

federazione delle chiese evangeliche in italia
commissione globalizzazione e ambiente
(glam)

PERCORSI BIBLICI

“Confrontare. Per dei credenti la conoscenza di fatti e di problemi si traduce in un confronto con la Parola di Dio, alla ricerca della vocazione che il Signore rivolge alla sua chiesa nella specificità del tempo presente. La predicazione e percorsi di studio biblico - in cui esaminare concetti come la giustizia, la pace, la mansuetudine, l’agape e l’idolatria - potranno costituire il punto di partenza del confronto.”

(Dal documento “Le chiese e la globalizzazione” del Sinodo delle Chiese valdesi e metodiste del 2001)

Al fine di agevolare il confronto con la Parola di Dio a proposito dei temi concernenti l’ingiustizia economica e la distruzione dell’ambiente, la Commissione “Globalizzazione e ambiente” ha messo insieme, a titolo esemplificativo, alcuni *percorsi biblici* su passi dell’Antico e del Nuovo Testamento.

I testi che offriamo possono essere utilizzati singolarmente o come una serie, per studi biblici comunitari, condotti da laici o da pastori, come supporto e spunto per una o più predicazioni, per la riflessione individuale.

La serie è distribuita gratuitamente solo via e-mail. Richieste di altre copie vanno indirizzate a glam@feci.it.

INDICE

1. BENE E MALE

Genesi 2,4 – 3,24 - Caduta e nuova nascita (Didi Saccomani) p. 3

2. GLOBALIZZAZIONE E AMBIENTE

Deuteronomio 30,15-20 - Il rapporto con la terra (Franco Giampiccoli) p. 6

Romani 8, 18 – 25 - Umanità e natura (Franco Giampiccoli) p. 9

3. GLOBALIZZAZIONE E LAVORO

Genesi 31, 38-42 - Capitale e lavoro (Antonella Visintin) p. 12

Geremia 51 - Rapporto di lavoro (Antonella Visintin) p. 13

4. GLOBALIZZAZIONE E SOCIETA'

Amos 5,11-15; 8,4-6 - “Oppressione e libertà di mercato (Antonella Visintin) p. 14

5. GLOBALIZZAZIONE E UNIVERSALITA'

Atti 15 - Gal 2,1-10 (11-14) – Globalizzazione, universalità e accoglienza dell'altro (Yann Redalié) p. 15

6. LA CONDIVISIONE E LE SUE CONDIZIONI

Marco 6,32-44 – La moltiplicazione del cibo (Antonella Visintin) p. 24

Matteo 9,35 – 10,15 - Condivisione dei compiti senza protagonismi o brevetti p. 25

7. UTOPIE E ANTICIPAZIONI

Isaia 19 – Sulla strada di una apocalittica mite (Daniele Garrone) p. 27

Apocalisse 4 – 5 - “Un altro mondo è possibile” (Franco Giampiccoli) p. 30

1. BENE E MALE

GENESI 2,4 – 3,24 - CADUTA E NUOVA NASCITA

RACCONTO

Un uomo e una donna possedevano un campo dietro la loro casa. Era incolto da anni. Un giorno decisero di riorganizzare questo terreno e farne un parco giochi per i bambini dei loro vicini. Non avevano avuto figli e pensarono di fare una cosa buona per questi ragazzi, costretti sovente in casa o a giocare per strada.

Lavorarono a lungo durante l'inverno: rimossero vecchi tronchi abbattuti, sterpaglie, rovi, erbacce diventate alberi, ortiche e spianarono, seminarono, crearono aiuole, piantarono alberi da frutta, misero una fontanella per l'acqua (i bambini devono bere molto, hanno sete quando giocano), uno scivolo, due altalene, due canestri per il basket, una rete per pallavolo, insomma era diventato un bel posto per far giocare dei ragazzi. Infine misero una recinzione ed un cancello per evitare che i più piccoli uscissero dal campo incontro a pericoli.

Alla fine dell'inverno il campo era pronto. Le zone seminate a prato stavano diventando verdi, gli alberi da frutto avevano le gemme turgide, tra breve sarebbero fioriti e poi avrebbero dato i loro frutti: ciliegie, mele, albicocche, fichi...

I ragazzi del vicinato venivano a guardare curiosi tutto questo lavorare. L'uomo e la donna erano contenti del lavoro fatto e dicevano ai ragazzi di pazientare, poi sarebbero stati invitati per una festa di inaugurazione del campo, perché questo era stato fatto per loro, avrebbero potuto entrare e giocare quando volevano e godersi tutto quanto era stato predisposto.

L'uomo e la donna pensavano che avrebbero poi raccolto la frutta matura per darla ai ragazzi, avrebbero fatto torte, marmellate per loro.

Le giornate cominciavano ad allungarsi, il clima si faceva più mite e i ragazzi cominciarono a venire a giocare, prima in pochi, poi sempre più numerosi. Da casa l'uomo e la donna sorvegliavano discretamente: si sentivano le risate, le grida, qualche volta il pianto di qualcuno, di solito i più piccoli, che si era fatto male correndo o anche perché venivano esclusi dal gioco dai più grandi. Era tutto nella norma, compresi piccoli danni ai fiori o ai giochi, ma questo era previsto. Con pazienza l'uomo e la donna rimettevano a posto.

Un giorno dovettero assentarsi. Sarebbero rimasti fuori casa fino a sera. Lasciarono come sempre il cancello aperto per far entrare i ragazzi.

Al loro ritorno, già lungo il vialetto che portava alla casa trovarono rami degli alberi spezzati, la frutta ancora piccola e acerba per terra. Pensarono che doveva esserci stato un forte vento durante la giornata. Entrarono nel campo e lo scenario era deprimente. Forse non era stato il vento. Videro uno dei ragazzi che cercava qualcosa tra l'erba. Lo chiamarono: il ragazzo si girò con l'aria preoccupata. Gli chiesero che cosa era successo, che cosa o chi aveva fatto quel disastro. Il ragazzo scappando urlava: "Non lo so, non lo so, non sono stato io, io non ho fatto niente, sono venuto solo ora".

L'uomo e la donna si guardavano l'un l'altro con dispiacere e malessere. Il danno fatto era al momento irreparabile. Gli alberi e i fiori aggrediti così selvaggiamente non si sarebbero più ripresi, almeno fino all'anno prossimo. Non sapevano che fare; erano molto amareggiati. L'uomo, arrabbiato, andava minacciando di togliere tutto, piante, giochi e di costruire un muro altissimo per non farli più entrare: una punizione esemplare ci voleva!

Anche la donna pensava che i ragazzi dovessero essere puniti, ma questo doveva servir loro da lezione.

Chiamarono i ragazzi, non per sapere quanto era accaduto, perché i fatti parlavano da soli, ma per capire se a loro piacesse avere un posto dove giocare e quindi renderli partecipi e soprattutto farli lavorare per eliminare i danni. Forse scoprendo il lavoro e la fatica avrebbero avuto più rispetto del bene comune e lo avrebbero custodito...

RIFLESSIONI SU GENESI 2

Nel primo racconto della creazione (Genesi 1) Dio ha davanti a sé il caos, il mondo deserto, tenebre, abissi, acque tumultuose, vento impetuoso. Egli mette ordine, divide e separa gli elementi e vede che tutto ciò è buono e bello. Da ultimo crea – a propria immagine – l'uomo e la donna e darà loro il dominio su tutto. Infine si compiace della sua opera, effettuata in sei giorni, e riserva il settimo giorno, l'ultimo dopo il suo lavoro, al riposo.

Al cap. 2, dal versetto 5 inizia un secondo racconto che ci parla della creazione di un giardino in cui all'uomo, tratto dalla terra (che è creatura di Dio), viene dato in più il soffio vitale di Dio stesso. E l'uomo viene posto al centro di questa opera perché la governi. Dio crea l'uomo con poco: un po' di terra. Manipola, plasma, dà forma e soffia in questa materia il suo spirito vitale (*nefesh*). L'uomo lavorerà la terra, come Dio ha lavorato per dare all'uomo una situazione in cui poter vivere e moltiplicarsi. E' questa stretta somiglianza e analogia di possibilità e di governo, la capacità dell'uomo di usare, curare, gestire, custodire che lo mette al centro della creazione.

Dal versetto 18 sembra che Dio giochi e si diverta: vede che l'uomo è solo: nonostante l'opulenza del giardino, la ricchezza d'acqua, l'oro, l'onice sembra spaesato e disorientato. Dio vuol vedere come si comporterà, che nome darà a quella moltitudine di animali che Egli ha creato senza il suo *nefesh*. Ma anche questi meravigliosi passatempi non bastano a renderlo felice e comprendendo che la sua creatura ha bisogno di qualcosa di più gli procura una compagna.

Dio dovrà dunque confrontarsi con se stesso attraverso l'uomo?

Questa creatura di Dio - l'uomo/donna – è l'unica ad essere animata da un “soffio vitale”. Dio separa, mette ordine in un caos di elementi già esistenti: luce-tenebre, cielo-terra, acque-asciutto, uccelli-pesci-animali terrestri, ma crea l'uomo dalla terra e soffia in lui lo “spirito vitale”, facendo così una cosa completamente nuova. Conosce Dio questa creatura nuova, completamente diversa? Forse dovrà imparare a capirla, a scoprirne i lati oscuri?

L'uomo/donna assomiglia al suo creatore nella possibilità di essere libero. La libertà non è una qualità, ma una disposizione, un modo di essere. Ma l'uomo/donna è al contempo creatura: questo è il suo limite che lo rende incapace di comprendere di essere creatura libera al centro dell'attenzione di Dio. Dio non tenta nessuno e dona la vita che è al di là del bene e del male: nel suo limite di creatura l'uomo/donna si trova davanti all'albero della vita e all'albero della conoscenza del bene e del male che diviene per lui l'albero della morte. L'uomo/donna sembra un essere innocuo; in realtà si rivela pavido, bugiardo, irricoscente, incapace di assumersi le sue responsabilità. Nel racconto di Genesi Adamo, interpellato da Dio, scarica le sue responsabilità su Eva che, a sua volta, accusa il serpente di averla indotta “in tentazione”.

Dio cerca la riconoscenza dell'essere umano per la sua creazione. Lo colloca al centro d'essa, lo rende partecipe, lo fa usufruttuario, proprietario. Ma l'uomo/donna sembra estraneo a tutto questo. Adamo ed Eva prima disobbediscono, colgono **un frutto non maturo**, non comprendono, non accettano di non essere ancora pronti per mangiare i frutti di quest'albero e distruggono il loro rapporto privilegiato con Dio. E così fanno la conoscenza dei propri limiti. Adamo/Eva non è pronto, non ha esperienza, deve imparare.

Adamo ed Eva nascono adulti?

E se provassimo ad immaginarli bambini e poi adolescenti?

Nel nostro immaginario tradizionale – così ci è stato tramandato anche dalla riflessione del giudaismo – Adamo ed Eva sono adulti. E se pure respingiamo l'idea che il frutto proibito sia il compimento dell'atto sessuale, l'annotazione della loro nudità di cui non provavano imbarazzo e il nascondersi davanti a Dio per aver scoperto, dopo la trasgressione, di essere nudi, non può non avere un significato profondo. Resta comunque l'impressione di una grande immaturità in questa coppia, una immaturità ovvia, oggettiva. Essa è incapace di inquadrare la situazione in cui si trova, di apprezzare ciò di cui dispone, di valutare le conseguenze dei suoi atti, di cogliere i propri limiti (ma senza termini di paragone come può agire altrimenti?).

L'uomo/donna impara attraverso la punizione e il male a scoprire il buono e il bene. “L'uomo muore quando sa del bene e del male” (Bonhoeffer “Creazione e caduta” p.77). Esce dal giardino

e comincia una nuova esperienza, una nuova vita da cui non è possibile tornare indietro. L'uomo/donna muore, muore rispetto all'esperienza che stava vivendo. Il peccato tronca di netto un rapporto e ne stabilisce uno diverso. Indietro non si torna. La punizione è commisurata alla gravità del peccato; attraverso la punizione si impara a conoscere l'entità del peccato. La punizione deve esserci: non c'è redenzione senza la pena che prepara ad una nuova vita attraverso una nuova nascita, attraverso il diventare una "nuova creatura".

Il Dio creatore è un Dio compassionevole. Soffre nel constatare la caduta dell'uomo. Il distacco dalla situazione positiva e "paradisiaca" provoca dolore nella creatura, ma anche nel creatore. Il dolore della creatura è l'essere messo fuori, allontanato dal padre/madre. E' il dolore del distacco dalla situazione protetta e l'essere umano soffrirà sempre la lontananza da Dio e lo cercherà e farà di tutto per rientrare in questo rapporto privilegiato.

Rientrare nel grembo materno. Riappropriarsi di un vissuto inconscio, di non conoscenza, ma percepito come estremamente positivo, come il bambino che non ricorda nulla della sua nascita. Esiste potenzialmente prima ed esiste dopo il parto. Saranno sua madre e suo padre a dargli memoria del prima, durante e dopo ed egli chiederà più volte di ascoltare il racconto della sua vita prima di prender coscienza della sua esistenza. Nessun essere umano ha memoria della sua nascita, dal concepimento fino al parto e subito dopo nei primi due o tre anni di vita. Si affida al racconto materno/paterno.

Dio ci offre la possibilità di "**nascere di nuovo**" per recuperare quel rapporto spezzato dalla "**caduta**", per rientrare nel Regno di Dio, per ritrovare la comunione con il Creatore. Alla domanda di Nicodemo che chiede: "Come è possibile che un uomo nasca di nuovo quando è vecchio? Non può certo entrare una seconda volta nel ventre di sua madre e nascere!" Gesù risponde: "io ti assicuro che nessuno può entrare nel Regno di Dio se non nasce da acqua e Spirito" (Giovanni 3,4-5).

Didi Saccomani

Bibliografia:

Gerhard Von Rad: Commento alla Genesi (Ed. Paideia)

Dietrich Bonhoeffer: Creazione e caduta (Ed. Queriniana)

2. GLOBALIZZAZIONE E AMBIENTE

DEUTERONOMIO 30,15-20 - IL RAPPORTO CON LA TERRA

Prima dell'introduzione allo studio biblico conviene leggere per esteso il brano che costituisce un'unità letteraria: Deut. 28,69 – 30,20.

1. Il contesto

D. Soelle riferisce l'osservazione di Rabbi Hanokh in un racconto chassidico: "Il vero esilio del popolo d'Israele in Egitto consisteva nel fatto che aveva imparato a sopportarlo"¹

Il contesto in cui gli Ebrei ascoltavano la predicazione del Deuteronomio è l'esilio; non quello originario d'Egitto, ma quello successivo in Babilonia.

Il discorso di Deut. 28,69 – 30,20 presuppone che le maledizioni ivi annunciate abbiano avuto luogo (distruzione del tempio e di Gerusalemme, esilio dalla terra promessa) e che ora venga annunciata la salvezza che consiste nel "ritorno dalla schiavitù" (30,3), nella "raccolta degli esuli" senza che alcun ostacolo lo possa impedire: "fossero pure all'estremità dei cieli" (30,4).

Il ritorno sarà un "entrare [di nuovo] nel paese per prenderne possesso" (30,16.18).

Questa benedizione (30,16) è connessa ad una decisione definitiva che il popolo è chiamato a fare, scegliendo tra vita e morte, felicità e infelicità, benedizione e maledizione (30,15.19).

Ma gli Ebrei che sono in esilio a Babilonia sono disposti a credere che questa è la loro situazione reale e che questa libera scelta sta davanti a loro? O hanno ormai imparato a sopportare il giogo della servitù, faticoso e pesante, ma conosciuto e sicuro?

2. Il linguaggio della predicazione deuteronomista

"Ascolta, Israele: il Signore, il nostro Dio, è l'unico Signore. Tu amerai dunque il Signore, il tuo Dio, con tutto il cuore, con tutta l'anima tua e con tutte le tue forze" (6,4-5).

L'amore si può comandare? Sì, se non è inteso come un sentimento, un'estasi (essere fuori di sé), bensì come un rapporto di rispetto e di ubbidienza. E' lo stesso comandamento che era prescritto nei tempi antichi nei trattati di vassallaggio, "Amerai Assurbanipal, figlio di Assaraddon, re di Assiria, come te stesso", è scritto nel trattato di Assaraddon (672 a.C.).

Un'ulteriore somiglianza è data dallo schema di questi trattati di vassallaggio: un preambolo storico, il comandamento principale, accordi particolari, l'appello agli dèi testimoni del trattato, benedizioni e maledizioni per chi rispetta o trasgredisce il trattato. Tracce di questo schema sono presenti nel Deuteronomio, e in particolare nel discorso 28,69 – 30,20, anche se non si usa il termine trattato, ma il termine simile di "patto" (28,69); e anche se i testimoni invocati non sono degli dèi (come potrebbe avvenire in Israele?), ma più laicamente "il cielo e la terra" (30,19).

E' sconveniente l'uso di questo linguaggio "assimilato" dall'ambiente politico circostante? Al contrario: "Sì, Israele ha un Signore a cui deve fedeltà assoluta. Però questo sovrano non è il grande re assiro ma YHWH, il Dio del suo popolo. Così il recupero di un modello assiro può avere un significato sovversivo, anti-assiro: Israele deve obbedienza a Dio e a nessun altro".²

3. Una scelta resa libera da Dio stesso

Alcuni particolari del testo indicano come la scelta tra la vita e la morte non sarebbe libera, e condurrebbe ancora una volta Israele sulla via dell'infedeltà, se Dio stesso non la rendesse libera con il suo intervento:

■ 30,6 – "Il Signore circonciderà il tuo cuore...". E' Dio stesso che opera una trasformazione interiore (cfr. le profezie di Ger. 4,4; 31,31 ss.; 32,39-41; Ezech. 36,24 ss.).

■ 29,28 – Non tutto di Dio è conoscibile: ci sono in Dio cose occulte. Ma le cose che di sé

1 D. SOELLE, *Scegli la vita!* Claudiana 1984, p. 11.

2 T. ROEMER, *I lati oscuri di Dio*, Claudiana 2001, p. 61-63.

Dio ha “rivelate per noi e per i nostri figli” sono in funzione del mettere in pratica la parola di Dio, sono il presupposto divino dell’ubbidienza umana. Il rapporto tra cose occulte e cose rivelate è lo stesso che è espresso nel NT in testi come Matteo 13,11 e I Cor. 2,7-10.

- 30,11-14 – Di conseguenza, dato questo intervento di Dio, il comandamento non è né difficile né irraggiungibile, quale sarebbe invece se la sua osservanza dipendesse da un vano e disperato sforzo umano (nello stesso senso “deuteronomistico” cfr. Paolo in Rom 10,6-8: il comandamento è raggiungibile per “la giustizia che viene dalla fede”).

Israele riceve dunque l’annuncio che la scelta che gli è messa davanti è davvero possibile, è davvero *resa libera*: Può scegliere tra

vita	morte
felicità	infelicità
benedizione	maledizione
v. 15: la scelta della vita consiste in	v. 17: la scelta della morte consiste in
amare Dio	lasciare che il cuore si volga indietro
camminare nelle sue vie	non ubbidire
osservare i suoi comandamenti, leggi	lasciarsi trascinare a prostrarsi e a
e precetti	servire altri dei

Una possibilità è, in senso ampio, giustizia; l’altra è ingiustizia. Ora il popolo e ciascuno deve scegliere. La scelta è *resa libera*, ma non è scontata.

4. Le conseguenze dell’alternativa

v 16: che tu viva, e ti moltiplichi il Signore il tuo Dio ti benedica nel paese dove stai per entrare	v. 17: perirete non prolungherete i vostri giorni nel paese del quale stai per entrare in possesso
v. 20: così potrai abitare sul suolo che il Signore giurò...	

Il riferimento predominante delle conseguenze della scelta è il paese, il suolo, la terra. E’ nella concretezza della terra che si attua la benedizione del raccolto, del bestiame, del paniere e della mada (28,3-6. 11-14). Così è nella concretezza di un paese perduto che si attua la maledizione per un popolo spossato della sua terra, maledizione ancor peggiore della sparizione stessa: disperazione, non avere riposo né luogo dove possano fermarsi i propri piedi, occhi che si spengono, cuore languente, vita sospesa, spavento, e la prospettiva più orrenda: finire di nuovo in Egitto, con la beffa di non avere neppure più la condizione almeno rassicurante della schiavitù! (28,64-68).

In questa alternativa è detto qualcosa di essenziale sul rapporto tra il popolo e la “sua” terra: non è un rapporto “diretto” di radici naturali, di possesso ereditario, di diritto indiscutibile. E’ un rapporto “indiretto” nel senso che dipende dal rapporto che il popolo ha con Dio. O esiste un giusto atteggiamento di rispetto e ubbidienza verso Dio e quindi verso la sua creazione (esseri umani, natura) e allora il giusto rapporto con la terra esiste. O esiste una frattura con Dio, nell’ingiustizia, nel misconoscimento, nella disubbidienza, nella prevaricazione nei confronti della creazione, e allora il rapporto con la terra è rotto, è distrutto nel modo più terrificante.

Dopo l'introduzione in plenaria, i partecipanti possono suddividersi in 4 gruppi, anche ridottissimi, riprendendo in ciascun gruppo uno dei 4 paragrafi dell'introduzione e applicandolo alla nostra situazione con l'aiuto di alcune domande. E' bene prevedere un tempo limitato per poter mettere in comune i risultati del lavoro dei gruppi.

I gruppo

- Vale anche per noi l'osservazione di Rabbi Hanokh?

- Quali elementi di "assuefazione" rischiano di appiattare la vita dei credenti sul modello della società occidentale del XXI secolo?
- Quali testi biblici del NT vengono alla mente se si pensa ad una tensione tra i credenti che confessano la loro fede e la società in cui vivono?
- Quale benedizione, quale salvezza, potrebbe annunciare oggi un profeta al posto della "raccolta degli esuli"?

II gruppo

- Se volessimo esprimere la nostra fede servendoci di un linguaggio politico del nostro tempo, quale forma sceglieremmo? Il contratto, la carta, il patto di lavoro, lo spot, il programma, lo slogan...
- "Non c'è alternativa" – "Un altro mondo è possibile": in che modo la nostra fede può avere un carattere sovversivo nei confronti di questi due "dogmi" che oggi si fronteggiano?

III gruppo

- Alla luce del messaggio del NT, che cosa rende possibile una scelta libera?
- In situazioni normali nessuno sceglie la morte anziché la vita. Eppure il nostro comportamento può equivalere a scegliere la morte: cosa vuol dire oggi lasciare che il cuore si volga indietro; non ubbidire; prostrarsi davanti ad altri dei e servirli?
- In che cosa consiste oggi scegliere la vita, la felicità, la benedizione?

IV gruppo

- Che rapporto abbiamo con la terra, intesa come la patria, la proprietà (non necessariamente terriera), la terra dei padri, il pianeta Terra?
- Esiste un rapporto oggi tra giustizia/ingiustizia e preservazione/implosione della terra?

Franco Giampiccoli

ROMANI 8, 18 – 25 - UMANITA' E NATURA

Nel discorso di Paolo sull'opera di liberazione dello Spirito Santo, si apre ad un tratto una parentesi: dopo la menzione della sofferenza dei credenti, v. 17b, Paolo allarga improvvisamente il discorso ad una prospettiva cosmica. La parentesi si chiude al v. 25 e il v. 26 (“allo stesso modo”) si riconnette al v. 16 e continua il discorso sull'opera dello Spirito Santo.

1. L'unità solidale dell'umanità con la creazione

La parentesi dei vv. 18-25 apre una prospettiva sconfinata che ha per tema l'unità solidale dell'umanità con la creazione.

Gli esseri umani, in quanto credenti e quindi in cammino dalla sofferenza per Cristo (v. 17b, cfr. II Cor. 4,10) alla gloria che sarà manifestata, non sono soli: unita a loro è la creazione nel suo insieme che in qualche modo è partecipe della condizione umana e segue lo stesso cammino.

Questa solidarietà è sottolineata dall'intrecciarsi degli stessi termini che sono riferiti sia alla creazione che ai credenti:

Il **gemere** caratterizza lo stato di incompiutezza oltre che di sofferenza. Ma non ha una connotazione solo negativa. Applicato alla creazione (v. 22) e con l'aggiunta dell'essere in travaglio, nella bellissima immagine della sofferenza del parto che prelude alla gioia di una nuova vita, il gemere della creazione è aperto alla speranza della liberazione (v.21). Applicato ai credenti (v. 23), il gemere sottolinea l'incompiutezza della condizione di chi sa di essere in tensione tra il già (la croce e risurrezione di Cristo) e il non ancora (la redenzione del corpo).

Ugualmente l'**aspettare** caratterizza la tensione verso la liberazione futura. Sia riferita alla creazione (v. 19), sia riferita ai credenti (v. 23 e 25), l'attesa non è spazio vuoto, fastidioso e senza senso come spesso è percepita oggi, ma è anelito, tensione, proiezione piena di speranza. Per la creazione questa tensione è legata alla “manifestazione dei figli di Dio” (v. 19). Per i credenti è orientata verso il compimento, espresso (oltre che dalla redenzione del corpo) anche dall'adozione: già conferita nello Spirito (v. 15), ma ancora attesa (v. 23) nella sua manifestazione.

2. Un discorso di fede

L'idea di una solidarietà tra l'umanità e la natura è piuttosto estranea alla mentalità moderna. Per il credente che si pone all'ascolto della Parola, essendo immerso nella cultura del suo tempo, questa idea può suscitare perplessità. Non tanto per ciò che riguarda il lato *futuro* di questa prospettiva della fede, la redenzione cosmica, che non presenta particolari problemi. Quanto piuttosto per ciò che riguarda il lato *passato*: Paolo afferma che la creazione è decaduta dal suo stato e fine originario ed è stata sottoposta alla vanità (v. 20) - e cioè alla inutilità, all'inconsistenza della propria funzione - e alla schiavitù della corruzione (v. 21), all'impossibilità di uscire da uno stato di mortale decadenza. Tale stato di decadenza è strettamente legato alla caduta dell'essere umano. Non è l'umanità che ha direttamente “sottoposto” la creazione alla vanità (questo verbo pieno di autorità dispositiva può avere solo Dio per soggetto, nessun altro avrebbe il potere di porre la creazione ad un ordine inferiore dominato dalla inutilità e dalla corruttibilità); ma indubbiamente la decadenza della creazione è sancita come conseguenza della caduta che ha rinchiuso “anche” (v. 21) l'umanità nella prigione della corruzione.

In altre parole, se la fede crede alla redenzione dell'essere umano peccatore, non esiterà a credere che questa redenzione abbia ugualmente conseguenze per la creazione. Ma se è consapevole dello stato di peccato da cui l'essere umano ha bisogno di essere liberato, non esiterà a credere che la caduta abbia avuto ugualmente conseguenze per la creazione.

Quest'ultima affermazione non è così semplice da accogliere. Vuol dire che i mali e le sofferenze, i cataclismi e le violenze che sono presenti nella creazione sono effetto della ribellione umana? Qualche esempio delle devastazioni della natura causata dagli umani avrebbe qui una indubbia rilevanza. Ma a parte il fatto che Paolo viveva in un contesto ambientale – a paragone del nostro – incontaminato, che dire della sofferenza presente nella creazione anche prima dell'apparire

dell'umanità?

Il fatto è che Paolo non intende dare una descrizione scientifica del legame tra la caduta dell'essere umano e la decadenza della creazione. Così come l'autore della prima pagina della Genesi non ha inteso fare una cronaca della creazione in sei giorni. In questa parentesi Paolo apre una prospettiva di fede. Così infatti è da intendere la scelta dei verbi che usa per le affermazioni che avanza: io ritengo...(v. 18), noi sappiamo...(v. 22). Il contesto cosmico della salvezza nel cammino dalla ribellione alla riconciliazione attuata in Cristo è oggetto di una fede che non solo non è ridotta ad una dimensione individualista, per la quale ciò che preoccupa è solo la mia salvezza, ma non è neppure circoscritta alla sola umanità, come conseguenza di un'artificiale frattura tra umanità e mondo naturale. L'affermazione di fede di Paolo abbraccia nello spazio e nel tempo tutto l'esistente come oggetto dell'amore redentore di Dio. Il centro di questo brano è dunque un'affermazione di fede, che nello stesso tempo è una vocazione per i credenti che hanno ricevuto le primizie dello Spirito Santo (v. 23): l'unione solidale inscindibile tra umanità e creazione nel gemito e nell'attesa, nel cammino dalla corruzione alla redenzione.

3. Solidarietà o contrapposizione?

Conviene approfondire quest'ultimo punto, il concetto di solidarietà. L'unione inscindibile tra l'umanità e la creazione che oggi riscopriamo, è stata a lungo negletta e anzi contraddetta da ciò che sta agli antipodi dell'unione: la contrapposizione tra l'essere umano e la natura, tra il signore dell'universo e la materia inerte a sua piena disposizione. Da dove viene questa concezione?

Forse si può far risalire a René Descartes il punto di partenza di un lungo sviluppo. Secondo Descartes, che scriveva *I principi della filosofia* una distinzione fondamentale va operata tra la *res cogitans* (la cosa pensante) e la *res estensa* (la cosa estesa)

L'una in quanto pensante non è estesa nella corporeità; l'altra in quanto estesa, in lungo, il largo, in profondità, non pensa. Descartes operava così non soltanto una distinzione ma una radicale contrapposizione tra l'essere umano e la natura che metterà alla mercé dell'uomo per il suo uso e consumo una natura totalmente inanimata, in cui anche gli animali sono "piccole macchine" di cui egli si serve nell'esercizio del suo dominio. Su questa base teorica si sviluppa quella conquista pratica della natura (compresi gli indigeni da ridurre in schiavitù!) che l'esplorazione di nuovi mondi aveva già cominciato ad attuare. Cinquant'anni dopo, John Locke sosterrà che l'accumulazione della terra acquistata/conquistata al di là del limite di quanto il singolo può coltivare personalmente, fa parte del comandamento che Dio ha dato all'uomo di "dominare" la terra e cioè di prenderne possesso e di farne uso. Con questo riferimento distorto a Gen. 1,28-29 – in cui il dominare non è più inteso alla luce dell'Antico Testamento come l'esercizio della sovranità per conto di un Dio a cui si risponde della custodia del creato che gli appartiene (Sal. 24,1), ma è il "dominium" del diritto romano che conferisce un potere assoluto al proprietario (!) e il diritto di disporre a piacimento della sua proprietà all'interno di una società civile che ha come fine la preservazione della proprietà – si chiude il cerchio di una contrapposizione tra l'umanità e la creazione che la Bibbia non ha mai conosciuto.

Lasciamo quindi questi cristianissimi filosofi del XVII secolo, l'uno cattolico e l'altro protestante, e il filone del pensiero liberale che ne è derivato. Per quanto la loro influenza si faccia sentire con forza ancora oggi e la loro concezione del rapporto dell'uomo con la natura sia il latte culturale che abbiamo succhiato fin dall'infanzia, cerchiamo di svincolarci da questi condizionamenti e volgiamoci, anche in questo, alla Parola che dà vita e che sovverte le nostre concezioni umane.

Qualche domanda per aiutare la riflessione

Quali effetti ha avuto la concezione della creazione come inerte materia a disposizione dell'uomo nella storia dello sviluppo dell'occidente?

Nelle diverse culture che conosciamo, anche sommariamente, quali concezioni del mondo naturale incontriamo?

L'affermazione della fede che vede legata la corruzione della natura alla ribellione dell'essere umano trova qualche riscontro nelle condizioni dell'ambiente all'inizio del 3° millennio. Quali esempi si possono fare?

Nella ritrovata solidarietà tra umanità e creazione, quali specifici comportamenti dei credenti riteniamo rispondenti alla visione di una tensione partecipativa verso il compimento cosmico della redenzione?

Franco Giampiccoli

3. GLOBALIZZAZIONE E LAVORO

GENESI 31, 38-42 – CAPITALE E LAVORO

Questo è un dialogo fra Giacobbe e Labano, lo zio, suocero e padrone arameo da cui Giacobbe scappa esasperato dopo 20 anni di tensioni e di sfruttamento.

Se ne va, potremmo traslare, con una parte del capitale (le greggi).

In questo dialogo Giacobbe gli rinfaccia per la prima volta “da pari” di aver svalutato, disprezzato il valore delle sue prestazioni, di non essersi accorto (?) che per garantire il risultato lui ci smenava del suo (straordinari non pagati, portarsi il lavoro a casa). E per di più di avergli variato il salario più volte a sua discrezione!

Grazie a Dio, dice Giacobbe, ora ho giustizia perché Dio ha visto la mia afflizione e la fatica delle mie mani

Questa è un'azienda a conduzione familiare come se ne vedono ancora, specie in agricoltura dove permane la famiglia allargata. Ma conosciamo bene l'estrazione di plusvalore in contesti di economia capitalistica.

Qui Labano ribadisce che il capitale è suo, ma sembra riconoscere il torto, non tenta di negare, non usa la polizia ed il diritto per riprendersi il suo, anzi fa un patto del tipo “ognuno per la sua strada e a non rivederci più”.

A Giacobbe è andata bene, ma cosa accade in assenza di certezza del diritto in una pattuizione fra capitale e lavoro?

Antonella Visintin

GEREMIA 51 – RAPPORTO DI LAVORO

Non è semplice trovare dei testi biblici che rispecchino elementi della condizione di lavoro al tempo della globalizzazione.

Perché non è di lavoro che si vuole parlare ma dell'impatto sulla vita intera di un sistema economico invasivo.

In questo capitolo Geremia inveisce contro Babilonia, terra d'esilio per i ceti medi e benestanti d'Israele da cui molti non vorranno tornare avendovi fatto radici e fortuna, terra dove è maturato il monoteismo anche per contrasto con le religioni locali. Babilonia è per definizione il potere, ma a differenza dell'Egitto, non è stata terra di schiavitù, ed il ritorno è avvenuto con l'editto di Ciro e non con una fuga fortunosa.

Ma per Geremia non c'è mediazione né ambiguità: per Babilonia ci sono parole di condanna e maledizioni: il Dio degli eserciti contro le immagini scolpite.

Babilonia è il potere vorace di cui il versetto 34 del capitolo 51 è immagine efficace: Nabucodonosor ci ha divorati e schiacciati, ci ha posti là come un vaso vuoto, ci ha inghiottiti come un dragone, ha riempito il suo ventre con le nostre delizie e ci ha cacciati via. Vengono evocati violenza, sangue, rapine, fortune costruite sulla sopraffazione che il Dio degli eserciti saprà vendicare.

Come non pensare alle relazioni di dominio che caratterizzano i rapporti economici e spesso anche quelli sociali da sempre? Come non pensare alla pratica delle multinazionali che si insediano in un territorio in base alla propria convenienza economica e da lì se ne vanno in base a criteri di vantaggio comparato lasciando il deserto dietro di sé?

Per un lavoro in gruppi:

- 1) fare un'analisi delle metafore che descrivono i rapporti fra il potere babilonese e gli ebrei e provare a ricostruire quali possono essere state le situazioni che hanno prodotto questa sequela di invettive
- 2) non avendo esperienza diretta di deportazioni di popoli, possiamo immaginare che gli ebrei siano i migranti extracomunitari. In quest'ottica proviamo a riscrivere questo testo a partire dal nostro vissuto lavorativo utilizzando lo stesso linguaggio per immagini (questo gruppo può segmentare il problema per genere e per età/generazioni)
- 3) provare a "disinnescare" questo testo e ad immaginare quali azioni gli ebrei si sarebbero aspettati da Dio per rendere giustizia.
- 4) provare ad immaginare di essere un albero o un animale domestico /selvatico e descrivere l'esperienza dell'azione umana guidata dal profitto

Antonella Visintin

4. GLOBALIZZAZIONE E SOCIETA'

AMOS 5,11-15; 8,4-6 - OPPRESSIONE E LIBERTA' DI MERCATO

Le problematiche di Amos non sono molto diverse da quelle di Geremia con la differenza che qui c'è solo un problema di rapporti sociali diseguali.

Il tema è noto ed attiene alla distribuzione della ricchezza più che alle condizioni di lavoro per ciò questo testo si presta a considerazioni legate allo smantellamento dello stato sociale e al crescente divario dei redditi.

v.13 “Ecco perché di questi tempi il saggio tace, perché i tempi sono malvagi”
potremmo ricordare tempi che non lo siano?

Talvolta la misura del saggio è colma, l'impotenza lo sommerge di fronte –come nel nostro caso- all'ipertrofia della parola diventata rumore a causa della frattura fra significante e significato , della perdita di universi simbolici condivisi, del tradimento

“Cercate il bene e non il male affinché viviate” – c'è dunque un collegamento fra la giustizia sociale e la vita: proviamo ad ampliarlo?

AMOS 8, 4-6

Qui c'è il tema della voracità : “voi che vorreste divorare il povero..., quando finirà il novilunio perché possiamo vendere il grano...”, ovvero quando ci sarà finalmente la deregulation totale e la mano libera del mercato?

Antonella Visintin

5. GLOBALIZZAZIONE E UNIVERSALITA'

ATTI 15 (Gal 2,1-10 (11-14)) - GLOBALIZZAZIONE, UNIVERSALITA' E ACCOGLIENZA DELL'ALTRO

I. PROPOSTA DI LAVORO

1. Il tema di riflessione

Quale relazione vi è tra la "globalizzazione" e l'universalità della proclamazione del vangelo? E' l'interrogativo che muove questo percorso biblico. Non possiamo certo porre al testo biblico domande che il testo stesso non si poneva, dobbiamo piuttosto assumere le nostre risposte di oggi con piena responsabilità. Confrontandoci con il testo però, possiamo anche scoprire problematiche che interpellano le fede cristiana a partire dalla sua origine: riflettere sul modo con il quale la Scrittura poneva le sue domande, e dare delle risposte, stimola la nostra riflessione.

All'attenzione del gruppo indichiamo alcune piste di riflessione nella lettura di At 15:

- A)** Questo avvenimento importante della storia della prima chiesa - spesso indicato come "Concilio di Gerusalemme" - che (ri)definisce l'identità della chiesa e le condizioni d'appartenenza dei suoi membri, ci è noto in due versioni (At 15,1-35; Ga 2,1-10), due racconti che non sono del tutto concordi, soprattutto nel modo di affrontare la questione dell'accoglienza dell'altro in una prospettiva universalista. Ricordiamo che non è la prima volta che la Bibbia si fa plurale per raccontare gli avvenimenti fondamentali: due racconti della creazione, quattro vangeli, diverse rappresentazioni apocalittiche della fine... Questa pluralità di prospettive sull'identità e sull'appartenenza nell'essere chiesa, è certamente uno stimolo a non chiudersi nella routine e nelle soluzioni scontate.
- B)** Allora come oggi, all'esterno della chiesa ci sono proposte universaliste certamente affascinanti. L'universalismo del cristianesimo nascente, e particolarmente quello di Luca negli At, si iscrive sullo sfondo di una cultura universalista e di una ideologia dell'impero romano con pretesa universalista. Qual è la relazione tra la predicazione del vangelo a tutti e queste ideologie?
- C)** Infine: allora come oggi, la questione dell'universale si pone in termini concreti nella relazione tra diversi. Sono le riflessioni che le nostre chiese identificano oggi con il motto "*essere chiesa insieme*", quelle che devono trovare il loro posto centrale nella nostra discussione della globalizzazione e nella nostra prassi ecclesiale? Siamo anche noi - come i primi cristiani radunati a Gerusalemme - posti dinanzi alla necessità di (ri)definire l'appartenenza e l'identità di una comunità di tutti, uguali e diversi?

2. Proposte per il lavoro di gruppo

A) Fase di analisi

Lo studio è quello di At 15. La proposta è però di paragonare questo testo a quello di Gal (la pluralità delle posizioni cristiane) e poi a quello del discorso dell'imperatore Claudio al senato (più o meno lo stesso anno 48-49). La riflessione nasce dal lavoro comparativo.

Paragonare Ga 2,1-10 e At 15,1-35 (i compiti seguenti sono da svolgere prima sui due testi distinti, per poter poi passare alla fase del paragone):

- Dare una struttura al testo, dividerlo in § con sottotitoli
- Identificare nel testo l'inizio e la fine dell'incontro di Gerusalemme
- Che cosa precede immediatamente l'incontro? che cosa lo segue?
- Qual è la causa scatenante dell'incontro?
- Qual è la posta in gioco nell'incontro? La questione pratica da risolvere? Il significato teologico delle risposte da dare?
- Quali sono gli argomenti messi in campo nella discussione?
- Qual è il suo risultato? Quali sono state le decisioni prese?
- Interpretando le differenze tra i due testi, quale potrebbe essere stata l'intenzione dell'autore (rispettivamente Paolo e Luca/At) nel raccontare l'incontro in questo modo?
- Lo stesso lavoro potrebbe essere svolto in parte sul testo di Claudio (cfr. punto II,3) anche se non ci sono tutti gli elementi nel testo ma piuttosto nella presentazione. Nella lettura del discorso l'attenzione si porterà sugli argomenti dell'imperatore.

B) Fase di attualizzazione dibattito

Non mi dilungo sulle tecniche:

- In una prima parte penso a delle forme di animazione di identificazione (identificarsi con le diverse posizioni espresse o possibili; tipo gioco di "confronto" – ogni gruppo-personaggio prepara, per la discussione in plenum, due domande da porre ad ogni altro gruppo del confronto ecc.; oppure le lettere dei gruppi-personaggi – alla HR Weber ecc.). I gruppi-personaggi potrebbero essere: a) Giudeo-cristiani Farisei³, b) Paolo e Barnaba reduce del 1° viaggio missionario con una posizione da Ga 2, c) Pietro 1 secondo At, il missionario di Cornelio, d) Giacomo il presidente mediatore, e) Pietro 2 dell'incidente d'Antiochia secondo Ga 2,11ss.
- In una seconda parte, a partire da diversi documenti ecclesiastici (nostri, ecumenici, di altre chiese...) forme di animazione sulla definizione del membro della comunità (comunicante, eleggibile, ecc... rappresentanza negli organi e istanze (concistoro, circuiti, distretti, sinodo, autocertificazione, essere iscritti nei registri, ecc.), preparare una discussione sinodale sull'appartenenza alla comunità (condizioni, statuto, diritti dovere ?...).
- E' chiaro che la discussione in ultima analisi sarà sulle diverse proposte di universalismi e sul loro risvolto pratico (l'appartenenza).

3. I testi

I testi da leggere sono At 15,1-35; Ga 2,1-14 e il testo di Claudio che sarà presentato più avanti (Tacito, *Annali*, XI, 24) cfr. punto II.3.

³ Diversi commentatori non interpretano la posizione dei Giudeo cristiani in modo negativo, si tratterebbe di offrire ai pagani convertiti l'integrazione e anche la protezione che può rappresentare il fare parte, l'essere membro di una religione riconosciuta, il giudaismo.

II. DOSSIER

I commenti e gli appunti che seguono sono in primo luogo destinati agli animatori, i quali vedranno in quale momento e sotto quale forma trasmettere queste informazioni che in parte verranno già fuori dal lavoro dei gruppi.

1. La lettura di At 15

1.1 Contesto

Ancora più della prima, la seconda parte del libro degli At (Cap 16-28) può essere intesa nel senso dell'**apertura all'altro**. Si tratta di "aprire" in 14,27 a conclusione del primo viaggio missionario a Antiochia di Siria: *Giunti là e riunita la chiesa, riferirono tutte le cose che Dio aveva compiute per mezzo di loro, e come aveva aperto la porta della fede agli stranieri*; o ancora per dare un contenuto pratico alla vocazione di Paolo raccontata al re Agrippa in 26,18: *per aprire loro gli occhi, affinché si convertano dalle tenebre alla luce e dal potere di Satana a Dio, e ricevano, per la fede in me, il perdono dei peccati e la loro parte di eredità tra i santificati*.

Al centro del racconto, il cosiddetto **concilio di Gerusalemme** di At 15 darà a questa apertura la sua piena motivazione ed approvazione. In questa occasione, sono presenti tra gli altri i due protagonisti del racconto: Pietro (nella prima parte, cap 1-4.10-12.15) e Paolo (protagonista assoluto della seconda parte, cap. 16-28), già comparso in 9.13 e14. Nella progressione geografica del racconto da Gerusalemme a Roma (cfr. 1,8) è significativo che l'apertura maggiore che definisce l'identità della chiesa sia decisa nel suo luogo di origine. In seguito alla conversione di Cornelio (10-11) e al primo viaggio missionario (13-14) la chiesa (ri)definisce la sua appartenenza e lo fa a Gerusalemme. Dopo questa assemblea la missione paolina prende tutta la sua dimensione (2° viaggio 15,36-18,22; 3° viaggio 18,23-21,19). L'incontro di Gerusalemme viene dunque presentato come una tappa decisiva dell'apertura universalista della chiesa cristiana, descritta attraverso uno dei racconti più elaborati degli At (cf. At 2 Pentecoste).

1.2. Struttura del racconto

Questa "andata e ritorno" Antiochia (1-3) - Gerusalemme (4-29) - Antiochia (30-35), può essere articolata dal punto di vista dell'argomento:

- a) 15,1-5 *La materia del contendere.*
Essendo l'ammissione dei pagani nella chiesa un problema già risolto (cfr. 10,47; 11,17s), la questione è decidere se i pagani diventati cristiani debbano diventare giudei con esigenze più o meno forti a seconda dei gruppi (15,1 circoncisione; 15,5 la legge di Mosè). La nota (v. 3) sulla gioia per l'esperienza missionaria di Paolo e Barnaba contrasta con la minaccia del v. 1. Se trionfano le tesi conservatrici la gioia si spegne. Al v. 5 la stessa questione viene ripresa da farisei cristiani.
- b) 15,6-21 *La discussione e la decisione presa.*
Se al v. 6 l'incontro sembra essere solo tra notabili, in 12 e 22 sono presenti i fratelli, e dunque tutta la chiesa. Ci sono due interventi più lungamente riportati dopo la discussione (6): l'intervento di Pietro (7-11), seguito da una brevissima menzione della relazione di viaggio presentata da Barnaba e Paolo (12), l'intervento conclusivo e decisivo viene svolto da Giacomo (13-21).
- c) 15,22-35 *Trasmissione e ricezione della risoluzione nelle comunità*
23.29 contenuto della lettera
30-35 trasmissione e ricezione della lettera

1.3. Intenzione del racconto

At 15 vuole mostrare la posta teologica in gioco in un conflitto che poteva minacciare la missione cristiana nel mondo pagano e che è stato bene risolto. Alla discussione partecipano: dei Giudeo-cristiani farisei che chiedono l'osservanza della legge di Mosè; Pietro sulla linea di Paolo in relazione alla conversione di Cornelio; Giacomo che propone la soluzione adottata senza discussione: nessun ostacolo all'accoglienza dei pagani e osservanza di certe regole.

Costringere o no i pagani alla circoncisione e all'osservanza della legge di Mosè è una questione concreta che coinvolge la comprensione della salvezza e del progetto di salvezza di Dio (cfr. 15,1 condizione di salvezza; v. 5 "bisogna" (dei/) essere circoncisi). Come avviene anche negli interventi di Pietro e Giacomo, si cerca di fare teologia a partire dagli avvenimenti raccontati fin qua e di proporre una prassi coerente con le Scritture e il progetto di Dio.

Nel suo intervento (7-11), Pietro richiama la conversione di Cornelio e generalizza (7-9, cfr. At 10-11), ricorda il dono dello Spirito (8), "a loro come a noi", senza nessuna discriminazione, e la purificazione del loro cuore, che equivale al pentimento e alla remissione dei peccati (9). Se hanno ricevuto lo Spirito e il perdono, che cosa manca? Due sono dunque le conseguenze. L'una di ordine pratico (v. 10) verso i pagani che si convertono: se Dio ha donato Spirito e perdono a coloro che non osservavano la legge di Mosè, quest'ultima allora non è necessaria alla salvezza. Seconda conseguenza di ordine teologico (v. 11): se la salvezza è stata donata in questo modo, allora la grazia di Gesù Cristo basta per essere salvati.

Giacomo presenterà un compromesso accettabile da tutti (13-21), un *modus vivendi* ecclesiale nel rispetto delle differenze. Parte dall'avvenimento di Cesarea (v. 14, cfr. Cornelio), ne mostra poi la conformità con le Scritture (15-18; cfr. Amos 9,11s, citato dalla LXX, che mantiene però la distinzione tra Israele restaurato e tutte le nazioni che cercheranno il Signore). Conclusione: non bisogna imporre la legge ai pagani (19). Eppure Giacomo prosegue con le quattro prescrizioni: astenersi dalle cose contaminate nei sacrifici agli idoli, dalla fornicazione, dagli animali soffocati, e dal sangue (cfr. 15,29; 21,25; vedere sotto, punto 2.3. la nota sul "decreto apostolico").

Al v. 12 Paolo e Barnaba si accontentano di una ripetizione della relazione dell'avventura vissuta, che echeggia il v. 3. Queste due menzioni del primo viaggio missionario hanno anche valore di anticipazione, il concilio di Gerusalemme dà tutto il suo peso alla missione paolina della seconda parte del racconto di At (Cap 16-21).

In conclusione

At 15 presenta una assemblea che cerca di capire quale sia la volontà di Dio. Diversamente da altri episodi nei quali ci sono interventi straordinari - visioni, angeli, fuoco - qui si cerca di capire a partire da due fonti: gli avvenimenti della storia e la parola di Dio. Così procedono anche Pietro e Giacomo: da un lato l'avvenimento, la realtà (bisogna o meno imporre la legge ai pagani?) suscita l'approfondimento dell'interpretazione della Parola di Dio; dall'altro l'avvenimento stesso è portatore della Parola di Dio: la conversione di Cornelio. Inoltre va sottolineato come in questa decisione ecclesiastica raccontata in At 15 si sia cercato di prendere in conto le differenze e di integrarle, due gruppi faranno in modo diverso l'esperienza dell'appartenenza alla comunità. D'altro canto se la salvezza è senza condizione, alcune regole comuni tracciano la continuità con l'origine (per coloro che vogliono approfondire, il punto II.4 sviluppa un motivo possibile per questa insistenza).

2. Questioni letterarie e storiche

2.1. Le due versioni del concilio di Gerusalemme At 15 e Ga 2,1-10

I due racconti non rispondono alla stessa intenzione. Per At si tratta della grande svolta della missione che garantisce la transizione tra la storia delle origini e il pagano-cristianesimo della fine del primo secolo. Diventa il punto centrale della storia delle origini. In Ga 2 appare uno scopo più preciso. Paolo va di sua iniziativa a Gerusalemme per proteggere le chiese pagano-cristiane e la sua futura missione da una certa propaganda giudeo-cristiana. Per Paolo l'incontro di Gerusalemme vale come riconoscimento reciproco: la legittimità del suo apostolato non dipende dagli uomini ma direttamente da Dio.

In comune le due versioni raccontano di un incontro:

- a) a Gerusalemme al quale partecipano Pietro Giacomo Paolo e Barnaba,
- b) reso necessario per un chiarimento in seguito all'offensiva giudeo-cristiana a favore della circoncisione dei neoconvertiti di origine pagana;
- c) risultato dell'incontro: l'esigenza della circoncisione viene tolta.

Le differenze però non sono di poco conto:

- a) Ga 2 indica solo la circoncisione come punto in discussione nell'incontro; At 15 (v.5.10.19) aggiunge l'osservanza della legge di Mosè. Forse questa differenza non è inconciliabile in quanto il riferimento ripetuto da Paolo alla verità del vangelo presuppone che la questione della circoncisione sia vista in una prospettiva più ampia.
- b) La differenza maggiore riguarda le decisioni prese: in Ga 2 Paolo indica che all'accettazione incondizionata della sua posizione viene associata solo la richiesta di ricordarsi dei poveri (Ga 2,10): la colletta che è assente in At. In At 15 invece, l'accettazione viene accompagnata da quattro esigenze esplicite, indicate nell'intervento di Giacomo (At 15,20) e ripetute nella lettera alle comunità (At 15,29).
- c) Ga 2 colloca l'incontro alla sua seconda venuta a Gerusalemme, At 15 alla sua terza; At 15 la colloca dopo il primo viaggio missionario (At 13-14); in Ga (1,21s menziona attività anteriore in Siria e Cilicia) non c'è nessuna menzione di questo viaggio e di queste regioni (Cipro, Panfilia, Pisidia, Licaonia). Ne segue una grande discussione tra gli esegeti sull'ordine degli avvenimenti. Tra l'altro in At 15 c'è un incidente a Antiochia come origine della conferenza di Gerusalemme (15,1-3); mentre in Ga 2 "l'incidente d'Antiochia" ha luogo dopo l'incontro di Gerusalemme (Ga 2,11-14). L'inversione cambia la prospettiva: in At 15 il dibattito è risolto, in Ga 2 è riaperto.
- d) In At non vi è fatta menzione della divisione del lavoro missionario tra Paolo verso i pagani e Pietro verso i circoncisi come in Ga 2,9.

Come in At 15, in Gal 2,1-10 la salvezza è senza condizione e per tutti. La continuità con l'origine viene espressa attraverso l'impegno della colletta "per i poveri di Gerusalemme", preoccupazione che ha accompagnato Paolo fino alla fine (cfr. Rm 15,25-33).

2.2. Il collegamento di At 15 con il resto di At

A queste divergenze si aggiungono alcuni rilievi letterari che contribuiscono a mettere in discussione il valore storico della narrazione di At. Questo capitolo - centrale in At - dal punto di vista letterario è debolmente collegato con ciò che precede e con ciò che segue. Il riferimento agli usi e costumi o alla legge di Mosè (15,1-5) evoca un problema che non ha trovato posto nel racconto fin qui. All'inverso il riferimento al primo viaggio missionario in 15,3s potrebbe essere omesso senza cambiare niente al racconto di At 15. Eppure abbiamo detto della sua funzione. Nella discussione stessa (15,6-21) viene fatto riferimento alla conversione di Cornelio più che al primo viaggio missionario (13-14) o alla situazione di Antiochia. Infine, la lettera (15,22-35) non fa riferimento alle comunità visitate durante il primo viaggio, ma questa volta solo a quelle di Antiochia (At 11) e della Siria e Cilicia evangelizzata subito dopo la conversione di Paolo.

Nella seconda parte degli At si trovano solo due allusioni al concilio di Gerusalemme, che fanno però da inclusioni ai viaggi missionari di Paolo. In 16,4 in un sommario inaugurale, *Passando da una città all' altra, trasmisero ai fratelli, perché le osservassero, le decisioni prese dagli apostoli e dagli anziani che erano a Gerusalemme*. In 21,25, arrivato a Gerusalemme Paolo va da Giacomo e dagli apostoli, dove le decisioni prese allora vengono trasmesse a Paolo come se questo le ignorasse: *Quanto ai pagani che hanno creduto, noi abbiamo scritto decretando che si astengano dalle cose sacrificate agli idoli, dal sangue, dagli animali soffocati e dalla fornicazione*. Questi pochi riferimenti starebbero a indicare che la questione era stata risolta secondo la presentazione di At. Il minimo prescritto a Gerusalemme bastava a fare considerare i cristiani Giudei.

Molti commentatori concludono però valutando come artificiale l'inserzione dell'episodio, tra il 1° e il secondo viaggio, operata con raccordi superficiali (15,3s.12; 16,4 ecc.). Come si vede, le questioni letterarie e storiche sono numerose. Per esempio, oltre alle diversità indicate, si rileva che non c'è da nessuna parte, oltre agli At, traccia del decreto apostolico. Se fosse stato conosciuto, il decreto avrebbe reso superflue le discussioni sui cibi di 1Co 8,1-11 e Rm 14,1-15,13; d'altro canto ciò che viene richiesto nel decreto corrisponde pressappoco a ciò che viene richiesto dalle comunità paganocristiane, cfr. 1Co 5,1-11,1.

Eppure, ancora una volta, più che l'esattezza storica in senso moderno è la prospettiva storico-teologica che guida il racconto. Il passo è di importanza decisiva per l'intenzione dell'opera, esprime una fase di superamento, completando due tappe precedenti: l'ammissione dei pagani (10,1-11,18) alla quale si riferiscono Pietro in 15,7 e Giacomo in 15,14; l'apertura ai pagani ad Antiochia (11,20) e il viaggio verso i pagani in 13,1-14,27 (cfr. 15,4.12). In At 15 la chiesa definisce la sua appartenenza e la sua identità.

2.3. A proposito del decreto apostolico

Queste misure ispirate da Lv 17-18 erano prescritte non solo al popolo d'Israele ma anche a coloro che vivevano tra loro. Queste regole permettevano la convivenza tra i due gruppi. Il richiamo di queste misure è di solito interpretato come richiamo a norme che devono permettere la convivenza e più particolarmente la convivialità tra i due gruppi che compongono la chiesa, particolarmente nella frazione del pane eucaristico. Anche se il testo non dice niente del motivo di queste misure, e non contiene nessun riferimento esplicito al Lv.

Sacrifici non accettati

Lv 17, 8 Di' loro ancora: "Se un uomo della casa d' Israele, o uno degli stranieri che soggiornano in mezzo a loro, offrirà un olocausto o un sacrificio 9 e non lo porterà all'ingresso della tenda di convegno per offrirlo al SIGNORE, quest' uomo sarà tolto via dal suo popolo.

Carni soffocate

Lv 17,13 E se uno qualunque dei figli d' Israele o degli stranieri che abitano fra loro prende alla caccia un quadrupede o un uccello che si può mangiare, ne spargerà il sangue e lo coprirà di polvere;

Sangue

Lv 17,10 «"Se un uomo della casa d' Israele, o uno degli stranieri che abitano in mezzo a loro mangia qualsiasi genere di sangue, io volgerò la mia faccia contro la persona che avrà mangiato del sangue, e la toglierò via dal mezzo del suo popolo. 11 Poiché la vita della carne è nel sangue. Per questo vi ho ordinato di porlo sull' altare per fare l' espiazione per le vostre persone; perché il sangue è quello che fa l' espiazione, per mezzo della vita. 12 Perciò ho detto ai figli d' Israele: «Nessuno tra voi mangerà del sangue; neppure lo straniero che abita fra voi mangerà del sangue».

Unioni illegittime

Lv 18,6-26 Nessuno si avvicinerà a una sua parente carnale per avere rapporti sessuali con lei. Io sono il SIGNORE. 7 Non disonorerai tuo padre, avendo rapporti sessuali con tua madre: è tua madre; non scoprirai la sua nudità... di tua sorella, della moglie di tuo padre... della figlia di tuo figlio... della figlia della tua figlia... ecc... 26 Voi dunque osserverete le mie leggi e le mie prescrizioni, e non commetterete nessuna di queste cose abominevoli: né colui che è nativo del paese, né lo straniero che abita in mezzo a voi.

3. Universalismi. Il discorso dell'imperatore Claudio (Tacito *Annali*, 11,24.) **e At 15**

In un articolo su "la chiesa e le nazioni nell'opera di LcAt", François Bovon si chiede quale relazione hanno tra loro la vocazione dei pagani in At, cioè la dimensione universale della chiesa, e l'imperialismo romano⁴. E se c'è questa relazione, di che tipo è: positiva, neutra o polemica?

Infatti, se la pretesa all'universalità di Roma giunge all'apogeo sotto Domiziano, gli accenti universalisti sono presenti fin dall'epoca di Augusto. La pretesa universale della potenza romana, attraverso il buon governo e la presenza delle legioni, si esprime in parecchie opere, per esempio in Virgilio (Eneide I, 275-279) con la promessa da parte di Venere di un impero senza fine, o in Orazio (Ode 4,14) che canta un impero che si estende da Oriente a Occidente e una vita di pace e di convivenza garantita. Meno conosciuta, forse, la certezza affermata dell'origine internazionale della città di Roma (Livio 1,8; Dionigi di Alicarnasse, *Antichità* 2,15,3). Romolo accoglie gente da tutte le parti; Roma pratica il diritto d'asilo. Secondo Plutarco (*Romulus* 11,2) *mundus* designa la fossa circolare che Romolo scava al centro della città nuova e nella quale ogni nuovo colono veniva a depositare doni di ogni tipo portati dalla patria di origine. Siamo quasi a "il mondo è la mia parrocchia!".

C'è un certo consenso tra storici ed esegeti nel collocare il concilio di Gerusalemme attorno al 48/49 del 1° secolo. Ora, nell'anno 48 l'imperatore Claudio pronuncerà un discorso al senato in circostanze che non sono senza analogie con quelle che convocano gli apostoli a Gerusalemme.

⁴ BOVON, F., "Israël, l'église et les nations", in ID., *L'oeuvre de Luc. Etudes d'exégèse et de théologie* (LeDiv 130), Cerf, Paris, 1987, p. 244ss

I capi dei popoli Gallici chiedono di accedere alla magistratura e in particolare di essere eleggibili al senato. Secondo loro questo riconoscimento al livello della rappresentanza politica corrispondeva alle nuove relazioni vigenti all'interno dell'impero. La richiesta suscitò una violenta controversia e numerosi *patres conscripti* si opposero a tale proposta per salvaguardare il carattere romano del senato. Il *princeps* invece sostenne l'apertura (una posizione parallela a quella di Pietro in At 15) e alla fine ebbe la meglio. Esistono due versioni del discorso, l'originale conservata nella "tavola claudiana", trovata a Lione nel 1528 (CIL XIII, 1, 1 n° 1668, 232-235) e un'altra trasmessa da Tacito, *Annali*, XI, 24:

1. Questi argomenti e altri del genere non riuscirono a convincere l'imperatore, che, dopo averli confutati al momento, convocò poi il senato e così cominciò a parlare: «I miei antenati, il più antico dei quali, Clauso, di origine sabina, fu contemporaneamente accolto nella cittadinanza romana e nel numero dei patrizi, mi esortano ad adottare i criteri da loro seguiti nel governo dello Stato, trasferendo qui quanto si può avere di meglio, dovunque si trovi. 2. Non ignoro infatti che i Giuli furono fatti venire da Alba, i Coruncani da Camerio, i Porci da Tuscolo, e, per lasciare da parte gli esempi antichi, furono chiamati a far parte del senato uomini provenienti dall'Etruria, dalla Lucania e da tutta l'Italia e, da ultimo, i confini dell'Italia stessa furono estesi sino alle Alpi perché non solo singoli individui, ma interi territori e popoli si congiungessero in un solo corpo sotto il nostro nome. 3. All'interno si consolidò la pace e all'esterno si affermò la nostra potenza, quando si accolsero nella cittadinanza i Transpadani e l'insediamento delle nostre legioni in tutte le parti del mondo ci offrì l'occasione per incorporare nelle loro file i più forti dei provinciali e dare così nuovo vigore all'impero esausto. Ci rammarichiamo forse che siano passati tra noi i Balbi dalla Spagna e uomini non meno insigni dalla Gallia Narbonese? I loro discendenti vivono tuttora e dimostrano di non amare certo meno di noi la nostra patria. 4. Per quale altra ragione decadde Sparta e Atene, pur così potenti sul piano militare, se non per aver bandito da sé i vinti quali stranieri? Ma l'accortezza del nostro fondatore Romolo fu tale che molti popoli ricevettero da lui la cittadinanza nello stesso giorno in cui ne erano stati vinti come nemici. Su di noi hanno regnato re stranieri e la concessione di magistrature a figli di liberti non è una novità dei nostri giorni, come alcuni credono erroneamente, ma una pratica seguita dai nostri antichi. 5. Contro i Galli Senoni, è vero, noi abbiamo combattuto: ma i Volsci e gli Equi non hanno mai schierato i loro eserciti in armi contro di noi? Dal Galli, certo, fummo conquistati, ma anche agli Etruschi dovemmo consegnare ostaggi così come subimmo l'umiliazione di piegarci sotto il gioco dei Sanniti. 6. E tuttavia, se si passano in rassegna tutte le guerre trascorse, risulta evidente che nessuna si è conclusa in tempo più breve di quella condotta contro i Galli. Da allora si è mantenuta tra noi e loro una pace ininterrotta e leale. Ormai essi sono accomunati a noi per costumi, cultura e legami di sangue: ci portino il loro oro e le loro ricchezze, invece di tenersele per sé stando separati da noi. 7. O senatori, tutto quello che oggi si crede antichissimo, un tempo fu nuovo: le magistrature prima riservate ai patrizi passarono ai plebei e dai plebei ai Latini e infine agli altri popoli d'Italia. Anche questo provvedimento diverrà un giorno antico e ciò che oggi noi sosteniamo con esempi precedenti sarà anch'esso annoverato tra gli esempi».

Vediamo dunque che questo tipo di universalismo romano è forte e significativo nel mettere l'altro, lo straniero, all'origine, alla fondazione stessa di Roma, e non banalmente come compito di accoglienza a fine percorso. Credo che sentiamo qui anche l'attualità del dibattito e degli argomenti. Bovon si pone la domanda della relazione tra la vocazione gentium di At e l'incorporazione dei popoli nelle strutture romane, e formula 4 ipotesi di lavoro (che potrebbero essere riprese in una discussione di gruppo sulla relazione tra la prospettiva universalista cristiana e le diverse forme di globalizzazione presenti sul mercato ideologico, allora e oggi):

- a) Nessuna relazione tra le due prospettive: la conversione dei pagani in At si intende esclusivamente quale compimento di una promessa AT; il concetto di "nazioni" (ethnè) ha un significato esclusivamente religioso e viene usato in contesto soteriologico. L'entrata dei pagani nella chiesa è conforme alla Scrittura, particolarmente Isaia 49, interpretata alla luce del messaggio di Gesù, della risurrezione e dell'amore universale di Dio predicato anche dalla sinagoga.
- b) L'universalismo è nell'aria nel I° secolo: ci sarà dunque una parentela strutturale tra l'universalismo ecclesiologico di At e quello romano, ma nessuna dipendenza provata.

- Storicamente, i due universalismi discenderebbero dall'impero di Alessandro.
- c) La dimensione universale della missione e della chiesa in At sarebbe *il lato religioso dell'universalismo politico di Roma*. LcAt mirerebbe ad una armonia tra chiesa e stato (cfr. Eusebio); ciò che spiega anche la sua valutazione positiva delle istituzioni romane attraverso il racconto lucano.
 - d) La pretesa lucana su tutti popoli rappresenterebbe *una polemica implicita contro l'imperialismo romano* (meno forte dell'apocalisse), una forma dell'opposizione orientale e greca a questo impero.

Per parte sua Bovon prende in esame il termine "nazione" (ethnè) che At usa nel senso della LXX con le connotazioni religiose del contrasto israele-nazioni. Ci sono però alcune sfumature. Da un lato, il termine perde le sue connotazioni negative (nazioni impure, nemiche), dall'altro il popolo di Dio è luce per le nazioni non solo tramite la sua mera esistenza, ma soprattutto tramite la sua testimonianza. Le nazioni sono diventate accanto ad Israele destinatarie della Parola di Dio (At 15,3.12.16s ecc.11,1.18 cfr. anche 13,46; 18,6; 28,28). Lc intende dunque le nazioni come chiamate da Dio, come cristiani potenziali. Se Lc interpreta "nazioni" seguendo la LXX, la sua comprensione universalista è anche determinata dall'universalismo romano. Inoltre, accanto all'elaborazione teologica relativa al termine "nazioni", il pagano appare negli At come individuo, il ministro della regina Candace (At 8), un ufficiale romano (10s), tale magistrato. E in questa prospettiva non siamo più nell'ottica della LXX, lo stile è quello della storiografia profana.

In fine di percorso Bovon pensa di poter inquadrare la missione verso i pagani in At prima di tutto come compimento di promesse AT, conseguenza dell'insegnamento di Gesù e dell'ubbidienza dovuta alla volontà del Risorto. Queste affermazioni di continuità non impediscono, in secondo luogo, una critica verso la dottrina giudaica dell'elezione (At 10,35). Nel suo sbocciare nei risvolti concreti della storia, poi, questo universalismo è certamente condizionato dallo spirito del tempo, dall'universalismo greco-romano.

In conclusione, l'universalismo di LcAt non rappresenterebbe né una accomodazione né una polemica contro Roma. La posizione non è ancora elaborata e dipenderà dalle relazioni con le nazioni e con Roma. Potrà essere di armonia chiesa e stato se lo stato è benevolo, o di tendenza apocalittica se Roma tradisse la sua funzione nella storia della salvezza (cfr. Lc 21,24 sentenza sul tempo dei pagani, sarebbe il limite da non superare).

Yann Redalié

6. LA CONDIVISIONE E LE SUE CONDIZIONI

MARCO 6,32-44 - LA MOLTIPLICAZIONE DEL CIBO

v.32-33

La folla li rincorre, impedendo a Gesù e ai suoi di ritirarsi, di riposare

v.34

ancora una volta Gesù ha compassione di una folla paragonata a pecore senza pastore, in questo caso senza guida spirituale – Gesù insegna loro delle cose (non si specifica/non si ricorda quali)

v.35-36

i discepoli si preoccupano della materialità: è tardi bisogna mangiare, che vadano a procurarsi il cibo

v.37-44

ma Gesù ritiene di farsi carico del nutrimento – ancora una volta la fonte della parola e del gesto sono unite, il gesto rafforza ed ancora la parola
la cornice è laica: la metafora del regno è un pasto, non un sacro pasto

Spunti

Siamo all'interno di un ordine mondiale che genera la fame e per ciò non è soggetto preposto a risolvere il problema.

A fronte di chi affama il mondo puntando a controllare il mercato mondiale dell'alimentazione, indifferente ai danni ambientali connessi, c'è chi il cibo lo moltiplica per distribuirlo

Frequente l'accostamento fra questo miracolo e la cena di Pesah di Gesù con i suoi prima della cattura, il finto processo e l'esecuzione.

Nella spartizione del pane e del vino è coinvolta tutta l'esistenza umana, corpo e sangue, identificati nel pane e nel vino, fusione fra sacro e vita, così come nella moltiplicazione

Condividere pane e vino, dunque, è condividere la vita.

Sacralizzare la cena è dividere nuovamente la natura ed il sacro

La moltiplicazione mostra livelli sempre più alti di giustizia e tende ad un "oltre" che sfugge ad ogni possesso.

La cena è una condivisione esistenziale, mai appagata dai livelli di giustizia raggiunti storicamente in forma contrattuale.

Antonella Visintin

MATTEO 9,35–10,15 - CONDIVISIONE DEI COMPITI SENZA PROTAGONISMI O BREVETTI

“Noi siamo qui perché dopo i quattro evangelii ci sono gli Atti” – così esordiva in un incontro internazionale un esponente della Ecobank olandese

v.35

Gesù insegna nelle “loro” sinagoghe, predicando e guarendo – non c’è un prima e un dopo ma una contemporaneità

v.36

Vedendole folle ne ebbe compassione – chi sono le folle? Gli am-ha-arez (il popolo della terra, i poveri)? Gesù entra in relazione con le folle a partire da uno stato di empatia (con-passione)
Le pecore erano senza pastore, perché? Non avevano i maestri? In quel periodo c’era un florilegio di correnti religiose ed un dibattito rovente
O forse erano socialmente senza rappresentanza, non avevano diritti?

v.38

pregate il Signore della messe perché mandi operai – non dunque il Signore degli operai/dei bravi-e cristiani ma degli esclusi, degli schiavi, dei migranti

v.1

Gesù trasferisce il suo sapere ed il suo saper fare
cosa devono saper fare gli operai? In primo luogo Gesù insegna ai suoi a guarire il corpo e l’anima, cioè

- Gesù ha voluto condividere il suo ministero
- Ha trasferito ai suoi il suo sapere – sembrava essergli ignota la pratica diffusa nelle chiese di sottrarre sapere come forma di potere

Gesù dunque non è mai stato solo un predicatore, né una figura solitaria – la solitudine era per lui condizione di preparazione spirituale, non la scelta di un santone
Se fosse bastato parlare, Gesù non avrebbe creato una squadra di lavoro, cosa ben diversa da una chiesa

v.5

Non andate dai pagani o dai samaritani, non andate lontano, è il tuo prossimo che ha bisogno, la società in cui vivi – nessun internazionalismo o globalizzazione

v.7-8

Il regno dei cieli è vicino, dunque guarite, donate, vivete di riconoscenza
Questo versetto è correlato al 9:35 e al 10:1. Gesù ed i discepoli sono una squadra che condivide un progetto: diaconia, gesto.
Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date – per poter dare bisogna aver ricevuto, e così è andata: in primo luogo la vita e poi l’amore della madre. Gesù stesso aveva dato loro gratuitamente condividendo il suo sapere e potere. Come sarebbe il mondo se fosse regolato da questo principio?

v.11-14

quando entrate in una casa salutate – shalom, pace. Perché esplicitarlo? Qual era il valore del saluto?
Qualcuno degno di ospitarvi – degno, non disposto perché siete voi a fare la differenza

Revocate la pace, scuotete la polvere – un gesto materiale ed uno spirituale, insieme
Cosa vuol dire revocare la pace?

v.15

Sodoma e Gomorra sono state punite per l’ospitalità ...
Sono parole molto dure, c’è una specie di obbligo ad accogliere i messaggeri del regno, una pretesa di verità sull’opzione del dubbio

Spunti

L'EU lancia "Piani di azione nazionale contro l'esclusione sociale" programmaticamente prodotta dalla globalizzazione – la condivisione non è più un obiettivo condiviso, svuotando di consistenza la maratona per uno sviluppo sostenibile che vede Jo'burg tra le sue tappe.

Al di là delle dichiarazioni occorre contarsi, capaci di ridefinire continuamente i propri compagni/e di strada alla luce dei vv 9:35, 10:1 e 7-8 che definiscono lo scopo sociale di aggregati cristiani

Condivisione per guarire il prossimo stanco, sfinito, malato, solo, andando verso di lui/lei.

Guarire vuol dire assumere la radice e non la manifestazione del suo problema; non è l'elemosina o il gesto simbolico salva-coscienza

Gesù ha un approccio etnico –il popolo eletto che se malato non ottempera al suo compito storico-, un approccio che costruttivamente potremmo definire localista, "municipalista", come base e laboratorio per un mondo diverso

Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date

La globalizzazione da un lato esclude e dall'altro mercifica tutto, dalle risorse naturali, ai sentimenti, alla vita

Antonella Visintin

7. UTOPIE E ANTICIPAZIONI

ISAIA 19 – SULLA STRADA DI UNA APOCALITTICA MITE

In un tempo in cui, spesso in collegamento agli scenari geopolitici del Medio Oriente, molti evangelicals nordamericani usano i testi biblici che evocano scenari finali bellicosi come chiave di lettura "profetica" della storia attuale (ad es. interpretando l'attentato alle Twin towers come giudizio di Dio sull'America secolare o postulando non solo l'inevitabilità ma anzi la necessità di una conflagrazione del conflitto arabo-israeliano come adempimento delle attese bibliche e preludio all'era messianica), sarebbe necessario riprendere lo studio del tema "Yhwh e le nazioni", che occupa sezioni consistenti della Bibbia ebraica, ma che gode però di scarsa attenzione nell'interpretazione teologica cristiana della Bibbia ebraica, se si esclude appunto l'interesse, invero ideologico e a tratti morboso, delle correnti millenaristiche e fondamentaliste. E' uno dei numerosi pregi della "Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy" di Walter Brueggemann (Fortess Press, Minneapolis, 1997), di prossima pubblicazione anche in traduzione italiana quello di aver invece preso di petto la problematica (cap. 16, "The Nations as Yahweh's Partner", pp. 492-527). Non possiamo in quest'ambito affrontare tutti gli aspetti della questione. Ci limiteremo ad alcune considerazioni su un testo particolare, e precisamente la conclusione del cap. 19 del libro di Isaia, 23-25: si tratta, insieme a Am 9,7, di un testo di "radical hope" (Brueggemann, 520).

23 In quel giorno, ci sarà una strada dall' Egitto in Assiria; gli Assiri andranno in Egitto, e gli Egiziani in Assiria; gli Egiziani serviranno il SIGNORE con gli Assiri.

24 In quel giorno, Israele sarà terzo con l' Egitto e con l' Assiria, e tutti e tre saranno una benedizione in mezzo alla terra.

25 Il SIGNORE degli eserciti li benedirà, dicendo: «Benedetti siano l'Egitto, mio popolo, l'Assiria, opera delle mie mani, e Israele, mia eredità!»

E' opinione diffusa che queste parole siano il risultato dell'ultimo intervento nella composizione di Isaia 19, che deve essere avvenuta in più tornate.

Ai vv. 1-15 abbiamo il nucleo originario (ma esso stesso assai recente, per taluno non prima del IV sec. a.C.): un "classico" oracolo di giudizio sull'Egitto. Si descrivono la dissoluzione dell'ordinamento statale (vv. 1-4), la distruzione dell'economia (vv. 5-10) e lo sconcerto e l'impotenza che ne conseguono per l'Egitto.

Segue una serie di ampliamenti, evidenziati dalla formula ricorrente "in quel giorno" (vv. 16, 18, 19, 23, 24)

Parlando di Egitto, Assiria e Israele il nostro testo abbraccia l'intera mezzaluna fertile, cioè tutto lo scenario geopolitico di allora. Al di là delle possibili identificazioni con realtà storiche dell'epoca della composizione (ad. es, l'Assiria potrebbe rappresentare i Persiani o il regno dei Seleucidi, a seconda degli autori), occorre cogliere la pregnanza "biblica" di questi due nomi: si tratta delle aree in cui si sono succeduti i grandi imperi in mezzo a cui si è trovato, invero sempre schiacciato, Israele. La dinamica dell'immagine è quella delle due "superpotenze" tradizionalmente in lotta tra loro e minacciose per Israele. Nella visione di Isaia 19,23 la "strada" che unisce l'Egitto all'Assiria evoca la fine degli imperialismi e delle barriere, una sorta di globalizzazione pacifica e simmetrica, senza dominatori e vittime.

La seconda metà del v. 23, in ebraico, recita letteralmente : E serviranno gli Egiziani con gli Assiri". Normalmente si intende sottinteso l'oggetto "il Signore" o "Dio" (così, ad es., rispettivamente la nostra Riveduta e la traduzione di Lutero). Oppure si può rispettare maggiormente la lettera dell'ebraico traducendo "adoreranno" (come ad es. la TOB o la New American Standard Bible): indubbiamente il verbo ebraico servire ha anche, in moltissimi passi, questa accezione culturale.

L'idea sarebbe allora quella di un culto comune all'unico Dio prestato dagli Egiziani e dagli Assiri. Per dirla con Brueggemann (p. 521): "Ci sarà un culto comune, dove tutti si sottomettono ad un Dio più grande delle loro ideologie. L'estrema promessa per le nazioni come partners di Yhwh è la completa fine delle ostilità e la regola di uno shalom condiviso." Dobbiamo però ricordare che la versione greca dei Settanta, la Vulgata di Girolamo e il Targum aramaico hanno inteso diversamente "L'Egitto servirà l'Assiria". Ciò significa che, in questa linea, la strada che unisce l'Egitto all'Assiria è ancora vista come teatro della marcia di eserciti di invasione e che si immagina una guerra conclusasi con la sconfitta dell'Egitto. Il contesto, tuttavia, spinge a mio avviso a propendere per la prima interpretazione, quella di un culto comune. e l'Assiria "serviranno" il Signore.

L'ampliamento successivo, vv. 24s., amplifica ancora la speranza. Non si tratterà solo di fine delle ostilità, di pace e traffici liberi e neppure soltanto di culto condiviso, ma di un rapporto positivo di Israele e delle nazioni tra di loro e con Dio, a vantaggio dell'umanità intera. La frase "una benedizione in mezzo alla terra" non può non evocare la promessa ad Abramo "in te saranno benedette tutte famiglie della terra" (Gen 12,3).

Vengono qui riprese tre tipiche attribuzioni di Israele, che vengono ora egualmente ripartite tra i tre popoli. Così si potrà dire anche dell'Egitto che è "popolo di Yhwh" (cfr. Os 2,25; Lev 26,12; Ger 7,23; 11,4; Ez 36,28) e dell'Assiria che è "opera delle mie mani" (cfr. Is 60,21; 64,8; Deut 32,6). Israele continuerà ad essere "mia eredità" (cfr. Deut 32,9 e Ger 10,16). Questa benedizione universale, non depriva nessuno della propria identità: Egitto e Assiria non diventano Israele, Israele può vedere condivisi i suoi "privilegi" senza essere sminuito.

Il nostro testo colpisce tanto più se si pensa che parlando di Egitto e Assiria si evocano immediatamente i più crudeli nemici di Israele. L'ultima parola di Isaia 19 è perciò estremamente radicale. Che peso darle? Personalmente ritengo che abbiano ragione quegli studi recenti che valorizzano testi come Is 19,23ss e, ad es., 2,2ss e 56,1-8 come elementi portanti della composizione complessiva di tutto il libro di Isaia. In questa prospettiva, il giudizio (che in Is 19 compare all'inizio) è sì mantenuto come ciò che le superpotenze imperialiste ed idolatre "meritano", ma non vi si può ravvisare la "ultima parola" di Dio. L'ultima parola, ce l'ha la visione, in cui tutti diventano benedizione e sono benedetti.

Mi permetto di riprodurre qui, come esempio da discutere, la meditazione che ho tenuto il 10 novembre 1999 sul Monte Nebo (Giordania), nel quadro del pellegrinaggio della diocesi di Milano, in una "celebrazione della Parola" in cui il Card. Carlo Maria Martini ha commentato Deut. 34,1-12.

Care sorelle e cari fratelli,

abbiamo fatto molta strada per arrivare qui. Alcuni di noi vengono dal monte Sinai, altri dalla Siria. Abbiamo percorso gran parte dell'itinerario dall'Egitto all'Assiria descritto nella visione di Isaia. Eppure questa strada, la strada di cui parla Isaia, non l'abbiamo vista. Non c'è ancora una strada dall'Iraq all'Egitto, che tutti gli abitanti della regione possano percorrere, avanti e indietro, affratellati.

In effetti, questa di Isaia è una delle visioni più straordinarie, direi quasi più "ardite" di tutto l'Antico Testamento. Fin dai tempi antichi è esistita una strada che portava dall'Assiria all'Egitto, ma è stata percorsa dagli eserciti delle grandi potenze, non da popoli pacificati e affratellati. Ecco perché la strada che vede Isaia è la strada che ancor non c'è, che ci sarà "in quel giorno".

L'arditezza della visione di Isaia risalta anche se consideriamo il contesto: un annuncio di giudizio contro l'Egitto (vv. 1-15), viene sviluppato con cinque precisazioni successive (le ultime due sono il testo della nostra meditazione), tutte introdotte dalla formula "in quel giorno".

Il succedersi delle precisazioni su "quel giorno" si ferma solo quando ha raggiunto la nostra visione e attraverso di esse si compie una sorta di sofferta purificazione dell'apocalittica. E' come se si scoprisse che il giudizio non può essere l'ultima parola di Dio. Il succedersi delle visioni si arresta solo quando il profeta vede la strada che ancora non c'è, solo quando si può dire l'inaudito, cioè che l'Egitto, l'Assiria e Israele saranno uniti davanti all'unico Dio. Questa visione viene così a interpretare, correggere o addirittura a superare altre parole sull'Egitto o "le nazioni".

La nostra visione è straordinaria perché parlando di Egitto e di Assiria si parla di grandi potenze, già nemiche tra loro e di Israele, che ora diventano alleate. L'inimicizia lascia il posto non solo al buon vicinato, ma alla relazione benefica per tutti. E' uno sconvolgimento della geopolitica (di allora e di oggi) che è qui annunciato. Vi è un rivolgimento anche sul piano religioso. Israele e le nazioni si ritrovano unite nel culto all'unico Dio (v. 23). E questo senza convergere in un sincretismo onnicomprensivo e senza che uno conquisti o sia assimilato all'altro.

Ma non basta. L'Egitto e l'Assiria ricevono "titoli" finora riservati solo ad Israele: l'Egitto diventa - dice Dio - "mio popolo" e l'Assiria "opera delle mie mani". Israele è "terzo" *inter pares* tra questi popoli, ma conserva la sua peculiarità: è per Dio "mia eredità". Anche qui qualcosa di inconcepibile dal punto di vista umano: si può condividere anche ciò che è più intimamente nostro, ciò che Dio ci ha dato, senza perdere la nostra identità. Anzi, nella visione dei tre popoli alleati e uniti nel servizio dell'unico Dio sembra compiersi la promessa di Dio ad Abramo "in te saranno benedette tutte le famiglie della terra." (Gen 12,3)

La strada che non abbiamo ancora visto, pur avendo fatto tanta strada in questa regione, la strada di cui non soltanto quest'area geopolitica, ma il mondo intero, a tutte le latitudini ha più urgentemente bisogno, è la strada che Dio sa e vuole costruire. Dio costruisce le strade di cui abbiamo più bisogno, quelle che noi non solo non sappiamo costruire, ma quelle che non osiamo neppure sognare o quelle di cui noi chiudiamo i cantieri. Per chi crede a queste parole della Bibbia, il vero realismo, allora, non è quello pragmatico, ma quello che prende sul serio le visioni, che comincia non da quello che c'è, ma da ciò che Dio ha in serbo per l'umanità.

La più concreta Realpolitik, nella prospettiva della fede, è quella che si lascia orientare dalle più "incredibili" visioni. "I have a dream, ho fatto un sogno" diceva Martin Luther King ...

Voglio osare una lettura "ardita" di queste parole "ardite", chiedendomi se con gli occhi della fede, non possiamo già scorgere i "cantieri" della costruzione della strada che ancora non c'è. Se "quel giorno" non è ancora giunto, non possiamo dire che si è già avvicinato, che qualcosa è già successo? Penso al fatto che noi, cristiani dalle genti, che eravamo "senza Dio nel mondo" (Ef 2,12) abbiamo incontrato il Dio che ha scelto Israele come sua eredità e siamo stati chiamati a servirlo, come è detto qui dell'Egitto e dell'Assiria. La strada di Isaia non è per noi solo oggetto di attesa, ma è già parte della nostra esperienza e motivo della nostra riconoscenza.

Questo, più che un testo per pellegrini - cioè persone che si recano, anche per la prima volta, in un luogo "noto", fosse solo dalla lettura della Bibbia - è un testo per "pionieri" che avanzano su un cammino ignoto e irto di ostacoli, ma sapendo che sono guidati ad una meta che è mostrata loro in visione (da Isaia all'Apocalisse).

Non solo nella tormentata geopolitica di questa regione, ma anche in mezzo ai nostri confessionalismi e ai nostri pregiudizi, Dio ci chiama a muoverci sul tracciato delle strade che ancora non ci sono, eppure sono le uniche che portano alla meta, perché sono quelle che Dio costruisce. Sta qui il senso del dialogo, dell'educazione alla pace, della ricerca di ponti tra le culture, dell'agire mite, dell'ascolto, della pazienza.

Beati quelli che danno credito a questa mite apocalittica di Isaia, contro le cruente apocalittiche della storia umana. Beati quelli che scelgono questi itinerari - nei loro "pellegrinaggi", come si è cercato di fare qui, ma soprattutto nel loro incedere quotidiano, nel loro cammino di "pellegrini sulla terra" (Ebr 11,3). Beati quelli che muovono i loro primi, incerti passi sulle strade che ancora non sono evidenti, ma che vengono tracciate dalla sicura mano di Dio. Dio ci dia di essere così di benedizione per la sua terra.

Daniele Garrone

APOCALISSE 4 – 5 - “UN ALTRO MONDO È POSSIBILE”

Da una parte chiese che, salvo eccezioni, conoscono le deviazioni, la perdita dell'entusiasmo primitivo, il pericolo dell'eresia, l'orgoglioso autosufficienza, la tiepidezza (Ap. 1-3). Dall'altra il ricordo e la prospettiva della persecuzione da parte di un potere totalizzante che schiaccia il dissenso e condiziona l'esistenza al conformismo del consenso (Ap. 13,15-17). Ce ne sarebbe abbastanza per spingere chiunque verso lo scoraggiamento e la resa. E invece la visione del Veggente ribalta nel cielo il contrario di ciò che si sta vivendo in terra. In una grande liturgia dinamica e corale viene dato l'annuncio solenne del vero potere che tiene nelle sue mani il destino dell'umanità.

Il trono. Tutto il cap. 4 consiste in una presentazione adorante della sovranità di Dio al cospetto della quale il Veggente accede soltanto attraverso una porta che è stata aperta nel cielo, a seguito di un ordine/invito, e grazie ad un rapimento estatico operato dallo Spirito (1-2). Sono particolari che indicano lo stacco, la distanza non certo solo fisica, tra la visione umana e quella divina.

Tutta la descrizione che sfiora soltanto per un attimo “colui che stava seduto” è resa con simboli tratti dall'AT.

Il trono è simbolo della sovranità e su i esso rifulge lo splendore di una luce riassunta nell'immagine dell'arcobaleno (come già in Ezech. 1,26-28), segno della misericordia di Dio (Gen. 9,12-17); e nello stesso tempo da esso provengono i segni visibili e udibili (v.5) delle grandi teofanie (Es. 19,16).

I 24 anziani ricordano la suddivisione numerica del servizio liturgico al tempio (I Cron. 24,5 ss; 25,2 ss). Ma non pochi commentatori, anche al di là dell'intenzione dell'autore, vi hanno sommato i 12 apostoli (Mat. 19,28) ai 12 patriarchi. Ad ogni modo, le corone e le vesti bianche segnano l'umanità approvata rappresentata dai 24 anziani.

Oltre allo Spirito di Dio rappresentato dalle lampade che illuminano, nel numero perfetto di 7, anche i viventi (così nel testo greco; la dizione *creature* viventi è fuorviante) sono espressione della divinità. Pur in forma meno elaborato, l'immagine è ripresa da Ezech. 1. Gli occhi innumerevoli sono il segno della conoscenza di Dio che tutto vede. Poi, con la descrizione delle ali e del canto incessante di lode a Dio, la scerna assume le forme della visione di Isaia 6, ma con una nota più dinamica, tesa verso il Dio onnipotente che viene.

A questo canto risponde l'adorazione reverente, l'omaggio delle corone e la lode dell'inno al creatore pronunciato all'umanità dei 24 anziani.

Il libro. Il libro che sta nella destra di “colui che siede sul trono” (di nuovo Ezech. 2,9-10) è simbolo del piano di Dio relativo all'umanità e all'universo. L'immagine del libro sigillato esprime “il mistero della volontà di Dio” (Ef. 1,9), il suo “disegno” (Ro. 8,28). In questo simbolo non sono perciò contenuti solo i lamenti, i gemiti, i guai (Ezech. 2,10) che saranno rivelati di lì a poco, ma anche i nuovi cieli e la nuova terra (21,1 ss) della visione finale.

Della conoscenza del piano di Dio c'è desiderio e insieme impossibilità di accesso. E' questo il significato del pianto desolato del Veggente. A questo anelito disperato fa riscontro l'apparente indifferenza odierna nei confronti di un piano di Dio. Non si pensa possa esistere un senso complessivo di una storia che pare abbandonata al caso e alla follia degli uomini. Ma forse, nascosto sotto lo scetticismo imperante, anche oggi si cela un inconfessato anelito verso un senso dell'esistenza che appare irraggiungibile, immersi come siamo nel caos, nell'ingiustizia, nell'assurdità.

L'Agnello. Eccoci allora di fronte al centro della solenne liturgia. Si vive la *suspence* di scene simili nell'AT: la ricerca di chi confonderà i profeti perché non svelino ad Achab il suo destino di morte nella profezia di Micaia (I Re 22,20-21); la ricerca di “chi andrà per noi” a cui risponde Isaia nel contesto della sua chiamata (Is. 6,8); la visione di Daniele con “uno simile a un figlio d'uomo” che si accosta al trono per ricevere il dominio (Dan. 7,10-13). Così la *suspence* è rotta dalla

comparsa del personaggio centrale. Annunciato prima da uno degli anziani con due titoli messianici tratti da Gen. 49,9 e Is. 11. 10), si fa avanti l'Agnello (così il Cristo è designato 28 volte nell'Apocalisse): in piedi (è vivente, è risorto) eppure immolato, detentore del potere (le corna) e della conoscenza (gli occhi) di Dio.

L'apparizione dell'Agnello è l'apparizione dell'unico degno (5,9) di ricevere il libro, di gestire cioè il piano di Dio per l'umanità e il cosmo. Da dove gli venga questa dignità unica è detto nella confessione di fede espressa dall'inno dei 4 viventi e dei 24 anziani che si uniscono nella solenne dichiarazione: con il suo immolarsi come vittima di un sacrificio egli ha acquistato a Dio l'umanità intera, fatta di "gente di ogni tribù, lingua, popolo, nazione".

Ecco quindi in una formulazione liturgica il messaggio di tutto il NT e in particolare di Fil. 2,5 ss: la collocazione del Cristo al di sopra di ogni realtà esistente – qui la sua investitura regale – avviene attraverso l'umile ubbidienza, l'innalzamento attraverso l'abbassamento incondizionato.

La liturgia. L'insieme dei due capitoli 4 e 5 costituisce una straordinaria liturgia dinamica e corale. Ma sono soprattutto i tre inni con il loro crescendo che danno il senso della vastità e profondità di questa rappresentazione della realtà divina. Chi intona i 3 inni sono in primo luogo i 4 viventi e i 24 anziani, con un canto accompagnato dalle cetre che convoglia le preghiere dei credenti di ogni tempo contenute nelle coppe, strumento di offerta di liquidi preziosi (5,8); poi il canto si allarga al numero infinito degli angeli, miriadi (lett. diecimila) di miriadi e migliaia di migliaia (5,11); e infine ad esso si unisce (come in Fil. 2,10-11) la voce di tutte le creature in cielo, terra, sottoterra e mare in un coro che coinvolge l'intera creazione. E il canto è, come abbiamo visto, confessione di fede; proclamazione dei sette attributi della dignità divina; quadruplice tributo finale di lode, onore, gloria e potenza.

Qui sta la vera realtà: colui che nella storia è un rabbi ebreo sacrificato alla ragion di stato, ormai dimenticato nella marcia trionfale del potere imperiale, è in realtà l'unico che ha in mano i destini dell'umanità, al cui potere il creato intero si inchina tributando lode, onore e gloria.

Possiamo immaginare una comunità della fine del 1° secolo che legge e rivive questa liturgia nel proprio culto domenicale. Lasciando dietro di sé per un'ora la visione triste e temibile della realtà vissuta quotidianamente, la comunità con il suo canto partecipa in qualche modo a qualcosa del rapimento del Veggente che lascia intravedere la realtà divina; con la sua composizione di gente proveniente dai popoli più diversi, uniti nella stessa fede, rende visibile l'umanità riscattata dall'Agnello immolato; con la sua partecipazione all'inno del creato intero anticipa lo stabilimento definitivo dei nuovi cieli e della nuova terra.

"Un altro mondo è possibile" afferma uno slogan che dice lo struggente anelito del nostro tempo. Come alla fine del 1° secolo, così all'inizio del 21° siamo chiamati a partecipare alla liturgia della Rivelazione. Che cosa può esprimere il culto della nostra comunità di fronte al potere della ristretta minoranza (di cui siamo parte!) che fonda la discriminazione dei più, che consuma una quantità spropositata di risorse e che difende con le armi la perpetuazione delle disuguaglianze?

Franco Giampiccoli