

APULIA THEOLOGICA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Corpo e liturgia

Vincenzo DI PILATO
Andrea GRILLO
Francesco MARTIGNANO
Francesco NIGRO
Grazia PAPOLA

Salvatore ABBRUZZESE
Angelo Giuseppe DIBISCEGLIA
Ruggiero DORONZO
Marianna IAFELICE
Francesco MONTENEGRO
Massimo NARO
Maria Pia SCALTRITO
Pier Giorgio TANEBURGO

2 ANNO IV
LUGLIO / DICEMBRE 2018

FDB



Per tutto ciò che riguarda la direzione e la redazione (manoscritti, libri da recensire, invii per cambio, ecc.) indirizzare a

APULIA
THEOLOGICA

Largo San Sabino, 1 – 70122 Bari
Tel. 080 52 22 241 ■ Fax 080 52 25 532
rivista@facoltateologica.it

**DIREZIONE EDITORIALE
ED AMMINISTRATIVA**

Direttore

Pio ZUPPA

Vicedirettore

Francesco SCARAMUZZI

Comitato di redazione

Annalisa CAPUTO – Gerardo CIOFFARI –
Francesco MARTIGNANO – Salvatore MELE –
Francesco NERI

Segretario/amministratore

p. Santo PAGNOTTA op

Proprietà

Facoltà Teologica Pugliese (Bari)

Direttore Responsabile

Vincenzo DI PILATO

*Le recensioni vanno spedite all'indirizzo
rivista@facoltateologica.it
apth@facoltateologica.it*

Gli autori riceveranno l'estratto
dell'articolo pubblicato in pdf

La rivista è soggetta a Peer Review.

*Le norme redazionali sono consultabili
nelle ultime pagine della rivista e all'indirizzo
[http://www.facoltateologica.it/
apuliatheologica](http://www.facoltateologica.it/apuliatheologica)*



**Centro
Editoriale
Dehoniano**

*Per l'amministrazione,
gli abbonamenti,
la vendita dei fascicoli, ecc., rivolgersi a*
Centro Editoriale Dehoniano
Via Scipione Dal Ferro 4
40138 Bologna
Tel. 051 3941255
Fax 051 3941299
ufficio.abbonamenti@dehoniane.it

Abbonamento 2018

Italia € 50,00

Italia annuale enti € 63,00

Europa € 70,00

Resto del Mondo € 80,00

Una copia € 31,00

*L'importo dell'abbonamento può essere
versato sul conto corrente postale 264408
intestato al C.E.D.
Centro Editoriale Dehoniano S.R.L. –
Bologna*

ISSN 2421-3977

*Registrazione del Tribunale di Bari
n. 3468/2014 del 12/9/2014*

Editore

Centro Editoriale Dehoniano,
Bologna
www.dehoniane.it

Stampa

Italiatipolitografia, Ferrara 2018

SOMMARIO

FOCUS

ANDREA GRILLO

Corpo e parola. Tra antropologia e liturgia » 229

FRANCESCO MARTIGNANO

«Per ritus et preces» (SC 48): l'efficacia di una formula conciliare » 243

VINCENZO DI PILATO

«Culmen et fons» e «gestis verbisque». Uno studio storico-genetico comparato di Sacrosanctum concilium e Dei Verbum » 275

GRAZIA PAPOLA

I gesti e le parole con cui Dio si prende cura del suo popolo: un approccio biblico » 301

FRANCESCO NIGRO

Fragilità umana e vita sacramentale: quale relazione? » 313

STUDI

FRANCESCO MONTENEGRO

«Italiano-straniero», un'unica storia. Intervista a cura di Pierpaolo Paterno » 335

SALVATORE ABBRUZZESE

Vangelo e società a partire dalla Evangelii gaudium. La dimensione sociologica dell'evangelizzazione » 343

MASSIMO NARO

La dimensione sociale dell'evangelizzazione a partire dalla Evangelii gaudium » 361

PIER GIORGIO TANEBURGO

I colori dell'amore e dello Shalom. Sulla teologia visiva di Marc Chagall » 373

RUGGIERO DORONZO <i>Manipolazione delle notizie e opinione pubblica. Il caso di Filippo il Bello e la falsa bolla di Bonifacio VIII (1301).....</i>	» 401
ANGELO GIUSEPPE DIBISCEGLIA <i>Giuseppe Toniolo (1845-1918) e l'umanizzazione dell'economia. Riflessioni storiche a cento anni dalla scomparsa</i>	» 423
MARIA PIA SCALTRITO <i>Verso un nuovo umanesimo. Puglia, antica magistra culturae atque humanitatis Iudeorum Itolorum</i>	» 441
MARIANNA IAFELICE <i>Visite pastorali in Capitanata, un caso emblematico: la parrocchia di San Severino abate a San Severo (1704)</i>	» 479
RECENSIONI.....	» 499
Indice dell'annata.....	» 513

GRAZIA PAPOLA*

I gesti e le parole con cui Dio si prende cura del suo popolo: un approccio biblico

1. Una prima ricognizione

«Che cos'è l'uomo perché te ne ricordi? Il figlio dell'uomo perché te ne curi?» (Sal 8,5). La celebre interrogazione del Sal 8 può dare evocativamente avvio al nostro percorso che può avere solo la qualità di un approccio, dal momento che mette a tema una delle questioni più intriganti e complesse della Scrittura, la modalità con cui Dio entra in relazione con il suo popolo e con tutta l'umanità.

Il versetto salmico restituisce innanzitutto la meraviglia che nasce dalla constatazione dell'interesse di Dio, coerente al sentimento di stupore che pervade tutto il testo a fronte di qualcosa che non è scontato, che appartiene all'ordine della sorpresa, del gratuito, del non dovuto. La tonalità di meraviglia è accresciuta e sostanziata dalla scelta dei termini che indicano l'uomo e le azioni divine. Per «uomo», infatti, il salmista sceglie *'enôš*, dalla radice *'nš*, «essere debole» e contemporaneamente «essere socievole», un nome collettivo che va a interpretare la condizione umana come quella di chi non è padrone della propria esistenza, di chi è precario, vulnerabile, mortale.

Anche il raddoppiamento «figlio dell'uomo», *ben-'adam*, ribadisce la medesima idea: in questo contesto, la formula, che può avere anche altri significati, designa l'essere umano nella sua condizione creaturale di fronte a Dio, esposto alla sofferenza e alla morte. Alonso Schökel interpreta più letteralmente il costrutto e apre alla possibile traduzione del sintagma come «figlio di Adamo», avvertendo così la presenza della dimensione della fallibilità e del peccato che accompagna l'esistenza dell'uomo.¹

* Docente incaricata di Egesi del Pentateuco presso l'ISSR San Pietro Martire, Verona (suorgraziaosc@gmail.com).

¹ Per un efficace e completo commento al Sal 8, cf. G. BARBIERO, *Il Regno di JHWH e del suo Messia. Salmi scelti dal primo libro del Salterio*, Città Nuova, Roma 2008, 119-151; L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *I Salmi*, 2 voll., Borla, Roma 1992, I, 69.

Ma lo sguardo del salmista non si ferma a questa constatazione, anzi, proprio la condizione di piccolezza dell'uomo lo apre a una considerazione più ampia, come se non fosse possibile vedere l'uomo in se stesso ma solo nel suo rapporto con Dio. Si tratta di uno sguardo che il salmista sente rivolto dal Dio dell'alleanza a ogni uomo nella sua concretezza fatta anche di debolezza e che rende possibile una nuova conoscenza di se stessi: «Nel momento in cui l'uomo prende coscienza della sua nullità di fronte a Dio, davanti al quale non può avanzare alcuna pretesa, gli diviene chiaro che la natura profonda del suo rapporto con Dio è quella di una grazia che supera ogni comprensione».²

Tutto questo viene precisato attraverso i verbi attribuiti a Dio. Egli, innanzitutto, «si ricorda», *zakar*, azione particolarmente pregnante quando il soggetto è il Signore, poiché non si tratta di un semplice richiamare alla memoria, ma si intende un ricordo che si declina come impegno a operare quanto promesso, intervenendo a salvare. Il secondo verbo, *paqad*, significa «visitare, interessarsi, prendersi cura di qualcuno», come fa il buon pastore nella cura del suo gregge.³ L'idea complessiva è quella di una sollecitudine personale che Dio riserva verso l'essere umano, conoscendone la fragilità.

Un ultimo dettaglio a conclusione di questa veloce lettura. Il Sal 8 (insieme al successivo) è un inno e come tale è attraversato da una tonalità di lode, senza ombre; tuttavia, se si tiene conto del contesto in cui è inserito, la luminosità delle sue parole acquista una qualità maggiore, evitando di giudicarle ingenui.⁴

I Sal 3-7 e 10-14, infatti, sono lamentazioni che mettono a nudo le contraddizioni e le durezza della realtà, la distanza tra quanto il Sal 8 celebra e ciò che l'orante sperimenta in termine di minaccia, pericolo, violenza, ingiustizia. Ma proprio questa realtà concreta e persino tragica, invece che disattendere la promessa, ne restituisce la verità, proprio perché attesta che l'agire di Dio non si sottrae alla prova della storia, ma si manifesta precisamente dentro la vicenda precaria dell'uomo, esposta a tutto ciò che si oppone al bene. L'agire di Dio si offre nel cuore della tragedia (al centro dei dieci salmi di supplica) come quell'azione che fa vivere chi è minacciato di morte, che salva quando la sventura sembra abbattersi inesorabile.

Questo agire divino dice la compromissione del Dio di Israele con la storia dell'uomo, ambito dell'incontro tra la libertà umana e quella

² R. VIGNOLO, *Sillabe preziose*, Vita e Pensiero, Milano 1997, 22.

³ Cf. J.D. LEVENSON, «Exodus and Liberation», in *HBT* 13(1991), 161; P. BOVATI, *Parole di libertà. Il messaggio biblico della salvezza*, EDB, Bologna 2012, 50-51; BARBIERO, *Il Regno di JHWH e del suo Messia*, 137-138.

⁴ Cf. BARBIERO, *Il Regno di JHWH e del suo Messia*, 149-151.

del Signore, contro una visione religiosa pan-sacralista che vedeva il mondo come parte del divino e che relegava l'uomo a servire gli dèi, legati a un destino inesorabile.⁵ Al contrario, il Dio di Israele si rivela come colui che salva liberando e le narrazioni raccontano della modalità con cui egli si fa conoscere abitualmente nella storia degli uomini: il Signore interviene per mezzo di parole e per mezzo di segni significativi, che «servono a Dio per rivelarsi e al destinatario per comprendere e vivere».⁶

2. Il Dio di Israele diverso dagli idoli: parole e gesti

Attraverso queste due modalità, parola e azione/segno, gli autori biblici segnalano la differenza di Dio rispetto alle divinità degli altri popoli. Queste erano spesso rappresentate in forma di animali per evidenziarne la potenza, la vitalità, la forza minacciosa; soprattutto gli dèi delle nazioni sono muti, come più volte viene ribadito dalla tradizione profetica e sapienziale, come, per esempio si legge nel Sal 115,4-8, o in Ger 10,1-16.⁷ Gli idoli sono assolutamente passivi: sono fatti dall'uomo, sono materia inerte e impotente, non sono in grado di agire, non sono viventi, non stanno in piedi da soli, devono anzi essere fissati a un muro con un chiodo, non si muovono, devono essere trasportati da altri. Ma soprattutto, l'idolo è la negazione della parola, non a caso nel Sal 115 e in Ger 10 si sottolinea proprio il suo mutismo, cioè la «radicale incapacità di realizzare l'atto della parola. Il divario rispetto al Dio di Israele non può essere più radicale: mentre in YHWH sia il parlare, sia

⁵ Cf. L. CAGNI, «Creazione e destinazione dell'uomo secondo i Sumeri e gli Asiro-babilonesi», in *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, Paideia, Brescia 1975, 9-26; F. FESTORAZZI, «Modelli interpretativi della salvezza nell'AT», in *RivB* 25(1977), 246-267; V. PASQUETTO, «Il lessico veterotestamentario della liberazione», in *Teresianum* 35(1984), 339-358; C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, Fortress Press, Minneapolis 1984, 221-222; S. VOTTO, «La creazione dell'universo e il destino dell'uomo nel pensiero mesopotamico», in *Creazione e liberazione nell'Antico Testamento*, Elledici, Leumann (TO) 1989, 73-114; L. MANICARDI, «L'esperienza dell'esodo: liberati per servire», in *PSV* 23(1991), 9-33.

⁶ BOVATI, *Parole di libertà*, 72.

⁷ Sal 115: «I loro idoli sono argento e oro, opera delle mani dell'uomo. ⁵Hanno bocca e non parlano, hanno occhi e non vedono, ⁶hanno orecchi e non odono, hanno narici e non odorano. ⁷Le loro mani non palpino, i loro piedi non camminano; dalla loro gola non escono suoni! ⁸Diventi come loro chi li fabbrica e chiunque in essi confida». Per Ger 10 cf. A. FAVALE, *Dio d'Israele e dei popoli. Anti-idolatria e universalismo nella prospettiva di Ger 10,1-16* (AnBib 211), Roma 2016; P. BEAUCHAMP, *La legge di Dio*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2000, 98; G. LINGUA, *L'icona, l'idolo e la guerra delle immagini*, Medusa, Milano 2006, 37-38. Accanto al Sal 115 e a Ger 10 si possono ricordare: Is 40,19ss; 41,7; 44,9-20; Ab 2,18ss; Sal 135,16-17; Bar 6,7.

il tacere sono atti liberi e sovrani, per cui può ritirare la sua parola decidendo di tacere o non rispondendo a chi lo invoca, gli idoli sono invece assolutamente muti».⁸

L'idolo, inoltre, trasforma il suo adoratore in qualcuno che, come lui, diventa muto, insensibile e immobile, incapace di udire qualsiasi appello gli venga rivolto, incapace di vedere la realtà e gli altri e dunque di intervenire, sottraendosi alla dinamica della relazione per cui assume un comportamento violento.

Il Dio biblico, invece, si contamina con le esperienze dell'uomo e non a caso gli autori biblici ne parlano non come di una divinità astratta, spirituale, ma di una divinità dai tratti sorprendentemente antropomorfici: egli agisce, sente, patisce, reagisce alle diverse situazioni che si presentano, proprio per segnalare che tutto ciò che riguarda Dio ha a che fare con l'uomo non nel senso di un dominio, al contrario, nel senso di una sua dedizione incondizionata alla causa dell'uomo.

Si può dire che

non c'è parola di Dio che non riguardi l'uomo, che non testimoni la preoccupazione che ultimamente Dio ha per l'uomo: il Dio biblico, anche quando parla di Sé, magari per affermare il proprio primato sugli altri dèi, poiché parla ed è Parola, in verità parla sempre all'uomo e dell'uomo, parla del primato dell'uomo [...]. Ogni sua parola contro gli idoli è in verità una parola a favore dell'uomo e più precisamente è una sollecitazione verso un certo modo di vivere e di abitare da uomini tutta la terra.⁹

Il Signore è il Dio della vita (cf. Dt 5,26; Gs 3,10; Os 2,1; Sal 42,3; 84,3; ...), la possiede come fonte, la dona, ne è ripieno. Egli è colui che si prende cura e libera dal male, anzi non solo cura ma è cura,¹⁰ e trova il suo onore là dove l'uomo viene liberato e salvato.

2.1. La parola

Se è vero che anche la letteratura del Vicino Oriente presenta le divinità nell'atto di parlare agli uomini, tuttavia tale comunicazione avviene di norma attraverso oracoli che hanno bisogno di essere decifrati da persone esperte, incaricate di interpretare messaggi espressi in

⁸ FAVALE, *Dio d'Israele e dei popoli*, 383.

⁹ S. PETROSINO, *L'idolo. Teoria di una tentazione. Dalla Bibbia a Lacan*, Mimesis, Milano 2015, 43-44.

¹⁰ Cf. P. SEQUERI, *Il timore di Dio*, Vita e Pensiero, Milano 1996, 94; B. MAGGIONI, *Perché state a guardare il cielo? Le due strade per incontrare Dio*, Vita e Pensiero, Milano 2013, 75.

modo ambiguo, criptico, con un linguaggio non familiare. Anche sotto questo aspetto la comunicazione del Dio biblico è differente: la sua parola utilizza il linguaggio degli uomini e si rende a loro comprensibile, manifestando in tal modo la sua benevolenza e il suo desiderio di relazione con loro.¹¹

Ciò che presenta Dio è, infatti, la sua stessa parola che chiama le cose all'esistenza, come narra il primo racconto della Bibbia, manifestando un potere creativo dominato e articolato, che si esercita senza distruggere nulla, senza sconfiggere rivali, senza l'aiuto di altre divinità. Il motivo della parola non delinea solo il carattere mite del potere di Dio, ma mette pure in evidenza come esso sia teso a promuovere una vita brulicante, molteplice e variopinta.¹²

Questa volontà comunicata «in principio», il desiderio originario che le cose siano, e che lo siano in vista di una relazione inaugurata proprio da una parola, ha valore di profezia di ciò che Dio intende fare e che intesse lungo tutta la storia aperta con il primo giorno della creazione; tutta la storia narra di fatto la gratuita manifestazione di Dio all'uomo. Di ciò ne danno attestazione sia l'Antico che il Nuovo Testamento nella pluralità dei generi letterari che, nella diversità di espressioni, confessano che l'uomo non deve conquistare il segreto di Dio, il quale, al contrario delle divinità sospettose e gelose delle loro prerogative, prende l'iniziativa di rivelarsi nel farsi vedere, nel parlare, nel farsi scoprire anche da chi non lo conosceva, non lo cercava, non lo attendeva.¹³

¹¹ Cf. M. GREENBERG, *Biblical Prose Prayer As a Window to the Popular Religion of Ancient Israel*, University of California Press, Berkeley, CA 1983, 4; G. PAPOLA, «“Una parola ha detto Dio, due ne ho udito” (Sal 62,12)», in *Linguaggio e linguaggi in catechesi*, Atti del Congresso dell'Équipe europea di catechesi, Malta, 30 maggio – 4 giugno 2012, a cura di E. BIEMMI – G. BIANCARDI, Elledici, Leumann (TO) 2013, 79-93.

¹² A ciò potrebbe alludere il primo termine usato in Gen 1,3: «Sia». La nostra attenzione va normalmente sulla creazione della luce, ma occorre ricordare che in ebraico «sia», *y'hî*, è una forma che esprime volontà: Dio vuole che la luce sia. È stato inoltre osservato come *y'hî* richiami il nome proprio di Dio, YHWH, rivelato a Mosè e strutturalmente collegato al verbo essere, *hyh* (Es 3,14). In questo caso «l'intuizione del nostro autore è che la parola creatrice sgorga dallo stesso nome divino. Costituisce la messa in atto, da parte di Dio, del proprio nome, cioè della propria essenza divina» (A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'umano. Lettura narrativa e antropologica della Genesi, 1: Gen 1,1-12,4*, EDB, Bologna 2008, 22, nota 26, che riporta un commento di P. Beauchamp).

¹³ A queste esperienze rimandano numerosi testi, come Gen 28,14-20; Es 3,4-6; Ger 1,5; Sap 6,12-14; Pr 8,22-31; Gb 28,23-27; Sir 24,3-9; Bar 3,31-38, che trovano il loro decisivo compimento nell'evento di Gesù di Nazaret, nel quale si identificano la Sapienza e la Parola divina e che rivela ciò che il Padre è e vuole essere fin da prima della creazione del mondo: cf. Gv 1,1-18; Ef 1, 4,9-10; Col 1,16.19-20; cf. P. BOVATI – P. BASTA,

Tutta la storia biblica avanza in forza di interventi divini che sono atti linguistici: chiamate, promesse, benedizioni, domande, ingiunzioni, invii, leggi, accuse, annunci di perdono. Anche quando sembra prevalere l'agire, la parola giunge a spiegarne la necessità, la genesi, il senso, così da indirizzare verso la vera interpretazione di ciò che potrebbe essere inteso in maniera differente, persino il silenzio di Dio diventa un atto linguistico assumendo il medesimo significato.¹⁴

In tutto ciò si manifesta che l'uomo, proprio perché raggiunto dalla parola e dunque interpellato nell'ascolto, è reso responsabile, cioè all'altezza e capace di dare una risposta, anche concreta, a quanto udito.

2.2. I gesti

Il tema dell'agire di Dio si intreccia con quello del suo destinatario, l'uomo, e in particolare il suo corpo, inteso non come il rivestimento di carne contrapposto a un principio spirituale (l'anima,) ma come individualità storica dell'essere umano che vive la sua esistenza nella pluralità di rapporti con Dio, con gli altri, con le cose. Il corpo, come luogo di relazioni, rivela come ciascuna persona risponde alle differenti interpellazioni, dice delle sue interiorità, del modo di concepire la vita, di guardare al mondo, agli altri, a Dio stesso. Non a caso la Scrittura guarda all'uomo come a «corpo in relazione», utilizzando una gamma molto varia di termini, ciascuno dei quali di tutto l'uomo segnala un particolare aspetto, una precisa dimensione, una peculiare condizione da intrecciare con le altre: l'essere umano è certo esposto alla debolezza, alla fragilità dell'esistenza perché è «carne», ma egli è anche respiro, desiderio di vita che lo porta a fare, a muoversi, a dire (anima), ed è pure destinatario della forza di Dio, della vitalità del Signore (spirito), è capace di sentire, di ricordare, di scegliere, di decidere, di comprendere (cuore).¹⁵

Proprio perché l'uomo è corpo in relazione secondo questa complessità, la sua vita è esposta alla fragilità che tocca la sua carne,

«Ci ha parlato per mezzo dei profeti». *Ermeneutica biblica*, GBP-San Paolo, Roma-Cinisello Balsamo (MI) 2012, 30-35.

¹⁴ Cf. J.P. SONNET, «Il personaggio di Dio come essere di parola», in *L'alleanza della lettura. Questioni di poetica narrativa nella Bibbia ebraica*, GBP-San Paolo, Roma-Cinisello Balsamo (MI) 2011, 196.

¹⁵ L'elenco potrebbe continuare chiamando in causa le varie parti dell'uomo, occhi, orecchie, ossa, reni, mani, piedi, lingua... Cf. il testo classico H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1975, 13-108; cf. anche il numero monografico *Il corpo, tra interiorità e relazione* della rivista *Esperienza e teologia* 19(2004) e l'interessante saggio di L. MANICARDI, *Il Corpo*, Qiqajon, Magnano (BI) 2005.

le sue relazioni. La fragilità non ha solo un'accezione negativa, non è infatti riducibile solo alla condizione che rivela la caducità e la precarietà dell'esistenza esposta al tempo e al suo logorarsi, indisponibile quanto all'inizio e alla fine, o che manifesta la vulnerabilità a motivo di relazioni che feriscono a più livelli, o che è segno della fallibilità a causa di sbagli e di scelte non sempre sostenute o adeguate. La fragilità si manifesta anche come «condizione di chi, avendo maturato e disponendo di valori e di risorse, non intende imporre il suo punto di vista né abbandonare il campo; non rinuncia a mantenere disponibile il proprio bene, la propria risorsa come dono per altri»¹⁶ e, proprio perché ha questa duplice possibilità, come luogo di accoglienza dell'agire di Dio.

La Scrittura attesta ripetutamente di un intervento del Signore che si prende carico di questa non lineare situazione, che agisce raggiungendo l'uomo o il suo popolo nella concretezza dei suoi bisogni che attestano della precarietà della sua esistenza, del suo essere debole. Sono necessità legate alla sussistenza, come la fame e la sete, espressione del bisogno primordiale di vita che deve alimentarsi per esistere. Sono urgenze che esprimono il desiderio fondamentale di essere in relazione con gli altri, uscendo dalla condizione di estraneità, trovando una prossimità che dona identità, dignità e legittimità così da non temere di esporsi allo sguardo altrui. Tutto questo conduce al bisogno essenziale di libertà come poter desiderare, progettare, sperare per sé e per gli altri.

Un aspetto decisivo del modo in cui Dio agisce, prendendosi cura di queste condizioni di mancanza, è il fatto che raggiungendo uno di questi bisogni, in realtà raggiunge tutte queste manifestazioni, e la sua cura, lungi dall'essere un intervento magico e definitivamente risolutore, è tale da diventare un appello al coinvolgimento e alla responsabilità degli uomini. La cura divina è sempre esaltazione della possibilità dell'uomo di essere a immagine del suo Creatore.

2.3. Un racconto esemplificativo: Es 16

Un racconto emblematico a questo proposito è la narrazione relativa al dono della manna in Es 16, che consente anche di avvertire il fecondo intreccio di gesto e parola quando Dio interviene in risposta al bisogno dell'uomo.¹⁷

¹⁶ G. LAITI, «Vivere la fragilità secondo la fede cristiana», in *Fragilità, 1: Debolezza e riscatto*, numero monografico di *Esperienza e teologia* 22(2006), 110.

¹⁷ La vicenda è rimasta impressa nella memoria di Israele, così che si trova attestata ancora in Nm 11,4-9; Dt 8,3.16; Sal 78,18-19; 105,40; 106,15; Sap 16,20-29; e poi nel NT, in particolare in Gv 6. Non entro in merito alle complesse questioni redazionali di questo capitolo e nemmeno ho la pretesa di offrirne un commento esaustivo; mi limito

L'episodio della manna fa parte della sezione del libro dell'Esodo dedicata al viaggio di Israele tra il passaggio del mare e l'arrivo al monte Sinai (Es 15,22-18,27). Il tema comune di questi capitoli è l'attestazione che il Signore offre a Israele di essere colui che provvede e che si cura del suo popolo, garantendogli l'acqua, il pane, la vittoria sui nemici. Con questo tema si intreccia quello della ripetuta reazione del popolo di fronte alla durezza del cammino nel deserto, espressa attraverso la reiterata mormorazione che potrebbe essere formulata in questi termini: il Signore può davvero farci vivere e non morire?

La mormorazione di Israele rivela come il popolo, che avverte dolorosamente la distanza tra la promessa e il suo compimento, tra la speranza di una rapida soluzione della sua attesa e il ritardo nella realizzazione di questo progetto, giunge a sconfessare il precedente beneficio di Dio e la sua adesione al piano di salvezza e a essere tentato di intraprendere vie alternative. Sotto questa luce, il cammino intrapreso dal popolo assume la funzione di rivelare come soltanto nella storia, attraverso una vicenda effettivamente vissuta, diventa possibile conoscere i benefici di Dio, nel senso di farne esperienza.

In particolare, l'episodio della manna mette a tema quella forma fondamentale del bisogno che è la fame, la percezione netta della mancanza di risorse adeguate, del limite stesso della vita umana e della distanza che nel deserto inevitabilmente si produce tra la fame e il cibo.

A fronte della mormorazione suscitata dalla fame, Dio dona come cibo la manna e le quaglie a cui associa alcune regole legate alla raccolta. Sembra che si tratti di un intervento prodigioso che risponde al bisogno essenziale della sussistenza e che l'agire di Dio abbia in questo caso un carattere prodigioso. Tuttavia, a una lettura più attenta del testo, emerge che, in realtà, non si tratta di un evento spettacolare, come i segni e i prodigi dell'Egitto, perché la manna sarà il cibo abituale per tutti i quarant'anni nel deserto, così abituale che presto Israele ne smarrirà il significato di cura divina e protesterà per questo cibo nauseabondo.

La cura del Signore assume dunque, innanzitutto, il tratto di un piccolo dono che entra nel quotidiano e che lì va percepito e riconosciuto come tale. Questo non è scontato, occorre accorgersi del dono e del fatto che sia segno della bontà e della fedeltà di Dio, dell'attenzione alla vita

a evidenziare alcuni elementi funzionali al nostro tema, rimandando agli studi specialistici, per i quali si può confrontare P. DUMOULIN, *Entre la manne et l'eucharistie. Étude de Sg 16,15-17,1a* (AnBib 132), Pontificio Istituto Biblico, Roma 1994; B.S. CHILDS, *Il libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1995, 282-315; M. PRIOTTO, *Esodo. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2014, 301-313. Per la lettura del brano nell'ottica della cura di Dio, cf. G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Glossa, Milano 1999, 271-279.

del suo popolo; facilmente, essendo piccolo e quotidiano, può essere derubricato come abitudine. Occorre riconoscere che la cura di Dio ha i tratti di un cibo non coltivato dalle mani dell'uomo: ciò che nutre la vita appartiene all'ordine del gratuito. Entrambi questi aspetti evidenziano che l'agire di Dio mira non semplicemente a nutrire il popolo ma a far nascere la fiducia nel Signore che provvede al suo bisogno.

A ciò si collega la regola per cui occorre raccogliere la razione sufficiente per un giorno, credendo cioè che anche domani il Signore provvederà al mio bisogno. In modo più articolato, la parola che accompagna il dono segnala una forma di istruzione del popolo perché acceda al dono aprendosi a una prospettiva che vada oltre la soddisfazione del bisogno. La parola, infatti, fa riferimento all'uguaglianza tra i membri del popolo: tutti raccolgono la stessa quantità di manna e fra di loro non c'è distinzione tra ricco e povero, e tuttavia tale uguaglianza non è uniformità, perché si rispetta la singolarità del bisogno di ciascuno: «Ne raccolsero chi molto, chi poco. Si misurò con l'omer: colui che ne aveva preso di più, non ne aveva di troppo; colui che ne aveva preso di meno, non ne mancava. Avevano raccolto secondo quanto ciascuno poteva mangiarne» (vv. 17-18).

La fiducia che viene richiesta nel Signore ha anche un risvolto di ordine più pratico, perché l'antidoto al possibile accaparramento di beni – prendere per sé anche la razione di domani – è avvertito come impedimento all'apertura di credito nei confronti dell'altro/Altro (vv. 19-20) e dunque come ostacolo a una possibile condivisione.

Inoltre, si stabilisce che solo per il sabato possa essere raccolta una razione doppia il giorno prima, in modo che il settimo giorno Israele riposi: è un modo estremamente simbolico per dire che il Signore già provvede all'impossibilità di raccogliere di sabato e che Israele è invitato a prepararsi in anticipo al giorno che celebra la liberazione e in cui non si prova né la fame né la fatica. La cura divina ha pertanto a che fare con la possibilità per il suo popolo di celebrare la festa, anzi, questo momento di sospensione dall'attività lavorativa risulta una delle modalità più efficaci con cui si articola il dono della libertà, perché raggiunge la dimensione privata e quella pubblica, e coinvolge tutto l'uomo.¹⁸ Attraverso questa parola il Signore dona così al suo popolo lo spazio e il tempo per riconoscere il senso di cui l'uomo può vivere, e che nei ritmi quotidiani è soltanto parzialmente raggiungibile, vale a dire la gratuità con cui la vita può essere accolta come dono e insieme donata.

Infine, si domanda di raccogliere e custodire la manna, come segno del dono di Dio che continua ad accompagnare e a sostenere la

¹⁸ Cf. BOVATI, *Parole di libertà*, 83-85.

vita di Israele, anche quando il popolo sarà nella terra e come antidoto alla dimenticanza della provvidenza divina.

La molteplicità dei significati appartiene alla natura stessa di questo dono che in sé è una domanda: «Gli Israeliti la videro e si dissero l'un l'altro: "Che cos'è?" [*man-hû*], perché non sapevano che cosa fosse. Mosè disse loro: "È il pane che il Signore vi ha dato in cibo"» (v. 15), a suggerire che al dono occorre dare un nome, riconoscere dunque una parola di Dio e rispondere insieme a quella parola. Il Signore non sazia semplicemente il popolo affamato, piuttosto, la manna rappresenta l'esperienza sensibile dell'opera che la sua Parola compie in lui: mentre dona il pane, egli addestra anche il desiderio e la libertà di Israele, la sua liberalità nel nutrire è inseparabile dalla sua giustizia.

È così che il popolo è interpellato ad aprirsi a relazioni autentiche nei confronti di Dio, l'unico che può provvedere al suo desiderio di vivere, e nei confronti dei membri della comunità verso i quali è inviato, alla ricerca di forme di uguaglianza e di condivisione. È così che il popolo cresce nella sua responsabilità di figlio e nella chiamata alla costruzione di una comunità di fratelli.

L'episodio della manna attesta dunque l'impegno concreto di Dio a favore del suo popolo. È una declinazione della sua misericordia, della sua opera di liberazione di chi è povero e bisognoso perché acceda alla libertà dei figli. È quanto viene poi domandato concretamente all'israelita e articolato nelle leggi dell'alleanza che mirano a promuovere una vita coerente con la responsabilità di essere stati scelti come figli.¹⁹

Concludo questo rapido e non esaustivo percorso nell'AT con un testo tratto dalla tradizione giudaica che mi pare possa sintetizzare quanto espresso:

Rabbi Chama, figlio di Rabbi Chanina, insegnava: «Cosa significa il testo *Seguirete il Signore, vostro Dio* (Dt 13,5)? Forse che un uomo può seguire Dio, di cui si dice: *Il Signore tuo Dio è un fuoco divoratore* (Dt 4,24)? Seguire il Signore significa unicamente imitare Dio. Come Egli veste i nudi – è scritto infatti: *Il Signore Dio fece all'uomo e alla donna tuniche di pelli e li vestì* (Gen 3,21) – così anche tu vesti quanti sono nudi. Il Santo – benedetto sia – visitava gli infermi, com'è scritto dopo la circoncisione di Abramo: *Il Signore gli apparve alle querce di Mamre, mentre egli sedeva all'ingresso della tenda* (Gen 18,1). Dunque anche tu devi visitare gli infermi. Il Santo – benedetto sia – seppellisce i morti, poiché, dopo la morte di Mosè, si legge: *Ed Egli lo seppellì nella valle, nella terra di Moab* (Dt 34,6), anche tu, dunque, seppellisci i morti». E Rabbi Simlach concluse: «La Torah

¹⁹ Cf. su questo tema A. SCHENKER, *La Legge dell'Antico Testamento volto dell'umano. Una chiave di lettura per le leggi bibliche*, Ed. San Lorenzo, Reggio Emilia 2001.

inizia con un atto di amore e si conclude con un atto di amore. All'inizio si legge che Dio vestì Adamo ed Eva e alla fine si legge che seppellì Mosè. L'amore è tutta la Torah». ²⁰

Conclusione: L'incontro di Gesù con l'umana debolezza

L'incarnazione del Verbo di Dio e la sua risurrezione da morte nella carne sono la rivelazione definitiva dell'alleanza di Dio con il mondo. Il racconto del vangelo ci narra quale lettura Gesù abbia compiuto a riguardo della condizione corporale delle persone che incontrava. In particolare è ampiamente attestato dai vangeli l'incontro di Gesù con l'umana debolezza e fragilità nel suo aspetto sia di vulnerabilità che di fallibilità:

Lungo il suo ministero Gesù si è trovato di fronte al bisogno che il corpo delle persone concrete manifestava, malati, stanchi, alle prese con la necessità del cibo. Egli ha riconosciuto innanzitutto al bisogno la sua dignità e ha permesso ad esso di diventare domanda. Il bisogno non è qualcosa da rimuovere – Gesù non chiama gli uomini ad essere super-uomini e dunque a passare sopra i bisogni – e non è nemmeno da portare rassegnandosi ad esso come all'attestazione inevitabile della nostra precarietà. Piuttosto Gesù evangelizza il bisogno, fa intuire che esso non è soltanto carenza che ci opprime, ma rivela la promessa di una disponibilità, un legame compromesso ma che Dio non rinnega e che egli, Gesù, il Figlio dell'uomo, viene a ritessere. ²¹

A ciò va aggiunto il rispetto con cui Gesù si accosta alla singolarità di quanti incontra, a cui è aperta la via per uscire dalla ristrettezza della loro condizione, sia essa di marginalità, di precarietà o di fragilità morale, senza prevaricare sulla libertà della persona. In nome di questa opera di liberazione riabilitante la dignità dell'uomo e la sua vera identità, Gesù ha pure il coraggio di rompere gli schemi che tengono prigionieri e di annunciare che il legame che il corpo dichiara va sempre onorato e la vita deve sempre ricevere cura. Il cuore del suo agire è la paternità di Dio che egli rifiuta di collocare nel luogo della potenza, del

²⁰ *Targum a Deuteronomio 34,6*, in *Targum du Pentateuque, 4: Deutéronome*, a cura di R. LE DÉAUT: SC 271, Cerf, Paris 1980, citato da E.J. HERNÁNDEZ, *Le ali della Torah. Commenti rabbinici del Decalogo*, Chirico, Napoli 2010, 221.

²¹ G. LAITI, «Il corpo nell'intelligenza della fede. La fede cristiana come grazia di vivere unificati», in *Il corpo tra interiorità e relazione*, 24.

miracoloso, dell'infrangibile, del prodigio eclatante, per scegliere quello dell'accoglienza incondizionata che risana, riapre e rilancia.²²

L'ultimo gesto di cura del Figlio è invitare i discepoli a partecipare alla sua opera, cioè a dare vita, a mostrare tenerezza, a sentire l'unicità dell'altro, a perdonare. La cura diventa in questo modo dare la possibilità a ogni uomo di vivere da figlio: «Come il Padre ha amato me, anche io ho amato voi» (Gv 15,9); «Come io ho amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (Gv 13,34).



Non è possibile offrire un quadro esauriente delle modalità con cui Dio si prende cura del suo popolo, essendo un tema che attraversa l'intera Scrittura, delineando il volto specifico del Dio biblico nella sua differenza dagli idoli. La parola genera alleanza e comunione, e i gesti di liberazione sono i tratti più significativi che rivelano come l'intervento divino promuova l'uomo addestrandone il desiderio in ordine alla costruzione di una comunità di figli e di fratelli. Di questo è pieno compimento la missione di Gesù Cristo.



It is not possible to offer a comprehensive analysis of the ways in which God takes care of his people, being a theme that is present throughout the Scripture, outlining the specific face of the biblical God in his difference from idols. The word that generates alliance and communion, and the gestures of liberation are the most significant traits that reveal how divine intervention promotes man, by training his desire in order to build a community of sons and brothers. The mission of Jesus Christ completes all this.

**UOMO – FRAGILITÀ UMANA – LA CURA DI DIO – PAROLE E GESTI
DI DIO – MANNA – GESÙ E LA DEBOLEZZA UMANA**

²² Cf. *ivi*, 26; G. GIRARDI, «Ha conosciuto e soccorso la nostra fragilità. Un sondaggio cristologico», in *Fragilità, 1: Debolezza e riscatto*, 91.