meier, cfr. N. CIOLA – A. PITTA – G. PULCINELLI [a cura di], *Ricerca storica su Gesù. Bilanci e prospettive*, EDB, Bologna 2017); per una sintesi aggiornata della questione dei criteri di storicità dei Vangeli e delle implicazioni in essi implicite, cfr. E. MANICARDI, «Criteri di storicità e storia di Gesù

Non solo gli autori antichi, ma pure ogni autore moderno ha riflettuto a lungo su come comprendere l'evento Gesù, coniugando insieme le diverse testimonianze evangeliche e apostoliche alla luce della fede della Chiesa che è da subito stata in grado di cogliere l'“unico” e sconvolgentemente nuovo suo mistero.

Merita, però, fare riferimento esplicito all'opera in tre volumi di Ratzinger-Benedetto XVI *Gesù di Nazaret*¹³, perché è l'esemplificazione di una cristologia dei “misteri” di Gesù secondo quanto invocato dal CCC.

Se si scorrono i tre volumi, ci si accorge facilmente come l'opera sia costruita a partire dai principali eventi misterici della vita di Gesù, per chiarificarne la realtà storica e la portata salvifica. Il primo volume, per esempio, si caratterizza per la seguente scansione: *Il Battesimo di Gesù, Le tentazioni di Gesù, Il Vangelo del Regno di Dio, Il discorso della montagna, La preghiera del Signore, I discepoli, Il messaggio delle parabole, Le grandi immagini giovannee, Due momenti importanti nel cammino di Gesù: la confessione di Pietro e la Trasfigurazione, Le affermazioni di Gesù su se stesso*¹⁴.

I diversi capitoli sono costruiti intorno a un determinato evento del quale si indaga il senso con l'accostamento delle diverse testimonianze neotestamentarie. In ognuno di essi l'attenzione si rivolge così all'evento in sé, per esempio al Battesimo di Gesù, che viene scandagliato innanzitutto attraverso la testimonianza concorde degli scritti neotestamentari e poi con le sottolineature

oggi», in Id., *Gesù, la cristologia, le Scritture. Saggi esegetici e teologici*, EDB, Bologna 2005, pp. 187-214. Il contributo era stato pubblicato la prima volta su *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione*, 7 (2003), n. 14, pp. 421-442.

¹³ J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dal Battesimo alla Trasfigurazione*, Rizzoli, Milano 2007; J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fin alla risurrezione*, LEV, Città del Vaticano 2011; J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *L'infanzia di Gesù*, Rizzoli – LEV, Milano – Città del Vaticano 2012.

¹⁴ Una scansione analoga segue A. LONARDO, *Il Dio con noi. Piccola cristologia del buon annunzio*, cit.

specifiche di ognuno di essi che ne arricchiscono la comprensione, di modo che al centro non stia il fatto letterario caratterizzante i singoli scrittori, bensì la persona stessa di Gesù e la sua vita salvifica.

Anche nel capitolo sulle parabole l'attenzione non viene portata da Ratzinger-Benedetto XVI innanzitutto sulle singole parabole o sulle differenti versioni di esse o su quelle esistenti solamente in un'unica attestazione, bensì sul fatto stesso della loro esistenza e sulla loro caratterizzazione cristologica: è Cristo il seminatore, è Cristo il figlio cacciato dalla vigna e ucciso, è Cristo colui che, a immagine del Padre, prepara un banchetto sia per il figlio che ha sperperato gli averi che per il figlio primogenito che ha sempre lavorato senza aver però mai scoperto ancora il vero volto del Padre¹⁵.

I capitoli sulle immagini giovannee e sulle affermazioni di Gesù su se stesso, poi, insistono, similmente, sulla consonanza fra i detti sinottici sul Figlio che solo rivela il Padre e il Quarto Vangelo¹⁶.

¹⁵ La stessa prospettiva è quella che ha caratterizzato le ricerche di Fusco; cfr. su questo V. FUSCO, *Parabola/Parabole*, s.v., in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, cit., pp. 1081-1097, e una presentazione sintetica della prospettiva di Fusco in A. LONARDO, *Le parabole hanno un rapporto preciso con l'annuncio del Vangelo. Gesù le utilizza per argomentare e sciogliere dubbi riguardo alla sua persona e alla sua missione. Il tertium comparationis in Vittorio Fusco*, disponibile on-line sul sito del Centro culturale Gli scritti (<http://www.glisritti.it/blog/entry/3937>). È Gesù stesso a dichiarare che le parabole non sono state pronunciate con l'unico fine di utilizzare un linguaggio comprensibile, bensì, molto più profondamente, per indirizzare a un rapporto diretto con lui, l'unico che potesse veramente spiegarle a chi se ne fosse sentito interpellato, poiché esse parlavano di lui: «Egli diceva loro: "A voi è stato dato il mistero del regno di Dio; per quelli che sono fuori invece tutto avviene in parabole, affinché guardino, sì, ma non vedano, ascoltino, sì, ma non comprendano, perché non si convertano e venga loro perdonato". [...] Con molte parabole dello stesso genere annunciava loro la Parola, come potevano intendere. Senza parabole non parlava loro ma, in privato, ai suoi discepoli spiegava ogni cosa» (Mc 4,11-12; 33-34).

¹⁶ Cfr. su questo, A. LONARDO, *Il Dio con noi. Piccola cristologia del buon annuncio*, cit., pp. 120-122; 129-133.

4) L'emergere dei “misteri” nella liturgia

La riscoperta di una cristologia dei “misteri” di Cristo è recentissima e tutta ancora da rimeditare: le indicazioni del CCC sono assolutamente sconosciute ai più, soprattutto in ambito catechetico, dove si è affermata, anche con i bambini dell'Iniziazione cristiana, l'abitudine a presentare invece Gesù tramite il riferimento a uno solo dei quattro Vangeli.

Il riferimento ai “misteri” di Gesù è però antichissimo ed è una cosa sola con l'origine del cristianesimo, che fin dagli inizi intese porre l'accento sull'evento della sua nascita nel mondo e sui fatti che seguirono. Per questo, prima di soffermarsi sulla serie dei “misteri” di Gesù, vale la pena ricordare in quale modo essi siano venuti alla luce e perché siano emersi nella storia della Chiesa in maniera così significativa.

Una presentazione dei “misteri” di Cristo è saldamente presente nella tradizione medioevale, dove la si ritrova sia nella riflessione dogmatica sia nei maestri spirituali¹⁷ (ed è interessante che la teologia nutrisse la preghiera monastica e conventuale, come pure avveniva l'inverso, ossia che la meditazione spirituale era in grado di divenire vera teologia).

La si ritrova nella tradizione benedettina in Onorio di Autun¹⁸ (oggi detto anche di Ratisbona) nel suo *Elucidarium*, che è dei primissimi anni del XII secolo, così come nella successiva spiritualità cistercense, per esempio in Bernardo di Chiaravalle¹⁹.

¹⁷ Per la storia dell'origine e dell'evoluzione dei “misteri” di Cristo, cfr. M. SERENTHÀ, *Misteri di Cristo*, s.v., in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. 2, Marietti, Torino 1978, p. 570; L. ULLRICH, *Misteri della vita di Gesù Cristo*, s.v., in W. BEINERT (a cura di), *Lessico di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1990, pp. 422-424. Per i “misteri” di Cristo nella storia della spiritualità, cfr. H.J. SIEBEN, *Mystères de la vie du Christ*, s.v., in *Dictionnaire de Spiritualité*, X, coll. 1874-1880.

¹⁸ Di Onorio non si hanno notizie certe, poiché di lui si sono conservate solo le sue opere e non una biografia, per cui i pochissimi dati sulla sua vita sono deducibili unicamente dai suoi scritti.

¹⁹ Cfr. su questo C. SCHÖNBORN, *Dio inviò suo Figlio*, Jaca Book, Milano 2002, p. 175.

Fu poi al cuore della modalità di meditare la figura di Cristo e di predicarlo al popolo sia nel movimento francescano che in quello domenicano. Francesco d'Assisi si soffermò in particolare sui "misteri" del Natale e della Passione, mentre Bonaventura da Bagnoregio condusse una riflessione più sistematica sull'insieme dei "misteri"²⁰. Tommaso d'Aquino approfondì i diversi "misteri" e li presentò più volte, fino alla sintesi suprema nella *Summa Theologiae*²¹.

Negli scritti di Tommaso la terminologia è ormai definita²². L'Aquinate suddivide i "misteri" in quattro serie, come afferma la *quaestio* 27:

Dopo quello che abbiamo detto sull'unione tra Dio e l'uomo e sulle conseguenze dell'unione, ci resta da parlare di ciò che il Figlio di Dio incarnato ha fatto e ha patito nella natura umana da lui assunta. Divideremo queste considerazioni in quattro punti ed esamineremo: primo, il suo ingresso nel mondo [q. 27]; secondo, lo svolgersi della sua vita qui in terra [q. 40]; terzo, la sua dipartita da questo mondo [q. 46]; quarto, la sua esaltazione dopo la vita presente [q. 53].

In questo, Tommaso è debitore del maestro che tutti i teologi dell'epoca erano abituati a commentare: Pietro Lombardo²³.

²⁰ Cfr., su questo ancora, *ivi*, p. 175.

²¹ Cfr. su questo I. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino. La costruzione della teologia*, tomo I, Jaca Book, Milano 1994; G. LAFONT, *Structures et méthodes dans la «Somme théologique» de saint Thomas d'Aquin*, Éditions du Cerf, Paris 1996, pp. 399-434. M.-D. Chenu ha sostenuto che con Tommaso d'Aquino si è di fronte a una cristologia biblica concreta e a un contatto assiduo con la Scrittura che nutre la teologia speculativa e non dinanzi a una teologia speculativa sganciata dalla storia, rovesciando così gli abituali giudizi in merito; cfr. su questo J. GARCÍA, «L'umanità di Cristo, strumento della nostra salvezza, oggi», in P. SCARAFONI (a cura di), *Cristocentrismo. Riflessione teologica*, Città Nuova, Roma 2002, p. 96.

²² Per l'utilizzo della terminologia, cfr. per esempio la *Summa Theologiae*, III, q. 60, dove si tratta dei "misteri del verbo incarnato". Scrive Tommaso: «Omnis actio Christi est nostra instructio» (TOMMASO D'AQUINO, *In Ioannem*, 1555).

²³ Cfr. PIETRO LOMBARDO, *Libri Quattuor Sententiarum*, III, dist. 17-22.

La riflessione sui “misteri” forma poi l’ossatura della presentazione della vita del Cristo anche nei maestri del Cinquecento e del Seicento. Per esempio, negli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola la quarta settimana è incentrata sulla meditazione dei “misteri” del Signore (nn. 261ss.). Pierre de Bérulle e l’École Française, dal canto loro, proseguono nella stessa prospettiva.

Nel Novecento, la meditazione sui “misteri” si ritrova ancora in Guardini, e in particolare nelle sue meditazioni sulla figura del Signore²⁴.

Ma l’ambito vitale che li ha messi a fuoco non è stato quello dei maestri spirituali e dei teologi, né quello dei monaci e dei frati: è stato invece quello della liturgia e delle feste che ne conseguono. La comunità cristiana, infatti, ha sentito fin dalle origini, ben prima delle riflessioni medioevali, il bisogno di celebrare Gesù e ha strutturato progressivamente l’anno liturgico intuendo, passo dopo passo, quali fossero gli eventi più belli e significativi della sua vita da celebrare in maniera peculiare.

Un teologo ha scritto a ragione che l’anno liturgico, così come si è strutturato,

è tra le più originali e preziose creazioni della Chiesa, «un poema – come diceva il cardinale Ildefonso Schuster di tutta la liturgia – al quale veramente hanno posto mano e cielo e terra». Esso è la trama dei misteri di Gesù nell’ordito del tempo. Così, lungo il corso di ogni

²⁴ Cfr. R. GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, Vita e Pensiero, Milano 2016. Così scrive Guardini nella *Premessa* dell’opera: «In fondo si può fare una cosa sola: mostrare, movendo da punti d’avvio sempre nuovi, come tutte le proprietà e i tratti essenziali di questa figura [Gesù] sfocino nella dimensione dell’inconcepibile; naturalmente in quell’inconcepibilità che è colma di infinita promessa [...]. Al loro autore [lo stesso Guardini] importa dire che non vuole offrire nulla di “nuovo”, né una nuova concezione di Cristo, né una teoria cristologica migliore. Qui non si tratta di qualcosa di nuovo, ma dell’eterno. Se, per altro, il tempo che passa, il nostro, andasse incontro all’eterno – ciò sarebbe realmente “nuovo”, puro, fecondo, e spazzerebbe via la polvere della consuetudine. Qua e là il lettore incontrerà forse pensieri insoliti. Non hanno alcuna pretesa particolare, ma vorrebbero aiutare a far sì che si rifletta meglio sul mistero di Dio, quel mistero “nascosto dai secoli e da generazioni, ma ora manifestato ai suoi santi”» (pp. 17-19).

anno, la Chiesa rievoca gli eventi della sua nascita, della sua morte e della sua risurrezione, così che il susseguirsi dei giorni sia tutto improntato e sostenuto dalla memoria di lui. Una memoria d'altronde che, se fa volgere lo sguardo a quando quegli eventi si sono compiuti, subito fa tendere lo sguardo sul Presente, cioè sul Cristo vivente, che sovrasta e include in se stesso tutta la storia²⁵.

L'anno liturgico, infatti, è veramente un'opera d'arte. Per suo tramite la Chiesa, con il concorso di tutte le Chiese sparse nel mondo che hanno via via sottolineato nuove feste e solennità divenute poi universali, ha piano piano "costruito" un ciclo che presenta l'intera vita di Gesù, a partire da quegli episodi che la comunità cristiana ha avvertito come decisivi.

Nell'elaborazione dell'anno liturgico, non avvenuta a tavolino ma cresciuta nel palpitare dell'esperienza ecclesiale, la viva voce della Chiesa ha interpretato le Scritture, mai prescindendo da esse, bensì rimeditandole continuamente, di modo che il ciclo delle feste sia esattamente l'ossatura della comprensione cristiana delle Scritture.

Ciò è così vero che chi conosce interamente l'anno liturgico, conosce per ciò stesso tutto il cristianesimo. E non solo lo conosce, ma anche prende parte pienamente all'intera vita del Cristo.

Ciò avviene proprio tramite le diverse tappe della sua vita che sono state via via individuate con le loro differenti tonalità, dalla Pasqua con la celebrazione annuale dei battesimi alla Quaresima con le sue opere di carità e la preghiera, alle feste dell'incarnazione, al tempo ordinario, alle feste mariane e così via.

Il tesoro che è offerto dall'anno liturgico, con la sua capacità sia di far conoscere Cristo, sia di permettere la comunione salvi-

²⁵ I. BIFFI, «Per l'inizio dell'anno liturgico. La corona che plasma il tempo», *L'Osservatore Romano*, 24 novembre 2010.

fica con lui, è tanto evidente quanto sottovalutata. Pochi si meravigliano dell'intima connessione del ciclo liturgico con la cristologia e ciò che è sotto gli occhi di tutti è spesso sottostimato, mentre è enorme.

Vale la pena di raccontare in proposito un dialogo che mi è capitato di ascoltare. Due catechiste riflettevano sul valore della catechesi e la prima, reputandosi intelligente, affermava: «La catechesi dei bambini non serve a niente. Non ricorderanno nulla di tutto ciò che abbiamo loro proposto nel cammino fatto insieme. Io, infatti, non ricordo nemmeno una parola di ciò che le mie catechiste mi hanno insegnato quand'ero bambina». Al che l'altra, ben più profondamente, le rispose: «Non è vero. Io, nel cammino della catechesi, ho "imparato" l'anno liturgico e le sue diverse tappe. Chi ha conosciuto e vissuto l'anno liturgico ha "imparato" Cristo. Basta vivere appieno l'anno liturgico per essere pienamente cristiani».

È l'anno liturgico ad aver posto in evidenza i diversi "misteri" di Cristo trasformandoli in feste e invitando ogni uomo ad assimilarli esistenzialmente, per grazia, celebrandoli.

I "misteri", insomma, sono l'espressione della fede della comunità cristiana che, guidata dallo Spirito, ha imparato a celebrare Gesù, contemplando nelle diverse feste, domenica dopo domenica, gli eventi più grandi della sua vita.

Proprio in tale penetrazione della Parola di Dio, in tale approfondimento dell'incontro con Gesù, deve essere individuata quella compenetrazione di Tradizione e Scrittura di cui parla il Concilio Vaticano II quando afferma, come si è visto, che, «poiché ambedue [la Scrittura e la Tradizione] scaturiscono dalla stessa divina sorgente, esse formano in certo qual modo un tutto e tendono allo stesso fine» (DV 9).

Le feste sono state, fin dal principio, la maniera più forte ed esperienziale maturata dalla Chiesa di celebrare l'unico "mistero"

di Cristo, meditando al contempo le Scritture. La Bibbia non è stata meditata dalla Chiesa innanzitutto tramite lo studio degli esegeti, per quanto questo sia preziosissimo, bensì ben prima e più ampiamente tramite la celebrazione dell'anno liturgico. L'esegesi, anzi, nasce storicamente proprio dalla liturgia e ne è come un ulteriore approfondimento. La maggior parte dei commentari antichi dei Padri della Chiesa consiste in omelie e predicazioni sulla Scrittura letta nel corso della liturgia già in maniera articolata con le diverse feste e le celebrazioni sacramentali, come si vedrà più avanti.

L'interpretazione delle Scritture si è espressa nella liturgia, e la liturgia ha permesso alla comunità di esprimere la propria fede, di modo che viva Tradizione della Chiesa e comprensione delle Scritture appaiono come un tutto inseparabile nato dall'unica fonte che è la Rivelazione stessa compiutasi in Cristo.

Un antichissimo detto latino esprime appieno la circolarità fra fede e celebrazione, fra interpretazione delle Scritture e ciclo delle feste: *lex orandi, lex credendi*. Se la Chiesa ha pregato insieme riunendosi per una festa, è perché quel fatto è decisivo per la fede. Per esempio, se la Chiesa fin dalle sue origini si è riunita ogni anno per la Pasqua è perché la Risurrezione è grande e assolutamente decisiva. Se esiste una "legge" che chiede ai cristiani di pregare per un determinato motivo (se esiste una *lex orandi*, una «modalità che regola la preghiera») quella realtà deve essere creduta (esiste cioè una corrispettiva *lex credendi*, che attesta che così si deve credere, perché tale è la fede della Chiesa).

L'assunto vale anche in senso inverso. Se un evento della vita del Signore è decisivo (*lex credendi*), ecco che si deve celebrare una festa per assaporarne il senso e perché quel fatto vivifichi in ogni tempo la vita dei cristiani (*lex orandi*): se la comunità cristiana ha riconosciuto nella fede un fatto come salvifico e vivifi-

cante in maniera suprema, non ha potuto fare a meno di celebrarlo e gioirne in forma comunitaria.

L’emergere delle feste del Signore, a partire dalla Pasqua e poi dalla Natività/Epifania, è stato il luogo nel quale è maturato l’intreccio esperienziale fra evento della Rivelazione, Tradizione della Chiesa e interpretazione delle Scritture.

Se il canone vissuto come dato di fatto dai Padri ha preteso di mostrare l’unità dei diversi libri biblici, se il Credo ha mostrato come la fede nata dalla Rivelazione fosse comunicabile al punto da divenire risposta a Dio nel momento del Battesimo, se la teologia ha ritenuto che si potesse penetrare con il pensiero nel “mistero” divino²⁶, è stata la liturgia a individuare, con una scansione nel tempo, i principali eventi salvifici che permettessero di penetrare nell’unico evento salvifico, nell’unico “mistero” del Cristo, in tappe successive, attraverso l’anno liturgico, nei diversi “misteri” di Cristo.

Per questo la Chiesa non ha strutturato la sua comune preghiera liturgica a partire dagli scritti biblici presi a sé stanti, bensì a partire dagli eventi della vita di Cristo compresi come “misteri”. Per questo, fin dalle origini, la Chiesa non ha strutturato la memoria di Gesù a partire dalla nuda narrazione di un singolo Vangelo letto capitolo per capitolo, bensì ha individuato una modalità che scandisse le tappe in una serie che presentasse in successione i “misteri” di Gesù traendoli da uno sguardo di fede che abbracciasse tutti gli scritti biblici.

Si è generato così un itinerario scandito dall’Annunciazione, poi dalla Visitazione, poi dalla Natività, e via via dall’Adorazione dei pastori, dall’Adorazione dei Magi, dalla Presentazione al

²⁶ Cfr. su questo J. RATZINGER, *I Padri nella teologia contemporanea*, cit., pp. 143-161, e una sintesi dello stesso in A. LONARDO, *Tornare alle origini significa semplicemente tornare alla Scrittura o riscoprire insieme ad essa anche i Padri della Chiesa? J. Ratzinger e il ritorno alle fonti*, disponibile on-line sul sito del Centro culturale Gli scritti al link <http://www.gliscritti.it/blog/entry/2176>.

tempio, dal Battesimo di Gesù, dalle Tentazioni nel deserto, dalle Nozze di Cana e così via.

Tale itinerario include i “misteri” narrati nei diversi Vangeli, senza prediligere l’uno piuttosto che l’altro. Si passa così dall’Annunciazione, dalla Visitazione e dalla Natività, raccontati da Luca, all’Adorazione dei Magi narrata da Matteo, per tornare poi a Luca con la Presentazione al tempio, per passare poi a Marco (come anche agli altri sinottici) per il Battesimo e le Tentazioni e giungere poi a Giovanni per le Nozze di Cana e così via.

In questo racconto unitario della vita di Gesù la Chiesa ha composto in un’unica trama, scandita per “misteri”, l’incontro con lui.

Si noti bene che tale impianto non è stato scalfito nemmeno dalla ristrutturazione dell’anno liturgico seguita al Concilio Vaticano II che oggi, nel ciclo dei tre anni A, B e C, pone maggiormente in contatto ora con Matteo, ora con Marco, ora con Luca. Infatti, non vengono omesse nel corso di nessun anno quelle feste formalmente non contemplate nella narrazione del Vangelo di quell’anno: per cui il Natale resta centrale, anche se il Vangelo secondo Marco non lo racconta, o l’adorazione dei Magi è proclamata, anche se il Vangelo dell’anno è quello di Luca e si festeggia l’Annunciazione, anche se il Vangelo è quello di Matteo.

Certo, il ciclo triennale intende sottolineare la peculiarità di ogni autore, ma la specificità del singolo Vangelo è sempre sottoposta e subordinata ai “misteri” delle feste che restano invariate anche nel mutare del testo evangelico di riferimento, di modo che nell’anno dedicato peculiarmente a uno dei quattro evangelisti si è “obbligati” a leggere anche i “misteri” presenti negli altri.

Inoltre, il Vangelo secondo Giovanni accompagna la lettura dei tre sinottici, senza mai recedere, di modo che – solo per fornire qualche esempio – la Lavanda dei piedi è sempre letta, mentre si

leggono i racconti dell’Ultima Cena secondo Matteo, Marco e Luca, senza che l’uno possa escludere l’altro, o sempre è letta la Passione secondo Giovanni nei tre anni dedicati rispettivamente ai tre sinottici. In questo modo, mai i sinottici possono stare senza il Quarto Vangelo.

Attraverso il ciclo dei “misteri” la liturgia della Chiesa si presenta come vera esegesi e l’anno liturgico non si sviluppa in maniera estranea alla Scrittura, ma nemmeno si presenta come pura esegesi letteralista di essa.

Nella celebrazione delle feste si incontrano, insomma, insieme la Tradizione e la Scrittura ed entrambe rimandano a qualcosa di più grande: l’evento della vita stessa della Parola fattasi carne.

5) Il ciclo dei “misteri” secondo la tradizione bizantina: le “Dodici feste”

La liturgia ha conosciuto e conosce una serie di “famiglie” liturgiche che hanno elaborato modalità diverse di celebrare la stessa Eucaristia, così come le feste del Signore, rispetto alla tradizione latina.

Segno della profonda unità che non solo è alla radice di esse, ma è tuttora esistente e operante, è proprio la modalità analoga con la quale, sebbene con sottolineature peculiari, tutte hanno costruito una modalità simile di vivere il tempo in comunione con il Signore attraverso la celebrazione dei suoi “misteri”.

Se ci si sofferma su quella che è la famiglia più grande, quella dell’Oriente greco²⁷, ci si accorge subito che anche lì c’è stata un’interazione profondissima fra la fede vissuta e annunciata e

²⁷ Cfr., per un primo approfondimento su di un tema che è – ovviamente – vastissimo, M. RIGHETTI, *Storia liturgica*. II. *L’anno liturgico. Il breviario*, Ancora, Milano 1969, pp. 11-18.

l'elaborazione delle feste liturgiche.

La tradizione iconografica ha sintetizzato le feste nel numero di dodici, creando un vero e proprio modello di "icona", pur con moltissime varianti, che le raggruppa in un'unica immagine. Il termine *Dodekáorton* – "Dodici feste" – indica proprio i "misteri" principali che, in quanto tali, sono divenuti feste. In realtà, le feste principali dell'Oriente bizantino sono state variamente classificate, tanto che si può trovare un elenco di sedici o di diciotto o anche di un numero diverso.

Esse sono abitualmente l'Annunciazione, la Natività, la Presentazione al tempio, il Battesimo, la Trasfigurazione, la Risurrezione di Lazzaro, l'Ingresso a Gerusalemme, la Crocifissione, l'Anastasis, l'Ascensione, la Pentecoste, la Dormizione della Vergine.

Già fonti dell'VIII secolo fanno riferimento a tale sintesi²⁸, ma piano piano, come avviene in Occidente, la tradizione di considerarle in sequenza diviene abituale.

Come ha scritto Triacca in relazione alle liturgie antiche non romane, ma lo stesso vale per le famiglie liturgiche orientali,

le Chiese locali sono state guidate simultaneamente e tacitamente da una "idea madre" attorno alla quale si sono articolate le diverse tappe genetiche dell'anno liturgico: imitare cioè la vita di Gesù nel celebrarne i misteri. Ovviamente l'imitazione di cui qui si dice non è tanto e non solo quella psicologica, intellettuale, etica, ecc., bensì è quella ontologica-misterica che non esclude quelle, ma che conglolandole le rende sempre più autentiche. Infatti, i fedeli sono sprona-

²⁸ L'affermazione è reperibile in merito a una donazione che Giustiniano avrebbe fatto alla Chiesa, ma il fatto è raccontato molto più tardi nella *Narratio de Sancta Sophia*, che è appunto dell'VIII secolo. Gregorio di Corinto compone nel X secolo dodici epigrammi sulle Dodici feste e dall'XI secolo la tradizione riporta correntemente il nome in successione delle Dodici feste, che vennero chiamate poi *Despotikāi heortai* (cioè «feste del Signore»); cfr. su tutto questo A. PARIBENI, *Feste liturgiche*, s.v., in *Enciclopedia dell'Arte Medioevale*, Treccani, 1995, disponibile on-line.

ti dal ciclo eortologico [cioè delle feste] ad accettare il dono del Padre che è il Figlio suo, e a perfezionarsi nella sintonia con l’opera continua dello Spirito Santo²⁹.

Dal confronto fra il ciclo dei “misteri” d’Oriente e quello d’Occidente appare immediatamente come la fede sia assolutamente la stessa per tutti i cristiani e come le comunità cristiane abbiano interagito costantemente, elaborando in un continuo scambio di doni un’unica e concorde interpretazione delle Scritture che risplende nell’anno liturgico e nelle sue feste.

²⁹ A.M. TRIACCA, «Teologia dell’anno liturgico nelle liturgie occidentali antiche non romane», in M. AUGÉ – A.J. CHUPUNGO – A. NOCENT – M. ROONEY – I. SCICOLONE – A.M. TRIACCA (a cura di), *Anàmnesis. 6. L’anno liturgico. Storia, teologia e celebrazione*, Marietti, Genova 2015, p. 355.

II

IL CICLO DEI “MISTERI”

1) I “misteri” della Morte e Risurrezione

1.1 Il “mistero” della Pasqua

Nella formazione del ciclo dell'anno liturgico con i suoi “misteri” il primo nucleo in ordine di apparizione è certamente quello della Pasqua. Essa è la festa per eccellenza, ma è festa esattamente perché riporta ogni anno al cuore dell'evento cristiano: tutto ci è dato in Gesù.

Nel maturare la modalità di celebrare i “misteri” e trasmettere con essi la fede, la comunità cristiana è stata ovviamente illuminata dalla tradizione ebraica. Il calendario ebraico si caratterizza per una sequenza di feste che culminano con la Pasqua. Anche se la terminologia dei “misteri” non è mai stata utilizzata in Israele, l'espressione potrebbe essere nondimeno applicata già al popolo ebraico: esso celebra la sua fede e la trasmette con il ciclo delle feste.

Come ricorda Augé, la Pasqua giudaica «appare come il perno della storia: il ricordo di ogni salvataggio avvenuto nella storia d'Israele, dalla creazione alla parusia, tende ad essere attratto nell'orbita cronologica e liturgica della Pasqua»¹.

¹ M. AUGÉ, *L'anno liturgico è Cristo stesso presente nella sua Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2011, p. 107.

Già nel ciclo delle feste ebraiche, come sarà poi per quelle cristiane, non è decisivo questo o quel libro biblico. Una festa non è determinata dalla scelta del libro dell'Esodo piuttosto che da quello del Deuteronomio. La stessa Pasqua è narrata in più libri, e anzi i libri successivi al Pentateuco, come Giosuè o i racconti di Elia ed Eliseo, insistono sul fatto che le acque del Giordano si aprirono esattamente come quelle del Mar Rosso. Finanche il ritorno dei deportati da Babilonia viene rappresentato come un secondo esodo²: celebrando un determinato evento, si rimanda sempre e comunque agli altri accadimenti che sono ad esso legati, lo illuminano e lo prolungano nel tempo.

Per Israele per primo vale dunque il principio della *lex orandi, lex credendi*, sebbene esso sia stato formulato successivamente in ambito cristiano. Israele veglia nella notte di Pasqua, perché crede che quell'evento sia sommamente rivelativo del Dio vero e salvifico per ogni generazione nei secoli a venire. Ma d'altro canto lo celebra esattamente perché crede nel Dio che lo ha liberato e lo libererà ancora.

Quando poi la comunità cristiana “costruì” la Veglia Pasquale, ecco che le fu normale assemblare in essa gli eventi decisivi della storia della salvezza, dalla creazione in Gen 1 alla salvezza di Isacco, dal passaggio del mare nell'Esodo agli annunci profetici, per giungere infine non solo alla Risurrezione di Cristo, ma anche al racconto del Battesimo che salva nella lettera ai Romani³.

² Cfr. su questo L. ALONSO SCHÖKEL, *Salvezza e liberazione: l'Esodo*, cit.

³ Gli storici della liturgia affermano che già a partire dal IV secolo si ebbe una sequenza di ben dodici letture veterotestamentarie nella Veglia Pasquale, con una concordanza fra l'altro veramente unica nelle diverse Chiese, mentre oggi esse sono ridotte a sette (una curiosa iscrizione del IV secolo, ritrovata a Chiusi, attesta addirittura di un bambino di quattro anni morto nella notte di Pasqua *oratione quinta*, cioè mentre veniva letta la quinta preghiera della Veglia). Le antiche omelie patristiche, alcune delle quali anonime, mostrano come si celebrasse la Pasqua compendiando in essa tutti gli annunci biblici che si riteneva vi facessero riferimento; cfr. su questo R. CANTALAMESSA, *I più antichi testi pasquali della Chiesa*, CLV, Roma 2009, che traduce e presenta le omelie del II secolo; sull'evoluzione dei testi biblici

Al centro della celebrazione non viene così posto un singolo brano biblico, bensì l’evento della salvezza, anzi, in questo caso, i diversi avvenimenti che via via e in maniera sempre più grande e magnifica apportano salvezza, fino alla vittoria definitiva sul peccato e sulla morte: al centro di tutto sta così il “mistero” della Pasqua.

In questo modo la Chiesa non solo non ha interrotto la tradizione ebraica di celebrare il “mistero” della Pasqua, ma anzi le ha attribuito un significato ancora maggiore⁴.

Estremamente significativo è il fatto che proprio nel giorno di Pasqua sia diventata abituale la celebrazione dei battesimi. La creazione del mondo dal nulla alla vita, il sacrificio che salvava Isacco e la nuova offerta di Dio come agnello, il passaggio nel mare dalla morte alla vita, la liberazione dal faraone e dalla schiavitù del peccato, il passaggio dalla morte alla vita del Cristo Signore implicavano la celebrazione del “mistero” presente: ogni nuovo battezzato viene immerso nella Pasqua per risorgere alla vita di figlio di Dio, vita piena ed eterna, pienamente liberata dal male.

scelti per la Veglia Pasquale, cfr. M. RIGHETTI, *Storia liturgica. II. L'anno liturgico. Il brevuario*, cit., pp. 264-267.

⁴ Se la maggioranza degli studiosi ritiene che la celebrazione della Pasqua abbia inizio già in età apostolica, certo è che dalla metà del II secolo si hanno testimonianze precise su di essa, a partire dalle discussioni sulla data della Pasqua, se essa debba essere celebrata secondo il calendario ebraico o meno. Ovviamente la fonte è qui Eusebio di Cesarea con la sua *Storia ecclesiastica* che cita le dispute con i quartodecimani – quelli cioè che celebravano la Pasqua al quattordici del mese ebraico di Nisan – avvenute al tempo di papa Vittore. In tali dispute si rimanda al precedente dibattito in merito avvenuto al tempo di Policarpo di Smirne, che trattò lo stesso argomento con papa Aniceto (155-166). Nel corso del III secolo si impose poi via via la celebrazione domenicale del “mistero” pasquale. Cfr. su tutto questo M. AUGÉ, *L'anno liturgico è Cristo stesso presente nella sua Chiesa*, cit., pp. 110-113; A. NOCENT, «Il Triduo Pasquale e la Settimana Santa», in *Anàmnesis. 6. L'anno liturgico. Storia, teologia e celebrazione*, cit., pp. 97-98; P. JOUNEL, «L'anno», in I.H. DALMAIS – P. JOUNEL – A.G. MARTIMORT, *La Chiesa in preghiera. Introduzione alla Liturgia. IV. La Liturgia e il tempo*, Queriniana, Brescia 2002, pp. 53ss. Sulla questione più in generale, cfr. R. CANTALAMESSA, *La Pasqua della nostra salvezza. Le tradizioni pasquali della Bibbia e della primitiva Chiesa*, Marietti, Torino 1971 e ID., *I più antichi testi pasquali della Chiesa*, cit. Per un inquadramento generale sulla genesi del ciclo dell'anno liturgico, cfr. anche T.J. TALLEY, *Le origini dell'anno liturgico*, Queriniana, Brescia 1991.

1.2 Il “mistero” della Pentecoste

Sempre a partire dal ciclo ebraico delle feste, arricchito dalla luce donata dallo Spirito, la Chiesa iniziò a celebrare già in tempi antichi il “mistero” della Pentecoste.

Già nella tradizione ebraica, infatti, la festa di Pasqua si prolunga nella festa della Pentecoste (in ebraico *Shavuot*) che si celebra cinquanta giorni dopo. Nella Pentecoste, Israele si riunisce in preghiera e in festa perché, cinquanta giorni dopo l’uscita dall’Egitto, Dio ha fatto alleanza con Israele e gli ha donato i comandamenti al Sinai. Pentecoste è, dunque, la festa dell’alleanza, è la memoria dei dieci comandamenti e della possibilità di vivere nella via della libertà che essi insegnano.

La Chiesa, illuminata dal Cristo, ha immediatamente compreso di dover celebrare non solo la Pasqua, ma anche la Pentecoste⁵. È il secondo “mistero” tramite il quale la comunità cristiana ha celebrato la salvezza. Sebbene la Pentecoste non sia narrata direttamente nei Vangeli, ma solo in essi annunciata, nondimeno la Chiesa ha compreso che l’evento raccontato invece dagli Atti è fondativo e “misterico” quanto quelli evangelici. La Pasqua non avrebbe senso se lo Spirito non avesse portato Dio nei cuori e non fosse divenuto possibile vivere secondo il nuovo comandamento

⁵ Già nel II secolo, con Tertulliano e Ireneo si fa menzione dei cinquanta giorni festivi dopo la Pasqua (cfr. P. JOUNEL, «L’anno», cit., p. 77). Non è chiaro, invece, quando precisamente il termine Pentecoste iniziò a indicare il “mistero” del cinquantesimo giorno e la festa della discesa dello Spirito. Certo è che il Concilio di Elvira (l’odierna Granada), celebrato fra il 300 e il 303, biasimò coloro che volevano terminare il tempo pasquale senza celebrare la Pentecoste (cfr. M. RIGHETTI, *Storia liturgica. II. L’anno liturgico. Il breviario*, cit., p. 310). Ma già precedentemente, in Melitone, in Tertulliano e in Origene si utilizza il termine *Pentecostes*, anche se esso si riferisce probabilmente all’intero ciclo dei giorni festivi post-pasquali (cfr. ivi, p. 309). Sull’emergere della celebrazione della Pentecoste cristiana, cfr. M. AUGÉ, *L’anno liturgico è Cristo stesso presente nella sua Chiesa*, cit., pp. 132-133 (Augé ricorda, citando Cantalamessa, come «in nessun momento dello sviluppo, *Pentecostes* ha avuto solo il significato esteso, come in nessun momento ha avuto solo il significato “ristretto” [...]. D’altra parte nel V secolo il prevalere del significato “ristretto” non ha mai fatto smarrire del tutto l’antico significato “esteso”», p. 133); P. JOUNEL, «L’anno», cit., p. 79.

di Gesù. Fu evidente per la Chiesa che ciò che valeva in Israele per la Pasqua valeva anche per la celebrazione dei cinquanta giorni dall’uscita dall’Egitto: ad essa corrispondeva il “mistero” della discesa dello Spirito Santo sperimentata in quello stesso giorno dagli apostoli a Gerusalemme.

Il fatto che nella celebrazione del “mistero” costitutivo della Pentecoste la Chiesa non celebri un episodio presente nei Vangeli mostra immediatamente come il ciclo dei “misteri” di Cristo non nacque semplicemente incrociando le diverse testimonianze evangeliche, bensì si sia ampliato a quegli eventi che sono così basilari da non poter essere taciuti. Se Gesù annuncia come costitutivo della nuova vita il dono del suo Spirito, anche se tale dono avviene in pienezza solo dopo la sua Ascensione, la celebrazione dei “misteri” non potrà che includere anche la Pentecoste, “sbilanciandosi” più in avanti, oltre la Morte e la Risurrezione del Signore⁶.

Nel lezionario liturgico post-conciliare la cinquantina della Pentecoste si è caratterizzata ancor più come tempo della proclamazione dei racconti delle apparizioni di Gesù risorto, tratti senza distinzione dai diversi Vangeli, e come meditazione degli annunci relativi al dono dello Spirito.

Ciò che è evidente nel ciclo festivo appare immediatamente anche nei cicli musivi e pittorici antichi, nei quali si assiste non a un’unica raffigurazione del Risorto, bensì a una successione di “misteri” che presentano i diversi annunci dell’unico “mistero”: vengono, infatti, raffigurati in sequenza il Cristo che discende agli inferi a liberare Adamo ed Eva con gli antenati, il Cristo risorto con i soldati addormentati, il Cristo nel giardino con la Maddalena e il *Noli me tangere*, il Cristo con i discepoli di Emmaus, il

⁶ Tale è, peraltro, la dinamica di Luca che, scrivendo gli Atti, intende mostrare come la salvezza non si concluda con gli eventi del Cristo in terra. Ciò è ovviamente vero anche degli altri evangelisti e, soprattutto, di Giovanni.

Cristo con Tommaso cui appare otto giorni dopo, il Cristo al lago di Tiberiade, il Cristo che invia gli apostoli a due a due, il Cristo che conferisce loro l'autorità e consegna la potestà di perdonare i peccati.

La liturgia e l'iconografia dei "misteri" presentano insieme le diverse apparizioni e non le suddividono a partire dalle loro fonti – quelle secondo Matteo, Marco, Luca o Giovanni⁷ –, bensì le leggono in sequenza per contemplare da diverse angolature l'unico "mistero" della Risurrezione del Signore.

Nelle feste di Pasqua e di Pentecoste sono da rinvenire i primi passi della cristologia dei "misteri" che si costituirà in pochissimo tempo: credere in Cristo è credere che il Padre lo ha resuscitato dai morti per il perdono dei peccati e credere che egli ha donato il suo Spirito agli uomini. Ma, d'altro canto, credere tutto questo vuol dire celebrarlo liturgicamente e fare festa insieme. Così è avvenuto fin dal principio della Chiesa.

1.3 Il "mistero" dell'Ascensione

Al contempo, però, la Chiesa ha iniziato a celebrare dei "misteri" totalmente nuovi, senza precedenti nel ciclo ebraico, come l'Ascensione⁸.

Comprendere Gesù evidentemente voleva anche dire contemplarlo mentre egli sale in cielo per tornare al Padre. Anche questo "mistero" è stato immediatamente interpretato come decisivo e

⁷ È peraltro interessante che già la cosiddetta "finale lunga" di Marco, così come 1Cor 15,1-11 pongano le diverse apparizioni in sequenza, l'una a fianco all'altra.

⁸ Se ancora nel IV secolo a Gerusalemme, come testimonia la pellegrina Egeria, Ascensione e Pentecoste erano ricordate insieme, in altre Chiese erano già celebrate separatamente, come testimonia Giovanni Crisostomo in Oriente, finché la duplice festività divenne abituale, come in Agostino di Ippona e Leone Magno (cfr. P. JOUNEL, «L'anno», cit., pp. 79-80; A. NOCENT, «Il Triduo Pasquale e la Settimana Santa», cit., pp. 135-137; M. RIGHETTI, *Storia liturgica. II. L'anno liturgico. Il breviario*, cit., pp. 301-304).

tale da essere "individuato" e celebrato con una festa singola e singolare che non esisteva nell'Antico Testamento. Con la circolarità della *lex orandi, lex credendi*, ciò che si è celebrato lo si è celebrato perché lo si credeva e ciò che si credeva non si poteva non celebrarlo.

L'esperienza della Chiesa ha compreso presto che il "mistero" dell'Ascensione del Signore aveva bisogno, per essere adeguatamente contemplato, di una peculiare festa.

Anche qui l'individuazione di uno dei "misteri" costitutivi nella presentazione di Gesù non si attiene a un solo Vangelo. Il "mistero" è esplicitamente annunciato in Marco (Mc 16,19) e in Luca (Lc 24,50-51), ma anche in At 1,9-11 come nelle epistole del Nuovo Testamento e nelle parole di Gesù ricordate da Giovanni.

Già la finale lunga del Vangelo secondo Marco mostra l'esplicito desiderio di raccontare dell'Ascensione nella trama stessa del Vangelo, così come il primo capitolo degli Atti desidera che chi legge il Vangelo secondo Luca si soffermi su tale "mistero" che "supera" il racconto evangelico stesso, legando la vicenda di Gesù a quella della Chiesa.

Anche qui è evidente come l'esigenza celebrativa delle feste abbia spinto a radunare tutto il materiale esistente, senza mai attenersi a un solo testimone: è la fede della Chiesa a percepire che senza il "mistero" dell'Ascensione la presentazione della fede sarebbe insufficiente.

1.4 I "misteri" della Passione con il Triduo e le Palme

Mentre si andava elaborando la presentazione dei "misteri" della Risurrezione e della Pentecoste, cresceva la comprensione di quali fossero le modalità più adatte per celebrare la Morte del Cristo.

Più avanti ci si soffermerà su come la “costruzione” della Quaresima portò a individuare alcuni snodi decisivi per la presentazione della vita pubblica di Gesù, in maniera parallela alla fissazione delle forme celebrative della sua Crocifissione. Ora, invece, si intende fermare l’attenzione su come la Passione stessa e la Morte di Gesù vennero sintetizzate in eventi celebrati comunemente.

La mirabile sintesi dei “misteri” sui quali la Chiesa si sofferma oggi, immediatamente prima della Veglia Pasquale, è costituita dal “Triduo”. Già nel IV secolo si ritrova nelle fonti l’espressione *Triduum sacrum*: Ambrogio ricorda che in quei tre giorni Cristo *et passus est, et quievit et resurrexit*, cioè che «Cristo ha subito la passione, ha riposato nel sepolcro ed è risorto», mentre Agostino parla del Sacratissimo Triduo *crucifixi, sepulti, suscitati*, «del crocifisso, del sepolto, del resuscitato»⁹. In tali espressioni patristiche si coglie bene come la scansione di momenti particolari non cancelli mai la consapevolezza della partecipazione all’unico “mistero” pasquale della Morte e della Risurrezione del Signore.

Eppure, la terminologia lascia capire, al contempo, come si iniziasse ben presto a celebrare distintamente il “mistero” della Morte in croce¹⁰, quello del Sabato Santo, come giorno del “riposo” di Cristo collegato, come lo stesso Simbolo apostolico afferma, alla discesa agli inferi, e, infine, quello della Risurrezione.

Presto si aggiunse la celebrazione specifica della *quinta feria ante Pascha*¹¹ che, a sua volta, si sdoppiò nella celebrazione di

⁹ Su questo, cfr. M. AUGÉ, *L'anno liturgico è Cristo stesso presente nella sua Chiesa*, cit., pp. 122-123.

¹⁰ Gli studiosi sottolineano come tale usanza sia nata probabilmente a partire da Gerusalemme, dove presto invalse l’uso di sostare nei diversi luoghi della Passione del Signore, proprio in coincidenza dell’anniversario dei gesti da lui compiuti (le prime attestazioni chiare sono del IV secolo). Tale tradizione passò poi a Roma e in altre Chiese, divenendo via via universale; cfr. su questo A. NOCENT, «Il Triduo Pasquale e la Settimana Santa», cit., pp. 106-109; P. JOUNEL, «L’anno», cit., p. 68.

¹¹ Espressione utilizzata da Innocenzo I; su questo, cfr. M. AUGÉ, *L'anno liturgico è Cristo stesso presente nella sua Chiesa*, cit., pp. 122-123.

due distinti “misteri” in periodo altomedioevale, con una celebrazione per la benedizione degli Olii Santi e una per commemorare l’istituzione dell’Eucaristia. A partire, probabilmente, da un’usanza monastica, la celebrazione della sera del giovedì vide l’ingresso del rito della lavanda dei piedi¹².

Piano piano, sempre in età altomedioevale, l’usanza abituale di spogliare l’altare al termine della celebrazione si colorò di uno speciale significato nel giorno del Giovedì Santo, ampliandosi sempre più fino a divenire notte di preghiera¹³.

Si vede qui come la contemplazione dei “misteri” della Passione e Morte individuò gli snodi fondamentali che enucleano da un lato l’istituzione dell’Eucaristia e del sacerdozio ad essa indissolubilmente legato, ma insieme ad essa anche la lavanda dei piedi: la Chiesa scelse così di celebrare quello che divenne il Giovedì Santo non facendo riferimento unicamente ai sinottici che raccontano esplicitamente dell’Eucaristia, bensì anche a Giovanni che, unico dei quattro, testimonia della lavanda dei piedi. I due “misteri” che sono lo stesso “mistero” confluiscono in un’unica serie che diviene evidente nelle modalità celebrative della Messa crismale e della Messa *in Coena Domini*.

Tutt’oggi, mentre la lettura *cursiva* dei diversi sinottici caratterizza i tre cicli annuali liturgici A, B e C, nondimeno la lettura della lavanda dei piedi di Giovanni al Giovedì Santo, così come la proclamazione della Passione del Quarto Vangelo al Venerdì Santo sono cardini portanti dell’anno liturgico.

Ovviamente, per la *lex orandi, lex credendi*, il processo dell’“individuazione” dei diversi “misteri” dipese dalla fede della Chiesa: essi sono “emersi” a partire dalle omelie dei Padri e dei Dottori della Chiesa e da tanti studi teologici e commenti

¹² Cfr. su questo *ivi*, pp. 125-126.

¹³ Le prime attestazioni dell’ingresso della lavanda dei piedi nella liturgia del Giovedì Santo sono della fine del VII secolo; cfr. su questo *ibidem*.

esegetici, ma, d'altro canto, proprio il fissarsi delle distinte celebrazioni ha dato vita a commenti sempre più indirizzati a cogliere i “misteri” celebrati nella liturgia.

La domenica precedente il Triduo Santo si caratterizzò poi, quasi contemporaneamente, con la presentazione del “mistero” dell'ingresso del Cristo a Gerusalemme, tramite la celebrazione delle Palme. In questo caso giocò certamente un ruolo particolare la Chiesa di Gerusalemme dove «si pensò di riprodurre il più esattamente possibile l'ingresso di Gesù nella Città Santa»¹⁴.

2) I “misteri” della nascita di Gesù e della sua manifestazione

L'esperienza della Chiesa stratificatasi nei secoli ha portato a non isolare i “misteri” della Passione e della Risurrezione, bensì a celebrare con modalità simili i “misteri” della sua venuta nel mondo.

Se è la Pasqua il primo fuoco intorno al quale si è costituito il ciclo liturgico, ve n'è un secondo a cui la Chiesa ha attribuito una importanza grande e ineludibile: il “mistero” della nascita con tutti i “misteri” connessi. Si noti bene che la Chiesa, stabilendo di celebrare l'incarnazione, lo ha fatto non solo perché ha presto compreso che la Pasqua non poteva bastare, ma, anzi, che essa aveva senso solo se illuminata dal “mistero” del Natale, senza il quale il “mistero” pasquale non avrebbe avuto pieno significato – vale ovviamente anche il reciproco.

I “misteri” si sono così raggruppati come intorno a due “fuochi”, per utilizzare una metafora geometrica: molti di essi ruotano intorno alla Pasqua, altri intorno al Natale che si danno

¹⁴ A. NOCENT, «Il Triduo Pasquale e la Settimana Santa», cit., p. 118.

senso reciprocamente e conferiscono vita a tutti gli altri. L'unico "mistero" di Cristo viene compreso e accolto intorno ai due "centri" del Natale e della Pasqua, dai quali poi si dispiegano tutti gli altri "misteri".

Il "mistero" dell'incarnazione è così decisivo che la sapienza della Chiesa, meditando la vita reale del Signore, lo ha premesso a quello della Pasqua nell'elaborazione del ciclo liturgico. L'anno liturgico prende inizio ogni anno nuovamente dal Natale e dalla sua attesa, per giungere poi alla Pasqua. A rigor di logica sarebbe stato possibile concepire diversamente il ciclo, facendolo iniziare dalla Morte e dalla Risurrezione per poi tornare indietro, fino alla nascita del Signore.

Ciò sarebbe potuto avvenire a motivo del kerygma che si incentra sugli eventi pasquali o a partire dalla scelta dell'apostolo che dovette rimpiazzare il traditore e che venne scelto fra coloro che avevano conosciuto Gesù fin dal suo Battesimo al Giordano e non fin da quando il Cristo era bambino. Ma così non è stato.

È l'esperienza viva e concretissima della Chiesa che ha portato all'elaborazione del ciclo dei "misteri" così come è proposto dalla liturgia: prima il Natale e poi la Pasqua. La saggezza della Chiesa e la sua esperienza che funge da guida per i secoli a venire hanno preferito che i "misteri" iniziassero dalla nascita del Signore e hanno "costruito" nel tempo la festa del Natale e i tempi di preparazione e di festa per esso come cardini del ciclo annuale.

Come la notte di Pasqua è notte di veglia per la Chiesa, così lo è la notte del Natale. E se il Vangelo secondo Marco non prende inizio dal Bambino Gesù, la presentazione dei "misteri" della tradizione cristiana ha preferito scegliere una linea diversa nella presentazione della vita del Signore.

La precedenza cronologia della nascita di Gesù nella linea pedagogica dei "misteri" ricorda l'inaudito: mai era stato annuncia-

to che Dio potesse farsi uomo. Egli era, per eccellenza, il trascendente e perciò il lontano, l'inaccessibile, il Totalmente Altro.

Ora, nella sua venuta in mezzo agli uomini, pur restando Dio, si è fatto vicino. Tale "mistero" è così importante che i principali concili del I millennio della Chiesa non trattano della Risurrezione, ma dell'incarnazione, per contemplare sempre più precisamente che cosa voglia dire che Dio ha assunto la carne umana, che Dio ha assunto tutto l'uomo, corpo, anima e spirito, pur restando Dio e, anzi, manifestando il "mistero" della propria divinità proprio nella carne.

D'altronde, questo getta una luce decisiva sulla Pasqua: non è semplicemente la Risurrezione che salva, ma è la Risurrezione di quella precisa persona, e cioè del Figlio di Dio fattosi carne. La storia biblica conosce altre risurrezioni oltre a quelle di Cristo: eppure esse non sono ancora dirimenti, perché quelle persone tornate in vita, a differenza del Cristo, dovettero poi morire nuovamente, come accadde a Lazzaro. Solo la Risurrezione di Gesù non è semplicemente un ritorno indietro, bensì una proiezione in avanti, tramite la quale la carne umana entra pienamente nel "mistero" della vita eterna di Dio per non morire più.

Ancora nei confronti del Natale la tradizione ha elaborato una sua modalità esperienziale di leggere le Scritture e di presentarle all'uomo di ogni tempo. La fede nell'incarnazione ha portato la Chiesa a dare rilievo assoluto a tale "mistero" e, con esso, ai Vangeli dell'infanzia secondo Matteo e Luca e al Prologo di Giovanni.

La disputa sul rapporto che intercorre fra la festività del Natale, ritenuta di origine occidentale, e quella dell'Epifania, ritenuta di origine orientale¹⁵, è parimenti interessante non solo in sé, ma anche qui per cogliere la connessione dei "misteri" che la comu-

¹⁵ «[Le festività del Natale e dell'Epifania] nascono pressappoco contemporaneamente e passano da Occidente a Oriente e da Oriente a Occidente» (A. NOCENT, «Il tempo della manifestazione», in *Anàmnesis*. 6. *L'anno liturgico. Storia, teologia e celebrazione*, cit., p. 172).

nità cristiana ha saputo vedere nella presentazione dell’unico “mistero” del Cristo.

Il Natale, che si iniziò certamente a festeggiare a Roma, probabilmente immediatamente dopo l’anno 325, è una festa che guarda direttamente al “mistero” della nascita del Bambino Gesù: la Vergine Maria ha messo al mondo suo figlio, il Figlio di Dio¹⁶, il mediatore e la pienezza di tutta intera la Rivelazione.

In Oriente, invece, la festa dell’Epifania si evolse fino a connotarsi per la compresenza di diversi “misteri” che vengono tutti enunciati nell’eucologia relativa e negli inni: la Nascita di Gesù, l’Adorazione dei Magi, il Battesimo al Giordano e le Nozze di Cana¹⁷. Centrale è sempre, anche nella tradizione orientale, l’evento dell’incarnazione, anche se l’accento si sposta poi sui segni per i quali il mondo intero – e non solo il popolo ebraico – comprese che Dio aveva visitato il mondo facendosi carne. È la manifestazione a tutti gli uomini – e non solo al popolo eletto –, che giungono al Cristo come i Magi pagani, come i peccatori alle rive del Giordano, come gli invitati alle nuove nozze nelle quali il vero sposo è Gesù a Cana. Anche qui è evidente

¹⁶ Il motivo della fissazione della data al 25 dicembre è, come noto, discusso. Sulla questione, cfr. A. LONARDO, *La scelta del 25 dicembre per celebrare il Natale cristiano: dal dies natalis del Sol invictus, espressione del culto solare di Emesa (e del dio Mitra), alla celebrazione del Cristo, “sole che sorge”*, Id., *Come parlare a scuola del Natale, di Mitra e delle divinità solari?* e Id., *Non è il Natale a venire da Mitra o viceversa, così come non è il Sol dell’avvenire socialista a derivare dal Natale*, disponibili on-line sul sito del Centro culturale Gli scritti ai link <http://www.gliscripti.it/approf/2007/saggi/lonardo150907.htm>, <http://www.gliscripti.it/blog/entry/4718> e <http://www.gliscripti.it/blog/entry/4739>. Certo è che il 25 dicembre era celebrato a Roma già nell’anno 336, come attesta il *Cronografo del 354*. In Oriente la celebrazione del Natale si ritrova a Gerusalemme e ad Alessandria d’Egitto almeno dal III decennio del V secolo; cfr. su questo A. NOCENT, «Il tempo della manifestazione», cit., p. 183.

¹⁷ Cfr. su questo ivi, pp. 185-186; M. AUGÉ, *L’anno liturgico è Cristo stesso presente nella sua Chiesa*, cit., pp. 195-196. Nonostante l’origine orientale dell’Epifania da tutti ammessa, la prima attestazione certa della sua celebrazione è relativa al 361, in Gallia, quando l’imperatore Giuliano, ancora cattolico, la volle celebrare (cfr. su questo P. JOUNEL, «L’anno», cit., p. 101). La data della celebrazione dell’Epifania al 6 gennaio potrebbe essere di derivazione gnostica, poiché si sa che nel II secolo i basiliani celebravano il Battesimo di Gesù in quella settimana di gennaio; a Roma la sua celebrazione al 6 gennaio è certa dalla metà del V secolo (cfr. su questo M. AUGÉ, *L’anno liturgico è Cristo stesso presente nella sua Chiesa*, cit., pp. 196-197).

come la liturgia proponga una precisa esegesi di tali episodi, cogliendo in essi la dimensione “misterica”, e come la Bibbia giunga a noi con la sua interpretazione ecclesiale, offerta dalla viva voce della Tradizione della Chiesa e non dal suo magistero, che, per quanto importante, è secondario.

Se il “mistero” della nascita di Gesù pone in luce direttamente l’enorme evento dell’incarnazione, il “mistero” dell’Adorazione dei Magi è stato da sempre compreso come la manifestazione del Figlio di Dio non solo al popolo ebraico, ma a tutti i popoli, anche a quelli non circumcisi, rappresentati appunto dai Magi. Non solo, quindi, la venuta nel mondo, ma anche la “manifestazione” di tale venuta che si fa reale è “mistero”, perché i primi pagani accorrono insieme agli ebrei a riconoscere la venuta del Messia.

Ma anche il “mistero” del Battesimo al Giordano venne riconosciuto e posto in evidenza per la rivelazione della figliolanza divina del Cristo: nella liturgia si proclama, infatti, che il Padre annuncia al mondo che Gesù è il suo Figlio, l’unico e l’amato.

Allo stesso modo, il “mistero” delle Nozze di Cana manifesta Gesù come il vero sposo che offre il proprio vino, secondo le usanze dell’epoca che attribuivano allo sposo tale onore e onere, e al contempo mostra la sua capacità di tramutare in gioia piena l’acqua dell’antica alleanza ormai compiuta e trasformata.

Un solo “mistero”, dunque, che si celebra in più “misteri” o, anche, più “misteri” che celebrano l’unico evento dell’incarnazione.

In Occidente, poiché il Natale sarà riservato al solo “mistero” della nascita di Gesù, nell’Epifania si celebrerà soprattutto il “mistero” dell’Adorazione dei Magi (e, quindi dei pagani), ma insieme si ricorderanno anche il Battesimo di Gesù e le Nozze di Cana nell’eucologia, anche se piano piano la liturgia latina deciderà di dedicare al Battesimo una festa peculiare e inizierà a leggere le Nozze di Cana nel tempo ordinario, come “mistero” a sé.

3) Gli ulteriori “misteri” della nascita del Signore

Il “mistero” dell’incarnazione è stato così pian piano celebrato anche nei “misteri” della manifestazione. Al contempo, la sapienza della Chiesa ha compreso che non si poteva cogliere il farsi carne del Signore e riceverne pienamente la grazia senza celebrare anche i “misteri” che hanno preceduto la sua nascita.

Anche qui i Vangeli dell’infanzia secondo Matteo e, particolarmente, secondo Luca hanno fatto da riferimento, di modo che è apparso evidente che non si potesse celebrare il Natale senza celebrare al contempo il “mistero” dell’Annunciazione.

La disputa che esiste tra gli studiosi sul rapporto fra l’attestarsi della festa del Natale da celebrare il 25 dicembre e la fissazione al 25 marzo del giorno dell’Annunciazione¹⁸ non ha solo un interesse intrinseco, ma indica anche come, a livello della celebrazione dei “misteri”, Natività e Annunciazione siano eventi “misterici” collegati al punto da richiamarsi continuamente e reciprocamente.

Se il Natale celebra il fatto che Maria dona il suo Bambino al mondo, l’Annunciazione gli è indissolubilmente legata, perché celebra l’evento dell’incarnazione: è Dio a dare suo Figlio alla Vergine. Solo la successione dei due “misteri” rende pienamente conto della totalità della fede.

¹⁸ Se la maggior parte degli studiosi ritiene che la scelta del 25 marzo per la festa dell’Annunciazione debba essere ritenuta successiva alla fissazione del Natale al 25 dicembre, dal quale, a scalare di nove mesi, sarebbe stata poi determinata quella dell’Annunciazione, altri ritengono invece, a partire da computi antichi cristiani studiati, per esempio, da Loi (V. Loi, «Il 25 marzo data pasquale e la cronologia giovannea della passione in età patristica», *Ephemerides Liturgicae*, 85 [1971], pp. 48-69), che si debba ipotizzare il contrario e che, quindi, il 25 dicembre dipenda dal 25 marzo. Cfr. su questo C. MAGGIONI, *Annunciazione. Storia. Eucologia. Teologia liturgica*, CLV, Roma 1991, pp. 33-36, che scrive: «Se, certamente la solennità natalizia favorì, a tempo debito (e cioè qualche secolo dopo), la festa liturgica dell’annunciazione al 25 marzo, va tenuto in debito conto il dato che la tradizione di questo giorno sembra ben radicata nelle diverse Chiese, al di là del 25 dicembre. [...] Merita di essere ritenuto che già nel sec. III (quando ancora non si trattava dell’organizzazione di un anno liturgico) la volontà di precisare la data dell’incarnazione manifesta l’importanza accordata al mistero della “verità” della carne del Figlio di Dio, principio della “nuova” fase della storia della salvezza e del mondo».

Appare qui evidente come la successione dei “misteri”, volti a permettere di avere comunione con l’unico “mistero” del Verbo incarnato, sia nata anche in questo caso congiuntamente dall’esperienza celebrativa e dalla riflessione teologica e spirituale, senza che si possa cogliere in maniera definitiva quale delle due sia stata cronologicamente precedente, tanto esse sono fin dall’origine intrecciate.

Proprio perché la fede nasce dall’unico “mistero” dell’incarnazione voluta da Dio che invia il suo messaggero a Maria, la fede con la sua riflessione teologica e parimenti la liturgia con le sue modalità celebrative non hanno potuto fare a meno di rivolgersi al “mistero” grande dell’Annunciazione. Sebbene esso sia esplicitamente presente solo in Luca, la sua rilevanza è tale che la Chiesa ha sentito impellente il bisogno di porlo come passaggio giustamente obbligato nella presentazione e celebrazione dell’unico “mistero” di Gesù, mediatore e pienezza della Rivelazione.

Nel corso dei secoli, ulteriori “misteri” sono stati prescelti dall’esperienza della Chiesa per permettere una contemplazione più piena e una partecipazione ancora più ricca all’evento dell’incarnazione: la Visitazione di Maria ad Elisabetta¹⁹, l’Adorazione dei pastori, la festa della Madre di Dio²⁰, la Circoncisione di Gesù²¹, la Presentazione di Gesù al tempio²², la Disputa con i dottori di Gesù dodicenne.

¹⁹ Cfr. su questo P. JOUNEL, «L’anno», cit., p. 166.

²⁰ Cfr. su questo ivi, pp. 160-161.

²¹ Cfr. su questo CCC 527. Cfr. anche L. STEINBERG, *La sessualità di Cristo nell’arte rinascimentale e il suo oblio nell’età moderna*, Il Saggiatore, Milano 1986 e A. LONARDO, *La rappresentazione della sessualità di Cristo nell’arte: per comprendere appieno il significato della teologia rinascimentale. Appunti da un volume di Leo Steinberg*, on-line sul sito del Centro culturale Gli scritti al link http://www.glisritti.it/arte_fede/scristo/scristo.htm. Sulla celebrazione della circoncisione di Gesù al 1° di gennaio, oggi sostituita dalla solennità di Maria, Madre di Dio, cfr. M. RIGHETTI, *Storia liturgica. II. L’anno liturgico. Il breviario*, cit., pp. 93-97.

²² Cfr. su questo P. JOUNEL, «L’anno», cit., pp. 111-112; A. NOCENT, «Il tempo della manifestazione», cit., pp. 203-205.

Ad essi deve essere aggiunto anche il “mistero” della Presentazione di Maria al tempio: esso, sebbene faccia riferimento alla tradizione apocrifia e non ai Vangeli canonici, narra a suo modo della vita senza peccato di Maria, che si offre a Dio, già bambina, al tempio, dando al Signore la sua totale disponibilità, senza sapere ancora che un giorno sarebbe diventata la Madre del Signore: è, a suo modo, una rappresentazione dell’Immacolata Concezione, cioè del fatto che Maria non abbia mai conosciuto in vita né il peccato originale, né alcun altro peccato²³.

Il CCC, poi, sottolinea anche il ruolo peculiare di quelli che chiama i “misteri della vita nascosta di Gesù”, poiché «la vita nascosta di Gesù permette ad ogni uomo di essere in comunione con Gesù nelle vie più ordinarie della vita quotidiana» (CCC 533).

Il *Catechismo* rivolge qui l’invito ad andare oltre la “lettera” della Scrittura per approdare al suo “spirito”, proprio perché si tratta ancora una volta – come afferma la finale di Giovanni di cui si è già parlato – di fatti che non sono stati esplicitamente raccontati, eppure che non solo è lecito, ma anzi è bene immaginare, per comprendere il “mistero” della vita del Signore che «cresceva in sapienza, età e grazia davanti a Dio e agli uomini» (Lc 2,52)²⁴.

²³ Cfr. su questo M. BOTTA – A. LONARDO, *Le domande grandi dei bambini. 2. Dal segno della croce alla Confessione*, cit., pp. 69-70.

²⁴ Nella nuova valorizzazione dei “misteri della vita nascosta di Gesù” determinante è stata la testimonianza di fratel Charles de Foucauld, che ha fatto di quegli anni al mondo ignoti la cifra di un aspetto della presenza cristiana nel mondo; cfr. per una corretta comprensione di questa valorizzazione, P. SEQUERI, *Charles de Foucauld. Il Vangelo viene da Nazaret*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

4) L'origine della Quaresima e i "misteri" della vita pubblica di Gesù

Se, certamente, i "misteri" della Pasqua e dell'Incarnazione sono stati quelli più chiaramente posti in rilievo dall'esperienza ecclesiale, la Chiesa ha ben compreso – e ciò fin dagli inizi – che ogni gesto e ogni parola del Cristo erano salvifici, proprio a motivo dell'Incarnazione e della Risurrezione nella carne.

Anche qui, la viva voce della Chiesa ha proceduto nell'elaborazione della più adatta presentazione catechetica della vita del Signore non affidandosi a un singolo Vangelo, bensì attraverso la valorizzazione di quegli snodi che, nei diversi Vangeli, avvertiva come i più belli, i più chiari, i più decisivi per entrare nell'unico "mistero" del Signore.

La via di una lettura consecutiva dei brani di un singolo Vangelo sarebbe stata, forse, a prima vista più facile, già pre-tracciata. La Chiesa, invece, ha individuato quegli episodi che avvertiva avrebbero toccato più direttamente e prima di altri il cuore di chi voleva avvicinarsi alla fede e giungere a credere.

Esemplare in questo senso è la "costruzione" della Quaresima con la scelta dei brani evangelici che avrebbero accompagnato i catecumeni che la vivevano come ultima tappa verso il Battesimo che avrebbero ricevuto a Pasqua.

Sebbene le origini della Quaresima non siano del tutto chiare, essa si strutturò senza alcun dubbio intorno a tre punti di riferimento:

- accompagnare l'itinerario di chi stava per ricevere il Battesimo;
- preparare ogni cristiano tramite la penitenza, la preghiera e la carità alla grande celebrazione della Pasqua;
- sostenere i peccatori gravi che avrebbero ricevuto il perdono in occasione delle feste pasquali.

Chiarissima è la *Didachè* che già scrive (anche se la Quaresima divenne un tempo ben definito di quaranta giorni solo agli inizi del IV secolo²⁵): «Prima del Battesimo, colui che battezza, il battezzando e altri che sono in grado di farlo osservino dapprima un digiuno; al battezzando venga imposto un digiuno preliminare di uno o due giorni»²⁶.

Nell'orizzonte di questo studio ciò che qui interessa è notare come si venne strutturando per questo periodo una serie di "misteri" del Cristo per accompagnare l'itinerario di chi si preparava al Battesimo e, con esso, la comunità tutta che era chiamata a riscoprire ogni anno il dono della vita nuova di figli del Padre.

Gli episodi della vita di Gesù che l'esperienza della Chiesa scoprì adatti a questo tempo furono il "mistero" dell'incontro con la samaritana al pozzo di Giacobbe, quello della guarigione del cieco nato e quello della risurrezione di Lazzaro. Essi divennero gli episodi misterici centrali per gli scrutini quaresimali dei catecumeni, corrispondenti alla III, IV e V domenica di Quaresima, poiché permettevano di annunciare con forza, semplicità e profondità che Cristo è l'acqua viva, che Cristo è la luce del mondo, che Cristo è la risurrezione e la vita²⁷.

²⁵ Cfr. su questo M. AUGÉ, *L'anno liturgico è Cristo stesso presente nella sua Chiesa*, cit., p. 134.

²⁶ *Didachè*, 7, citata da A. NOCENT, «La Quaresima», in *Anàmnesis. 6. L'anno liturgico. Storia, teologia e celebrazione*, cit., p. 152. La *Didachè* è un testo anonimo che si ritiene scritto a cavallo fra il I e il II secolo. Esso testimonia che, poiché il Battesimo era amministrato nella Veglia Pasquale, la comunità cristiana già rifletteva su quale potesse essere la preparazione ideale ad esso. Il riferimento di Nocent, nello stesso saggio, alla *Tradizione Apostolica* di Ippolito di Roma non deve, invece, essere ritenuto attendibile, poiché quel testo è una ricostruzione assolutamente ipotetica proposta da Botte e quell'antico scritto deve essere ritenuto perduto; cfr. su questo A. LONARDO, «Le fonti letterarie», in P. FILACCIONE – C. PAPI (a cura di), *Archeologia cristiana. Coordinate storiche, geografiche e culturali (secoli I-VI)*, LAS, Roma 2015, p. 351 e, più estesamente, P. NAUTIN, *Tradizione apostolica*, s.v., in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. II, Marietti, Casale Monferrato 1983, coll. 3501-3502, una voce migliore di quella affidata nella nuova edizione ad A. Stewart-Sykes.

²⁷ Cfr. il già citato T. MAERTENS, «Storia e funzione delle tre grandi pericopi "de caeco nato", "de samaritana", "de Lazaro"», ma anche A. CHAVASSE, «La structure de Carême et les lectures des messes quadragésimales dans la liturgie romaine», *La Maison-Dieu*, 31 (1952), pp. 19-33. Più sinteticamente M. AUGÉ, *L'anno liturgico è Cristo stesso presente nella sua*

Quei tre episodi della vita di Cristo divennero così nella liturgia tre passaggi obbligati nel cammino verso il Battesimo, come “misteri” che permettevano di prepararsi alla Pasqua.

Vale la pena di sottolineare qui che i tre episodi prescelti per la preparazione al Battesimo vennero selezionati tra quelli raccontati dal solo Giovanni. Il Quarto Vangelo venne ritenuto adatto dalla Chiesa per la presentazione dei “misteri” di Gesù non a persone già adulte nel cammino di fede, bensì ai “principianti”, a coloro che non erano ancora battezzati, perché il racconto che Giovanni fa di quei tre episodi parla direttamente al cuore di chi vuole conoscere Gesù e ricevere da lui l’acqua della vita, la luce per vivere e la speranza che la morte è vinta.

La meditazione dei “misteri” portò, forse prima ancora della scelta dei tre episodi giovannei, a iniziare la Quaresima con il racconto delle Tentazioni di Gesù nel deserto a opera del demonio e, la domenica successiva, con quello della Trasfigurazione del Signore.

Quei due “misteri” dovevano accompagnare chi si preparava al Battesimo perché ricordavano, da un lato, che la tentazione del diavolo non sarebbe mancata e che sarebbe consistita nel negare la figliolanza divina («Se sei Figlio di Dio», ripete Satana, insinuando il dubbio sul Padre) e, dall’altro, che avrebbero potuto confidare nella presenza di Gesù, perché egli, pur essendo una presenza quotidiana e feriale, sul monte Tabor avrebbe manifestato la luce sfolgorante del suo corpo trasfigurato, perché abbracciato dall’amore del Padre che lo aveva inviato, lo sosteneva e lo rendeva vittorioso.

Chiesa, cit., pp. 134-135 e P. JOUNEL, «L’anno», cit., pp. 88-89, che ricorda anche come il diacono romano Giovanni, agli inizi del VI secolo, abbia risposto a una lettera inviatagli da un funzionario di Ravenna argomentando precisamente sul perché a Roma si leggessero proprio quei tre brani evangelici (*Iohannis diaconi Epistola ad Senarium* 2, in A. WILMART [ed.], *Analecta Reginensia*, Città del Vaticano, 1933 [ST 59], p. 171).

I “misteri” delle Tentazioni nel deserto e della Trasfigurazione vennero posti dalla sapienza della Chiesa all’inizio dell’ultima tappa dell’itinerario battesimale, perché senza di essi non è possibile comprendere che cosa sia la tentazione e più ancora che cosa sia la figliolanza divina e come proprio essa sia la definitiva Rivelazione biblica e il dono portato dal Cristo agli uomini.

Il ciclo dell’anno liturgico, poi, pur non istituendo precise feste relative ad altri “misteri” della vita di Cristo, ne selezionò i principali, come è attestato dalla costruzione progressiva dei lezionari liturgici e dal riflesso di essi nei diversi cicli pittorici, come si vedrà più avanti²⁸.

5) I “misteri” a fondamento del catecumenato e della vita ordinaria del credente

Da quanto appena esposto appare evidente come i “misteri” presentati e celebrati in Quaresima siano stati scelti anche per accompagnare i catecumeni verso il Battesimo.

La messa in evidenza di alcuni brani giovannei e insieme del racconto delle Tentazioni di Gesù e della Trasfigurazione intendeva e intende sottolineare alcuni aspetti della fede che sono particolarmente “toccanti” per chi si prepara al Battesimo da adulto. Ma, in realtà, tutto l’anno liturgico ha sempre accompagnato l’itinerario dei catecumeni e con esso la presentazione dell’intero ciclo dei “misteri”. L’ammissione fra i catecumeni, infatti, avveniva almeno un anno prima della loro “elezione” ed essi, in questo modo, erano tenuti per un anno intero a partecipare alla liturgia eucaristica, venendo congedati dall’assemblea liturgica al

²⁸ Cfr. su questo, C. VALENZIANO, «L’anno liturgico *actuosa enarratio* “narrazione attuativa”», in P. SORCI (a cura di), *L’anno liturgico, anno della misericordia del Signore*, Città Nuova, Roma 2017, pp. 55-68.

momento della preghiera dei fedeli e proseguendo la catechesi in un'aula annessa alle basiliche o nel quadriportico stesso²⁹.

Se, quindi, l'Eucaristia come comunione al sacramento veniva ricevuta solo dopo il Battesimo, da un altro punto di vista precedeva il Battesimo stesso: i catecumeni, infatti, una volta ammessi nel loro *ordo*, già vivevano la domenica ritrovandosi insieme all'assemblea eucaristica nelle basiliche stesse, in un posto preciso loro assegnato dalla Chiesa. Potevano così partecipare ai diversi tempi liturgici, ascoltare la proclamazione dei Vangeli corrispondenti e l'omelia di chi presiedeva, cantare insieme ai credenti gli inni appositi, vivere i diversi atteggiamenti richiesti in preparazione ai "misteri" o successivi ad essi (per esempio, già dal Natale precedente il Battesimo vivevano l'Avvento e partecipavano al tempo di festa successivo alla Natività del Signore). Erano certamente separati dai già battezzati dal momento in cui iniziava la liturgia eucaristica, ma vivevano insieme la liturgia della Parola. Non appena l'assemblea dei battezzati terminava la Cena del Signore ecco che di nuovo i battezzati si riunivano nel quadriportico con i catecumeni, di modo che era la Chiesa intera ad accompagnarli nell'esperienza dei "misteri".

La Chiesa aveva così ben chiaro che era la serie dei "misteri" della vita del Signore ad essere l'ossatura adatta del cammino che porta a diventare cristiani. Il catecumenato si è insomma strutturato con un legame strettissimo alla domenica e al ciclo dell'anno liturgico: chi ancora non partecipava alla *fractio panis*, partecipava però alla dispensazione della Parola domenicale. La catechesi proposta ai catecumeni si strutturò come un prolungamento e un approfondimento di ciò che i diversi "misteri" annunciavano

²⁹ Cfr. su questo A. LONARDO, *Aquileia, la sua basilica e la Südhalle: il fraintendimento del catecumenato antico negli studi sul più antico complesso basilicale ancora esistente*, disponibile on-line sul sito del Centro culturale Gli scritti al link <http://www.glisritti.it/blog/entry/4245>.

e che colui che presiedeva l'Eucaristia aveva loro già presentato nell'omelia.

L'Eucaristia, che sarebbe stata il *culmen* della loro iniziazione cristiana, era così anche *fons* del loro avvicinarsi alla Pasqua: già erano inseriti con la Chiesa tutta intera nel ciclo dei “misteri” da cui ricevevano nutrimento. Quando si insiste giustamente sull'Eucaristia come *culmen* dell'iniziazione cristiana, non si dovrebbe mai dimenticare il suo compito di essere anche *fons*, e cioè origine anche cronologica, perché nutriente in vista del Battesimo.

Il ciclo dei “misteri” non sosteneva così solamente il cammino di chi era già cristiano, ma serviva anche da introduzione a chi si preparava a diventarlo.

6) I “misteri” delle feste mariane e l'Assunzione

La comprensione, generatasi intorno alla liturgia, della centralità di alcuni “misteri” della vita del Cristo non si è limitata all'individuazione di determinati eventi relativi alla Passione, alla Morte e alla Risurrezione del Cristo o alla sua Incarnazione e poi al suo ministero pubblico fino all'Ascensione e alla Pentecoste, la quale già, come si è visto, “straborda” rispetto alla vicenda terrena di Gesù, perché permette di cogliere e vivere il legame fra il Cristo e la vita della sua Chiesa.

La sapienza della Chiesa ha posto, infatti, a fianco di tutti questi “misteri” della vita del Signore – e in particolare a fianco dei “misteri” della Risurrezione – gli eventi mariani post-pasquali, in particolare la celebrazione della *Dormitio* e quella ad essa relativa dell'Incoronazione, che si affermò in seguito.

Sebbene il dogma dell'Assunzione di Maria venga definito in Occidente solo nel XX secolo, la liturgia già dall'antichità contempla il passaggio della Vergine al cielo tra le braccia del suo

Signore con la festa della *Dormitio*, che raggiunge Roma verso la metà del VII secolo e che è già chiamata nel Sacramentario Gregoriano Adrianeo *Assumptio*³⁰.

L'esperienza della Chiesa intuì, nella sua saggezza, che non era sufficiente per presentare la fede agli uomini la semplice celebrazione del “mistero” della Risurrezione di Cristo: bisognava anche mostrare che colei che lo aveva generato in terra doveva essere già unita a lui anche nel passaggio alla vita eterna. La sorte beata della Vergine non solo era perciò reale e vera, ma solo essa poteva offrire all'umanità intera la certezza di un destino di salvezza indubitabile: la Chiesa amata dal Cristo con il dono della sua stessa vita era destinata a raggiungere Dio come il suo Signore Gesù Cristo³¹.

Anche nei secoli in cui i pontefici ritennero che la festa non dovesse avere tutto il risalto che oggi ha, il popolo non omise mai del tutto di celebrare tale “mistero”. Esso è ricordato anche sotto il titolo di Santa Maria degli Angeli, cioè di Maria adorata in cielo dagli angeli dopo essere stata da essi accompagnata «in alto»³².

Infatti, la rappresentazione del “mistero” della *Dormitio* non è mai mancata nei mosaici e negli affreschi, sia in Oriente che in Occidente, e ha sempre indicato luminosamente ai credenti che la via della salita al cielo per entrare nella piena comunione con

³⁰ Cfr. su questo M. AUGÉ, «Le feste del Signore, della Madre di Dio e dei santi», in *Anàmnèsis*. 6. *L'anno liturgico. Storia, teologia e celebrazione*, cit., p. 235.

³¹ Righetti ricorda come la celebrazione del “mistero” del “transito” di Maria al 15 di agosto, attestato già a Gerusalemme e in Oriente al principio del VI secolo, venne accolta a Roma alla fine del VII; cfr. M. RIGHETTI, *Storia liturgica*. II. *L'anno liturgico. Il breviario*, cit., pp. 371-375.

³² La più famosa chiesetta al mondo ad essere dedicata a Santa Maria degli Angeli è certamente quella della Porziuncola in Assisi, che già portava tale nome prima che san Francesco d'Assisi vi fissasse la dimora sua e dei suoi frati. Cfr., sull'iconografia dell'Assunta come Madonna degli Angeli, T. VERDON, «L'iconografia dell'Assunzione di Maria a sessant'anni dalla proclamazione del dogma. Sonno di una madre, apoteosi di una sposa», *L'Osservatore Romano*, 30 agosto 2010.

Dio era già stata aperta dal Cristo per la Madre sua, per restare così spalancata ormai a tutti gli uomini.

Anche la festa minore dell'Incoronazione di Maria, entrata ufficialmente nel calendario liturgico latino solo nel 1954³³, è stata sempre presente nella memoria del popolo di Dio, come appare con evidenza negli affreschi delle chiese che rappresentano il Cristo o l'intera Trinità che incoronano Maria.

Come mostrano bene le iscrizioni dei mosaici e degli affreschi, tale incoronazione ha sempre ricordato il carattere sponsale della *Dormitio*. Nel "mistero" dell'incoronazione Maria è celebrata come la Sposa che siede in trono con il suo Sposo il Cristo. Essa è, dunque, non solo la Madre, ma anche la Chiesa stessa che è amata con amore sponsale e indefettibile da parte del Signore.

Per esempio, nel mosaico absidale della basilica di Santa Maria in Trastevere il Cristo mostra il libro aperto che dice: «Veni electa mea et ponam in te thronum meum» (*Vieni, mia eletta, e porrò in te il mio trono*), mentre Maria, che ha già la corona sul capo, gli risponde con le parole del Cantico dei Cantici (Ct 2,6): «Leva eius sub capite meo et dextera illius amplexabitur me» (*La sua sinistra è sotto il mio capo e la sua destra mi abbraccerà*).

Conformemente a questo "mistero", nel XIII secolo si diffuse un'iconografia del "mistero" che rappresentava il Cristo che abbracciava al fianco la Vergine, mentre essa poneva il suo capo sulle sue spalle, in segno di amore sponsale: l'immagine ebbe tale risalto da esser rappresentata anche nell'abside della Basilica Superiore di Assisi da Cimabue, a indicare la meta promessa ai credenti³⁴.

³³ Cfr. su questo P. JOUNEL, «L'anno», cit., p. 174.

³⁴ Cfr. su questo A. LONARDO, *La Chiesa-sposa nell'iconografia medioevale, da Cimabue al coro della Chiesa di Monteluca, al Sacro Speco di Subiaco, struggente testimonianza dell'amore scambievole fra il Cristo e la sua Chiesa, annunciato dalla fede*, disponibile online sul sito del Centro culturale Gli scritti al link http://www.glisritti.it/arte_fede/csposa/ csposa.htm; cfr. anche L. BELLOSI, *Cimabue*, Federico Motta Editore, Milano 2004, pp. 207-210.

I “misteri” di Maria vennero così inclusi nella serie dei “misteri” di Cristo e non è pensabile una presentazione della vita di Gesù secondo i “misteri” che non includa anche Maria e la sua sorte beata.

7) I “misteri” del Rosario discendono dalla fede espressa nei “misteri” di Cristo

Nella sequenza dei “misteri” del Rosario è dato vedere una ulteriore tappa della consapevolezza della centralità dei “misteri”. La tradizione del Rosario individua una serie di “misteri” necessariamente ridotta rispetto a quella del ciclo liturgico e a quelle artistiche, evidenziando, quindi, come la presentazione di Cristo tramite i “misteri” sia di fatto sempre feconda. Mostra anche, d’altro canto, come l’individuazione dei “misteri” sia una realtà mai conclusa, mentre si radica, al contempo, sempre più in quelli che sono i punti nodali insostituibili.

Il cuore del Rosario deve essere individuato esattamente nella meditazione dei “misteri” con gli occhi della Vergine. Gli studi recenti su tale preghiera mariana, infatti, insistono giustamente sul fatto che la sua caratteristica peculiare non consista tanto nella ripetizione dell’Ave Maria³⁵, bensì nella contemplazione dei “misteri”³⁶, in origine quindici, di modo che il Rosario si presenta come una modalità di meditazione della storia di Gesù, tappa per tappa, “mistero” per “mistero”, attraverso la recita delle Ave Maria e del Padre nostro.

³⁵ La ripetizione di determinate preghiere, ovviamente non ancora dell’Ave Maria, è tradizionale nella Chiesa fin dai tempi dei Padri del deserto, cioè dagli anni che seguirono immediatamente la fine delle persecuzioni romane.

³⁶ Cfr. su questo A. WINSTON-ALLEN, *Stories of the Rose. The Making of the Rosary in the Middle Ages*, Penn State University Park, Pennsylvania 1997; M. INTROVIGNE, «La storia del Rosario», *Cristianità*, XXVI (1998), nn. 275-276, marzo-aprile, pp. 5-7.

È certo, comunque, che dalla fine del XV secolo i quindici "misteri" tradizionali sono ormai fissati (con l'unica eccezione dell'ultimo, che si muterà da contemplazione del Giudizio finale a contemplazione dell'Incoronazione di Maria), ma probabilmente la sintetizzazione della vita del Cristo in quindici quadri è precedente a tale momento, anche se non c'è accordo fra gli studiosi su una datazione precisa.

Certo è che nel Rosario il termine "misteri" volto a indicare gli eventi salvifici principali della vita del Cristo deriva dalla liturgia e dal suo ciclo, e il Rosario deve essere visto come una "creazione" che intende ulteriormente meditare su quanto la Tradizione ha già costruito, adattando i "misteri", in forma semplificata, per la preghiera e la meditazione personale.

Anche in questa preghiera mariana, come nel ciclo liturgico e in quelli artistici, la sequenza si diparte dall'Incarnazione per giungere alla Passione e poi alla gloria della Risurrezione.

La codificazione peculiare degli episodi principali degli eventi dell'Incarnazione contemplati tramite il Rosario prende il nome di "misteri gaudiosi" a sottolineare la gioia che essi generano. Dei diversi episodi della Natività la Tradizione della Chiesa ne ha prescelti cinque, perché per loro tramite i fedeli possano contemplare l'unico "mistero" dell'incarnazione:

- 1) L'Annunciazione dell'angelo a Maria Vergine
- 2) La visita di Maria Santissima a Santa Elisabetta
- 3) La nascita di Gesù nella grotta di Betlemme
- 4) Gesù viene presentato al tempio da Maria e Giuseppe
- 5) Il ritrovamento di Gesù nel tempio

Nella contemplazione, invece, della Passione e Morte del Signore la Chiesa ha riunito nella preghiera mariana i "misteri" in cinque episodi che sono detti "dolorosi":

- 1) L'agonia di Gesù nel Getsemani
- 2) La flagellazione di Gesù
- 3) L'incoronazione di spine
- 4) La salita di Gesù al Calvario gravato dalla croce
- 5) Gesù è crocifisso e muore in croce

Per quel che riguarda, invece, i “misteri” della Risurrezione la sintesi elaborata per il Rosario ha preso il nome di “misteri gloriosi” a sottolineare il destino di gloria e salvezza del Cristo, della Vergine e di tutta intera la Chiesa. Tali “misteri”, infatti, celebrano la vittoria del Cristo e l'associazione di Maria e della Chiesa a tale trionfo e, come già nella liturgia e nei cicli artistici, spingono lo sguardo oltre la Risurrezione e Ascensione di Cristo in cielo, perché includono la partecipazione dell'uomo alla vittoria sul male e sulla morte:

- 1) La Risurrezione di Gesù
- 2) L'Ascensione di Gesù al cielo
- 3) La Discesa dello Spirito Santo nel Cenacolo
- 4) L'Assunzione di Maria al cielo
- 5) L'Incoronazione di Maria Regina del cielo e della terra

È stato poi Giovanni Paolo II a proporre che nella preghiera del Rosario venissero contemplati con tale devozione non solo i “misteri” da secoli celebrati dell'incarnazione, della Passione e della Risurrezione, ma anche quelli della vita pubblica.

Così, nell'enciclica del 2002 *Rosarium Virginis Mariae*, il pontefice scrisse: «Ritengo [...] che, per potenziare lo spessore cristologico del Rosario, sia opportuna un'integrazione che, pur lasciata alla libera valorizzazione dei singoli e delle comunità, gli consenta di abbracciare anche i misteri della vita pubblica di Cristo tra il Battesimo e la Passione» (n. 19).

In questo modo ai tradizionali quindici “misteri” sono stati aggiunti i “misteri luminosi”³⁷:

- 1) Il Battesimo nel Giordano
- 2) Le Nozze di Cana
- 3) L’Annuncio del Regno di Dio
- 4) La Trasfigurazione
- 5) L’Eucaristia

Anche nella preghiera del Rosario si conserva così il termine “mistero” al plurale a indicare quei momenti della vita del Signore proposti alla contemplazione dei fedeli che più di altri permettono di cogliere immediatamente l’unico “mistero” di Cristo, mediatore e pienezza di tutta intera la Rivelazione e, al contempo, di vivere la propria vita in comunione con il Signore e con la Chiesa.

³⁷ Si ritiene generalmente che papa Giovanni Paolo II abbia ripreso l’intuizione dal sacerdote carmelitano George Preca, da lui stesso beatificato, che aveva proposto di pregare nel Rosario già nel 1957 anche con i “misteri luminosi”: 1) Dopo che Gesù venne battezzato nel Giordano, fu condotto nel deserto; 2) Gesù si rivela come vero Dio con parole e miracoli; 3) Gesù insegna le beatitudini sulla montagna; 4) Gesù è trasfigurato sul monte; 5) Gesù consuma l’Ultima Cena con gli apostoli.

III

I “MISTERI” COME SINTESI DELL’EVENTO CRISTIANO

1) La semplicità di una sintesi

Anche se l’individuazione dei “misteri” non ha mai fatto problema e mai si è posta la questione di definirne precisamente i più importanti, tanto era evidente come qualsivoglia accadimento della vita del Cristo così come ogni sua parola fossero “misteri” di enorme portata, l’esperienza della Chiesa ha compreso quanto fosse prezioso sintetizzarli in quattro grandi gruppi.

Se ne è già vista l’enunciazione nella *Summa* di Tommaso, quando egli afferma che le considerazioni sulla vita di Gesù si possono utilmente suddividere in quattro punti: «Primo, il suo ingresso nel mondo; secondo, lo svolgersi della sua vita qui in terra; terzo, la sua dipartita da questo mondo; quarto, la sua esaltazione dopo la vita presente» (*Summa Theologiae*, III, q. 27).

Ma ciò appare con evidenza anche nelle forme che verranno considerate più avanti, come i cicli artistici. Sempre saranno raffigurati o verranno meditati i “misteri” del Natale, quelli della vita pubblica, quelli della Passione e Morte, quelli della Risurrezione. Anzi questi quattro gruppi fungeranno da calamite che attrarranno altri “misteri” complementari come ulteriori approfondimenti dei principali.

Per esempio, i “misteri” della vita nascosta di Gesù nei trent’anni a Nàzaret entreranno a far parte di quelli della Natività come loro logica espansione ed espressione, così come – lo si è già visto – anche gli episodi del Battesimo e delle Nozze di Cana rientreranno nello stesso ambito come manifestazione epifanica dell’evento dell’incarnazione.

Allo stesso modo i “misteri” della Risurrezione comprendono gli eventi post-pasquali, a partire dalla Pentecoste, con l’inclusione – lo si è già visto – dei “misteri” mariani come testimonianza imprescindibile della avvenuta vittoria di Cristo sul peccato e sulla morte. Gli eventi che riguardano l’ingresso in cielo di Maria, quindi, non sono “misteri” a parte, bensì fanno un tutt’uno con l’annuncio del Signore risorto.

2) I “misteri” in relazione alla totalità

Nei diversi “misteri” è stata poi declinata quell’attenzione alla totalità del tempo e della storia che si è già vista in relazione all’unico “mistero” di Cristo, colto nella sua relazione con l’origine del cosmo intero e con il fine a cui tutto tende.

Le origini sono presenti innanzitutto nel “mistero” della Natività. Più volte viene letto, in relazione al Natale, il Prologo di Giovanni, perché sia evidente che a farsi carne è esattamente quel Figlio che ha creato il mondo con il Padre, perché sia evidente che proprio colui che è con Dio e Dio egli stesso dall’eternità si è fatto carne. Colui per mezzo del quale tutte le cose sono state fatte ha accettato di farsi uomo.

La creazione è ricordata poi nelle feste mariane, in particolare nell’Immacolata. Come la prima donna, Eva, con il suo rifiuto di obbedire a Dio ha sottoposto l’umanità al peccato, così la nuova Eva, Maria, ha donato colui che toglie il male del mondo, liberando lei per prima dal peccato originale.

D'altro canto, come il "mistero" di Cristo risplende pienamente solo se ci rivolge alle origini di tutto ciò che esiste e che esiste solo in lui e per mezzo di lui, similmente la Chiesa ha sentito il bisogno di far risaltare la vittoria del Cristo, celebrandolo come colui in vista del quale tutto esiste e verso il quale tutto tende.

Il ciclo dei "misteri", come si è già visto, si è strutturato avendo come cuore la Pasqua che dona il Battesimo. Solo il mistero pasquale genera nuovi figli di Dio che nascono alla vita eterna: annunciare quel "mistero" vuol dire contemporaneamente spalancare la speranza e indicare che tutto tende al Cristo e alla condivisione della sua vittoria sulla morte. Non esiste, quindi, annuncio dei "misteri" di Cristo che non sia anche annuncio della vita nuova, destinata all'eternità.

Anche la necessità che la Chiesa ha sentito di celebrare il "mistero" dell'Assunzione e dell'Incoronazione della Vergine mostra come lo sguardo, una volta fissatosi sul Cristo, non possa non dirigersi al destino finale della vittoria sulla morte dell'uomo nella sua interezza, corpo e anima.

L'attenzione della Chiesa all'escatologia è stata presente da sempre, ma anche il ciclo liturgico l'ha sottolineata a suo modo. Infatti, nelle domeniche dell'inizio dell'Avvento e della fine dell'anno liturgico si leggono sia gli annunci apocalittici di Gesù, sia le parabole sul Giudizio finale, accompagnati dai testi veterotestamentari come da quelli dell'Apocalisse¹.

La stessa festa di Cristo Re, pur nata con diverse intenzioni²,

¹ Sulla formazione del tempo liturgico delle domeniche dopo Pentecoste, oggi dette del Tempo Ordinario, cfr. M. RIGHETTI, *Storia liturgica. II. L'anno liturgico. Il breviario*, cit., pp. 318-323. In particolare, sull'accentuazione del tema escatologico, con la scelta dei testi biblici correlati e la messa in evidenza dei "misteri" relativi, cfr. A. NOCENT, «Il tempo della manifestazione», cit., pp. 193-202.

² Cfr. M. AUGÉ, *L'anno liturgico è Cristo stesso presente nella sua Chiesa*, cit., pp. 237-240 che scrive: «La [...] caratterizzazione "socio-politica" della solennità di Cristo Re ha comportato che nell'attuale ordinamento liturgico, sorto dopo il Vaticano II, essa venisse reinterpretata in senso più spiritualistico ed escatologico. Lo stesso nuovo titolo (Gesù Cristo, re dell'universo) allarga la prospettiva della signoria di Cristo nel senso di Col 1,12-20. Lo

si è caratterizzata sempre più, a partire dal Concilio, come celebrazione della vittoria escatologica di Cristo e, dunque, come “mistero” di speranza e di consolazione nel cammino presente.

3) La dimensione salvifica dei diversi “misteri”

In relazione ai “misteri” di Cristo vale ovviamente quanto già detto in merito alla dimensione salvifica dell’unico “mistero” di Cristo. Nella prima parte della nostra riflessione è emerso più volte, infatti, come Cristo non sia “semplicemente” la pienezza di tutta intera la Rivelazione, ma come egli al contempo porti al mondo l’unico amore di Dio che salva ognuno dal peccato e dalla morte. Lì intravedemmo cioè che, proprio perché la Rivelazione è incontro con il Dio che è amore, chi viene a conoscere il Cristo è per ciò stesso inondato di un amore nuovo capace di trasformare la sua vita.

Questo è vero una volta per sempre dell’unico incontro con Cristo che ognuno ha quando lo conosce e quando viene inserito in lui con il Battesimo. Ma è vero, al contempo, dell’incontro con tutti i suoi “misteri”, che pongono il credente in contatto ogni volta di nuovo con un aspetto diverso di quell’unico amore che abbraccia e salva.

Come il Cristo ama e salva l’uomo facendosi carne nell’Annunciazione e nel Natale, così è la celebrazione del “mistero” dell’Incarnazione che fa sì che l’uomo non solo comprenda, ma anche partecipi di tale amore. Esso è specifico e non è solo amore generico per l’uomo: è amore che si manifesta esattamente nel farsi bambino di Dio.

spostamento della solennità all’ultima domenica dell’Anno Liturgico la colloca nel contesto escatologico proprio di questa domenica» (qui p. 238).

Allo stesso modo, come il Cristo ama e salva l'uomo nei trent'anni di vita nascosta, santificando lo studio, il lavoro e le relazioni familiari, così è la celebrazione dei "misteri" della vita nascosta: essa permette al credente di accogliere tale amore, che non è solo e sempre lo stesso, ma è anche specifico, poiché si rivela nel modo in cui Dio ama in Cristo l'esperienza quotidiana dell'uomo, donando ogni grazia per santificare il tempo ordinario della vita.

Similmente, come il Cristo ama e salva l'uomo negli anni della vita pubblica, predicando il Regno di Dio, guarendo i malati, cacciando i demòni, così il cristiano apprende l'amore di Dio facendosi discepolo del Cristo e delle sue parole e accogliendo i suoi gesti di misericordia e guarigione, giorno dopo giorno.

Non diversamente, come il Cristo ama e salva l'uomo giungendo a morire in croce per i peccatori, lui unico giusto per gli ingiusti, così è solo dinanzi al "mistero" del Crocifisso che l'uomo non solo impara che cosa sia l'amore di Dio, ma anche ne viene toccato per grazia, e riceve dalla celebrazione della Cena, che prefigura il dono totale del Signore, quel pane che permette di vivere come lui ha vissuto.

Infine, come il Cristo ama e salva l'uomo risorgendo come primizia fra i morti e portando al Padre in corpo e anima anche la Vergine Maria, così l'uomo non solo conosce, ma anche scopre l'amore di Dio per la propria debole carne guardando ai "misteri" della gloria di Dio e ricevendo in essi il farmaco dell'immortalità.

Appartiene, insomma, alla modalità stessa del "mistero" cristiano di essere al contempo unico e molteplice. Se non fosse unico, i singoli "misteri" non avrebbero senso alcuno. Ma, pur essendo unico, proprio perché è la Rivelazione del Dio fattosi carne, lo si conosce e se ne accoglie la grazia e la potenza solo passo dopo passo, meditando sulla molteplicità dei misteri che vanno dall'incarnazione alla Risurrezione.

Ciò si dimostra vero non solo riflessivamente, ma anche a partire dalle scelte storiche della Chiesa, che comprese fin dalle origini come non vi fosse altra via per condurre l'uomo alla piena "conoscenza" di Cristo se non quella del ripercorrere "mistericamente" l'intera sua vita, tappa dopo tappa. Che tale itinerario non sia solo conoscitivo è evidente, insomma, dal fatto enorme che la viva voce della Chiesa lo abbia sviluppato proprio come ciclo liturgico: il credente "apprende" Cristo e viene investito della sua grazia attraverso le diverse tappe rituali che si snodano nell'intero anno liturgico.

Diviene così ancora più evidente come la liturgia appartenga al nucleo stesso della fede cristiana. Il Cristo non è solo protagonista di una storia passata vissuta dal Figlio fattosi uomo in terra duemila anni fa. No, quella storia è presente oggi nei segni della liturgia e, domenica dopo domenica, festa dopo festa, ogni uomo può divenirne partecipe.

Si noti bene che, come si è appena visto in relazione al ciclo liturgico dei "misteri", non si tratta semplicemente di ascoltare i brani evangelici via via diversi che a tali "misteri" fanno riferimento e nemmeno di ricevere ogni volta di nuovo la stessa Eucaristia, che è sempre l'unico e totale "mistero" di Cristo. I molteplici segni liturgici danno modo di fare "esperienza", domenica dopo domenica, dei diversi e peculiari aspetti dell'unico "mistero"³. Infatti, la liturgia non celebra i "misteri" solo con il mi-

³ Concorde con tale prospettiva la nuova visione del rito valorizzata dal Concilio Vaticano II. Essa è stata elaborata innanzitutto da autori come R. Guardini e dai liturgisti del Pontificio Ateneo Sant'Anselmo di Roma per essere poi ripresa da studiosi come A.N. Terrin in una prospettiva di antropologia teologica e come C. Valenziano in chiave di comprensione teologico-spirituale e teologico-estetica (cfr. R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, Morcelliana, Brescia 1930; ID., *La formazione liturgica*, OR, Milano 1988; ID., «Lettera sull'atto di culto e il compito attuale della formazione liturgica», *Humanitas*, 20 (1965), pp. 85-90; A.N. TERRIN, *Il rito. Antropologia e fenomenologia della ritualità*, Morcelliana, Brescia 1999; A. GRILLO – C. VALENZIANO, *L'uomo della liturgia*, Cittadella, Assisi 2007, pp. 77-127). Per una bibliografia aggiornata sul tema, cfr. gli studi recenti: A. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani*, EMP, Padova 2011; ID., *La*

nimo comune multiplo della “materia” e della “forma” del sacramento: non si accontenta che ci siano il pane e il vino e la preghiera di consacrazione con il dono dello Spirito.

Assolutamente no! Tutto concorre a far partecipare a quello specifico “mistero”, utilizzando tutti e cinque i sensi, dall’udito al tatto, dall’odorato alla vista, al gusto. Si pensi alla scelta dei canti adatti a ogni tempo liturgico, ai colori delle vesti e dei fiori, ai profumi degli incensi, ai cibi di penitenza e di gioia dei tempi di preparazione e di festa, ai movimenti diversi durante la liturgia con i quali il corpo si leva, si inginocchia, si siede, si sposta nelle processioni, alle diverse preghiere, alle luci e alle ombre sempre diverse del giorno e delle notti di veglia, e così via: tutto è stato pensato nei secoli per fare “esperienza” carnale dei diversi “misteri” di Cristo e per permettere agli uomini di entrare in comunione con essi. Per permettere non semplicemente di conoscerli, ma molto più di parteciparvi al punto che Cristo possa vivere in noi ogni aspetto della nostra vita scandita dal tempo⁴.

forma rituale della fede cristiana. Teologia della liturgia e dei sacramenti agli inizi del XXI secolo, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2011; L. GIRARDI, *Liturgia e partecipazione. Forme del coinvolgimento rituale*, EMP, Padova 2013.

⁴ Tutto questo, ovviamente, non può non avere conseguenze nella catechesi, altrimenti essa si distaccherebbe dalle modalità vive di trasmissione della fede. Scrive in merito Cavalletti: «Solo rispettando l’unitarietà della Bibbia essa potrà essere un Libro sempre vivo ed attuale per l’umanità di tutti i tempi. E noi vogliamo che la Bibbia sia tale per i nostri bambini. Quando avremo rispettato l’unitarietà della Bibbia in quanto libro, non avremo finito ancora il nostro compito, perché dovremo ancora rendere evidente ai bambini che i fatti passati che essa narra noi li viviamo, oggi “nell’attesa della sua venuta”, e li compiamo, in particolare, per mezzo della liturgia. Noi dobbiamo rendere evidente ai bambini che la Bibbia e la liturgia sono un’unica cosa, perché quel piano divino, di cui la Bibbia ci fa conoscere gli avvenimenti principali, si realizza ancora, oggi, in ciascuno di noi, attraverso la collaborazione di ogni uomo, ogni donna, ogni bambino, in particolare attraverso la nostra partecipazione alla liturgia. Bibbia e liturgia sono una cosa unica, perché in ambedue Dio si manifesta e si comunica; in ambedue Dio – in due fasi diverse – realizza il suo unico piano d’amore» (S. CAVALLETTI – G. GOBBI, «Io sono il buon pastore». *Guida per il catechista*, cit., pp. 68-69). Nel desiderio di fondare anche da un punto di vista psicologico tale centralità della liturgia per la comprensione del “mistero” di Cristo la stessa autrice scrive: «Perché la liturgia? È una domanda che ci si può porre soprattutto se si è convinti che la Bibbia è un pilastro essenziale della nostra cultura occidentale, che mette a fuoco realtà fondamentali, appagando esigenze essenziali del vivere umano. Per una solida formazione della persona non basta dunque il Libro? Sappiamo che elemento importantissimo di una formazione cristiana è l’iniziazione

La liturgia, a partire dalla sua relazione fondativa con i “misteri” di Cristo, si rivela così per ciò che essa è: non contraffazione della vera fede operata da una devozione popolare alterante, bensì vera e costitutiva dimensione della fede. È la liturgia, più di qualsiasi predicazione, a generare la fede. L’azione rituale viene così necessariamente rivalutata, dopo il suo declassamento a “religione” secondo quella pre-comprensione errata che si può far risalire a una lettura superficiale di Barth e Bonhoeffer⁵: la celebrazione, in una prospettiva teologica, non è semplice conseguenza di una scelta di fede, ritenuta previamente “matura” a prescindere dalla presenza di Cristo nella liturgia, bensì è costitutiva della possibilità stessa che la fede esista, poiché credere è credere nel Dio che opera nei segni liturgici e, in essi, conferisce la grazia della fede. Certo il Cristo è e resta il sacramento primordiale⁶, ma l’azione liturgica ne discende pienamente e solo essa lo rende presente oggi e sempre.

Tutto questo appartiene alla peculiare prospettiva cristiana per la quale non esiste vera conoscenza che non sia anche amore e trasformazione della persona. La fede illumina e trasforma ciò che è vero già da un punto di vista puramente umano: si conosce,

alla liturgia; ma entrando nel fatto celebrativo, restiamo allo stesso livello di essenzialità a cui ci troviamo quando ci accostiamo alla Bibbia? [...] Il celebrare risponde a un’esigenza fondamentale dell’animo umano, tanto che gli psicologi studiano gli effetti negativi, nella cultura e nella Chiesa, del venir meno del processo rituale dovuto ad una certa diffidenza diffusa nel nostro mondo verso la ritualizzazione, tanto che si parla di “guerra contro il rituale”. Erikson afferma che si diventa umani nella misura in cui si assimila il repertorio rituale di una comunità umana. Questa è la base antropologica e sociale in cui si innesta la ritualità del mondo biblico, con la sua specifica» (S. CAVALLETTI, *Il potenziale religioso tra i 6 e i 12 anni. Descrizione di un’esperienza*, cit., pp. 90-91).

⁵ Cfr. su questo *Fede e religione in Karl Barth: alle origini del dibattito teologico contemporaneo. Un’intervista a Pierangelo Sequeri ed un articolo di Italo Mancini*, on-line al link <http://www.glisicritti.it/blog/entry/399> sul sito del Centro culturale Gli scritti; A. LONARDO, *Fede e religione in Karl Barth e nel pensare teologico. Pregare con le viscere: l’inoperosità dell’actuosa participatio... un invito a Segni della destinazione di Riva-Sequeri*, on-line al link <http://www.glisicritti.it/blog/entry/954> sullo stesso sito.

⁶ Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento dell’incontro con Dio*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.

infatti, non solo per un apprendimento freddo e distaccato, ma anche attraverso l’empatia che permette di immedesimarsi e di far proprio ciò che, in principio, era ignoto ed estraneo.

Ma ciò è ancora più vero nella fede, poiché in Cristo diviene possibile che l’uomo ritrovi se stesso. Gesù, infatti, non è solo il “buon esempio”, ma è l’“esemplare” stesso a partire dal quale l’uomo è stato pensato e creato da Dio. Solo guardando a quell’“immagine e somiglianza” piena di Dio che è il Cristo l’uomo può trovare se stesso in pienezza, di modo che la fede non è adulterazione di umanità, bensì il suo inveroamento. Gesù è la causa esemplare che ci rende simili a lui, restituendoci alla figliolanza. Il Cristo che agisce fra gli uomini non può non generare e rigenerare, non può non produrre qualcosa che gli assomigli⁷. Afferma il *Catechismo della Chiesa Cattolica* in proposito: «La sua umanità appare come “il sacramento”, cioè il segno e lo strumento della sua divinità e della salvezza che egli reca: ciò che era visibile nella sua vita terrena condusse al mistero invisibile della sua filiazione divina e della sua missione redentrice» (CCC 515).

La sua carne è il segno che rende visibile il vero volto di Dio, ma, in maniera intrinseca, tale segno ha anche il potere di donare la grazia e operare l’unica vera trasformazione di cui l’uomo ha bisogno.

Tutti i “misteri” che il Cristo ha vissuto, li ha vissuti come nostro capo, aprendo la strada a noi perché potessimo viverli come suo corpo⁸. La potenza dei “misteri” di Gesù è tale da poter raggiungere tutti, in ogni tempo. L’azione umana e divina di Cristo «ha una potenza salvatrice che raggiunge ogni uomo e ogni donna di tutti i tempi, prima della venuta di Cristo, durante la sua

⁷ J. GARCÍA, «L’umanità di Cristo, strumento della nostra salvezza, oggi», in P. SCARAFONI (a cura di), *Cristocentrismo. Riflessione teologica*, cit., p. 104.

⁸ Ivi, p. 112.

vita storica e dopo la sua risurrezione ed ascensione, fino alla parusia»⁹.

Ma, d'altro canto, la ricchezza dei "misteri" di Gesù è così grande che ogni santo non può che ripercorrerne solo un aspetto, tanta è la loro infinita ricchezza. Si pensi, solo per fare un esempio, a Charles de Foucauld, di cui si è già parlato, che scelse di vivere il "mistero" di Nàzaret¹⁰ sapendo che ad altri sarebbe toccato di incarnare i "misteri" della vita pubblica e dell'annuncio, andando di porta in porta, avventurandosi villaggio dopo villaggio, per predicare. Solo l'infinito caleidoscopio delle vite dei santi permette così di vedere come i diversi "misteri" di Cristo illuminino situazioni diversissime della vita, rimanendo in tensione gli uni rispetto agli altri, eppure rimandando tutti all'unico Cristo.

La contemplazione dei "misteri" permette di ricondurre a unità quella tensione fra aspetto dogmatico e dimensione soteriologica della cristologia che altrimenti correrebbero il rischio di restare separati. In effetti, sono esistiti dei periodi nella storia della teologia nella quale si davano due diversi trattati in cristologia, il *De Verbo incarnato* e il *De Christo Salvatore*¹¹, l'uno che si occupava di come Gesù potesse essere insieme Dio e uomo e l'altro di come egli ci avesse salvato. Si studiava, quindi, da un lato, l'evento dell'incarnazione in sé con il Cristo unica persona divina in due nature, umana e divina, e, dall'altro, la sua opera redentrice a nostro favore, come vincitore del peccato e della morte per rigenerarci come figli del Padre¹².

Tale nefasta divisione si ritrovava – e si ritrova tuttora – anche nella pretesa di indagare con sguardo puramente neutrale e stori-

⁹ Ivi, p. 91.

¹⁰ A. LONARDO, *Il Dio con noi. Piccola cristologia del buon annunzio*, cit., pp. 50-53.

¹¹ Così ancora J. GALOT nei due volumi della sua cristologia, dedicati il primo all'identità del Cristo (*Chi sei tu, o Cristo?*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1980) e il secondo a Cristo come salvatore (*Gesù liberatore*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1983).

¹² Cfr. J. GARCÍA, «L'umanità di Cristo, strumento della nostra salvezza, oggi», in P. SCARAFONI (a cura di), *Cristocentrismo. Riflessione teologica*, cit., p. 94.

co la figura Gesù di Nàzaret, da ricostruire con metodi scientifici a prescindere dalla fede della Chiesa, quasi che Gesù di Nàzaret possa essere sostanzialmente diverso dal Cristo Salvatore.

Nella prospettiva dei “misteri”, invece, l’unico Gesù opera come pienezza di tutta intera la Rivelazione e, al tempo stesso, come nostro Salvatore che permette agli uomini di vivere della grazia, come veri figli del Padre.

4) *Lectio cursiva* e *lectio* secondo i “misteri”

Sottolineare la rilevanza che ha avuto la lettura della Scrittura secondo i “misteri” e la proposta di essa ai fedeli, perché così “imparassero” Gesù e la comunione con lui, non vuol dire che si debba dimenticare l’importanza della cosiddetta *lectio cursiva*, cioè della lettura consecutiva, versetto per versetto, di un intero libro biblico e, soprattutto, degli scritti neotestamentari.

La Chiesa non ha mai voluto che la *lectio* consecutiva venisse opposta a una conoscenza del “mistero” di Gesù tramite i suoi “misteri”. Piuttosto ha considerato la lettura secondo i “misteri” come quella di base, rivolta soprattutto ai catecumeni e ai principianti, ma anche come il nutrimento ordinario dei battezzati tramite la partecipazione all’anno liturgico. Ha sempre proposto, invece, la *lectio cursiva* a chi fosse giunto a una maggiore maturità cristiana.

La compresenza delle due modalità appare evidente, anche se in forme diverse, già nei Padri della Chiesa e poi, ancor più, nei secoli successivi.

Uno dei passaggi storici nei quali già si manifesta tale gradualità di approccio è la costituzione della Scuola di Alessandria. Fu Origene a differenziare in forma stabile nel suo *Didaskaleion* due livelli di formazione cristiana, quello per principianti e quel-

lo per i più progrediti¹³. Ma tutti i Padri della Chiesa non fanno che commentare di seguito sia i cicli festivi, con la serie dei “misteri”, sia i libri della Scrittura, versetto per versetto e giorno per giorno¹⁴.

È significativo come esistesse sempre una predicazione di base che seguiva il ciclo festivo che a mano a mano si andava elaborando e un ciclo di *lectio cursiva* di singoli libri biblici che venivano scelti, diversi ogni anno, per istruire ulteriormente la comunità già formata. Talvolta la lettura consecutiva di un intero libro della Scrittura avveniva perché lo si riteneva particolarmente adatto al periodo (per esempio, Gregorio Magno commentò il profeta Ezechiele mentre le campagne romane erano devastate dai longobardi¹⁵).

A chi si accostava per le prime volte alla fede, ai catecumeni, ai principianti, si presentava la vicenda di Gesù secondo i “misteri”, mentre parallelamente, poiché la fede cresceva in maturità, si procedeva alla lettura di un singolo libro biblico. Anche tale lettura, comunque, era nutrita dalla convinzione spirituale che ogni passo biblico si spieghi con altri passi biblici, procedendo così con una *scrutatio* di altri testi che illustravano e illuminavano quello che si stava commentando e facendo ampio utilizzo del metodo tipologico, di modo che sempre Antico e Nuovo Testamento fossero letti insieme.

Grande testimone della *lectio cursiva* con la quale la comunità, anno dopo anno, veniva a conoscere i diversi libri biblici è

¹³ H. CROUZEL, *Origene*, s.v., in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. II, cit., coll. 2517-2518.

¹⁴ Molti dei testi che essi ci hanno lasciato risultano essere delle trascrizioni realizzate da scribi che mettevano per iscritto le omelie a mano a mano che gli autori patristici predicavano. Cfr. su questo tema G. LAWLESS, *Predicazione*, s.v., in A. FITZGERALD (a cura di), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, Città Nuova, Roma 2007, pp. 1147-1148.

¹⁵ GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Hiezechihelem prophetam*; cfr. su questo V. RECCHIA, *Gregorio Magno*, s.v., in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. II, cit., coll. 1702-1703.

certamente Agostino d’Ippona¹⁶. La tradizione di commentare i libri biblici, versetto dopo versetto, non si interruppe mai, come è evidente dai commenti di età medioevale e dalle traduzioni in volgare di epoca umanistico-rinascimentale¹⁷.

5) I “misteri” come interpretazione ecclesiale delle Scritture

L’esperienza vivente condivisa insieme dai pastori e dal popolo di Dio portò, insomma, a porre in evidenza quei passaggi della vita del Signore che non si poteva mancare di porre in rilievo e di celebrare, se si voleva vivere in comunione con lui.

La cristologia dei “misteri” non è così un itinerario costruito a prescindere dai testi biblici, bensì si è formato esattamente come commento di essi di modo che le diverse feste, con le celebrazioni dei “misteri”, fornissero le chiavi di lettura della Scrittura che permettessero di accedere al senso più profondo. La liturgia con i suoi “misteri” ha la pretesa di essere insomma l’interpretazione della Scrittura nata dalla viva voce della Chiesa. È stata, infatti, proprio l’esperienza della Chiesa a evidenziare e porre in risalto i punti fondamentali per una comprensione del “mistero” di Cristo tramite le Scritture.

¹⁶ Basti vedere, per esempio, i commenti di Agostino ai diversi libri scritturistici, portati avanti anno dopo anno. Su questi commenti, cfr. M. SIMONETTI, *La letteratura cristiana antica greca e latina*, Sansoni, Firenze 1969, p. 377.

¹⁷ Cfr. su questo, per esempio, i commentari medioevali di Tommaso d’Aquino (su questo tema, cfr. A. GHISALBERTI, «L’esegesi della scuola domenicana del XIII secolo», in G. CREMA-SCOLI – C. LEONARDI [a cura di], *La Bibbia nel Medio Evo*, EDB, Bologna 1996, pp. 296-300, con bibliografia annessa) e le traduzioni nelle diverse lingue volgari, sulle quali cfr. C.M. MARTINI, «La Sacra Scrittura nutrimento e regola della predicazione e della religione», in *La Bibbia nella Chiesa dopo la «Dei Verbum»*. Studi sulla costituzione conciliare, Edizioni Paoline, Roma 1969, pp. 157-172 (in particolare pp. 165-172); G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 57-65 e A. LONARDO, *La lettura della Bibbia nella chiesa dalle origini alla Dei Verbum, tra cattolicesimo e protestantesimo. Testi da C.M. Martini*, disponibile on-line sul sito del Centro culturale Gli scritti al link <http://www.gliiscritti.it/blog/entry/788>.

La riflessione sull'unico "mistero" e sui diversi "misteri" non ha minimamente impedito il lavoro esegetico, che allora come oggi è continuato e deve continuare, ma ne ha fissato l'orizzonte ermeneutico.

Il ciclo liturgico è divenuto ed è vera esegesi delle Scritture e modello per ogni lettura biblica fedele allo spirito del testo sacro.

PARTE III

I “MISTERI” VISUALIZZATI,
SINTESI ORIGINALE E ORIGINANTE

I

LA RAFFIGURAZIONE DEI “MISTERI”

La presentazione della vita di Gesù tramite i suoi “misteri” è maturata in parallelo con il moltiplicarsi dei cicli pittorici, musicali o scultorei.

Certamente è stata l'esperienza liturgica a determinare l'evolversi del modo di rappresentare la storia di Gesù nell'arte, ma in verità si potrebbe affermare anche l'inverso.

La fede del popolo, dei teologi e dei pittori, amando alcune immagini, ha rafforzato l'importanza dei “misteri” nel cuore della comunità cristiana.

Ciò che è avvenuto nel rapporto fra fede e celebrazione è avvenuto anche nella relazione fra fede e rappresentazione artistica. Nel primo caso la fede ha certamente determinato il modo di elaborare il ciclo dell'anno liturgico, ma al contempo anche l'ordine delle feste è stato un caposaldo nella comprensione della fede (la *lex orandi*, *lex credendi* di cui si è già parlato). Nel secondo caso la fede ha certamente determinato la scelta dei “misteri” da rappresentare iconograficamente, ma le raffigurazioni hanno rafforzato il processo di sintesi tipico della fede, che ha bisogno di essere chiara e trasmissibile.

Il processo che ha creato la tradizione iconografica dei cicli neotestamentari, onnipresenti nelle chiese cristiane, appartiene insomma sia alla *lex orandi* che alla *lex credendi*. Sono stati af-

frescati determinati “misteri” perché essi venivano celebrati e, al contempo, li si è rappresentati perché tramite di essi si poteva giungere a una chiara comprensione della fede della Chiesa.

Anche i diversi cicli iconografici sono così espressione dell’interpretazione ecclesiale delle Scritture come è maturata nell’esperienza di fede nei secoli.

Dall’analisi dei diversi cicli che hanno raffigurato la storia di Gesù un elemento risulta immediatamente evidente. Nella scelta iconografica di una serie di immagini che sviluppassero un ciclo coerente e sintetico capace di visualizzare l’intera esistenza del Signore la Chiesa non ha mai scelto di rappresentare uno solo dei quattro Vangeli, bensì i “misteri” di Gesù tratti dall’insieme del *corpus* neotestamentario, incrociando gli episodi dei diversi Vangeli.

Per esempio, sempre sono state poste fianco a fianco la rappresentazione della Lavanda dei piedi tratta da Giovanni e l’Ultima Cena tratta dai sinottici, come manifestazioni necessarie l’una all’altra per contemplare in profondità la novità dell’Eucaristia cristiana. Esattamente come nella costituzione della liturgia del Giovedì Santo è stato assegnato un posto sia al primo che al secondo dei due “misteri” enunciati, così è avvenuto per le scelte iconografiche.

Allo stesso modo nel rappresentare i “misteri” della Natività sempre si è raffigurata l’Adorazione dei pastori propria di Luca e l’Adorazione dei Magi propria di Matteo. O ancora, nelle scelte iconografiche relative ai “misteri” della vita pubblica di Gesù sempre sono stati posti fianco a fianco gli episodi ricordati da Giovanni, come le Nozze di Cana, il dialogo con la samaritana, la guarigione del cieco nato e la risurrezione di Lazzaro, e i racconti dei sinottici, come la chiamata sul lago di Tiberiade dei primi quattro apostoli, il discorso della montagna, la Trasfigurazione e così via.

Certamente il ciclo dei "misteri" raffigurati tramite l'arte ha conosciuto oscillazioni, e certamente esistono episodi che sono presenti più raramente a motivo delle scelte degli artisti o dei committenti che hanno deciso di raffigurare quel determinato episodio abitualmente assente.

Ciò dipende, ovviamente, dal fatto che ogni episodio della vita del Signore è un "mistero" che rimanda al "mistero" della sua persona.

Non c'è mai stata una codificazione precisa dei "misteri", di modo che, insieme a scene che non sono mai mancate, come la Natività e la Crocifissione, altre possono essere state rappresentate con maggiore o minore frequenza. Ma, di fatto, l'esperienza della Chiesa ha elaborato una serie che si ripete con gli stessi snodi fondamentali coincidenti con quelli del ciclo dell'anno liturgico.

L'oscillazione ha riguardato soprattutto i "misteri" della vita pubblica, dei quali sono stati rappresentati soprattutto le Tentazioni di Gesù, la chiamata degli apostoli e il loro invio, la tempesta sedata, la moltiplicazione dei pani, la Trasfigurazione, l'adultera, la guarigione del paralitico. Talvolta sono state rappresentate anche le parabole, come, per esempio, quelle del buon samaritano e del ricco e del povero Lazzaro negli affreschi della basilica di Sant'Angelo in Formis.

Sebbene nessun concilio abbia mai preso una decisione precisa in merito, se si confrontano i diversi cicli di affreschi o a mosaico o scolpiti, si rinviene lo stesso una serie analoga. Le immagini di tali cicli sono così una vera e propria cristologia nata dall'esperienza della Chiesa, una cristologia che "descrive" tramite immagini l'interpretazione che la Chiesa offre della figura di Cristo tramite le Scritture.

I cicli iconografici non sono pura Tradizione della Chiesa e nemmeno pura rappresentazione delle Scritture, bensì sono frut-

to di quel dialogo ininterrotto fra viva voce della Chiesa e Bibbia che costituisce l'intima essenza della Chiesa e la rimanda sempre all'unico "mistero" della Rivelazione compiutosi in Gesù.

In questa maniera gli artisti – guidati dai committenti e dai teologi – hanno indicato a modo loro quella che è vera e propria lettura delle Scritture alla luce della Tradizione. Contemplare un ciclo di affreschi neotestamentari¹ vuol dire trovarsi dinanzi a una vera e propria esegesi biblica che addita all'osservatore un modo preciso di comprendere il cuore della Bibbia e il suo messaggio.

Bolzoni, studiando la relazione profonda che è esistita in passato fra predicazione e iconografia², ha coniato un'espressione profonda che vale la pena di richiamare in questo luogo: la studiosa ha parlato delle modalità di trasmissione del messaggio cristiano come di una "memoria appassionata".

Studiando le modalità espressive della *Commedia* di Dante, come dei predicatori medioevali, umanistici o rinascimentali, Bolzoni ha colto come in loro i temi e le immagini della predicazione facessero continuo riferimento alle immagini che i pittori dipingevano e viceversa, in un nesso indissolubile, sebbene mai codificato espressamente.

Tale predicazione viva della fede cristiana merita giustamente il titolo di "memoria", perché ciò che veniva proclamato veniva esposto in maniera tale che i fedeli "memorizzassero" con maggior facilità per ricordare gli snodi del discorso³. Ma, al contem-

¹ Ovviamente lo stesso vale per i cicli veterotestamentari che spesso accompagnano quelli neotestamentari. Il tema richiederà un volume apposito, ma più avanti si tratterà della tipologia, che è la caratteristica principe dell'iconografia neotestamentaria della Tradizione della Chiesa.

² Cfr. L. BOLZONI, *Dante, o della memoria appassionata*, disponibile on-line sul sito del Centro culturale Gli scritti al link <http://www.glisritti.it/blog/entry/324> e, più in generale, EAD., *La rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Einaudi, Torino 2002.

³ Con il termine "memoria" Bolzoni indica una vera e propria "sintesi" concettuale – che si potrebbe paragonare alle moderne "mappe concettuali" – che permetteva di conoscere e possedere interiormente in maniera appunto sintetica.

po, tale "memoria" non era mai arida, bensì era "appassionata", perché rimandava continuamente a fatti evangelici o ad esempi o ancora a fatti di vita o ad episodi tratti dalle vite dei santi, di modo che l'ascoltatore fosse coinvolto anche emotivamente e potesse avvertire il calore, la "passione", l'attualità di ciò che veniva proclamato.

La predicazione era cioè "ordinata", aveva un filo logico che poteva essere ricordato, ma era al contempo viva e "appassionante": si pensi solo alla *Divina Commedia*, nella quale tutti i peccati, tutte le virtù, così come tutta la fede della Chiesa sono disposti in un ordine scandito da gironi, bolge, balze, cieli, ma al contempo sono sempre esemplificati da casi concreti, vivi e vivaci, di persone "care" al cuore dei lettori.

Lo stesso è avvenuto con la raffigurazione del ciclo dei "misteri". Tale rappresentazione è sorta e si è sviluppata perché i fedeli potessero riconoscere e anche ricordare con "ordine" i principali eventi della storia del Signore, ma allo stesso tempo, tramite le immagini, ne avessero una memoria "appassionata" e viva.

I cicli delle immagini hanno permesso così, insieme alle feste liturgiche, di trasmettere in maniera chiara e al contempo vivace gli elementi determinanti dell'unico "mistero" di Cristo.

Il ruolo giocato da tali cicli è stato così determinante e significativo che non era nemmeno necessario che il predicatore, nel corso della sua catechesi o omelia, indicasse esplicitamente i diversi "misteri" affrescati sulla parete di una determinata chiesa. Raramente si trovano indicazioni che rimandino esplicitamente a ciò che gli occhi dell'ascoltatore vedevano: era piuttosto l'intelligenza stessa dei fedeli che ne coglieva la relazione, percependo la consonanza fra quanto si celebrava, quanto veniva annunciato nella predicazione e ciò che era possibile vedere con i propri occhi grazie alle raffigurazioni artistiche.

I registri, pur indipendenti, dell'anno liturgico, della predica-
zione e dei cicli iconografici si sostenevano a vicenda, e un fede-
le che si fosse recato in una chiesa diversa dalla propria, per
esempio al termine di un pellegrinaggio, avrebbe potuto coglier-
vi la stessa sequenza di eventi decisivi che conosceva per aver
vissuto la liturgia settimanale nel proprio paese di origine e aver-
li visti rappresentati nella propria cattedrale o addirittura nella
propria parrocchia.

D'altro canto, i diversi "misteri" nei cicli sono spesso accom-
pagnati da iscrizioni che ne indicano almeno il titolo, se non an-
che da un breve commento dell'episodio stesso: ciò mostra che i
fedeli di una certa cultura potevano leggere tali riferimenti, basti
pensare, per esempio, a chi apparteneva al ceto dei responsabili
della cosa pubblica o dei mercanti o dei rappresentanti delle di-
verse arti, e così via.

L'immagine, però, parlava anche all'analfabeta, perché l'icona
ha una sua capacità comunicativa differente da quella del registro
della scrittura.

Quando si utilizza il termine *Biblia pauperum* si intende esat-
tamente questo, anche se il termine, in origine, designava un pe-
culiare tipo di libro⁴. Quei cicli sono delle vere e proprie Bibbie,
per nulla inferiori a quelle scritte in latino o in volgare, poiché
erano "traduzioni" a servizio anche degli illetterati che accedeva-
no al testo biblico in maniera visiva.

⁴ Pasquato ricorda come, a partire dalla fine del XIV secolo, per *Biblia pauperum* si in-
tendessero dei volumi contenenti la raffigurazione delle storie bibliche accompagnate da un
breve commento, mentre più tardi il termine passò a indicare la rappresentazione delle storie
vetero e neotestamentarie negli affreschi delle chiese o con altri mezzi espressivi (cfr. O.
PASQUATO, *Biblia pauperum*, s.v., in F. LEVER – P.C. RIVOLTELLA – A. ZANACCHI [a cura di], *La
comunicazione. Dizionario di scienze e tecniche*, disponibile on-line al link <https://www.la-comunicazione.it/voce/biblia-pauperum/>; cfr. anche T. DE MARINIS, *Biblia Pauperum*, s.v., in
Enciclopedia Italiana Treccani [1930], disponibile on-line al link [http://www.treccani.it/enciclopedia/biblia-pauperum_\(Enciclopedia-Italiana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/biblia-pauperum_(Enciclopedia-Italiana)/)).

Si può dire, senza paura di sbagliare, che un credente illetterato del Medioevo doveva conoscere la Scrittura in maniera decisamente più profonda di un giovane del nostro tempo, nonostante quest'ultimo sappia leggere e scrivere e abbia frequentato il cammino di iniziazione cristiana in parrocchia, come anche l'insegnamento della religione cattolica a scuola.

Ovviamente il fedele era in grado di leggere quelle immagini proprio perché contemporaneamente partecipava alle celebrazioni dell'anno liturgico e ne ascoltava la predicazione. Questo lo rendeva capace di decifrare quelle immagini: si viveva, insomma, in una "rete" di parole e immagini che si sostenevano vicendevolmente.

Per chi contemplava – e contempla – un ciclo iconografico dei "misteri" era evidente che essi dicevano tutta la fede, perché rimandavano all'unico "mistero" del Cristo. I diversi episodi erano "memorizzabili", perché potevano essere ricordati in sequenza, potevano essere compresi, ripensati, raccontati ad altri, a partire dai figli.

Qualsiasi fedele del tempo avrebbe saputo cogliere lo svilupparsi della vicenda di Gesù tramite quelle scene, comprendendo che erano capitali per la propria salvezza e l'indirizzo della propria vita.

Non, quindi, una visione frammentaria ed episodica, bensì sintetica, nella quale fosse possibile cogliere i nessi cronologici e causali.

Questa sinteticità è ciò che spesso manca nel moderno approccio alla Scrittura perché sono rari i maestri che forniscono la capacità di stare nell'insieme, avendo chiari gli snodi della salvezza.

È importante sottolineare che i cicli di affreschi non sono semplicemente delle ripetizioni del ciclo delle feste. Apportano un

plus. Se, infatti, da un punto di vista sacramentale, la celebrazione è ovviamente capace di donare la grazia in maniera efficace, da un altro punto di vista, sono i cicli di affreschi che permettono di visualizzare le feste che si celebrano e il ciclo dei loro “misteri”. Esse possono così essere immaginate, possono essere mostrate con particolari che le rendono vivide, in maniera da poterne gioire e soffrire e da poterne condividere il messaggio.

Quando Ignazio di Loyola iniziò, dopo il suo viaggio in Terra Santa, a parlare ai suoi della “composizione di luogo”, aveva lo stesso intento delle immagini dei cicli⁵. Voleva cioè che colui che pregava si “trasferisse” spiritualmente nelle atmosfere degli eventi del Signore per prendervi parte anche affettivamente ed emotivamente e penetrasse così più profondamente con i sensi nella storia stessa del Vangelo.

L'iconografia nasce dalla consapevolezza che il senso della “vista” aggiunga qualcosa allo “scritto”, al “proclamato” e all’“ascoltato”. È un registro che abbisogna a sua volta della passione che solo la voce del predicatore – e prima ancora, oggi, del lettore liturgico – restituisce alla vicenda di Gesù che viene narrata.

La presenza poi negli affreschi di personaggi contemporanei permette di immaginare l'incontro fra la generazione che visse al tempo di Gesù e quella attuale. Fra i maestri di tale modo di rappresentare non si può mancare di ricordare il grande Caravaggio che, con la sua pittura simbolica⁶, rappresenta sempre, secondo

⁵ «Il primo preambolo è un certo modo di fare la composizione di luogo. Per la qual cosa bisogna notare che, nella meditazione o contemplazione di una cosa visibile, per esempio il Cristo, la composizione consisterà nel vedere con la vista dell'immaginazione il luogo corporeo dove succede quello che si contempla» (IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, 47).

⁶ Ridurre Caravaggio a una pura prospettiva realistica e naturalistica è totalmente errato e dice, da solo, l'incompetenza storico-artistica di chi se ne fa sostenitore. Cfr. su questo A. LONARDO, «Caravaggio: un pittore controriformista?» (pp. 73-80), «La Cappella Paolina in miniatura per il cardinale Cerasi» (pp. 129-136), «Nella Madonna dei Pellegrini il classi-

l’usanza dell’epoca, il Cristo e gli apostoli a piedi nudi, mentre “veste” i contemporanei con abiti e calzari seicenteschi a dire il “miracolo” della compresenza di una storia antica, che non cessa di essere attuale e viva per ogni tempo.

co incontra il moderno» (pp. 171-178), «A casa di san Filippo» (pp. 213-220), «Tornare per desiderio nella Roma papale dopo l’esperienza crociata maltese» (pp. 263-269), in A. RODOLFO (a cura di), *Michelangelo da Caravaggio che fa a Roma cose meravigliose*, Edizioni Musei Vaticani, Città del Vaticano 2014.

II

I GRANDI CICLI ICONOGRAFICI DEI “MISTERI”

Se si analizzano anche solo alcuni dei cicli dei “misteri”, realizzati in periodi diversi, così come sono conservati nelle diverse chiese, si comprende immediatamente la ricchezza non solo dei singoli dettagli, ma anche della presentazione unitaria del “mistero” di Cristo che tutti sono tesi a offrire.

Anche a uno sguardo distratto apparirà immediatamente chiaro che la loro forza sta nell’insieme piuttosto che non nella singola scena, e che pertanto qualsiasi interpretazione che prescindesse da questo intento sarebbe ideologica e fuorviante.

Tutti questi cicli hanno il fine di presentare la vicenda di Gesù come chiave di volta dell’universo intero prima che i suoi singoli aspetti. Tutti lo fanno attraverso la presentazione dei “misteri” della sua vita, dei principali fatti con il loro significato salvifico, senza attenersi mai a un solo testo evangelico.

Ogni persona sarà in grado di cogliere le costanti, con alcune scene che sono immancabili, e gli arricchimenti di questo o quell’autore, di un periodo o di un altro: a seconda dell’ampiezza delle pareti da dipingere o dal numero delle cappelle nelle quali esporre le pale d’altare i “misteri” si dilatano o si contraggono.

Per ragioni esemplificative in questo testo si è voluto scegliere alcuni capolavori del Nord Italia, altri del Centro ed altri del Sud, senza dimenticare la modalità orientale di individuare il ciclo dei “misteri” con il ciclo delle feste bizantine.

1) Nord Italia

Gli affreschi della cappella degli Scrovegni

La cappella (fig. 1) fu costruita tra il 1300 e il 1303 e la decorazione per mano di Giotto risale agli anni 1304-1305. Il committente fu Enrico Scrovegni, appartenente a una delle famiglie più ricche di Padova, che la volle come cappella di famiglia e futuro mausoleo.

Enrico era figlio di Reginaldo, che da Dante era stato collocato all'Inferno colpevole del peccato di usura, e questa cappella costituisce un *ex voto* per espiare i peccati commessi dal padre nell'amministrazione delle ricchezze. Lo stesso Enrico è raffigurato nella controfacciata della cappella nella scena del Giudizio Universale mentre offre a Maria il modello dell'edificio, vestito del colore viola della penitenza, ma collocato tra i beati.

Per la realizzazione delle pitture Enrico chiamò Giotto che, dopo la decorazione della basilica di San Francesco ad Assisi, era il pittore italiano più richiesto.

La cappella è costituita da un'unica navata di forma rettangolare con una piccola abside ed è illuminata da sei alte monofore sulla parete destra. È completamente decorata con affreschi: le due pareti laterali, l'arco trionfale e la controfacciata.

Sull'arco trionfale è rappresentata l'Annunciazione, considerata come l'inizio di tutta la storia della salvezza, e sulla controfacciata la fine di questa storia: il Giudizio Universale.

La decorazione sulle pareti è suddivisa in quattro registri:

- quello più in alto è occupato dal racconto delle storie di Gioacchino e Anna sulla parete destra e dalle storie di Maria sulla parete sinistra;
- nel secondo registro comincia la storia di Gesù: a destra la

nascita e l'infanzia, a sinistra alcuni miracoli ed episodi della vita pubblica;

- nel terzo continua la storia di Gesù con gli episodi relativi alla Passione, Morte e Risurrezione e ad alcuni episodi successivi alla Risurrezione;
- nel registro più in basso sono rappresentate 14 allegorie in monocromo: sulla parete destra, dalla stessa parte in cui nel Giudizio Universale ci sono i beati, troviamo le sette virtù teologali e cardinali; sulla parete opposta, in corrispondenza dei dannati, troviamo contrapposti i sette vizi capitali.

La grandezza e la modernità di Giotto consistono nel rendere plastiche le figure, che superano così la rigidità degli schemi bizantini; nel rappresentare figure espressive che fanno ben trasparire le emozioni umane; nell'ambientare le figure nello spazio, che denota già uno studio della prospettiva; nell'utilizzare un'ampia gamma di colori spesso squillanti.

Qui di seguito l'elenco delle scene neotestamentarie con l'aggiunta di episodi tratti dagli apocrifi per le storie di Maria

	PARETE DESTRA	PARETE SINISTRA
<i>Primo registro</i>	STORIE DI MARIA I-1 Lo scriba Ruben allontana Gioacchino dal tempio di Gerusalemme perché sterile I-2 Gioacchino fugge fra i pastori I-3 Un angelo appare ad Anna in preghiera, annunciando la sua futura maternità I-4 Gioacchino offre a Dio il sacrificio di un capretto I-5 Sogno di Gioacchino nel quale gli viene annunciata la sua paternità I-6 Incontro di Gioacchino e Anna alla porta d'oro	STORIE DI MARIA I-7 Nascita di Maria I-8 Presentazione di Maria al tempio I-9 I giovani della tribù di Giuda portano il ramoscello al Sommo Sacerdote I-10 Preghiera del Sommo Sacerdote con i giovani I-11 Sposalizio di Maria e Giuseppe I-12 Maria torna a Nàzaret

Secondo registro	STORIE DI GESÙ II-1 Natività II-2 Adorazione dei Magi II-3 Presentazione di Gesù al tempio II-4 Fuga in Egitto II-5 Strage degli innocenti	STORIE DI GESÙ II-6 Gesù fra i dottori II-7 Battesimo di Gesù II-8 Nozze di Cana II-9 Risurrezione di Lazzaro II-10 Entrata a Gerusalemme II-11 Cacciata dei mercanti dal tempio
Terzo registro	STORIE DI GESÙ III-1 Ultima Cena III-2 Gesù lava i piedi agli apostoli III-3 Bacio di Giuda III-4 Gesù davanti ad Anna e Caifa III-5 Gesù davanti a Pilato	STORIE DI GESÙ III-6 Gesù sale al Calvario III-7 Crocifissione III-8 Deposizione III-9 Risurrezione III-10 Ascensione III-11 Pentecoste

Il Sacro Monte di Varallo

È il più antico e il più conosciuto dei nove Sacri Monti che si trovano sulle Alpi piemontesi e lombarde.

Costituito da una cittadella fortificata che sorge sopra uno sperone roccioso, comprende una basilica e 44 cappelle. Ne fu ideatore intorno al 1480 il frate francescano Bernardino Caimi che, di ritorno dalla Terra Santa, volle riprodurne fedelmente i principali santuari in una “Nuova Gerusalemme”, per permettere ai fedeli di vivere le tappe del pellegrinaggio senza compiere un viaggio tanto lungo e pericoloso. L’idea iniziale andò a mano a mano trasformandosi per diventare il racconto cronologico dei fatti più importanti della vita di Gesù.

I lavori si protrassero nei secoli successivi a opera di numerosi artisti, tra i quali i più noti sono Gaudenzio Ferrari, pittore,

scultore e architetto, che vi lavorò dal 1513 al 1528, l'architetto Galeazzo Alessi, che nella seconda metà del XVI secolo operò una riprogettazione degli spazi, e il pittore Tanzio da Varallo, che vi lavorò nel secolo successivo.

Ciascuna delle cappelle è decorata con affreschi e con sculture (in totale più di ottocento sculture in legno e in terracotta e tremila affreschi) per trasformare l'ambiente quasi in una scenografia teatrale che aveva lo scopo di rendere il fedele partecipe dell'evento che stava osservando.

La prima cappella, che illustra l'episodio di Adamo ed Eva, non faceva parte del progetto originario, ma dell'ampliamento successivo di Alessi. Tutte le altre raccontano i misteri della vita di Gesù cominciando dall'Annunciazione per arrivare alla morte e al Santo Sepolcro, con una prevalenza numerica degli episodi che riguardano la Passione.

A titolo esemplificativo possiamo vedere nella fig. 2 una immagine della cappella 20 in cui è rappresentata l'Ultima Cena.

Cappella 1	Adamo ed Eva, il paradiso terrestre
Cappella 2	L'Annunciazione
Cappella 3	La visitazione
Cappella 4	Il primo sogno di Giuseppe
Cappella 5	I re Magi
Cappella 6	Natività
Cappella 7	Adorazione dei pastori
Cappella 8	Presentazione al tempio
Cappella 9	Secondo sogno di Giuseppe
Cappella 10	Fuga in Egitto
Cappella 11	Strage degli innocenti
Cappella 12	Battesimo di Gesù
Cappella 13	Tentazioni
Cappella 14	Samaritana
Cappella 15	Guarigione del paralitico
Cappella 16	Risurrezione del figlio della vedova di Nain
Cappella 17	Trasfigurazione
Cappella 18	Risurrezione di Lazzaro

Cappella 19	Entrata a Gerusalemme
Cappella 20	Ultima Cena
Cappella 21	Pregheira nell'orto degli ulivi
Cappella 22	Gesù sveglia gli apostoli
Cappella 23	Cattura di Gesù
Cappella 24	Gesù al tribunale di Anna
Cappella 25	Gesù al tribunale di Caifa
Cappella 26	Pentimento di san Pietro
Cappella 27	Gesù davanti a Pilato
Cappella 28	Gesù davanti a Erode
Cappella 29	Gesù al tribunale di Pilato
Cappella 30	Flagellazione
Cappella 31	Incoronazione di spine
Cappella 32	Gesù sale la scala del pretorio
Cappella 33	<i>Ecce homo</i>
Cappella 34	Pilato si lava le mani
Cappella 35	Gesù condannato a morte
Cappella 36	Salita al Calvario
Cappella 37	Gesù inchiodato alla croce
Cappella 38	Gesù muore sulla croce
Cappella 39	Deposizione
Cappella 40	Pietà
Cappella 41	Gesù avvolto nel sudario
Cappella 42	Portichetto del Santo Sepolcro: altare di San Francesco
Cappella 43	Santo Sepolcro: Cristo morto e l'annuncio della Risurrezione
Cappella 44	Fontana del Cristo risorto

I mosaici di Sant'Apollinare Nuovo

La basilica di Sant'Apollinare Nuovo fu fatta costruire come chiesa di palazzo, destinata al culto ariano, dal re dei Goti Teodorico, tra il 493 (anno dell'entrata dei Goti a Ravenna) e il 526 (anno della morte di Teodorico), e fu completamente decorata con mosaici. La chiesa servì al culto ariano solo per qualche decennio, perché dopo la conquista bizantina di Ravenna, l'imperatore Giustiniano, mentre era vescovo Agnello, trasferì alla Chiesa cattolica tutti i beni appartenuti agli ariani.

Inizialmente dedicata al Nome del Signore Nostro Gesù Cristo, dopo il passaggio all'ortodossia fu dedicata a san Martino di Tours; solo nell'856, quando furono trasportate nella basilica le spoglie di sant'Apollinare, primo vescovo di Ravenna, prese il nome di Sant'Apollinare Nuovo per distinguerla dalla più antica basilica di Sant'Apollinare in Classe.

Anche i mosaici che decorano la chiesa portano i segni di questa storia: una parte infatti fu distrutta e rifatta *ex novo* quando la chiesa passò al culto cattolico.

Ogni parete, il cui sfondo è completamente aureo, è divisa in tre registri:

- quello superiore è occupato dai riquadri del ciclo cristologico, tredici per parete, intercalati da motivi decorativi;
- nel registro mediano due serie di sedici figure di santi e profeti;
- nel registro inferiore a sinistra è rappresentata la città di Classe da cui fuoriesce uno stuolo di vergini che, precedute dai Magi, avanzano verso la Madonna col Bambino Gesù fra quattro angeli; a destra, sullo sfondo della città di Ravenna, la processione dei martiri dal palazzo di Teodorico arriva fino al Salvatore in trono circondato da angeli.

I martiri e le vergini di questo registro inferiore fanno parte del rifacimento della decorazione per volontà del vescovo Agnello; probabilmente sostituiscono personaggi legati al culto ariano o a un momento storico ormai superato. Anche il palazzo di Teodorico e la città di Classe sono stati modificati per eliminare personaggi non più attuali.

Prenderemo in esame in questa sede i riquadri del ciclo cristologico.

Sulla parete sinistra il racconto comincia con l'inizio della vita pubblica di Gesù: sono rappresentati miracoli, parabole ed episodi della vita pubblica. È interessante notare come in questo ciclo manchi completamente il racconto della Natività e del Battesimo di Gesù.

Nei riquadri di questa parete Gesù Cristo è sempre rappresentato vestito di porpora, giovane e imberbe.

Sulla parete destra sono invece raccontate la Passione e la Risurrezione.

Su questo lato Gesù è rappresentato più maturo e con la barba.

Manca l'episodio della Crocifissione e in generale tutti gli aspetti legati alla crudeltà del supplizio.

A titolo esemplificativo vediamo nella fig. 3 la rappresentazione dell'episodio del tradimento di Giuda, tratto dalla parete destra.

PARETE SINISTRA <i>(dall'abside verso l'ingresso)</i>	PARETE DESTRA <i>(dall'abside verso l'ingresso)</i>
1. Le nozze di Cana	14. Ultima Cena
2. La moltiplicazione dei pani e dei pesci	15. Preghiera nell'orto del Getsemani
3. La chiamata di Pietro e Andrea	16. Tradimento di Giuda
4. La guarigione dei ciechi di Gerico	17. Gesù condotto al giudizio
5. La guarigione dell'emorroissa	18. Gesù giudicato dal sinedrio
6. Gesù e la samaritana	19. L'annuncio della negazione di Pietro
7. La risurrezione di Lazzaro	20. La negazione di Pietro
8. Il fariseo e il pubblicano	21. Il pentimento di Giuda
9. L'obolo della vedova	22. Gesù davanti a Pilato
10. Cristo Giudice separa le pecore dai capri	23. Gesù sale al Calvario
11. Guarigione del paralitico di Cafarnao	24. Le pie donne al sepolcro
12. Guarigione dell'indemoniato	25. I discepoli in cammino verso Emmaus
13. Guarigione del paralitico di Betesda	26. L'incredulità di san Tommaso

2) Centro Italia

Gli affreschi della Cappella Sistina

La Cappella Sistina fu costruita dal 1477 al 1480 per volontà di papa Sisto IV (da cui deriva il nome) come cappella palatina, per essere utilizzata dai pontefici in tutte quelle occasioni in cui non era previsto che la celebrazione si svolgesse nella basilica di San Pietro.

La decorazione pittorica fu realizzata in tre momenti diversi. Gli affreschi sulle pareti furono realizzati subito dopo la costruzione della cappella, negli anni 1481-83, da artisti diversi guidati da Pietro Perugino e Luca Signorelli. La volta con le storie della Genesi fu decorata tra il 1508 e il 1512 da Michelangelo per volontà di papa Giulio II.

La parete con il Giudizio Universale fu dipinta sempre da Michelangelo, ma molti anni più tardi, tra il 1536 e il 1541, su commissione di papa Paolo III.

Nonostante vi abbiano lavorato tanti artisti diversi e a più riprese, la cappella presenta un impianto iconografico unitario, a mostrare in un insieme unico e armonico tutta la storia della salvezza.

Questa storia comincia sulla volta con il racconto della Creazione, continua sulle pareti laterali con le storie dell'Antico e del Nuovo Testamento, per terminare con il Giudizio Universale, fine ultimo della creazione e della storia dell'umanità. A Raffaello vennero fatti realizzare anche i cartoni per gli arazzi da porre più in basso, con le storie degli Atti degli Apostoli, a rappresentare il tempo della Chiesa (molti di essi si trovano oggi nella pinacoteca dei Musei Vaticani).

Gli affreschi presi in considerazione in questa sede sono quelli dipinti sulle pareti, alla base dei quali c'è un programma teologico

ben preciso¹. Sulla parete di destra, dando le spalle all'altare, sono dipinte le storie di Mosè e in quella di sinistra le storie di Gesù, secondo uno schema di corrispondenza in cui le storie dell'Antico Testamento vengono lette come prefigurazione del loro compimento in Cristo. Sopra ciascun affresco è presente un titolo scritto in latino che permette di coglierne in maniera precisa il significato.

Il racconto cominciava con due dipinti che si trovavano sulla parete dell'altare, dove più tardi fu realizzato il Giudizio Universale e che quindi sono stati distrutti per permettere la realizzazione del Giudizio: Mosè salvato dalle acque e la nascita di Gesù.

I dipinti esistenti sono centrati su diversi temi.

La prima coppia tratta il tema della rigenerazione, la nuova nascita donata da Dio agli uomini (la circoncisione per l'Antico Testamento e il Battesimo per il Nuovo).

Il tema della seconda coppia è la tentazione: la tentazione di Mosè e le tre tentazioni di Gesù nel deserto.

La terza coppia illustra la convocazione del popolo dell'antica e della nuova alleanza, il raduno dell'antico e del nuovo popolo di Dio: da una parte il passaggio del Mar Rosso, all'origine della storia del popolo ebraico, dall'altra la chiamata degli apostoli.

La quarta coppia rappresenta la promulgazione della legge: da una parte Mosè riceve le tavole della legge, dall'altra Gesù annuncia la legge della nuova alleanza (le beatitudini).

La quinta coppia tratta il tema dell'opposizione agli inviati di Dio: nel dipinto tratto dall'Antico Testamento la legge appena promulgata viene contestata; nella parete opposta sullo sfondo è rappresentato il tentativo di lapidare Gesù, anche se il tema principale è la consegna delle chiavi a san Pietro (fig. 4): in primo piano è rappresentato Gesù nell'atto di affidare a san Pietro le due

¹ Per una presentazione dell'iconografia dell'intera serie, cfr. A. LONARDO, *Dove si eleggono i papi. Guida ai Musei Vaticani. Cappella Sistina. Stanze di Raffaello. Museo Pio Cristiano*, EDB, Bologna 2015, pp. 28-39.

chiavi simbolo del suo mandato, per aprire e chiudere, per sciogliere e legare.

Nella sesta coppia è illustrato il rinnovamento dell’alleanza e il superamento delle opposizioni a Mosè e a Cristo: Mosè che prima di morire proclama il Deuteronomio e Gesù che consuma l’Ultima Cena con gli apostoli.

Sulla parete di fondo erano presenti altri due affreschi, andati distrutti in seguito al crollo della parete nel 1522. Furono ridipinti con lo stesso soggetto negli anni 1571-72 e rappresentano la morte di Mosè e la Risurrezione di Gesù.

Nell’impianto iconografico si prediligono quei “misteri” che fanno riferimento alla salvezza che giunge tramite la mediazione autorevole della Chiesa e la grazia che essa dona per mezzo dei sacramenti, con un’attenzione conseguente al ministero mosaico e petrino in particolare.

PARETE DESTRA ANTICO TESTAMENTO <i>Storie di Mosè</i>	PARETE SINISTRA NUOVO TESTAMENTO <i>Storie di Gesù</i>
Mosè salvato dalle acque di Pietro Perugino (non più esistente)	Nascita di Gesù di Pietro Perugino (non più esistente)
1. La rigenerazione: <i>Observatio antiquae regenerationis a Moise per circumcisionem</i> di Pietro Perugino ♦ Mosè saluta Ietro prima del ritorno in Egitto ♦ L’angelo intima a Mosè di circumcidere il figlio ♦ Sippora, moglie di Mosè, circoncide il figlio	7. La rigenerazione: <i>Institutio novae regenerationis a Christo in Baptismo</i> di Pietro Perugino ♦ Predicazione del Battista ♦ Battesimo di Gesù ♦ Predicazione di Gesù

2. La tentazione: <i>Temptatio Moisi legis latoris</i> di Sandro Botticelli ◆ Mosè uccide l'egiziano che perseguitava gli ebrei ◆ Mosè fugge nel deserto ◆ Mosè aiuta le figlie di Madian al pozzo ◆ Mosè riconosce Dio nel rovetto ardente ◆ Mosè torna in Egitto	8. La tentazione: <i>Temptatio Iesu Christi latoris evangelicae legis</i> di Sandro Botticelli ◆ Il lebbroso guarito da Gesù va dal sacerdote per la purificazione ◆ Prima tentazione: il diavolo invita Gesù a chiedere a Dio che le pietre diventino pane ◆ Seconda tentazione: il diavolo mostra a Gesù i regni della terra ◆ Terza tentazione: il diavolo invita Gesù a buttarsi di sotto perché Dio lo soccorrerà
3. La costituzione del popolo di Dio: <i>Congregatio populi a Moise legem scriptam accepturi</i> di Cosimo Rosselli ◆ Il faraone invia il suo esercito che affoga nel mare ◆ La colonna di fuoco protegge Israele ◆ Mosè richiude le acque	9. La costituzione del popolo di Dio: <i>Congregatio populi legem evangelicam accepturi</i> di Domenico Ghirlandaio ◆ Chiamata di Pietro e Andrea ◆ Pietro e Andrea si inginocchiano davanti a Gesù ◆ Chiamata di Giacomo e Giovanni
4. La promulgazione della legge: <i>Promulgatio legis scriptae per Moysen</i> di Cosimo Rosselli e Piero di Cosimo ◆ Mosè riceve le tavole della legge ◆ Il popolo adora il vitello d'oro e Mosè distrugge le tavole della legge ◆ Mosè riscende dal monte con le tavole riscritte da Dio	10. La promulgazione della legge: <i>Promulgatio evangelicae legis per Christum</i> di Cosimo Rosselli e Piero di Cosimo ◆ Gesù sul monte delle beatitudini ◆ Gesù guarisce un lebbroso
5. La contestazione dell'autorità: <i>Conturbatio Moisi legis scriptae latoris</i> di Sandro Botticelli ◆ Rivolta di Core, Datan e Abiram ◆ Tentativo di lapidare Mosè ◆ La terra si apre per inghiottire i ribelli ◆ Mosè purifica con l'incenso il popolo	11. La contestazione dell'autorità: <i>Conturbatio Iesu Christi legislatoris</i> di Pietro Perugino ◆ Gesù consegna le chiavi a san Pietro ◆ Gesù paga il tributo del tempio

6. La rinnovazione dell'alleanza: <i>Replicatio legis scriptae a Moise</i> di Luca Signorelli ♦ Morte di Aronne ♦ Mosè investe Giosuè al suo posto ♦ Mosè parla al popolo prima di morire ♦ L'angelo mostra a Mosè la Terra Promessa e lo accompagna al momento della morte	12. La rinnovazione dell'alleanza: <i>Replicatio legis evangelicae a Christo</i> di Cosimo Rosselli ♦ Ultima Cena di Gesù ♦ Preghiera nell'orto del Getsemani ♦ Cattura di Gesù ♦ Crocifissione
<i>Disputa sul corpo di Mosè</i> di Matteo da Lecce	<i>Risurrezione di Gesù</i> di Hendrik van der Broeck

I dipinti della Chiesa Nuova a Roma

La chiesa di Santa Maria in Vallicella venne costruita, vivente san Filippo Neri e su sue indicazioni, dai padri dell'oratorio che da lui prende il nome.

La Congregazione dell'Oratorio fu fondata da san Filippo Neri nel 1551 e venne riconosciuta da papa Gregorio XIII nel 1575. In quell'occasione alla congregazione fu affidata una chiesa medioevale, che si trovava nello stesso luogo dell'attuale, ma in rovina e per metà interrata. Per questo motivo si decise di demolirla e di costruire una “chiesa nuova” – a navata unica e con quattro cappelle per lato, secondo il progetto di Matteo da Castello – che fu inaugurata nel 1577.

A partire dal 1594 – prima della morte di san Filippo, avvenuta l'anno seguente – e fino al 1617 la chiesa subì un'importante evoluzione secondo il progetto di Giacomo Della Porta: le cappelle laterali furono sfondate e l'originaria pianta a navata unica si modificò con la creazione di due strette navate laterali; inoltre furono aggiunte due cappelle, una per lato. Le cappelle diventarono quindi cinque per lato comunicanti tra loro, più altre due, una per lato, nel transetto.

La decorazione di queste cappelle fa parte di un programma unitario, e in molti casi le pale d'altare sono quelle che decoravano gli altari prima delle modifiche apportate da Giacomo Della Porta e furono quindi ammirate dallo stesso san Filippo Neri.

I dodici dipinti che decorano le cappelle sono opera dei maggiori artisti che lavoravano a Roma tra XVI e XVII secolo, da Federico Barocci al Cavalier d'Arpino, a Caravaggio.

Si tratta di un ciclo del tutto originale: sono infatti rappresentati i misteri della vita di Cristo, ma visti attraverso gli occhi di Maria; il programma pittorico corrisponde alla volontà della congregazione di promuovere la devozione mariana, come se insieme si volessero celebrare il Figlio Gesù e sua madre, secondo i dettami del Concilio di Trento.

Sulla parete sinistra si trovano i dipinti che riguardano l'incarnazione di Gesù, dall'Annunciazione alla presentazione al tempio, anticipati però da un episodio relativo all'infanzia di sua madre, la presentazione di Maria al tempio, a significare che tutta la preparazione della storia contribuisce al suo compimento.

Sulla parete destra troviamo invece i misteri della Morte e Risurrezione di Gesù, sempre alla presenza di Maria.

A titolo esemplificativo vediamo qui il dipinto che si trova nella quarta cappella a sinistra, la *Visitazione* di Federico Barocci (fig. 5).

<i>Presentazione di Maria al tempio</i> di Federico Barocci (1603)	<i>cappella a sinistra del transetto</i>
<i>Annunciazione</i> di Domenico Cresti detto il Passignano (1590-91)	<i>quinta cappella della navata sinistra</i>
<i>Visitazione</i> di Federico Barocci (1586)	<i>quarta cappella a sinistra</i>
<i>Natività – Adorazione dei pastori</i> di Durante Alberti (1580-90)	<i>terza cappella a sinistra</i>

<i>Adorazione dei Magi</i> di Cesare Nebbia (1578)	<i>seconda cappella a sinistra</i>
<i>Presentazione di Gesù al tempio – Purificazione</i> di Giuseppe Cesari detto il Cavalier d'Arpino (1627)	<i>prima cappella a sinistra</i>
<i>Crocifissione</i> di Scipione Pulzone (1583-86)	<i>prima cappella a destra</i>
<i>Deposizione</i> di Michelangelo Merisi da Caravaggio (1602) – ora ai Musei Vaticani, <i>in situ</i> la copia di M. Koeck	<i>seconda cappella a destra</i>
<i>Ascensione</i> di Girolamo Muziano (ante 1587)	<i>terza cappella a destra</i>
<i>Pentecoste</i> di Giovanni Maria Morandi (1687) che sostituì l'originaria pala d'altare del pittore fiammingo Cobergher	<i>quarta cappella a destra</i>
<i>Assunzione</i> di Giovanni Domenico Cerrini (1640-45) che sostituì l'originaria pala d'altare di Giuseppe Ghezzi	<i>quinta cappella a destra</i>
<i>Incoronazione della Vergine</i> di Giuseppe Cesari detto il Cavalier d'Arpino (1592-1615)	<i>cappella a destra del transetto</i>

La facciata del duomo di Orvieto

La bellissima facciata del duomo di Orvieto presenta una decorazione molto complessa; realizzata nel corso di tre secoli, dalla fine del XIII alla fine del XVI, mostra nell'insieme un aspetto unitario, nonostante il lunghissimo intervallo di tempo e i numerosi artisti che vi hanno lavorato.

La parte che esaminiamo in questa sede è la zona inferiore, all'altezza dei portali: qui si vedono infatti quattro pilastri riccamente scolpiti con il racconto dettagliato della storia della salvezza.

Ideatore di queste sculture fu Lorenzo Maitani, che lavorò come capomastro del duomo tra il 1300 e il 1330 circa: dall'analisi

dei bassorilievi gli studiosi hanno constatato che furono eseguiti, pur nella varietà delle diverse mani collaboratrici, sotto l'impulso della sua mente direttrice, che li fuse e coordinò tutti in un insieme organico e omogeneo.

I due pilastri esterni narrano la creazione dell'uomo (a sinistra) e il ritorno di Cristo (a destra), mentre i due intermedi, ai lati del portale centrale, presentano le storie dell'Antico Testamento (a sinistra) e del Nuovo Testamento (a destra).

Gli episodi sono distribuiti tra le spire di un tralcio o i rami di un albero il cui fusto assolve il ruolo di asse centrale della composizione: questo elemento vegetale forma delle cornici o dei girali all'interno dei quali sono distribuiti i diversi episodi.

Nel primo pilastro sono rappresentate le storie della Genesi: la creazione, la vita nell'Eden, il peccato originale e la raffigurazione della stirpe maledetta di Caino.

Nel secondo pilastro è rappresentato l'Antico Testamento. È interessante notare come siano stati scelti gli episodi della storia veterotestamentaria che sono prefigurazioni della venuta di Cristo: le storie di Abramo e Melchisedek, di Mosè salvato dalle acque, di Ezechiele che scorge i simboli degli evangelisti. L'esegesi e la teologia che si esprimono nel pilastro già vedono il compimento atteso in Gesù. Il pilastro è attraversato anche dal tema della genealogia che, presentata nella forma dell'albero di Iesse padre di Davide, giunge a Maria e, nell'ultimo girale, a Cristo Salvatore, che nel suo grembo si fa uomo.

E, in effetti, sopra il portale centrale è posta la scultura della Vergine con il Bambino Gesù: il cuore della storia della salvezza, che va dalla creazione alla vita eterna, è l'incarnazione.

Nel terzo pilastro si conferma, attraverso la narrazione delle storie del Nuovo Testamento, quanto fosse stato profetizzato nel secondo. Simmetricamente alla figura di Iesse, intorno a un vecchio dormiente, sono scolpiti profeti o personificazioni dei libri

profetici e, dal terzo registro, si susseguono, dal basso verso l'alto e da sinistra a destra, sedici misteri della vita di Gesù (fig. 6).

Nel quarto pilastro è invece scolpito il Giudizio Universale con la Risurrezione e la divisione tra i reprobì, condannati al fuoco dell'inferno, e gli eletti, che si avviano verso il paradiso preceduti dal corteo dei santi e delle sante. Ed è proprio tra i santi del quarto registro che la tradizione ama riconoscere Lorenzo Maitani nella figura con la squadra in spalla.

<i>Episodi del Nuovo Testamento raffigurati nel terzo pilastro</i>
1. Annunciazione
2. Visitazione
3. Natività
4. Adorazione dei Magi
5. Presentazione al tempio
6. Fuga in Egitto
7. Strage degli innocenti
8. Gesù tra i dottori
9. Battesimo di Gesù
10. Gesù tentato dal demonio
11. Entrata a Gerusalemme
12. Bacio di Giuda
13. Flagellazione
14. Crocifissione
15. Le tre Marie al sepolcro
16. Il Risorto e la Maddalena: <i>Noli me tangere</i>

La porta nord del battistero di Firenze

Si tratta di una delle tre porte di accesso al battistero di Firenze.

Nel 1401 l'Arte di Calimala, una delle corporazioni più influenti di Firenze, a cui era affidata la manutenzione del battistero, bandì un concorso per l'esecuzione della porta, che doveva

unirsi all'altra già esistente realizzata da Andrea Pisano tra il 1330 e il 1336.

Inizialmente la committenza aveva previsto che sulla porta venissero raffigurati episodi dell'Antico Testamento, quindi ai partecipanti al concorso fu chiesto di cimentarsi con l'episodio del sacrificio di Isacco. Tra i concorrenti c'erano, oltre a Lorenzo Ghiberti (orafo, scultore, pittore e architetto), anche Filippo Brunelleschi e Jacopo della Quercia. L'opera che ottenne il favore della giuria fu quella di Ghiberti, che superò tutti i concorrenti e si aggiudicò il lavoro. Solo in un secondo momento si decise che il soggetto dovesse essere la vita di Cristo.

Il contratto per l'esecuzione della porta è del 1403, e l'opera fu realizzata nel 1424 da Ghiberti con l'aiuto della sua bottega, di cui hanno fatto parte tra gli altri Donatello, Paolo Uccello e Michelozzo.

L'impaginazione della porta doveva riprendere quella della porta già esistente di Andrea Pisano: composta da 28 formelle di forma quadrilobata, disposte su sette file. Le formelle, realizzate con la tecnica della cera persa, erano poi rifinite con un lavoro di cesello e le parti in rilievo venivano dorate, creando un contrasto con il bronzo dello sfondo.

Le figure si leggono dal basso verso l'alto e da sinistra verso destra.

Nella fascia inferiore sono raffigurati i quattro Padri della Chiesa latina, mentre nella successiva i quattro evangelisti. Dal terzo registro comincia la lettura dei venti episodi della vita di Gesù, a partire dall'Annunciazione fino alla Pentecoste (fig. 7).

Ghiberti, da uomo del Quattrocento, attinge spesso ad esempi tratti dall'antichità ed è anche interessato alla rappresentazione realistica della natura. I personaggi in primo piano sono eseguiti in un rilievo più alto rispetto a quelli in secondo piano o sullo sfondo.

Rispetto alla porta di Andrea Pisano, Ghiberti ha introdotto qualche novità: per esempio, ha sostituito le teste leonine che intervallano le formelle con volti umani che rappresentano profeti e sibille, tra i quali ha inserito il suo autoritratto.

1. Annunciazione
2. Natività
3. Adorazione dei Magi
4. Gesù fra i dottori
5. Battesimo di Gesù
6. Tentazioni nel deserto
7. Cacciata dei mercanti dal tempio
8. Gesù cammina sulle acque
9. Trasfigurazione
10. Risurrezione di Lazzaro
11. Entrata a Gerusalemme
12. Ultima Cena
13. Preghiera nell'orto del Getsemani
14. Cattura di Gesù
15. Flagellazione
16. Gesù davanti a Pilato
17. Salita al Calvario
18. Crocifissione
19. Risurrezione
20. Pentecoste
21. San Giovanni
22. San Matteo
23. San Luca
24. San Marco
25. Sant'Agostino
26. San Girolamo
27. San Gregorio Magno
28. Sant'Ambrogio

3) Sud Italia

Gli affreschi della chiesa di Sant'Angelo in Formis

La chiesa di Sant'Angelo in Formis si trova sul monte Tifata, nei pressi di Capua, e sorge al posto di una precedente chiesa longobarda nel luogo in cui in età romana si trovava un tempio dedicato a Diana.

La costruzione della chiesa risale all'epoca dell'abate di Montecassino Desiderio. Fu costruita tra il 1072 (anno in cui Riccardo, conte di Capua, offre la precedente chiesa longobarda, ormai in condizioni fatiscenti, all'abate Desiderio) e il 1087 (anno della morte di Desiderio). Nell'abside infatti l'abate Desiderio, che offre a Cristo il modellino della chiesa, appare raffigurato con il nimbo quadrato, tipico dei personaggi ancora viventi.

La chiesa ha un impianto basilicale, privo di transetto, con tre navate e tre absidi, ed è completamente decorata con affreschi, realizzati probabilmente subito dopo la costruzione, opera di numerosi artisti, maestranze campane formate nell'abbazia di Montecassino, che hanno declinato in chiave locale il linguaggio bizantino tipico dell'età di Desiderio, ma nello stesso tempo mostrano i primi segni del nuovo linguaggio romanico.

Gli affreschi rappresentano in maniera completa ed esaustiva la storia della salvezza.

Nelle navate laterali è rappresentato l'Antico Testamento; purtroppo una parte degli affreschi è andata perduta, ma sono riconoscibili i racconti della Genesi, dei patriarchi e di Gedeone.

Nella navata centrale, invece, è raffigurato il Nuovo Testamento: anche in questo caso purtroppo parte degli affreschi è andata perduta, ma in origine doveva costituire un racconto molto dettagliato dei misteri di Cristo, dall'Annunciazione all'Ascensione.

La lettura inizia nel registro più alto della parete destra, dall'abside verso l'ingresso, e continua in senso contrario sull'altra parete. Si prosegue in ugual modo sugli altri registri.

Le scene sono di diverse dimensioni: a volte una illustrazione occupa più di un riquadro, altri pannelli comprendono due episodi; al di sotto di ogni scena un esametro di commento.

Possiamo vedere nella fig. 8 come la raffigurazione della Crocifissione occupi uno spazio più ampio rispetto a quello riservato alle altre, a sottolineare la maggiore importanza di questo episodio.

Nell'abside è rappresentato il Cristo benedicente, seduto su un trono ornato di pietre preziose e con ai lati i simboli degli evangelisti; nel registro inferiore cinque personaggi: i tre arcangeli, l'abate Desiderio e san Benedetto; sulla parete di controfacciata infine il Giudizio Universale in cinque registri e al centro la figura di Cristo Giudice.

Nel ciclo neotestamentario, nonostante le parti perdute, è chiaramente rintracciabile il racconto dei misteri della vita di Gesù.

<i>Episodi del Nuovo Testamento raffigurati nella navata centrale</i>		
	PARETE DESTRA	PARETE SINISTRA
<i>Primo registro</i>	<i>Registro andato perduto, probabilmente vi erano rappresentati:</i> Annunciazione Visitazione Sogno di Giuseppe Viaggio a Betlemme Natività Annuncio ai pastori Adorazione dei Magi Fuga in Egitto	I-1 Editto di Erode I-2 Strage degli innocenti I-3 Gesù al tempio con i dottori I-4 Predicazione di Giovanni Battista I-5 Battesimo di Gesù I-6 Le tentazioni 1 (la fame) I-7 Le tentazioni 2 (la vanagloria) I-8 Le tentazioni 3 (la ricchezza)

Secondo registro	<i>Registro semidistrutto, ma gli episodi sono identificabili mediante gli esametri:</i> II-1 Chiamata degli apostoli II-2 Nozze di Cana II-3 Il lebbroso II-4 Tempesta sedata II-5 Guarigione del paralitico II-6 Guarigione dell'emorroissa II-7 Risurrezione della figlia di Giairo II-8 Guarigione del cieco di Gerico II-9 Moltiplicazione dei pani II-10 La cananea	II-11 Trasfigurazione II-12 La moneta del tributo II-13 Il servitore senza pietà II-14 L'obolo della vedova II-15 Parabola del buon samaritano 1 (il viandante assalito) II-16 Parabola del buon samaritano 2 (il soccorso del samaritano) II-17 Parabola del buon samaritano 3 (l'alloggio nell'albergo) II-18 Parabola del ricco e del povero 1 (il pranzo del ricco e quello del povero) II-19 Parabola del ricco e del povero 2 (il ricco nel fuoco e il povero nel seno di Abramo) II-20 Liberazione dell'ossesso II-21 Ascensione (Cristo ascende in cielo; parte superiore dell'Ascensione al registro inferiore)
Terzo registro	III-1 Gesù e Zaccheo III-2 Gesù e la samaritana III-3 Gesù e l'adultera III-4 La guarigione del cieco nato III-5 Risurrezione di Lazzaro III-6 La madre di Giacomo e Giovanni ai piedi di Gesù III-7 Cena a casa di Simone III-8 Ingresso a Gerusalemme III-9 Ultima Cena e lavanda dei piedi	III-10 Gesù al Getsemani III-11 Bacio di Giuda, accuse al Sommo Sacerdote III-12 Gesù deriso III-13 Pilato si lava le mani e salita al calvario III-14 Crocifissione III-15 Deposizione III-16 Discesa al limbo III-17 Pie donne al sepolcro III-18 Discepoli di Emmaus III-19 Apparizione al lago di Genezaret III-20 Incredulità di Tommaso III-21 Ascensione (parte inferiore: Maria e gli apostoli)

Gli avori di Salerno

Gli avori di Salerno sono una raccolta di 69 tavolette eburnee, 64 delle quali conservate al Museo Diocesano di Salerno e le restanti sparse in diversi musei stranieri, che costituiscono l'insieme più completo di avori del Medioevo cristiano.

Probabilmente facevano parte della decorazione della cattedra vescovile.

Attraverso le immagini incise vi è rappresentata in modo molto dettagliato la storia della salvezza: a partire dalla Genesi con il racconto della creazione, del peccato originale e della storia di Noè, la narrazione continua con gli episodi della storia dei patriarchi Abramo, Isacco, Giacobbe e quella di Mosè, per arrivare ai misteri dell'incarnazione di Gesù, della sua vita pubblica, della sua Passione, Morte e Risurrezione.

Non abbiamo notizie documentarie che permettano di stabilire in maniera certa la loro datazione e i loro autori. La cattedrale di Salerno fu edificata tra il 1080, anno del rinvenimento del corpo di san Matteo – in seguito al quale si decise di costruire la chiesa che a lui è dedicata – e il 1084, anno della consacrazione della chiesa. Gli storici dell'arte propendono per una datazione più o meno nello stesso periodo e comunque collocabile nell'ultimo ventennio dell'XI secolo.

Quegli anni, in cui era vescovo il benedettino Alfano e duca Roberto il Guiscardo, furono particolarmente fecondi per la città di Salerno, ed è lì che probabilmente furono realizzate queste tavolette, opera di una bottega locale.

Dall'analisi delle formelle appare evidente che sono opera di artisti diversi, in particolare si nota una differenza sia tecnica che stilistica tra l'esecuzione delle scene dell'Antico Testamento, più semplici ed essenziali, e quelle del Nuovo, trattate con maggiore ricchezza nella resa dei particolari, soprattutto degli sfondi, con

un interesse maggiore per l'architettura e la prospettiva. Le tavolette sono inoltre un esempio delle influenze orientali, bizantine e islamiche, nell'Italia meridionale dell'XI secolo.

Mentre le scene dell'Antico Testamento hanno orientamento orizzontale, quelle del Nuovo sono disposte verticalmente. Gli episodi del Nuovo Testamento sono 39 e costituiscono la decorazione di 19 formelle (abbiamo infatti sedici formelle con due scene, due con tre scene e una con una sola scena, l'Ascensione). Non si è conservata, ma doveva necessariamente essere presente, la formella con la rappresentazione dell'Annunciazione.

Nella fig. 9 vediamo la formella in cui sono presentati, con disposizione verticale, gli episodi della presentazione al tempio e delle nozze di Cana.

<i>Elenco degli episodi tratti dal Nuovo Testamento</i>
NATIVITÀ
Annunciazione (andata perduta)
Visitazione
Dubbio e sogno di Giuseppe
Viaggio a Betlemme
Natività
Annuncio ai pastori
Presentazione al tempio
Magi davanti a Erode
Adorazione dei Magi
Sogno di Giuseppe
Fuga in Egitto
Strage degli innocenti

VITA PUBBLICA DI GESÙ
Nozze di Cana
Battesimo di Gesù
Cristo adorato dagli angeli (probabilmente parte delle tentazioni di Gesù)
Vocazione di Pietro e Andrea
Samaritana al pozzo
Moltiplicazione dei pani
Guarigione del paralitico

Guarigione del cieco nato
Trasfigurazione
Risurrezione del figlio della vedova di Nain
Guarigione dell'idropico in giorno di sabato

PASSIONE E RISURREZIONE
Risurrezione di Lazzaro
Ingresso di Gesù a Gerusalemme
Ultima Cena e lavanda dei piedi
Crocifissione
I soldati si dividono le vesti di Gesù tirandole a sorte
Sepoltura di Gesù
Discesa agli inferi
Le due Marie al sepolcro e i soldati addormentati
Gesù risorto appare alle due Marie
Le due Marie annunciano la Risurrezione agli apostoli
Cena in Emmaus
Gesù appare agli apostoli
Incredulità di Tommaso
Gesù appare agli apostoli sul lago di Tiberiade
Missione degli apostoli
Ascensione
Pentecoste

I mosaici del duomo di Monreale

Il duomo di Monreale fu costruito tra il 1173 e il 1183 per volontà del re Guglielmo II di Sicilia come luogo destinato a ospitare la sepoltura del padre Guglielmo I e in seguito anche la propria.

È completamente decorato con mosaici, realizzati tra il 1180 e il 1190 da un gran numero di artisti provenienti dalla Grecia, ma anche da maestranze siciliane e italiane.

I mosaici, che occupano una superficie di 6340 metri quadrati, raccontano in maniera molto ricca e particolareggiata la storia della salvezza.

Il racconto comincia nella navata centrale con le storie tratte dal libro della Genesi: la creazione, il peccato originale, le storie di Adamo ed Eva e di Caino e Abele, le storie di Noè e dei patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe.

Questa storia continua poi con i misteri della vita di Gesù: sulle pareti e sugli archi del presbiterio troviamo il racconto dell'infanzia e l'inizio della vita pubblica.

Gli episodi successivi sono lungo le pareti delle navate laterali e nel transetto: nelle navate laterali le guarigioni e altri miracoli, nel braccio destro del transetto gli altri misteri della vita di Gesù.

Nel presbiterio proseguono i fatti della vita di Gesù, la Passione e la Risurrezione con le apparizioni.

A titolo esemplificativo vediamo nella fig. 10 la rappresentazione del Battesimo di Gesù.

Nelle due cappelle laterali e nelle absidi minori sono illustrate le storie di san Pietro e san Paolo.

Nell'abside è rappresentato il maestoso e solenne Cristo Pantocrator, centro della storia della salvezza, che dichiara «Io sono la luce del mondo» – come è scritto nel libro che tiene aperto in mano.

Nei registri inferiori dell'abside l'Immacolata, apostoli ed evangelisti.

<i>Elenco degli episodi tratti dal Nuovo Testamento</i>	
DALLA NATIVITÀ AL BATTESIMO	
(Presbiterio)	
Annuncio a Zaccaria	
Zaccaria esce dal tempio	
Annunciazione	
Visitazione	
Natività	
Viaggio dei Magi	
Adorazione dei Magi	

Editto di Erode
Strage degli innocenti
Sogno di Giuseppe
Fuga in Egitto
Presentazione al tempio
Gesù fra i dottori
Nozze di Cana
Battesimo di Gesù

MIRACOLI (Navata laterale destra)	
Guarigione della figlia della cananea	
Guarigione dell'indemoniato	
Guarigione del lebbroso	
Guarigione della mano inaridita	
Pietro salvato dalle acque	
Risurrezione del figlio della vedova di Nain	
Guarigione dell'emorroissa	
Risurrezione della figlia di Giairo	
Guarigione della suocera di Pietro	
Moltiplicazione dei pani e dei pesci	

MIRACOLI (Navata laterale sinistra)	
Guarigione della donna curva	
Guarigione dell'idropico	
Guarigione dei dieci lebbrosi	
Guarigione dei due ciechi	
Cacciata dei mercanti dal tempio	
Gesù e l'adultera	
Guarigione del paralitico	
Guarigione degli storpi e dei ciechi	
Maria Maddalena ai piedi di Gesù	
Guarigione del figlio del centurione	

I MISTERI DELLA VITA DI GESÙ (Braccio destro del transetto)	
Prima tentazione di Gesù	
Seconda tentazione di Gesù	
Terza tentazione di Gesù	

Guarigione di un paralitico
Guarigione del cieco nato
Gesù e la samaritana
Trasfigurazione
Risurrezione di Lazzaro
I discepoli e l'asina
Ingresso a Gerusalemme
Ultima Cena
Lavanda dei piedi
Preghiera nell'orto degli ulivi
Cattura di Gesù
Gesù davanti a Pilato

PASSIONE E RISURREZIONE (Braccio sinistro del transetto)	
Gesù condotto alla croce	
Crocifissione	
Deposizione	
Sepoltura	
Risurrezione e discesa al limbo	
Le pie donne al sepolcro	
<i>Noli me tangere</i>	
Discepoli di Emmaus	
Cena in Emmaus	
Non ardeva forse il vostro cuore?	
Ritorno dei discepoli a Gerusalemme	
Incredulità di Tommaso	
Apparizione di Gesù sul lago di Tiberiade	
Ascensione	
Pentecoste	

La pala del Rosario di Lorenzo Lotto

Il tema della rappresentazione in pittura dei misteri del Rosario, nato in Germania nella seconda metà del Quattrocento, era diffuso in Italia e in modo particolare nelle Marche, e doveva servire a illustrare le spiegazioni dei predicatori, accompagnando la parola con le immagini.

La pala d'altare detta "del Rosario" (fig. 11) è un'opera di Lorenzo Lotto risalente al 1539, commissionata al pittore dal comune di Cingoli nelle Marche. Presenta una iconografia piuttosto inconsueta: è infatti rappresentata una sacra conversazione con la Madonna circondata da diversi santi, alla quale sono però aggiunti i medaglioni del Rosario.

La Madonna si trova al centro, seduta su un alto sedile con il Bambino in braccio; alla nostra sinistra vediamo i santi Domenico, Maria Maddalena e Vincenzo Ferrer, alla nostra destra santa Caterina da Siena, san Pietro Martire e sant'Esuperanzio. In basso, ai piedi di Maria, due angioletti e il piccolo san Giovanni Battista.

I protagonisti sono rappresentati in un movimentato dialogo gestuale: la Madonna è rivolta verso san Domenico e gli sta consegnando la corona del Rosario; Gesù si protende nella direzione opposta per benedire sant'Esuperanzio, patrono di Cingoli, che gli sta offrendo un modellino con la veduta della cittadina. San Vincenzo Ferrer indica verso i tondi del Rosario rappresentati in alto, mentre san Giovannino ci indirizza verso Cristo Agnello di Dio, e i due angioletti stanno lanciando petali di rose in direzione dell'osservatore.

Sullo sfondo è dipinto un roseto che accoglie, appesi come se fossero degli *ex voto*, i quindici tondi in cui sono raffigurati i quindici misteri del Rosario disposti su tre file sovrapposte: nella fila inferiore i misteri gaudiosi, in quella centrale i misteri dolorosi e in quella superiore i misteri gloriosi.

Il tema del Rosario era ampiamente promosso dai domenicani e questo è attestato dal fatto che i santi qui rappresentati appartengono in prevalenza all'ordine dei domenicani; inoltre furono il predicatore e i frati del convento di San Domenico a sollecitare il Comune perché commissionasse (e finanziasse) il dipinto a Lotto.

MISTERI GAUDIOSI
Fila in basso
1. Annunciazione
2. Visitazione
3. Natività
4. Presentazione al tempio
5. Gesù fra i dottori
MISTERI DOLOROSI
Fila centrale
6. Preghiera nell'orto
7. Flagellazione
8. Gesù coronato di spine
9. Salita al Calvario
10. Crocifissione
MISTERI GLORIOSI
Fila in alto
11. Risurrezione
12. Ascensione
13. Pentecoste
14. Assunzione di Maria
15. Incoronazione di Maria

Le Dodici feste nell'arte bizantina

Anche nel mondo bizantino è frequente la rappresentazione degli eventi più importanti della vita di Gesù, ognuno legato a una festa liturgica.

I misteri rappresentati sono sempre in numero di dodici: Annunciazione, Natività, presentazione al tempio, Battesimo di Gesù, Trasfigurazione, risurrezione di Lazzaro, ingresso a Gerusalemme, Crocifissione, discesa agli inferi, Ascensione, Pentecoste, dormizione di Maria. A volte alcuni episodi potevano essere sostituiti da altri, mantenendo sempre il numero di dodici.

Questa rappresentazione degli episodi della vita di Gesù legata alle feste liturgiche poteva avvenire in due modalità diverse:

nella iconostasi oppure in una particolare tipologia di icona detta "delle Dodici feste".

L'iconostasi è una parete divisoria che serviva, nelle chiese bizantine, a separare la parte riservata al clero da quella destinata ai fedeli. Era ricoperta di icone (da qui il termine iconostasi) in numero variabile a seconda delle dimensioni della chiesa, e quindi della iconostasi, che dovevano essere disposte secondo regole prestabilite.

Al centro si trovava sempre la *Déesis*, ossia Cristo in maestà con ai lati la Vergine e san Giovanni in atteggiamento di intercessione, e poi, disposte su varie file, le icone raffiguranti i vari elementi della Chiesa trionfante: patriarchi, profeti, apostoli, angeli e santi, il santo o la festa a cui è dedicata la chiesa. Era prevista anche una fila con le icone raffiguranti le dodici feste liturgiche.

L'altra tipologia di icona in cui troviamo la rappresentazione delle feste liturgiche è l'icona detta appunto "delle Dodici feste": in un'unica icona si trovava una immagine centrale raffigurante Cristo o la Vergine, e intorno, disposte quasi come fossero una cornice, le immagini delle Dodici feste.

L'opera che usiamo a titolo esemplificativo di questa tradizione di rappresentare le Dodici feste – e i dodici misteri – è un dittico in micro-mosaico, datato al XIV secolo, conservato al Museo dell'Opera del Duomo di Firenze.

L'Arte di Calimala lo acquistò dalla nobile veneziana Nicoletta di Antonio Grioni, vedova di un funzionario della corte bizantina, per poi donarlo, nel 1394, al battistero.

Su di esso sono rappresentati dodici episodi della vita di Gesù (sei su ciascuna parte del dittico) legati alle festività liturgiche (fig. 12).

Realizzato con tessere minutissime inserite in uno strato di cera, riproduce nello stile gli affreschi del monastero costantino-

politano di San Salvatore in Chora, dell'inizio del Trecento; costituisce quindi un esempio della diffusione in Occidente di stili orientali attraverso opere trasportabili.

1. Annunciazione
2. Natività
3. Presentazione di Gesù al tempio
4. Battesimo di Gesù
5. Trasfigurazione
6. Risurrezione di Lazzaro
7. Ingresso a Gerusalemme
8. Crocifissione
9. Discesa agli inferi
10. Ascensione
11. Pentecoste
12. Dormizione di Maria

CONCLUSIONE

1) Nei “misteri” l’esperienza della Chiesa che legge le Scritture

La presentazione del Cristo tramite i suoi “misteri” è nata, come si è visto, dall’esperienza millenaria della Chiesa. In un periodo storico nel quale il richiamo pedagogico all’esperienza è fondamentale, è decisivo non dimenticare che esiste anche un’“esperienza” della Chiesa.

Il termine “esperienza” ha a che fare con qualcosa che si è sperimentato e che si è trovato utile, proficuo, duraturo, incisivo nel tempo; qualcosa che non è di moda per un certo periodo e poi viene dimenticato, ma che ha retto alla prova del tempo.

Ebbene, tale presentazione della storia di Gesù tramite i “misteri” si è mostrata valida non solo per secoli, ma addirittura per millenni.

Certo, come ogni “esperienza”, ha bisogno di essere sempre di nuovo riletta e rinnovata, eppure ci consegna un’ossatura, una sintesi, un metodo che si sono dimostrati validi e che hanno evangelizzato generazioni e popoli. La presentazione di Cristo tramite i suoi “misteri” ha permesso di conservare la fede di generazione in generazione e anzi ha generato sempre nuovi credenti, creando cultura, carità e vita di santità.

L'“esperienza” di lettura della storia di Gesù tramite i suoi “misteri” è precisamente una modalità di lettura biblica, è esegesi, è commento delle Scritture centrato sull'essenziale.

La Tradizione della Chiesa non ha senso, se non come continuo riandare alle Scritture. La Tradizione non è altra cosa rispetto alle Scritture, bensì ne è l'esegesi: ciò appare con evidenza nella tradizione dei “misteri”.

Si può tornare ora a quanto si diceva all'inizio, tornando a mostrare che esiste un'unica fonte della Parola di Dio, che è la Rivelazione stessa. Per bere ad essa l'uomo ha bisogno contemporaneamente della Scrittura e della Tradizione: «Poiché ambedue scaturiscono dalla stessa divina sorgente, esse formano in certo qual modo un tutto e tendono allo stesso fine» (DV 9).

Appare ora più evidente come l'importanza della Tradizione ecclesiale non si limiti a questo o a quel punto determinato della fede, come ad esempio al ruolo del successore di Pietro o al fatto che egli risieda a Roma, o ancora al celibato ecclesiastico o ai diversi gradi dell'ordine sacro. Il ruolo della Tradizione era stato ridotto a questa angusta visuale dal dibattito scaturito fra taluni difensori e taluni contestatori della Riforma protestante.

La Tradizione è, invece, per il Concilio la modalità normale con la quale l'esperienza della Chiesa permette di andare al cuore delle Scritture, per aderire all'incarnazione del Signore e rispondergli.

Nella presentazione della Scrittura secondo i “misteri” non si tratta di questo o di quel determinato punto, bensì del cuore stesso della fede.

La fede consiste nel comprendere le Scritture come annuncio del “mistero” del sì di Maria, che nell'Annunciazione permette l'incarnazione; della Natività, nella quale Dio si fa bambino; dell'adorazione dei Magi, che spalanca ai pagani l'accesso all'unico e vero Dio, e così via.

La Tradizione non può mai fare a meno delle Scritture ed è annuncio di esse, e le Scritture non possono mai fare a meno della Tradizione, che ne offre la chiave interpretativa.

Chi accoglie i “misteri” accoglie semplicemente la Chiesa che legge le Scritture: i “misteri” sono la Scrittura offerta a noi dalle mani stesse della Chiesa.

La serie dei “misteri” è la cristologia stessa della Chiesa, è la modalità caratteristica nella quale si è manifestata quella perfetta unità di Scrittura e di Tradizione di cui parla *Dei Verbum*. Nei “misteri” di Cristo la viva voce della Chiesa e la Bibbia “cantano” insieme, rimandando all’unico “mistero” di Cristo.

2) La cristologia dei “misteri” nasce dalla convinzione dell’affidabilità dei Vangeli

La presentazione della vita del Cristo secondo i “misteri” è meno preoccupata di che cosa dicano Marco o Matteo o Luca o Giovanni. È preoccupata, invece, innanzitutto di Gesù e di lui intende parlare, della sua storia reale intende fare memoria.

Certo, lo fa esattamente tramite quei quattro Vangeli, ma per parlare di lui. La cristologia dei “misteri” dà fiducia ai Vangeli ed è convinta che ciò che essi dicono sia vero. Sa bene che essi non sono cronaca e che in essi ci sono inesattezze storiche e imprecisioni, così come sa bene che non è possibile giungere a una cronologia precisa della vicenda del Signore che non sia sottoposta a dubbio.

Esattamente per questo è stata elaborata l’esperienza dei “misteri”, perché ognuno possa andare al cuore degli eventi fondamentali della vita del Cristo e del loro significato, senza preoccuparsi dei dettagli, che sono di grande interesse, ma che sono lasciati alla libera interpretazione degli esegeti, senza poggiare su di essi la credibilità della fede cristiana.

I “misteri” non avrebbero senso, se non si attribuisse valore storico e salvifico permanente precisamente a quegli snodi decisivi della vita del Cristo. La Tradizione riconosce che il cuore di ciò che i Vangeli raccontano è vero e che sono veri precisamente quei “misteri” di cui fa memoria.

Tutto ciò è in profonda consonanza con il dettato conciliare. Infatti, *Dei Verbum*, dopo aver insistito non solo sulla correttezza della metodologia dell’esegesi storico-critica, con l’accettazione dei diversi stadi che hanno portato alla formazione dei Vangeli, e anzi dopo aver dichiarato la necessità di avvalersi di tale metodologia, nondimeno impegna la fede cattolica stessa dichiarando: la Chiesa «afferma senza esitazione la storicità» dei Vangeli (DV 19)¹.

Nel paragrafo precedente *Dei Verbum* dichiara: «La Chiesa ha sempre e in ogni luogo ritenuto e ritiene che i quattro Vangeli sono di origine apostolica» (DV 18).

Con tale felice espressione i padri conciliari vollero, da un lato, lasciare libero campo alla ricerca su chi siano gli ultimi redattori degli scritti neotestamentari. Dall’altro insegnarono che, chiunque sia stato l’effettivo estensore finale dei singoli scritti e quali siano stati i passaggi che hanno preceduto la loro redazione ultima, ciò che venne infine scritto lo fu in conformità alla predicazione apostolica.

I Vangeli e gli altri testi neotestamentari, infatti, vennero scritti mentre erano certamente ancora in vita alcuni degli apostoli.

¹ Paolo VI in persona intervenne nella discussione conciliare facendo preparare una lettera datata al 17 ottobre 1965: essa chiedeva che il testo di *Dei Verbum* affermasse da un lato il triplice stadio – Gesù, gli apostoli, i redattori – che ha portato alla redazione dei Vangeli e dall’altro la fedeltà storica del Nuovo Testamento al “Gesù reale”. Il suggerimento del Papa fu accolto, e i padri conciliari si trovarono d’accordo sulla nuova formulazione di DV 19 citata nel testo. Cfr. su questo G. CAPRILE, «Tre emendamenti allo schema sulla rivelazione. Appunti per la storia del testo», *La Civiltà Cattolica*, 117 (1966), pp. 214-231, disponibile anche on-line sul sito del Centro culturale Gli scritti al link <http://www.glisritti.it/approf/2009/papers/caprile080709.htm>; cfr. su questo A. LONARDO, *Il Dio con noi. Piccola cristologia del buon annunzio*, cit., pp. 37-39.

La loro redazione avvenne in comunità di fondazione apostolica nelle quali la memoria della loro testimonianza era certamente forte². Affermare che la Chiesa abbia sempre ritenuto e ritenga l'origine apostolica dei Vangeli vuol dire, da parte del Vaticano II, confermare che la sostanza di ciò che i Vangeli ci trasmettono rispecchia fedelmente la parola degli apostoli. E che ciò resterebbe vero anche se i testi non avessero direttamente la loro paternità, ma fossero invece opera di loro discepoli o, in maniera più estesa, di una "cerchia" di persone tramite loro generate alla fede: quei testi che vennero scritti ricevettero la conferma degli stessi apostoli o delle comunità che conoscevano bene gli apostoli e la loro predicazione.

Si può immaginare la costituzione del Canone delle Scritture come un processo nel quale i diversi Vangeli – ma anche le lettere apostoliche – a mano a mano che venivano inviati nelle diverse comunità, fondate ora dall'uno ora dall'altro degli apostoli, venivano riconosciuti come conformi all'annuncio che esse avevano ricevuto dalla viva voce e dalla testimonianza degli apostoli. Anche nella formazione del Canone è evidente l'interrelazione fra la viva voce della Chiesa, che precedette l'invio di testi scritti, e il riconoscimento di essi proprio perché in piena armonia con quanto già accolto dall'incontro con i testimoni diretti della vita del Signore.

² L'ipotesi più accreditata sulla formazione dei sinottici, detta "delle due fonti", ipotizza con fondamento l'esistenza di una raccolta scritta di detti di Gesù (in greco *loghia*) precedente la redazione di Matteo e Luca e da loro utilizzata. I passi paralleli di questi due Vangeli mostrano che entrambi debbono aver usufruito di questa fonte a loro anteriore e che anch'essa intendeva far sì che potessero essere conservate le parole pronunciate da Gesù. Questa raccolta (indicata convenzionalmente con la maiuscola Q, dal tedesco *Quelle* che significa appunto *fonte*) è oggi perduta come testo a sé stante, ma la si ritrova inserita in Matteo e Luca, che l'hanno intrecciata al tessuto del Vangelo secondo Marco arricchendola con fonti a loro proprie. La seconda fonte è certamente il Vangelo secondo Marco, oggi ritenuto a ragione il più antico dei Vangeli. Matteo e Luca lo utilizzarono, al pari della Fonte Q, per redigere i loro scritti. Ulteriori fonti proprie ebbero Matteo e Luca e, in particolare, Giovanni. L'affermazione dell'origine apostolica dei Vangeli indica che questa ipotesi, come altre consimili, è assolutamente legittima per la fede cattolica. Essa, infatti, non inficia minimamente l'affermazione che ciò che è contenuto nei Vangeli risalga alla predicazione apostolica.

In questo modo è la globalità della figura del Cristo che, nei suoi tratti fondamentali, è riconosciuta come assolutamente credibile da parte di *Dei Verbum*, ed è su questa linea che si dimostra ancora valida la cristologia secondo i “misteri”. Certo, tale cristologia non aveva in origine la consapevolezza che le viene ora dall’esegesi storico-critica, che ha fatto maturare un’idea più precisa della complessità del processo che ha portato alla redazione dei Vangeli, ma non ne viene intaccata l’intuizione che quei “misteri” corrispondano alla vera vicenda del Cristo e che pertanto debbano costituire la base per la presentazione della sua persona al mondo.

Soprattutto, in tale prospettiva, viene reso ancor più evidente che la Sacra Scrittura rimanda all’unico “mistero” di Cristo: è quell’unico “mistero” ad essere veramente affidabile, ben oltre i diversi metodi della critica letteraria e di quella storica, come dell’analisi retorica o letteraria. Il Nuovo Testamento nella sua interezza e, insieme, ogni sua parte rinviano al Cristo che è “de-gno di fede” e invitano a credere in lui, che è la pienezza della Rivelazione e il vero e unico Salvatore del mondo.

Il testo di DV 19, in questo modo, incoraggia la pluralità degli approcci al testo biblico, senza escluderne nessuno, e lo fa proprio a partire dalla convinzione che nessuna seria analisi critica potrà relativizzare la centralità di Gesù Cristo e della sua persona reale, come degli eventi salvifici della sua vita. Anzi e ben più: ogni apporto scientifico e letterario serio ai testi neotestamentari rafforzerà la fiducia nel fatto che per gli scrittori dei Vangeli e delle lettere il cuore della Rivelazione di Dio non è la redazione dei loro stessi testi, bensì colui al quale essi rimandano e in cui essi hanno creduto.

3) La presenza costante dell'evangelista Giovanni nel ciclo dei "misteri"

Come si è visto precedentemente, la presentazione della persona di Gesù attraverso i suoi "misteri" implica che si utilizzi il Vangelo secondo Giovanni a fianco dei sinottici. Il Quarto Vangelo è di una bellezza straordinaria, ma talvolta si preferisce invece, in una prima presentazione del Cristo, prescindere da esso perché si "sospetta" a priori della sua attendibilità. In alcune letture esegetiche si accentua talmente la non-storicità di Giovanni da finire per presentare il Quarto Vangelo come creazione teologica e letteraria posteriore.

Che cosa rispondere, allora, a chi afferma conseguentemente che Gesù non avrebbe mai utilizzato il linguaggio con cui è presentato da Giovanni, poiché esso è chiaramente differente da quello dei sinottici che appaiono, a prima vista, più storici? E che conseguentemente il Vangelo secondo Giovanni non sarebbe adatto alla catechesi dei principianti o nell'iniziazione cristiana, ma solo nella formazione cristiana di chi è più maturo nella fede?

Recentemente è stato Ratzinger-Benedetto XVI, con il già citato volume *Gesù di Nazaret*, a offrire una preziosa indicazione per affrontare il problema. L'autore ha accolto le affermazioni di coloro che sostengono che Gesù non si sarebbe espresso esplicitamente con le parole che si trovano nel Quarto Vangelo. Al contempo, però, ha mostrato come, per comprendere che cosa sia il Vangelo secondo Giovanni, bisogna innanzitutto rendersi conto che esso appartiene alla tradizione del "discepolo amato", che ha intuito più profondamente degli altri il vero senso di ciò che Gesù è stato, ha proclamato e operato. Se gli altri evangelisti hanno riportato con maggiore fedeltà "cronachistica" le parole espressamente pronunciate da Gesù, Giovanni è colui che ne ha espres-

so più profondamente il significato che, presente anche nei sinottici, è, però, in essi meno esplicitato.

Esistono così certamente delle differenze nel linguaggio di Giovanni e dei sinottici, ma questo non deve far perdere il senso della profonda unità che li accomuna e della concorde testimonianza che rendono.

Per giungere a queste conclusioni il volume illumina la questione dell'autore del Quarto Vangelo, scrivendo: «Dietro il testo vi è, ultimamente, un testimone oculare, e anche la redazione concreta è avvenuta nella vivace cerchia dei suoi discepoli e con l'apporto determinante di un discepolo a lui familiare»³. Il punto determinante di tale passaggio non consiste nel tentativo di identificazione precisa di tale personaggio, quanto piuttosto nell'affermazione che chiunque egli sia è attendibile, perché radicato nel rapporto con l'apostolo e con i discepoli a lui familiari.

È l'applicazione al caso "Giovanni" della tesi conciliare dell'"origine apostolica" dei quattro Vangeli della quale si è appena parlato. DV 18, affermando l'"origine apostolica" dei Vangeli intende lasciare aperta la ricerca su quale sia stato il processo di redazione del Quarto Vangelo, ma, al contempo, dichiara che l'autore – e gli autori plurali che lavorarono alla tradizione giovannea, come è evidente dalle finali del libro (cfr. Gv 21,24) – non fu un libero battitore, bensì espresse in maniera fedele la predicazione apostolica, sia se apostolo egli stesso, sia se appartenente alla sua cerchia.

Giovanni e gli altri apostoli furono certamente gli ispiratori del Quarto Vangelo e ne confermarono il valore, o di persona o attraverso la tradizione che alla loro testimonianza si richiamava.

Ratzinger-Benedetto XVI afferma così che il Vangelo secondo Giovanni ha un «particolare tipo di storicità», poiché la «voluta

³ J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dal Battesimo alla Trasfigurazione*, cit., p. 266.

impostazione teologica dell'autore» si serve di quattro elementi che concorrono alla formazione della sua opera: «Due fattori – la realtà storica e il ricordo – conducono tuttavia da sé [agli altri due elementi] menzionati da Hengel: la tradizione ecclesiastica e la guida da parte del Paraclito»⁴. Tali fattori non si oppongono a vicenda, come se si dovesse separare la storia e l'apporto dello Spirito Santo o la comprensione propria di Giovanni e dei suoi discepoli rispetto a quella degli altri apostoli.

Facciamo solo un esempio, non potendo dilungarci in questa sede. È vero che i racconti della moltiplicazione dei pani nei sinottici e in Giovanni esprimono sottolineature diverse. Solo in Giovanni e non nei sinottici alla moltiplicazione dei pani fa seguito il discorso nella sinagoga di Cafarnaon nel quale Gesù dice: «Io sono il pane della vita».

Ma – e qui è la questione decisiva – Giovanni non ha inventato un discorso infedele alla realtà, bensì ha espresso più esplicitamente degli altri la verità profonda di ciò che storicamente Gesù ha inteso dire con la moltiplicazione stessa e le parole che l'hanno accompagnata.

Tutti gli evangelisti hanno compreso pienamente il senso della moltiplicazione dei pani alla luce dell'Ultima Cena, che ha manifestato ciò che Gesù aveva nel cuore già precedentemente. Marco, per esempio, scrive: «[Gesù] prese il pane e recitò la benedizione, lo spezzò e lo diede loro» (Mc 14,22), riprendendo i gesti che il Cristo compì nel Cenacolo. Giovanni lo attesta ancora più chiaramente, ma sempre in piena concordia con i sinottici. Quando presenta Gesù che dice: «Io sono il pane della vita», offre in una parola sintetica tutto ciò che è stato realmente inteso dal Gesù storico e reale sia nella moltiplicazione dei pani, sia nell'Eucaristia.

⁴ Ivi, p. 271.

Si pensi ancora a come tutto il Vangelo secondo Giovanni possa essere considerato come commento all'affermazione del Gesù storico e reale: «Tutto è stato dato a me dal Padre mio e nessuno sa chi è il Figlio se non il Padre, né chi è il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio vorrà rivelarlo» (Lc 10,22 con il parallelo in Mt 11,27). Il disagio di storici ipercritici dinanzi a questo brano ha fatto sì che venisse etichettato come un "meteorite giovanneo" nei sinottici⁵, mentre il detto mostra molto più semplicemente come Gesù realmente utilizzasse espressioni conformi a quelle riportate dal Quarto Vangelo.

Giovanni ha lavorato nella redazione del suo scritto proprio come avviene per una persona che ha grande amore per un'altra e insieme grande intuito. Ha esplicitato, rispetto ai sinottici, le vere intenzioni di Gesù. Capita anche oggi a tutti noi qualcosa di simile, quando amiamo molto una persona e la comprendiamo ben prima che espliciti pienamente il suo pensiero, e, raccontando ad altri di lei, non ci limitiamo a ripetere le sue parole alla lettera, bensì giungiamo a manifestare tutta la profondità del pensiero di quella persona.

Per esempio, quando un amico esplicita finalmente la scelta che aveva maturato nel cuore da tempo, gli diciamo: «L'avevo già capito da quegli sguardi e da quelle espressioni con cui ti schernivi quando ti domandavano al riguardo». Ricordo precisamente quando un parroco annunciò durante l'estate il suo trasferimento. I parrocchiani che più gli volevano bene e lo capivano in profondità dissero: «L'avevamo già capito. Era chiaro che avresti cambiato parrocchia, anche se non l'avevi ancora detto esplicitamente: per esempio, ci aveva colpito quella risposta così par-

⁵ Cfr. su questo A. LONARDO, *Nessuno conosce il Padre se non il Figlio*, disponibile online sul sito del Centro culturale Gli scritti al link <http://www.glisritti.it/approf/2008/papers/lonardo280608.htm>. Sulla dipendenza di Giovanni dal Gesù storico e reale, cfr. A. LONARDO, *Il Dio con noi. Piccola cristologia del buon annunzio*, cit., pp. 129-133.

ticolare e diversa dagli altri anni quando ti avevamo parlato della necessità di accelerare i tempi e preparare il calendario dell'anno prossimo e tu avevi sviato il discorso, poiché pensavi che si sarebbe dovuto attendere il nome del tuo successore».

Chi conosce profondamente un altro non si ferma solo, in maniera cronachistica, alle sue dichiarazioni esplicite, ma capisce ben più profondamente le intenzioni della persona che ama. Giovanni, esprimendosi a suo modo, dimostra così di essere uno “storico” di Gesù ancor più profondo degli altri che, pur riportando più letteralmente le sue parole, talvolta non avevano compreso appieno alcune sue espressioni.

Non solo è assolutamente corretto, dunque, utilizzare il Quarto Vangelo nella presentazione della vita di Gesù, ma anzi senza l'apporto di Giovanni ad essa manca qualcosa. Il ciclo dei “misteri” utilizza indifferentemente i sinottici e il Quarto Vangelo proprio perché la Tradizione della Chiesa ha compreso l'affidabilità e la ricchezza del suo apporto alla piena comprensione della vita del Signore.

Agli esegeti resta il compito di discutere delle diverse sfumature e sottolineature dei singoli Vangeli, ma la catechesi, sapendo che Giovanni è addirittura più “storico”, anche se meno cronachistico, degli altri evangelisti, lo utilizzerà senza problemi a fianco dei sinottici, senza fare distinzione alcuna.

4) I “misteri” perché la fede sia un'esperienza

Si è più volte sottolineato come la cristologia dei “misteri” sia quella che ha elaborato il metodo ritenuto più adatto dalla Chiesa per presentare la fede ai “principianti”. Se l'approccio diretto a un unico testo sacro, scelto fra i tanti possibili, è una tappa necessaria per la fede di chi è già cristiano convinto, la presentazione

dei “misteri” mette, invece, in contatto con Gesù chi vuole conoscere il cristianesimo e intende diventare cristiano, esortandolo a concentrarsi subito sull’essenziale.

Ma esiste un ulteriore e determinante motivo di tale pertinenza dei “misteri” al cammino di colui che percorre le tappe dell’iniziazione cristiana: i “misteri” di Cristo non sono mai solamente i suoi propri misteri, ma sono tali per l’uomo.

L’uomo diviene cristiano non solo perché la Vergine accoglie il Figlio di Dio nell’Annunciazione e lo dà alla luce nella Natività, ma perché Cristo nasce in noi. Come diceva in proposito, nel III secolo, Origene d’Alessandria: «A che ti serve, infatti, che il Cristo sia venuto un tempo nella carne, se non è venuto anche nella tua carne? Preghiamo che la sua venuta sia per noi quotidiana e che possiamo dire: “Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me” (Gal 2,20)»⁶. O come si è espresso analogamente, nel XVII secolo, il mistico tedesco Angelus Silesius: «Mille volte nascesse Cristo a Betlemme, ma non in te, sei perduto in eterno!»⁷. L’uomo scopre con meraviglia la fede cristiana non solo perché Cristo dialoga con la samaritana o ridona la vista al cieco nato, ma perché anche noi riceviamo la sorgente d’acqua che zampilla per la vita eterna che ha salvato la samaritana, perché la nostra cecità si apre alla vista esattamente come è avvenuto per il cieco nato, perché anche noi iniziamo ad amare come egli ci ha amato.

Nel dono dello Spirito a Pentecoste e nel Battesimo ogni persona è unita al Cristo come un tralcio alla vite e cessa di essere sola. Unito dalla linfa dello Spirito al Cristo, può amare, per grazia, come egli ha amato, può portare, per grazia, la luce come egli l’ha donata, può offrire il perdono, per grazia, come da lui l’ha ricevuto.

⁶ ORIGENE, *In Lucam homiliae*, 22,3.

⁷ ANGELUS SILESIIUS, *Il Pellegrino Cherubico*, I, 61.

I “misteri” operano questo tramite i segni liturgici e sacramentali, nei quali viene donato lo stesso Spirito di Gesù, e divengono così datori di una vita nuova.

La compagnia della Chiesa che li celebra comunitariamente diviene testimone della possibilità della vita nuova anche per colui che percorre il cammino di iniziazione. In questo modo i “misteri” non solo vengono conosciuti con la mente, ma vengono celebrati, cantati, ricevuti, mentre l’intera comunità domenicale rende loro testimonianza.

La liturgia opera oggi le stesse meraviglie già avvenute una volta nei “misteri”. Si pensi alla Veglia del Natale, con i suoi canti e le sue luci, con le sue preghiere nate dall’esperienza dei secoli, con il presepe e i doni, con i pasti di vigilia e di festa, con la carità che ha accompagnato la preparazione dell’Avvento, con l’Eucaristia che è presenza reale del Cristo che viene ad abitare in mezzo agli uomini.

Si pensi ancora alla Presentazione al tempio, spesso chiamata Candelora, con la processione delle luci che indicano che quel Bambino è la vera luce del mondo. O ancora alla Quaresima che, mentre fa incontrare i diversi “misteri” della vita del Cristo, conduce gli uomini in un cammino di preghiera, di penitenza e di carità.

La catechesi moderna sembra ossessionata dalle “attività”, tutta tesa a inventare – per ogni unità tematica nei diversi sussidi – giochi, cruciverba, quiz a risposta multipla, collage, animazioni e cose simili⁸. Tutte queste attività possono essere utili e non vanno abbandonate, perché fanno in modo che il gruppo della catechesi resti tranquillo, ma non “trafiggono” il cuore, facendo percepire alla persona la grandezza della fede.

⁸ Cfr. su questo A. LONARDO, *Dalle attività alle esperienze e ai contenuti, da una catechesi infantilistica alla famiglia. Le novità decisive emerse in catechesi, fondamentali imprescindibili per un rinnovamento vero e non effimero. Appunti su alcune esperienze romane*, disponibile on-line sul sito del Centro culturale Gli scritti al link <http://www.gliscritti.it/blog/entry/4173>.

La celebrazione dei “misteri”, invece, è in grado di farlo. Se la catechesi sui “misteri” apre la mente all’intelligenza, se la testimonianza della comunità mostra che la fede è potente nell’operare una reale trasformazione di vita, è la celebrazione del “mistero” che coinvolge la persona a divenirne partecipe, donandole la forza di trasformare nella carità la propria vita.

Cavalletti ha ricordato come una completa e corretta comprensione della “tipologia” cristiana non comprenda solo la valorizzazione del legame esistente fra la storia di Cristo e le sue prefigurazioni veterotestamentarie, ma implichi anche un nesso vitale con la celebrazione, che, tramite la liturgia, rende presente oggi il “mistero” di Cristo e si protende perciò verso il suo compimento escatologico: gli eventi passati «senza la celebrazione sarebbero perduti per sempre»⁹. Ogni “mistero” della vita del Cristo porta a compimento ciò che era annunciato in maniera tipologica nell’Antico Testamento, ma, allo stesso tempo, realizza oggi per gli uomini quel “mistero”, permettendo di incontrarlo e di attenderlo per l’eternità.

5) I “misteri” e la trasmissione della fede nella sua unità, verità, bontà e bellezza

Il riferimento ai “misteri” permette in maniera suprema di trasmettere la fede in una visione armonica e unificante. Il dramma dell’uomo contemporaneo è la frammentazione, l’infinito disperdersi in rivoli secondari, senza mai riuscire a cogliere l’essenziale.

I “misteri”, nella loro unitarietà, mostrano come la fede sia invece semplice, cristallina, come sia possibile conoscere Gesù con semplicità, come anche una persona illetterata, anche un po-

⁹ S. CAVALLETTI, *La storia del regno. Dalla creazione alla parusia* 1, cit., p. 25.

vero possa avere accesso al Signore senza dover frequentare infiniti corsi di teologia. Senza i “misteri” la fede sarebbe riservata solo ai dotti e ai benestanti, mentre il Signore l’ha voluta innanzitutto per i “piccoli” e per i “poveri”.

In ogni “mistero” della vita di Gesù emerge l’intrinseco rapporto che esiste nella fede fra verità, bontà e bellezza di Dio. Se Gesù fosse solo vero, ma non buono e bello, ecco che la sua verità sarebbe solo apparente. La verità è tale perché risplende, perché rende buoni, perché è bella e conferisce bellezza.

La serie dei “misteri”, presentata in questo scritto, è stata sempre raffigurata non per aggiungere dall’esterno una dimensione estetica che altrimenti la fede non avrebbe avuto, bensì, molto più profondamente, perché la bellezza le appartiene intrinsecamente, perché Gesù è la bellezza stessa.

Per questo la raffigurazione dei “misteri” non è pura decorazione che si aggiunge ad essi, ma appartiene loro intrinsecamente. Per questo la Chiesa nei secoli non ha mai diminuito i suoi sforzi perché tutti potessero vedere con i loro occhi i “misteri” di Gesù e non solo ascoltarli con gli orecchi: è la bellezza del Cristo che chiama tutti alla fede.

Papa Francesco lo ha espresso con parole straordinarie in quello che è il documento programmatico del suo pontificato, l’esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*:

È bene che ogni catechesi presti una speciale attenzione alla “via della bellezza” (*via pulchritudinis*). Annunciare Cristo significa mostrare che credere in Lui e seguirlo non è solamente una cosa vera e giusta, ma anche bella, capace di colmare la vita di un nuovo splendore e di una gioia profonda, anche in mezzo alle prove. In questa prospettiva, tutte le espressioni di autentica bellezza possono essere riconosciute come un sentiero che aiuta ad incontrarsi con il Signore Gesù. Non si tratta di fomentare un relativismo estetico,

che possa oscurare il legame inseparabile tra verità, bontà e bellezza, ma di recuperare la stima della bellezza per poter giungere al cuore umano e far risplendere in esso la verità e la bontà del Risorto. Se, come afferma sant'Agostino, noi non amiamo se non ciò che è bello, il Figlio fatto uomo, rivelazione della infinita bellezza, è sommamente amabile, e ci attrae a sé con legami d'amore. Dunque si rende necessario che la formazione nella *via pulchritudinis* sia inserita nella trasmissione della fede. È auspicabile che ogni Chiesa particolare promuova l'uso delle arti nella sua opera evangelizzatrice, in continuità con la ricchezza del passato, ma anche nella vastità delle sue molteplici espressioni attuali, al fine di trasmettere la fede in un nuovo "linguaggio parabolico". Bisogna avere il coraggio di trovare i nuovi segni, i nuovi simboli, una nuova carne per la trasmissione della Parola, le diverse forme di bellezza che si manifestano in vari ambiti culturali, e comprese quelle modalità non convenzionali di bellezza, che possono essere poco significative per gli evangelizzatori, ma che sono diventate particolarmente attraenti per gli altri. (EG 167)

Proprio la via dei "misteri" permette di riproporre questa prospettiva nella maniera più profonda.

INDICE

<i>Presentazione</i> (Franco Nembrini)	pag.	5
<i>Prefazione</i>	»	9
<i>Introduzione</i>	»	11

PARTE I IL “MISTERO” DI CRISTO

Capitolo I		
LA PAROLA SI È FATTA CARNE E NON LIBRO	»	19
1) La Parola di Dio non è innanzitutto un libro:		
la novità cristiana	»	19
2) L'unico “mistero”	»	23
3) Il “mistero” rivelato	»	25
4) <i>Dei Verbum</i> : mettere al centro la Rivelazione		
e non la Scrittura o la Tradizione	»	30
5) Con gesti e parole	»	37
6) Cristo è “la” Parola, la pienezza di tutta intera		
la Rivelazione	»	38

Capitolo II

LA CHIESA E LE SCRITTURE,
UNA DUALITÀ INSCINDIBILE

pag. 43

- 1) Gesù non scrisse niente:
il cristianesimo non è una religione del Libro » 43
- 2) Gesù non ordinò di scrivere, bensì fondò la Chiesa » 47
- 3) Dio, per la nostra salvezza, volle che la verità
fosse consegnata nelle Sacre Scritture » 52
- 4) La Scrittura, “regola” della fede » 60
- 5) La ricchezza molteplice della Scrittura » 61

Capitolo III

I “MISTERI” COME SINTESI
DELL’EVENTO CRISTIANO

» 67

- 1) L’unità della Scrittura, riflesso del “mistero” » 67
- 2) Gesù si è presentato come il compimento
della storia biblica » 75
- 3) La tipologia resa canonica dalla liturgia » 83
- 4) Il “mistero” di Cristo nella totalità della storia » 87
- 5) La Scrittura è nutrimento » 93
- 6) Mai la Scrittura senza la viva voce della Chiesa
e, soprattutto, mai le due senza Cristo » 96
- 7) Il testo biblico non è mai stato fissato
in maniera definitiva » 103
- 8) Nella fede cristiana la Rivelazione divina
non è mai solo conoscenza,
bensì al contempo grazia e salvezza » 111

PARTE II

I “MISTERI” DI CRISTO

Capitolo I

ORIGINE E SIGNIFICATO DI UNA TEOLOGIA DEI “MISTERI” DI CRISTO

	pag.	119
1) L’unico “mistero” e i molti “misteri”	»	119
2) I “misteri” di Cristo come chiave della cristologia nel <i>Catechismo della Chiesa Cattolica</i>	»	123
3) Il contributo di Joseph Ratzinger alla riproposizione dei “misteri” di Cristo nel CCC	»	129
4) L’emergere dei “misteri” nella liturgia	»	133
5) Il ciclo dei “misteri” secondo la tradizione bizantina: le “Dodici feste”	»	141

Capitolo II

IL CICLO DEI “MISTERI”

	»	145
1) I “misteri” della Morte e Risurrezione	»	145
1.1 Il “mistero” della Pasqua	»	145
1.2 Il “mistero” della Pentecoste	»	148
1.3 Il “mistero” dell’Ascensione	»	150
1.4 I “misteri” della Passione con il Triduo e le Palme	»	151
2) I “misteri” della nascita di Gesù e della sua manifestazione	»	154
3) Gli ulteriori “misteri” della nascita del Signore	»	159
4) L’origine della Quaresima e i “misteri” della vita pubblica di Gesù	»	162
5) I “misteri” a fondamento del catecumenato e della vita ordinaria del credente	»	165
6) I “misteri” delle feste mariane e l’Assunzione	»	167

- 7) I “misteri” del Rosario discendono
dalla fede espressa nei “misteri” di Cristo pag. 170

Capitolo III

I “MISTERI” COME SINTESI

DELL’EVENTO CRISTIANO » 175

- 1) La semplicità di una sintesi » 175
 2) I “misteri” in relazione alla totalità » 176
 3) La dimensione salvifica dei diversi “misteri” » 178
 4) *Lectio cursiva e lectio* secondo i “misteri” » 185
 5) I “misteri” come interpretazione ecclesiale
delle Scritture » 187

PARTE III

I “MISTERI” VISUALIZZATI, SINTESI ORIGINALE E ORIGINANTE

Capitolo I

LA RAFFIGURAZIONE DEI “MISTERI” » 191

Capitolo II

I GRANDI CICLI ICONOGRAFICI DEI “MISTERI” » 201

- 1) Nord Italia » 202
Gli affreschi della cappella degli Scrovegni » 202
Il Sacro Monte di Varallo » 204
I mosaici di Sant’Apollinare Nuovo » 206
 2) Centro Italia » 209
Gli affreschi della Cappella Sistina » 209

<i>Indice</i>		253
<i>I dipinti della Chiesa Nuova a Roma</i>	pag.	213
<i>La facciata del duomo di Orvieto</i>	»	215
<i>La porta nord del battistero di Firenze</i>	»	217
3) Sud Italia	»	220
<i>Gli affreschi della chiesa di Sant'Angelo in Formis</i>	»	220
<i>Gli avori di Salerno</i>	»	223
<i>I mosaici del duomo di Monreale</i>	»	225
<i>La pala del Rosario di Lorenzo Lotto</i>	»	228
Le Dodici feste nell'arte bizantina	»	230
CONCLUSIONE	»	233
1) Nei "misteri" l'esperienza della Chiesa che legge le Scritture	»	233
2) La cristologia dei "misteri" nasce dalla convinzione dell'affidabilità dei Vangeli	»	235
3) La presenza costante dell'evangelista Giovanni nel ciclo dei "misteri"	»	239
4) I "misteri" perché la fede sia un'esperienza	»	243
I "misteri" e la trasmissione della fede nella sua unità, verità, bontà e bellezza	»	246

Stampa: Mediagraf SpA - Noventa Padovana (PD)

