

GIOVANNI CHIFARI*

La relazione tra sacra Scrittura e omelia

1. Introduzione

Il tema del rapporto tra sacra Scrittura e omelia è stato studiato con frutto da diverse prospettive biblico teologiche, all'interno di dizionari¹, di studi di presentazione dell'ambiente del NT², in opere che hanno sviluppato la comparazione tra il genere omiletico sinagogale (il *midrash*) e il genere parenetico cristiano (λόγος παρακλήσεως)³, come pure in manuali liturgici⁴, in dialogo con l'esegesi e la teologia biblica e studi specialistici di carattere storico ed esegetico⁵.

* Docente di Egesi al NT (Sinottici e Atti, Lettere paoline) presso l'ISSR Metropolitano «San Michele Arcangelo» di Foggia (gvchifari@gmail.com).

¹ M. SODI – A. M. TRIACCA (a cura di), *Dizionario di omiletica*, Elledici, Torino 1998.

² P. GRELOT, *Introduzione al Nuovo Testamento*, vol. 8, *Omellerie sulla Scrittura nell'epoca apostolica*, a cura di A. GEORGE – P. GRELOT, Borla, Roma 1992. Opera monumentale di nove volumi, l'ottavo volume introduce il genere omiletico così come concepito nel giudaismo, quindi raccoglie le tracce omiletiche presenti nel NT cercando di metterle in relazione con l'evento Cristo, offrendo una trattazione ben documentata. Si veda anche R. DE ZAN, «Nuovo Testamento», in M. SODI – A. M. TRIACCA (a cura di), *Dizionario di omiletica*, Elledici-Velaz, Torino 2013, pp. 1004-1012.

³ D.E. AUNE, *The New Testament in its Literary Environment*, Westminster, Philadelphia 1987, pp. 183-225, con il capitolo 6 dal titolo «Early Christian Letters and Homilies»; W.L. LIEFELD, *New Testament Exposition: From Text to Sermon*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids 1984; S. GREIDANUS, *The Modern Preacher and the Ancient Text: Interpreting and Preaching Biblical Literature*, Eerdmans, Grand Rapids 1988.

⁴ PONTIFICIO ISTITUTO SANT'ANSELMO (= P.I.S.A.), *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia, 1, Introduzione alla Liturgia*, Piemme, Casale Monferrato 1998; S. MARSILI – A. NOCENTINI – M. AUGÈ – A.J. CHUPUNGO (a cura di), *Anamnesis. Eucarestia, teologia e storia della celebrazione*, Marietti, Torino 1983, pp. 191-197 sul tema dell'omelia e del culto sinagogale; R. DE ZAN, «Bibbia e Liturgia», in P.I.S.A., *Scientia Liturgica*, vol. 1, pp. 48-66; D. SARTORE, «L'Omelia», in P.I.S.A., *Scientia Liturgica*, vol. 1, pp. 200-220.

⁵ G. DE VIRGILIO, «Aspetti e contesti del genere omiletico nel Nuovo Testamento», in *Annales Theologici* 28(2014), pp. 401-416; si segnala inoltre lo studio del compianto

Un approccio lessicografico e lessicologico non è da trascurare, in quanto è in grado di consegnarci non solo il radicamento linguistico e di vocabolario del tema, ma anche suggerire utili indizi sul contesto culturale⁶. Per introdurre si potrà concentrare l'attenzione sulla ricorrenza del verbo ὀμιλέω nel NT⁷, verificando il significato, non dissimile da quello del greco classico, di «essere in compagnia di qualcuno», «parlare con», «conversare», azioni che presuppongono intimità⁸, oppure sondare similmente il sostantivo ὀμιλία, per scorgere diverse accezioni, tra le quali società, riunione, gruppo, relazione, unione intima, insegnamento, lezioni di un maestro, come pure conversazione, discussione (così in Origene), oppure discorso, esortazione, sermone (così in Clemente Alessandrino)⁹, tutte realtà che presuppongono la dimensione costitutiva della relazione. Tuttavia i verbi che maggiormente si addicono all'*ars* omiletica, in accordo con la Scrittura, sono «tradurre», più avvertito nei testi dell'AT per la questione linguistica dell'alternanza, se così possiamo dire, tra ebraico e aramaico, ma poi principalmente «spiegare», «interpretare», «attualizzare», per cui l'omelia sarebbe una parola che traduce, spiega, interpreta, attualizza, ma pure esorta. Ed in realtà l'omelia *tout court* ripropone tutte queste cose. Se dovessimo avviare la nostra indagine dai dati dovremmo ricercare tutti quei luoghi nei quali la Scrittura presenta queste situazioni, occorrerebbe scavare e poi interpretare, fare la storia dei dati e magari confrontare la dialettica che da essi scaturisce, ripercorrendo le varie proposte degli studiosi. Ora alcuni illuminati teologi, penso a Bernard Lonergan, a Paul Beauchamp, da leggere in correlazione con Paul Ricoeur, a Walter Brueggemann, ci hanno insegnato che si può fare teologia anche partendo dal tutto, dalla complessità e poi da essa riscoprire i dati¹⁰. Il cammino dal

studioso G. GIBERTI, «Gesù nella sinagoga di Nazaret (Lc 4,16-30)», in M. LACONI ET ALII, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli* (Logos 5), Elledici, Torino 2002, pp. 327-347.

⁶ Gli studi antropologici hanno spiegato che la conoscenza del sistema sociolinguistico di un testo può offrire importanti indizi sui presupposti culturali soggiacenti. Si veda almeno B.J. MALINA – J.J. PILCH (a cura di), *Handbook of Biblical Social Values*, Hendrickson, Peabody³2016, una preziosa raccolta dei temi antropologici più ricorrenti nel NT.

⁷ Ricorre il verbo ὀμιλοῦν (impf. ind. 3 pl.) e poi ὀμιλεῖν in Lc 24,14.15; ὀμιλήσας (ptc. aor. att. nom. sing. m.) in At 20,11; ὀμιλεῖ (ind. impf. 3 sing.) in At 24,26; ὀμιλίαι (nom. pl.) in 1Cor 15,33.

⁸ Si veda la voce «Homileo» in R. ROMIZI, *Greco antico. Vocabolario greco italiano etimologico e ragionato*, Zanichelli, Bologna³2006.

⁹ La voce «Homilia» in F. MONTANARI (a cura di), *Vocabolario della lingua greca*, Loescher Editore, Torino 2013, p. 1386; si veda anche la voce «Omelia» in A. NOCENTINI, *Etimologico. Vocabolario greco italiano*, Le Monnier, p. 779.

¹⁰ J.F. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Città Nuova, Roma 2001, specialmente le pp. 158-177 sulle specializzazioni funzionali; P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*,

tutto al dato è chiamato «epistemologia della complessità». Il problema sta nell'intendere cosa sia il tutto. Per un ebreo il tutto è la Torah, nelle sue diverse sfumature che orientano verso il culto templare, invece per un cristiano il tutto è la persona di Gesù, crocifisso e risorto¹¹. Il *trait d'union* è dato dalla categoria insieme antropologica e teologica della relazione. Anche l'omelia nasce da una relazione, in sé dalla relazione con la Scrittura, ma anche chi la pronuncia è chiamato ad oggettivare la relazione che presiede al suo dire e consente di configurare il suo spiegare e interpretare la parola come il dire la fede nell'oggi.

Così in questo studio s'intende approfondire la relazione tra la Scrittura e l'omelia all'interno della teologia biblica, poiché anch'essa, come fa l'epistemologia della complessità, parte dal tutto e poi si volge ai dati. Per teologia biblica, anche se il dibattito epistemologico è ancora aperto, si propone la definizione di Bellia, che la presenta come la «lettura unitaria della Scrittura in Cristo e nella Chiesa»¹².

2, *Compiere le Scritture*, Glossa, Milano 2001; ID., *Saggio di lettura*, Paideia, Brescia 2000; P. RICOEUR, *Tempo e racconto*, vol. 1, Jaca Book, Milano 1986; ID., *Tempo e racconto*, vol. 2, *La configurazione del racconto di finzione*, Jaca Book, Milano 1987; ID., *Tempo e racconto*, vol. 3, *Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1988, per la prospettiva narrativa; W. BRUEGGEMANN, *Teologia dell'Antico Testamento. Testimonianza, dibattito, perorazione*, Queriniana, Brescia 2002, 121; ID., *Entrare nella parola di Dio. Come lasciarsi interpellare dalla Scrittura*, San Paolo, Milano 2009.

¹¹ Si riprende brevemente quanto scritto in G. CHIFARI, «Il dialogo tra Scrittura e antropologia culturale: quale epistemologia per un metodo storico antropologico?» in S. PINTO (a cura di), *La parola di Dio: ricchezza o confusione? La parola di Dio tra le parole umane*, Ecumenica Editrice, Bari 2023, pp. 205-226, le pp. 224-226 sul tema dell'epistemologia della complessità. Si veda anche G. BONACCORSO, «L'epistemologia della complessità e la teologia» in *Rivista di Teologia morale* 54(2013), pp. 61-95; ID., *La critica della ragione impura. Per un confronto tra teologia e scienza*, Cittadella Editrice, Assisi 2016.

¹² Con il termine "teologia biblica" il teologo Bellia intende: «La lettura "integrale" ed unitaria dei due testamenti che, in Cristo, l'esegeta o il teologo cristiano intendono realizzare all'interno del loro contesto ecclesiale per approfondire l'intelligenza di fede». Cf. G. BELLIA, «Teologia biblica: riflessioni e proposte», in *Ho Theólogos* 15(1997), pp. 355-378; ripreso in P. IOVINO – G. BELLIA, «L'insegnamento della Sacra Scrittura. L'iter metodologico della Facoltà teologica di Sicilia», in *Ho Theologos* 17(1999), pp. 375-390. In Italia si segnalano almeno altre due letture degne di rilievo, la prima dell'esegeta e teologo Giuseppe Segalla, che nel corso della sua lunga diaconia teologica ha sempre monitorato il tema della teologia biblica con studi e articoli, consegnandoci inoltre un'opera preziosa come ID., *Teologia biblica del Nuovo Testamento* (Logos 8/2), Elledici, Torino 2005, centrata sul tema della memoria di Gesù, vista come struttura base del NT. Si rinvia inoltre a diversi studi di Roberto Vignolo tra i quali almeno ID., «*Scripturae secundum Scripturas*. Valenza narrativa e riflessiva nella Torah e nei Profeti anteriori. Per una fenomenologia del testo biblico tra poetica e teologia», in *Ricerche Storico Bibliche* 12(2001)1-2, pp. 27-83.

2. L'omelia sotto la lente della teologia biblica

Le coordinate fondamentali della teologia biblica sono allora Cristo e la Chiesa, le stesse nelle quali si muove l'omelia. La teologia biblica considera imprescindibili l'ispirazione delle Scritture e il loro sviluppo canonico¹³ e si avvia dall'evento pasquale di Gesù Cristo, visto come il «luogo» nel quale accogliere o rifiutare nell'oggi la fede. La teologia biblica riconosce che un testo in Cristo si lega con la totalità delle Scritture, così come confessa la fede della Chiesa che ci consegna le stesse Scritture. In questo modo essa non procede dalle Scritture alla fede, ma esattamente dalla fede alle Scritture, dalla fede nel Cristo risorto che interpella anche oggi cristiani e chiese, teologi ed omileti. La teologia biblica, infatti, più che occuparsi del recupero critico del passato, come fanno l'esegesi e le teologie della Bibbia, s'interessa del presente, cercando però di contestualizzare le testimonianze di fede del passato, lasciandosi coinvolgere e facendo propria la riflessione sulla continuità ed autenticità delle testimonianze citate¹⁴. L'orientamento che ne viene fuori non è altro che il modo di dire la fede nel presente. La teologia biblica si muove dunque dalla fede di chi scrisse alla fede di chi accoglie la parola ancora oggi, sotto l'egida dello Spirito, che rende testimonianza a Cristo mediante le Scritture e fa di lui presenza normativa, che parla oggi attraverso le Scritture lette e proclamate nella liturgia della Chiesa¹⁵. Questo compito, che interpella in diverso modo omileti e teologi, presuppone la *conversione*

¹³ B.S. CHILDS, *Teologia biblica: Antico e Nuovo Testamento*, Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 25-42 e 71-113; autore noto per la proposta di un approccio canonico alle Scritture, da accogliere la sua proposta di leggere ogni singolo testo alla luce del tutto.

¹⁴ Il recupero critico del passato è compito di una teologia che media il passato, che Lonergan chiama «teologia *in oratione obliqua*». Essa, secondo lo studioso canadese, si limita a dire «che cosa Paolo e Giovanni, Agostino e Tommaso e chiunque altro ancora dissero intorno a Dio e all'economia della salvezza» (LONERGAN, *Il metodo in teologia*, p. 165). Quando si procede dal passato verso l'attualità del senso del testo nel presente, siamo di fronte ad una teologia mediata, o *in oratione recta*, «nella quale il teologo, illuminato dal passato, affronta i problemi del suo tempo» (*ivi*, p. 166). Per ulteriori approfondimenti cf. *ivi*, pp. 158-183. È evidente come questi due tempi interpellino l'omelia. Ci sono omelie fredde, che ripetono il già detto, e ci sono omelie calde, che a partire da ciò che è scritto, dicono la fede nel presente.

¹⁵ G. CHIFARI, *La celebrazione di Cristo. Avvento e Natale. Anno C. La parola letta e meditata nella liturgia della Chiesa*, Elledici, Torino 2018, pp. 5-24 sul metodo. Si veda inoltre ID., «La parola proclamata e celebrata. Mistagogia ed ecumenismo negli studi di mons. Cacucci», in J.P. LIEGGI (a cura di), *Verso una Teologia sinodale. Miscellanea in onore di S. Ecc. Mons. Francesco Cacucci*, Ecumenica Editrice, Bari 2022, pp. 165-185.

come metodo¹⁶, una graduale conversione verso ciò che è buono, intelligente e vero¹⁷.

2.1. Linee metodologiche della teologia biblica

Il contributo della teologia biblica, esprimendo questo senso dicibile della fede oggi, si offre allora come punto di riferimento ideale per preservare la tensione unitaria di esegesi e teologia. Essa procede attraverso l'individuazione di categorie infrabibliche che consentano una migliore contestualizzazione ed approfondimento. È necessario cioè riformulare la domanda di partenza per rintracciare la risposta all'interno del sapere infrabiblico. Le categorie che favoriscono l'appropriazione teologica delle Scritture, possono essere individuate attraverso metatemi o metaracconti, che hanno la capacità di unire le Scritture, interpretando le Scritture con le Scritture¹⁸. Uno di questi è senz'altro quello della risurrezione di Gesù crocifisso. È lui per la teologia biblica il principio d'aggregazione teologica del NT, è in lui che tutto l'AT viene reinterpretato. Ogni evangelista dà una sua peculiare interpretazione di questa centralità di Cristo, ed ognuno risolve a modo suo questa nuova aggregazione teologica attorno al principio Cristo. Proprio perché il principio d'aggregazione della comprensione teologica nell'uso delle Scritture è una persona, significa che se non si ha una relazione con quella persona non si può avere un rapporto d'intelligenza con le Scritture.

¹⁶ LONERGAN, *Il metodo in teologia*, pp. 163-164; 265-298; 299-325, pagine nelle quali l'autore mette a punto la teoria della conversione come metodo. Per un tentativo fecondo di attuazione del metodo cf. G. BELLIA, *Elogio del frammento. Invito all'etica conversando con Bonhoeffer*, Cittadella Editrice, Assisi 1992, pp. 15-42, studio nel quale sono dedicate diverse pagine alla definizione del metodo in teologia, mettendo in evidenza il dinamismo conoscitivo del soggetto, tipico del tomismo trascendentale e il suo desiderio di autotrascendenza che avviene attraverso una conversione conoscitiva, morale e religiosa. Oggettivando la propria conversione egli sarà in grado di discernere e scegliere la continuità o il cambiamento rispetto al passato, non vanificando l'identità dell'oggetto del suo far teologia; cf. BELLIA, *Elogio del frammento*, pp. 30-35.

¹⁷ Una teologia «convertita», che ha accolto l'amore che Dio, per mezzo dello Spirito, ha riversato nei cuori (cf. Rm 5,5), può rendere ragione della speranza che la sostiene, dove la ragione è illuminata dalla fede e dalla gioia del cuore.

¹⁸ Per un tentativo di uso teologico delle Scritture si consulti G. O'COLLINS - D. KENDALL, *Bibbia e teologia. Dieci principi per l'uso teologico della Scrittura*, San Paolo, Milano 1999, pp. 45-46.

3. *Ouverture*

Dalla fine si riconosce l'inizio. Ciò che comunemente è considerato l'epilogo della storia è in realtà il suo punto di partenza. La risurrezione di Gesù è il principio di tutto, prima che fossero scritti i vangeli già la Chiesa predicava il vangelo, la buona notizia della morte e risurrezione di Gesù. Così è possibile affermare che la fede in Cristo, crocifisso e risorto, precede le Scritture, com'è altresì evidente che gli stessi sinottici redigono le loro tradizioni alla luce e nella luce della Pasqua, evento che obbliga a rileggere tutta la vita terrena di Gesù e a considerare in questa nuova prospettiva le sue parole e le sue opere¹⁹. Il Cristo risorto è il tutto attraverso il quale si comprendono le parti, anche quelle riguardanti il suo parlare, spesso in parabole, per il quarto vangelo in proverbi, lungo il suo ministero terreno. Trovano luce tutte le spiegazioni date in precedenza, le «omelie» dette ai discepoli. Allo stesso modo matura la consapevolezza che anche chi ha conosciuto Gesù secondo la carne, in seguito non lo avrebbe conosciuto più così (cf. 2Cor 5,16), ma avrebbe dovuto attingere a quelle mediazioni che la Chiesa ha considerato fin da subito come il prolungamento dell'umanità di Gesù, la parola e i sacramenti, *in primis* l'eucaristia. Nella parola è infatti presente un segreto di luce che viene svelato dal Risorto, che consegna un metodo d'interpretazione delle Scritture, dicendo che tutte parlano di lui (cf. Lc 24,27ss), parola definitiva del Padre, come sintetizza mirabilmente l'autore della Lettera agli Ebrei: «Dio, che molte volte e in diversi modi nei tempi antichi aveva parlato per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha stabilito erede di tutte le cose e mediante il quale ha fatto anche il mondo» (Eb 1,1-2).

Tutto il NT testimonia dunque una profonda centralità cristologica, sotto la guida dello Spirito, in una costante e maturanda tensione ecclesiale. L'autorivelarsi di Dio raggiunge la sua manifestazione definitiva nel Figlio, che inaugura i tempi ultimi. Così il dire di Dio, nel corso dei secoli detto e ridetto per mezzo dei profeti, scritto e riscritto, assume una forma visibile e una presenza stabile nell'umanità del Figlio incarnato, che entrando nel mondo, come ricorda sempre la Lettera agli Ebrei, riprendendo la versione greca del Sal 140,7, dice: «Tu non hai voluto né sacrificio né offerta, un corpo invece mi hai preparato» (Eb 10,5). In Cristo Gesù, la parola divina che si era spinta fino a farsi libro (cf. Sir 24,23), si fa carne (cf. Gv 1,14) e storia²⁰.

¹⁹ F.X. DURRWELL, *La risurrezione di Gesù. Mistero di salvezza*, Città Nuova, Roma 1993, pp. 23-43.

²⁰ Sir 24,23 dice: «Tutto questo è il libro dell'alleanza del Dio altissimo». Dunque è un libro, quindi un testo oggettivo che ci precede. In quanto parla dell'uomo può

4. La trama dello studio

In Cristo, parola vivente, si spiega allora il dire di Dio. È ancora il Cristo risorto l'ermeneuta delle Scritture, ma anche l'orante, come pure l'omileta e il mistagogo, per cui coloro che esercitano la diaconia della parola nella Chiesa, in particolar modo i ministri ordinati, nella relazione con Cristo devono poter vivere e comprendere il senso delle Scritture, per poterle spiegare e porgere al popolo di Dio. Si ritiene dunque che per presentare la relazione tra Scrittura e omelia ci si debba indirizzare verso le imprescindibili coordinate suggerite dalla teologia biblica, Cristo e la Chiesa. In questa luce è parso illuminante riprendere le parole che Gesù rivolge ai due discepoli di Emmaus, con le quali spiega che tutte le Scritture parlano di lui, quindi osservare quelle espansioni che consentono di individuare questo stile nella predicazione pre-pasquale di Gesù, alla ricerca dell'omelia «perfetta», che lui stesso ha pronunciato all'inizio del suo ministero nella sinagoga di Nazaret (Lc 4,16-21), secondo rapporti di continuità, ma anche discontinuità rispetto alla prassi sinagogale, maturata nei secoli, dall'apporto di Esdra e Neemia alle narrazioni dell'Esodo, fino alle sapide riletture deuteronomiche. L'omelia, infatti, è un parlare che spiega e consegna la presenzialità della parola nel qui ed ora dell'esperienza credente.

4.1. Scritture e riscritture

Il problema della spiegazione dei testi biblici attraversa in realtà l'intera Scrittura e contraddistingue l'arte sinagogale dei rabbini e delle scuole scribali che ricercano continue attualizzazioni dei testi, tanto che si osservano diversi processi di lettura e riletture²¹, configurabili come il tentativo di un uso teologico della sacra Scrittura, visto come un principio interno alla stessa codificazione delle Scritture. Gli studiosi hanno infatti segnalato che dinanzi alle antiche narrazioni costitutive della propria fede la comunità assume un testo riconoscendolo significativo per la propria storia, come pure in grado d'interpretare la complessità delle vicissitudini che essa sta attraversando. Così se il testo risulta

essere studiato attraverso tecniche scribali, ma in quanto parola di Dio, essa va creduta, pregata e contemplata. La teologia deve unire questi due movimenti, facendo sì che anche lo studio entri nel mistero delle fede, considerando la compresenza in Cristo di umanità e divinità.

²¹ Per esempio i due libri delle Cronache appaiono come un tentativo di reinterpretazione, come se fosse una glossa, del materiale conosciuto nei libri di Samuele e nei libri dei Re, similmente i capitoli di Isaia 40-55 (DeuteroIsaia) tendono a reinterpretare teologicamente oracoli precedenti.

ancora «aperto», cioè non consegnato alla Tradizione, s'interviene su di esso, ma se il «canone» è chiuso, allora esso può essere il luogo antologico di un'aggiunta. A livello esemplificativo, la rivisitazione dei primi undici capitoli della Genesi appare secondo un chiaro timbro sapienziale che consente di accostare lo scritto ai primi nove capitoli del libro dei Proverbi. Mentre nel primo Dio si prende cura dell'uomo, nel secondo abbiamo un padre che cerca di guidare il figlio sulla via della sapienza²². Il processo di riscrittura è allora interpretabile come un uso teologico della Scrittura, come uno sviluppo interno alle Scritture d'Israele. Il NT non è da meno, tuttavia esso propone un ribaltamento di orizzonti. Se per l'AT il principio aggregativo delle Scritture è la Torah, da non identificare solamente con la Legge, nel NT il principio aggregativo di ogni comprensione scritturistica è Cristo. Variazione di prospettiva che comporta una diversa scansione della processione teologica, nel passaggio appunto dalla «materialità» della Torah, orientata verso l'attività templare del culto a Gerusalemme, alla persona di Cristo, che inizia la sua missione verso coloro che erano interdetti ad entrare nel tempio (malati, pubblicani, vedove, ecc.). Il tempio si «sposta», lasciando presagire in Cristo un'operazione ermeneutica: tutto l'AT viene reinterpretato alla luce di lui.

5. Gesù, centro delle Scritture, «apre» la mente dei discepoli

Ogni evangelista offre una propria peculiare interpretazione di questa centralità cristologica, risolvendo la nuova aggregazione teologica attorno al principio Cristo. Sofferriamo la nostra attenzione sulla proposta di Lc 24 che mette sulla bocca di Gesù il principio teologico delle Scritture, vale a dire il loro uso teologico o meglio ancora l'uso cristocentrico della teologia che interpreta le Scritture. È significativo pertanto che solo l'evangelista Luca riporti l'episodio di Emmaus (Lc 24,13-35) e il suo sviluppo (Lc 24,36-49). Nella prima parte sono identificabili il richiamo alla risurrezione, che Gesù stesso fa attraverso il ricorso alla mediazione degli scritti profetici (v. 25), una spiegazione omiletica, basata sempre sulle Scritture, a cura del Gesù risorto (vv. 26-27) e il sigillo dello «spezzare il pane» (vv. 29b-30), luogo del riconoscimento. E ancora dalla cristofania (vv. 36-41) al convito (vv. 42-43), al quale partecipa il Risorto, fino alla rilettura omiletica e mistagogica

²² G. CHIFARI, *La via della Sapienza e del discernimento. L'ascolto nel Libro dei Proverbi*, EMP, Padova 2019.

delle Scritture operata da Gesù (vv. 44-49) e alla promessa finale dell'invio dello Spirito (v. 50).

Una lettura attenta del testo consente di rilevare che due delle quattro ricorrenze del verbo ὁμιλεῖν nel NT riguardano il dialogo dei due discepoli di Emmaus, mentre si allontanano da Gerusalemme, tristi e smarriti, senza più speranza, dopo la morte in croce di Gesù. Il testo lascia intendere che il loro conversare apparentemente familiare è configurabile come il tentativo fallito di realizzare un'omelia, poiché essi cercano di spiegare il senso di ciò che è accaduto, ma non ci riescono, finendo addirittura con lo scagliarsi parole contro: «Conversavano (ὁμιλοῦν) tra loro (πρὸς ἀλλήλους) di tutto quello che era accaduto (περὶ πάντων τῶν συμβεβηκότων τούτων)» (Lc 24,14).

Non si tratta di un'omelia nel senso tecnico e rabbinico, nota nella prassi sinagogale, non di un discorso di spiegazione, interpretazione e attualizzazione della parola rivolto ad una comunità, ma di un parlare l'uno verso l'altro, tra fratelli, discepoli del Signore, di un'omelia «laica» che tuttavia tiene in considerazione il rapporto con la parola e con le Scritture. Nel versetto successivo si ribadisce nuovamente che essi stanno discorrendo (ὁμιλεῖν) e discutendo (σζητεῖν)²³ tra loro, ma sopraggiunge un intervento inaspettato: Gesù stesso si avvicina cominciando a camminare con loro. Si tratta del Risorto, ma i due non lo riconoscono (ἐπιγνῶναι, vv. 16.31)²⁴, mancando di una relazione profonda e personale, che evidentemente né la conoscenza del Gesù terreno, né l'ascolto delle Scritture d'Israele aveva fatto maturare. Le parole successive di Gesù svelano la natura del conversare dei due uomini, rendendo presente il giudizio divino sul loro tentativo di «omelia». Nel presentare la domanda di Gesù circa l'oggetto del discorrere dei due uomini lungo il loro cammino, il testo di Luca utilizza il termine ἀντιβάλλετε (*apax*), che possiamo tradurre con lo scagliarsi parole contro (πρὸς ἀλλήλους, v. 17)²⁵. Il tentativo di omelia è naufragato a motivo della durezza dei cuori dei due ermeneuti che non sono riusciti ad interpretare il senso di quanto accaduto, senza lasciarsi aiutare dalle Scritture e approdano ad un discorrere inconcludente. Gli effetti di tale processo si colgono

²³ Il verbo indica una ricerca ansiosa.

²⁴ Si tratta di un verbo importante nell'economia teologica del Vangelo di Luca, poiché prima della Pasqua Gesù appare sempre rivelato dal Padre (battesimo, trasfigurazione), mentre dopo Pasqua egli va riconosciuto. Il riconoscimento implica un livello profondo di relazione personale e non può avvenire senza la mediazione delle Scritture.

²⁵ Se infatti il verbo *sunballō* indica il tenere insieme, l'aggiunta del prefisso «anti» suggerisce il movimento opposto, il disperdere. Ci si trova così agli antipodi di una sana e autentica pedagogia biblica della custodia della parola.

nel loro fermarsi e mostrare un volto triste. Da qui il Risorto interviene lasciando che essi rinarrino i fatti, riportando i dati oggettivi e la spiegazione che si sono dati. Così essi consegnano quanto hanno compreso di Gesù. Innanzitutto lo individuano a partire dalla sua appartenenza etnico-sociale, Gesù il Nazareno, poi affermano che egli era un profeta (άνηρ προφήτης), potente in opere e parole (δυνατός ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ, v. 20), dinanzi a Dio e agli uomini, quindi che è stato condannato dai capi dei sacerdoti e dagli arconti e crocifisso. Essi speravano che lui fosse il liberatore d'Israele. Raccontano poi di essere stati stupiti dalla testimonianza delle donne andate al sepolcro trovandolo vuoto e dalle visioni di angeli da esse avute che annunciavano loro che Gesù era vivo. Nel loro narrare riconoscono che la tomba era vuota, secondo le testimonianze ricevute, ma ribadiscono che il suo corpo non è stato visto. Gesù allora interviene segnalando che la stoltezza (άνόητοι) e la durezza del loro cuore (βραδεῖς τῆ καρδία)²⁶ hanno ad essi impedito di comprendere le Scritture, in particolar modo la testimonianza dei profeti che avevano indicato la necessità che il Cristo dovesse soffrire. Gesù non si sofferma sui fatti storici, sugli accadimenti che lo hanno riguardato, ma sulla luce che su di essi doveva promanare dalle Scritture d'Israele. I due avranno certamente partecipato spesso, il sabato mattina, alle liturgie della parola sinagogali, tuttavia la spiegazione della Scrittura ricevuta, la correlazione tra Legge e Profeti, era ad essi sfuggita. L'insegnamento ricevuto non era stato dato con autorità e profondità, inoltre stoltezza e durezza di cuore costituivano due patologie spirituali in grado d'interdire l'accesso al senso profondo delle Scritture, rendendole ermetiche e schermate. In ultima analisi i due non sono riusciti a fare una lettura infrabiblica dei fatti, a rileggere i fatti *sub luce Scriptura*, né a credere alla testimonianza delle donne. Un indizio della loro fede debole e incompleta si riscontra nella definizione che danno di Gesù: άνηρ προφήτης, un uomo profeta²⁷. Una lettura attenta dei vangeli ci segnala che si tratta del primissimo gradino di consapevolezza dell'identità di Gesù. Egli è

²⁶ Stesso rimprovero che si ritrova in Mc 16,14. Il termine άνόητος ricorre solo qui nei vangeli, è invece ripreso da Paolo in Rm 1,14 indicando insipienza; in Gal 3,1 con il significato di stoltezza e nelle lettere pastorali, 1Tm 6,9; Tt 3,3 con l'accezione di insipienza. La tradizione sapienziale, chiaramente soggiacente all'accezione teologica del termine, ha spiegato che è stolto chi non ascolta, anche se ciò avviene per superficialità. Si tratta solamente del primo gradino verso il non senso e appunto la perdita di sapidità. Chi persiste nel non ascolto, autogiustificandosi, finisce con il sragionare, divenendo empio. Chi persiste ancora e insegna anche ad altri a fare altrettanto, diviene beffardo o malvagio, equiparato a colui che è iniquo. Il Signore qui interviene per tempo, offrendo un antidoto alla stoltezza.

²⁷ Si vedano i punti di contatto di questa confessione con quella del cieco nato in Gv 9,1-41.

sì profeta, ma è anche il Cristo, quindi il Messia, il Figlio di Dio, poi il Risorto, infine lo Sposo.

Da queste osservazioni possiamo dunque affermare che senza una relazione con la persona di Gesù non si può comprendere il senso delle Scritture, né tantomeno pensare di tenere un'omelia. La presenza della mediazione del Risorto è allora decisiva per riannodare percorsi falliti e privi di speranza. Egli stesso, con paziente pedagogia biblica, spiega ai due discepoli, e alla Chiesa primitiva, quale metodo dovranno usare per spiegare e interpretare gli eventi: «Cominciando da Mosè e da tutti i profeti, spiegò (διερμήνευσεν) loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui (ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ αὐτοῦ)». Di particolare importanza il verbo διερμήνευω, spiegare, interpretare²⁸, poiché coglie il cuore dell'omelia, in continuità con la prassi rabbinica, memore dello stile di Esdra, narrato in Ne 8,1-8, che riprenderemo in seguito. Il verbo ricorre all'indicativo aoristo, segnalando l'inizio di una nuova azione: il Risorto è l'ermeneuta delle Scritture. Con la risurrezione di Gesù le Scritture trovano la fonte della loro luce. Nel proseguo della narrazione questa consapevolezza nascente è espressa con il tentativo dei due discepoli di trattenere Gesù affinché egli rimanga con loro (utilizzato il verbo chiave μεῖνειν, si pensi all'uso giovanneo). Gesù accetta, entra in casa, si siede a tavola, prende il pane, lo benedice, lo spezza e lo dona loro. Finalmente si aprono διανοίχθησαν i loro occhi²⁹, lo riconoscono, ma egli si sottrae alla loro visione. Si tratta di un'azione che essi ricevono, il verbo è all'indicativo aoristo passivo, segno quindi di un dono di grazia accessibile attraverso la mediazione sacramentale. Il Risorto, infatti, prima spiega il senso delle Scritture, poi continua a presiedere l'eucaristia. Realtà che si osserva anche nelle odierne celebrazioni nel passaggio dal passato al presente: «Prese il pane e disse» (passato): «Prendete» (presente).

Con sguardo retrospettivo i due riflettono sulle cause di quanto sorprendentemente sperimentano in se stessi. Si registra infatti una conversione morale, è cambiato il loro modo di rapportarsi, mentre prima l'un l'altro si scagliavano parole contro, ora riescono a parlare (καὶ εἶπαν πρὸς ἀλλήλους, v. 32), inoltre il loro cuore, mentre prima era freddo e rigido, adesso arde (καιομένη, v. 32, participio presente), processo iniziato quando egli nella via (ἐν τῇ ὁδῷ) spiegava loro le Scritture

²⁸ Il verbo ricorre anche in At 9,36 dove ha il significato di «tradurre», in riferimento alla traduzione del nome Tabita in Dorkas. In 1Cor 12,30 e 14,5.13.27, il termine riguarda l'interpretazione dei carismi, operazione che presuppone la preghiera. I significati prevalenti sono allora: tradurre, spiegare, interpretare. Si tratta di un verbo decisivo nel rapporto con le Scritture, nella predicazione e nel servizio omiletico.

²⁹ Interessante l'uso del verbo διανοίγω, utilizzato 7 volte da Luca: Lc 2,23; 24,31.32.45 e poi in At 7,56; 16,14; 17,3. Ricorre poi in Mc 7,34 con il significato di «aprire».

(διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς), «aprendole» al loro senso pieno e completo, che si prolunga nel tempo come rinnovato *modus vivendi et operandi* della comunità cristiana. Il vocabolario dei versetti seguenti ratifica il cambiamento in atto, oggettivizza la conversione: ἀναστάντες («alzatisi», v. 33, ma si tratta del verbo della risurrezione), ὑπέστρεψαν («fecero ritorno», l'idea del ritorno rimanda al cammino, quindi al deserto, all'esilio, ecc.). La meta è Gerusalemme, il luogo della risurrezione, lì raggiungono la comunità degli undici e professano la loro fede nel risorto. L'evangelista Luca colloca in questo contesto una nuova apparizione di Gesù, che si rende presente nella comunità riunita ed esorta tutti a non lasciarsi turbare dai διαλογισμοὶ (v. 38), pensieri che possono anche divenire aggressivi, suggestionando, tenendo in proprio potere e indirizzando lontano da Dio³⁰. Essi sorgono nel cuore, che evidentemente è sotto attacco, poiché è il luogo nel quale accogliere e custodire la parola e quindi la relazione stessa con Dio. Vedere e toccare il corpo di Cristo, come avviene assumendo la via che ci consegna la Chiesa, dalla parola all'eucaristia, è l'antidoto per resistere alla tentazione del dubbio e alla paura dell'assenza. Il Risorto prende cibo con i discepoli, come del resto avviene in ogni celebrazione eucaristica.

La risurrezione di Gesù è ancora una volta la chiave ermeneutica per comprendere il senso delle parole del Gesù prepasquale, quando egli diceva loro che si dovevano compiere in lui le Scritture³¹. Così, nuova-

³⁰ La tradizione patristica, approfondendo i testi biblici, ha evidenziato la pericolosità di questi pensieri. Il discernimento si configura come un'ascesi, un esercizio, ad allontanare questi ragionamenti fuorvianti, che possono spingersi fino a dilaniare interiormente la persona.

³¹ Gli studiosi hanno segnalato che Luca costruisce il brano della trasfigurazione (Lc 9,28-36) a partire dallo schema del racconto dell'apparizione del Risorto ai due di Emmaus, inserendo dei dettagli propri che differenziano il racconto della trasfigurazione da quello degli altri due evangelisti, per esempio «otto giorni dopo» (Lc 9,28) e non «sei», per collegare il brano con l'ottavo giorno della risurrezione (Lc 24). Poi un procedere quasi parallelo: iniziativa di Gesù Lc 9,28 con Lc 24,13; i personaggi, Mosè, Elia e Gesù; Mosè, profeti, Gesù; esodo a Gerusalemme e Gesù che patisce a Gerusalemme; il tema della gloria; gli occhi dei discepoli appesantiti dal sonno (Lc 9,32) e gli occhi dei due impediti a riconoscerlo (Lc 24,16); la «visione» della gloria e l'ardere del cuore; l'allontanamento di Mosè ed Elia e l'allontanamento di Gesù; la supplica a rimanere (Lc 9,33b con Lc 24,29); la nube (Lc 9,34) e la cena (Lc 24,30); e quindi il passaggio decisivo: rivelazione dell'identità di Gesù/riconoscimento della sua identità; Gesù solo e Gesù invisibile; la reazione dei discepoli. Similari punti di contatto si registrano nel racconto lucano della diaconia di Filippo (At 8,26-40). In Lc 2,41-52 l'identità di Gesù è rivelata dalle Scritture e poi sancita dalle parole di Gesù che si pone in rapporto al Padre suo. In Lc 9,28-36 l'accento è posto sul destino di Gesù e la sua identità è rivelata dal Padre: «Questi/Figlio mio». Allo stesso modo sia in Lc 24,13-35 che in At 8,26-40 si parla del destino di Gesù, tuttavia egli viene riconosciuto e non più rivelato, poiché siamo dopo la risurrezione.

mente, questa volta alla comunità apostolica al completo, egli apre loro la mente all'intelligenza delle Scritture (τότε διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς, v. 45). Da quest'esperienza fontale dipende anche la successiva predicazione (κηρυχθῆναι) del nome di Gesù, in vista della conversione e del perdono dei peccati (μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, v. 47), realtà che non può prescindere dalla spiegazione delle Scritture e che quindi coinvolge necessariamente anche la dimensione omiletica. Osserviamo inoltre che Luca fa un'operazione più sottile, poiché prima dice che Gesù riempie le Scritture (πληρωθῆναι³² πάντα τὰ γεγραμμένα) e poi estrapola dalla dizione di «scritti» i Salmi, dicendo: «Legge (identificata con Mosè) Profeti e Salmi» (Μωϋσέως καὶ τοῖς προφήταις καὶ ψαλμοῖς), come Scritture che parlano di lui (περὶ ἐμοῦ).

6. L'insegnamento in sinagoga³³

Alla luce della risurrezione di Gesù e del suo aprire la mente dei discepoli, rinsaldando la loro *dianoia* con la quale essi saranno chiamati a servire il Signore, si comprendono le sue parole ed opere prepasquali³⁴.

I sinottici con diversi sommari introducono la vita pubblica di Gesù, il suo ministero, segnalando la sua itineranza da un villaggio all'altro e il suo insegnamento in sinagoga in giorno di sabato (Mc 1,21 par. Lc 4,31; Lc 4,16 par. Mt 13,53; Mc 6,1-6; Lc 6,6 con Mt 12,9-14 e Mc 3,1-6; Lc 13,10; cf. anche Mt 4,23 con Mc 1,39 e Lc 4,44; Mt 9,35)³⁵. Particolare attenzione è rivolta verso due di questi insegnamenti: a Nazaret (Lc 4,16-31) e a Cafarnao (Gv 6,25-59).

6.1. L'omelia di Nazaret

L'evangelista Luca apre la predicazione di Gesù con l'episodio del suo interpretare le Scritture nella sinagoga di Nazaret (Lc 4,16-30). Il racconto è preceduto da un breve sommario che riporta diversi termini

³² Interessante l'uso del verbo πλήρω. Qui Luca sembra avvicinarsi all'uso matteaiano del verbo, che non si traduce solo con «adempiere» o «compiere», ma può significare anche «riempire». Gesù, allora, riempie le Scritture, ma ciò significa che esse si presentano non complete di senso e di storia, quindi non concluse, senza che si attinga alla decisiva mediazione cristologica, accessibile solamente mediante la fede.

³³ Si tratta di un testo che consegna il contenuto della predicazione di Gesù. Marco e Matteo registrano l'insegnamento di Gesù nella sinagoga di Nazaret e lo stupore degli astanti, che diviene ferma e decisa opposizione contro Gesù (cf. Mt 13,54-58; Mc 6,1-6).

³⁴ Si veda l'ottimo studio di DE VIRGILIO, «Aspetti e contesti del genere omiletico del Nuovo Testamento».

³⁵ *Ivi*, pp. 402-404.

tecniche della predicazione Lc 4,14-15: δυνάμει (forza, potenza dello Spirito), ἐδίδασκεν (l'insegnamento), συναγωγᾷς (il luogo, la sinagoga), δοξαζόμενος (l'effetto della gloria), anticipazione dell'esito pasquale. Il contesto liturgico è avvalorato dall'uso del verbo «entrare» del v. 16 (εἰσῆλθεν), che indica l'azione compiuta da Gesù in giorno di sabato, come di consueto³⁶, indizio della sua appartenenza etnico-religiosa, come pure della sua fedeltà all'istituzione sabbatica. Gesù siede fra i fedeli, perché poi è detto che si alza, usando il verbo della risurrezione (ἀνέστη), per leggere (ἀναγνῶναι)³⁷. Gli viene dato il rotolo del profeta Isaia, cioè la seconda lettura (*haftarah*) della liturgia della parola sinagogale, quella che spettava ai laici, alla figura dell'israelita del popolo, mentre a coloro che appartenevano alla classe sacerdotale e ai leviti era assegnata la prima lettura (*pārāšāh*), tratta dal Pentateuco. La lettura dei profeti doveva spiegare anche il suo legame con la prima, da cui traeva la sua significazione sorgiva. Non sappiamo quale fosse il testo della prima lettura, si sa solo che la Torah era divisa in pericopi organizzate secondo una *lectio* continua che iniziava il 15 di *Tišrî*, in relazione con la festa delle Capanne³⁸.

Gli studiosi hanno inoltre segnalato che il momento della spiegazione dei testi (*midrash*) era organizzato con un'introduzione (*petihah*), cui seguiva l'interpretazione e attualizzazione del testo, ed una conclusione (*hatimah*), generalmente di carattere esortativo. La presenza di due letture evidenzia il primato dell'ascolto, da cui tutto deriva, realtà che sul piano narrativo appariva cristallizzata e trasmessa sotto forma di «credo»³⁹. Il culto sinagogale si apriva infatti con lo *Shema* (Dt 6,4-9 + 11,13-21 e/o Nm 15,37-41) cui seguivano le letture (Pentateuco e profeti), il *midrash* (spiegazione), il canto dei salmi (Sal 112-116.135, *Hallel*; *Shemoneh Esreh*, poi spostato nello *Shema*, con 18 intenzioni di grazia e di intercessione), benedizione (cf. Nm 6,24-26) e colletta per i poveri. Decisivo quindi il dinamismo lettura-ascolto, che emerge nel brano di Ne 8,1-9, in particolar modo i vv. 8-9, considerati da diversi

³⁶ Le sinagoghe, diffuse al tempo di Gesù, come segnalano le ricostruzioni archeologiche, erano dotate di una *bet ha midrash*, una «casa della ricerca», dedicata allo studio, come pure di un'aula liturgica, per la preghiera, dove si conservava la *megillah*, il rotolo della Torah. Il sabato si svolgevano due letture, dalla Legge e dai Profeti, cui seguiva un'omelia.

³⁷ Da ἀναγνώσκω, un verbo tecnico della predicazione, «ancora in uso nel rito bizantino, per la proclamazione delle Scritture; *anagnostes* è il lettore, *anagnosma* la lettura» (T. FEDERICI, *La parola Proclamata, celebrata e la mistagogia*, Edizione Fondazione Tommaso Federici, Roma 2011, p. 32).

³⁸ *Ivi*, 33. Nell'attuale lezione sinagogale il brano di Is 61,1ss è collegato con Dt 29,9-30,20, oppure con Dt 31,1-30, o in alternativa Gs 24,1-18.

³⁹ BRUEGGEMANN, *Entrare nella parola di Dio*, pp. 55-73.

studiosi la prima forma di *midrash*. Il popolo è convocato per ascoltare, in piedi, la lettura (*qarà*) ad alta voce, proclamata, del libro della Legge (forse il Deuteronomio). Così il testo: «Essi leggevano il libro della legge di Dio a brani distinti e spiegavano il senso, e così facevano comprendere la lettura» (Ne 8,8; cf. Esd 4,18).

La lettura avveniva quindi a brani distinti, diremmo oggi con delle pericopi «ritagliate» (*meporash* da cui il verbo *koptō*, pericope), e veniva anche tradotta, dando il senso (*wesom sekel*, vocabolo sapienziale), al fine di comprendere (*wajiabinu*, da *bin*, comprendere) la lettura (*miqra*, ad inclusione con *qarà* del v. 8,1)⁴⁰.

Ecco dunque l'*iter*: leggere, tradurre spiegando per far comprendere la lettura.

Ora Gesù interviene nel terzo momento, quello del *midrah*; apre (*ἀναπτύξας*) il rotolo, slegando e svolgendo il testo, e trova la pericope da leggere, il testo di Is 61,1-2, in base ai versetti riportati nel vangelo, ma è chiaro che la lettura doveva considerare tutto il capitolo. Dopo aver letto Gesù riavvolge il rotolo, lo consegna all'insergente, perché fosse riposto nella *tebah*, arca, centro della sinagoga, e siede (*ἐκάθισεν*, v. 20), ponendosi cioè sulla «cattedra». Gli occhi di tutti sono fissi su di lui e Gesù parla (verbo che riprende l'ebraico *dabar*, con tutta la sua profonda significazione) dicendo: «Oggi si è compiuta questa Scrittura che voi avete ascoltato» (Lc 4,21, *Σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν* letteralmente «Oggi questa Scrittura si è adempiuta nei vostri orecchi»). Ecco l'omelia perfetta che dice la fede nell'oggi (*Σήμερον*, ebr. *ha jôm*). Seguono le reazioni dei partecipanti, stupore, ma anche testimonianza per la grazia che esce dalla sua bocca. Allora Gesù riprende l'omelia *καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς*, svolgendola, portando degli esempi, arricchendo il discorso con due richiami scritturistici (1Re 17,1 e 2Re 5,14) che suscitano le ire degli ascoltatori, che non recepiscono la coincidenza in Gesù delle opere del giubileo biblico che viene esteso agli stranieri, a motivo della mancanza di fede e di un vero ascolto delle Scritture.

⁴⁰ Gli studiosi tuttavia ritengono che la suddivisione in pericopi distinte con relative spiegazioni potesse riguardare la situazione di qualche manoscritto ebraico certamente posteriore all'epoca di Esdra. Neanche i manoscritti di Qumran riportano suddivisioni interne. L'unica eccezione segnalata riguarda il rotolo di Nahal Hever, del testo greco incompleto dei profeti minori, che presenta degli spazi bianchi nel 50 a.C. che corrispondono a quelle che poi sarebbero state le suddivisioni interne del TM, con la presenza di pericopi aperte e pericopi chiuse. Per uno studio esegetico teologico del libro si rimanda a F. BALZARETTI, *Esdra e Neemia. Nuova versione, introduzione e commento*, Edizioni Paoline, Milano 1999.

6.2. Omelia di Cafarnao, *secundum Scripturas*

Nella pericope giovannea, solo alla fine, al v. 59, leggiamo la chiosa dell'evangelista: «Gesù disse queste cose, insegnando nella sinagoga di Cafarnao». Il discorso che va dai vv. 25 al 58 va allora interpretato come una lettura infrabiblica, un'esegesi che Gesù fa secondo la Scrittura, rileggendo il testo sacro su se stesso. La sinagoga, oltre ad essere luogo della celebrazione della parola, era anche luogo di studio, confronto e approfondimento della Scrittura. Ci soffermiamo quindi sulla *quaestio* biblica che viene posta: il dono della manna, in continuità del segno dei pani che Gesù aveva compiuto (Gv 6,1-15). I punti di riferimento scritturistici recepiti e condivisi erano Es 16,15 con Nm 11,7 e 21,5, con ancora Dt 8,3, ripresi anche in Ne 9,15 come pure nei Salmi, per esempio il Sal 78,24. Gesù li assume e li rilegge in sé: «Io sono il pane disceso dal cielo» (Gv 6,41). Lettura difficile da accogliere per chi non riconosce la vera origine di Gesù. Il Maestro dopo aver approfondito il blocco Torah, sviluppa la lettura profetica: sta scritto: «tutti saranno istruiti da Dio» (Is 54,13) per poi spiegare ulteriormente: «il pane che io darò è la mia carne» (Gv 6,51), occorre inoltre bere il suo sangue per avere la vita ed essere da lui resuscitato nell'ultimo giorno (cf. Gv 6, 53-54) e fare esperienza in lui della comunione con il Padre. La risurrezione di Gesù sarà quindi la chiave di lettura di tutto. Il Gesù pre-pasquale insegna e spiega guardando oltre, in quanto uomo, nella fede della Pasqua, che già gusta nella relazione con il Padre e che intende estendere anche ai fedeli.

7. Luca racconta un'omelia di Paolo

La predicazione dell'apostolo Paolo e dei suoi collaboratori ha spesso come prima tappa l'annuncio della parola di Dio presso le sinagoge locali (At 13,5; 14,1; 16,13; 17,2-20.27; 18,4.19; 28,17.23), segno dell'attenzione riservata al popolo dell'alleanza. In At 13,16-41 Luca riporta l'intera omelia dell'Apostolo, tenuta di sabato nella sinagoga di Antiochia di Pisidia, consegnando un modello di annuncio cristologico in dialogo con le Scritture d'Israele. Il contesto è quello di una liturgia sinagogale (εισελθόντες, v. 14, «entrati», è un verbo liturgico) perché si dice espressamente che dopo la lettura della Legge e dei Profeti, i capi della sinagoga invitano Paolo e i fratelli a rivolgere una parola di esortazione per il popolo (λόγος παρακλήσεως πρὸς τὸν λαόν, At 13,15), una parola cioè di conforto, di consolazione, ma a suo modo anche di ammonimento⁴¹.

⁴¹ Il sostantivo deriva dal verbo παρακαλέω che indica anche ciò che si predica della salvezza messianica, secondo il rimando al Messia consolatore.

È possibile così osservare come l'Apostolo segua una lettura midrashica della Scrittura, avvalendosi tuttavia dell'uso della retorica, sapendo mettere in relazione diversi testi della Scrittura, sia della Legge (Es 6,1-6; 16,35; Dt 7,1; 1Sam 16,12-13) che dei Profeti (Is 55,3; Ab 1,5), arricchendo la lettura infrabiblica citando alcuni salmi messianici (Sal 2,7; 16,10) rileggendo tutto in chiave cristologica, a partire dalla risurrezione di Gesù, la cui condanna è presentata come adempimento delle parole dei profeti, che, aggiunge l'Apostolo, richiamando un'esperienza condivisa con i membri della sinagoga, «si leggono ogni sabato» (13,28). La risurrezione di Gesù realizza la promessa fatta da Dio ai padri. In questo modo Paolo intende pure consegnare un metodo, sostanzialmente lo stesso dato da Gesù ai due di Emmaus, esortando i membri della comunità giudaica di Antiochia ad annunciare anche loro queste cose il sabato seguente (13,43).

Qualche capitolo più avanti Luca riporta la predicazione di Paolo e dei suoi collaboratori a Tessalonica (At 17,1-9), scrivendo che per tre sabati consecutivi l'Apostolo si presentò nella sinagoga locale per «discutere con loro sulla base delle Scritture» (διελέξατο αὐτοῖς ἀπὸ τῶν γραφῶν, 17,2), dissertando sulle Scritture, cioè, come indica il verbo *διαλέγομαι*, mescolando pensiero con pensiero. Tutto ciò «spiegando e sostenendo che il Cristo doveva soffrire e risorgere dai morti» (17,3), dicendo: «Il Cristo è quel Gesù che io vi annuncio» (17,3). Alcuni autori, tra cui Giuseppe De Virgilio, fanno osservare che l'espressione «spiegando e sostenendo» (διανοίγων καὶ παρατιθέμενος) corrisponderebbe alla *petihah*, vale a dire all'apertura dell'omelia sinagogale, di cui quindi avremmo l'*incipit*⁴². Anche qui la spiegazione si avvia dal metodo consegnato da Gesù, riportando quanto egli disse ai due di Emmaus, cioè la necessità della sua sofferenza in vista della risurrezione.

L'evangelista Luca offre anche cinque discorsi di Pietro, che testimoniano lo schema della predicazione apostolica rivolta ai giudei di Gerusalemme, come quello di Pentecoste (At 2,14-41), quello pronunciato al popolo davanti al portico di Salomone (At 3,12-26), due discorsi davanti al sinedrio (4,9-12 e 5,29-32) e quello in casa di Cornelio (At 10,34-43).

L'aspetto più significativo di queste predicazioni omiletiche è certamente la rivisitazione delle Scritture in chiave cristologica, a partire dalla risurrezione di Gesù, realtà verso cui tendono tutte le Scritture.

⁴² DE VIRGILIO, «Aspetti e contesti del genere omiletico del Nuovo Testamento», p. 405. Si veda anche R. PESCH, *Atti degli Apostoli*, Cittadella, Assisi 2005, pp. 655-667.

8. Tracce di stile omiletico nelle epistole paoline e nelle altre lettere del NT

Come segnalano gli studiosi e come emerge già da una lettura attenta delle epistole paoline, l'Apostolo richiama del materiale che rinvia alla prassi culturale e liturgica delle comunità cristiane, inni, dossologie, formule di fede, come pure cataloghi di vizi e virtù, risignificandoli e riorientandoli in una prospettiva cristologica, anche se non è sempre facile distinguere il genere omiletico da quello pastorale⁴³. La rassegna lucana, Vangelo e Atti, ha offerto alcune linee guida per provare a rintracciare la presenza di omelie, parole di esortazione o discorsi che si pongono come tentativo di spiegazione delle Scritture. Proprio queste ultime costituiscono l'imprescindibile punto di riferimento. Del resto appare evidente che i testi kerigmatici degli Atti per i due terzi siano citazioni della Scrittura di Israele. Gli studiosi hanno così segnalato alcune ipotesi di inizi e brevi sintesi omiletiche presenti nel NT, a partire dalla citazione di un brano del Pentateuco o libri storici, cui può seguirne un altro tratto dai profeti, spiegati e attualizzati in Cristo. Uno stile erede della prassi sinagogale, caratterizzato dall'Apostolo e dagli altri autori del NT secondo la propria sensibilità letteraria o retorica, ma sempre a servizio dell'annuncio della morte e risurrezione di Gesù. Sarà quindi bastevole riportare le ipotesi di genere omiletico degli studiosi per farsi un'idea dell'indole omiletica di alcuni passi e brani del NT. Prendiamo per esempio la rassegna proposta da De Virgilio, De Zan, Grelot *et alii*⁴⁴. Ecco alcuni esempi:

- 1Cor 5,6-8 rilettura di Es 12;
- 1Cor 15,20-28 rilettura di Sal 110,1b e Sal 8,7, poi riprese nella Lettera agli Ebrei;
- 1Cor 15,45-57 rilettura di Gen 2,7 (LXX) + richiamo ad Is 25,8; Os 13,14;
- Gal 3,6-29 rilettura di Gen 12 e Gen 15,6;
- Gal 4,21-31 rilettura di Gen 16,21 e Is 54;
- Rm 4,3-22 rilettura di Gen 12 e Gen 15,6 (similmente a Gal 3,6-29), con arricchimento scritturistico dato dalle citazioni di Sal 32,1-2 e Gen 17,5-11;
- Ef 4,7-16 (deuteropaolina) presenta schema interpretativo di Sal 68,19.

⁴³ DE VIRGILIO, «Aspetti e contesti del genere omiletico del Nuovo Testamento», p. 407. Si veda anche A. SACCHI, *Lettere paoline e altre lettere* (Logos 6), Elledici, Leumann (TO) 1996, pp. 45-48.

⁴⁴ DE VIRGILIO, «Aspetti e contesti del genere omiletico del Nuovo Testamento», pp. 407ss.

Il fenomeno della rilettura ricorrerebbe anche nelle scuole bibliche che si rifanno a Paolo, per esempio Ef 6,10-17 riprenderebbe quanto scritto in 1Ts 5,7-8a, primo documento del NT. Paolo si muove considerando l'intera Scrittura in Cristo, non procedendo dalla Scrittura per giungere a Cristo, ma da Cristo alle Scritture.

Gli autori si spingono fino ad ipotizzare una possibile scansione scritturistica *pārāśāh* – *haftarah*, prima e seconda lettura, Legge e profeti, sulle quali poi viene sviluppata l'omelia. Siamo chiaramente in presenza di letture difficilmente verificabili, tuttavia è importante aver compreso la correlazione infrabiblica presente nei testi del NT e il loro rapportarsi a Cristo.

Allo stesso modo abbiamo delle ipotesi di sviluppi omiletici anche nelle altre lettere del NT⁴⁵. Ne citiamo alcune:

- Eb 3,7-4,11 come commento al Sal 95;
- Eb 7,1-28 interpretazione cristologica della figura di Melchisedek (Gen 14). Con ipotesi *petihah* (*incipit*) il Sal 110,4 e ipotesi *pārāśāh* Gen 14,17-20. Poi rilettura del sacerdozio in Cristo, secondo la via regale di Melchisedek e non quella di Aronne⁴⁶;
- Eb 8,1-10,18 interpretazione-attualizzazione degli oracoli del profeta Geremia (Ger 31,31-34) che costituirebbero l'*haftarah*, con probabile *pārāśāh* in Es 24,6-8.

Si suggeriscono altri due testi della Lettera di Giacomo e due testi nella Prima lettera di Pietro:

- Gc 2,1-12, sul tema dell'amore verso i poveri, con riferimento a Lv 19,18 e rilettura cristologica attingendo a Mc 12,29-31 e/o Mt 22,37-39;
- Gc 2,14-26, sul rapporto tra fede e opere, con ipotesi *pārāśāh* in Gen 15,6 (cf. Rm 4);
- 1Pt 1,13-21, sul tema del sacrificio di Cristo, con rilettura interpretativa di Es 12 e Lv 19;
- 1Pt 2,1-10 sul tema di Gesù presentato come «pietra angolare» con ipotesi *petihah* nel Sal 34,9, *pārāśāh* Sal 118,22 (LXX), *haftarah* (Is 28,16).

⁴⁵ GRELOT, *Omellerie sulla Scrittura*, pp. 174ss.

⁴⁶ DE VIRGILIO, «Aspetti e contesti del genere omiletico del Nuovo Testamento», p. 411.

9. Un metodo biblico-teologico per preparare l'omelia

Sulla base di quanto proposto in quest'indagine di teologia biblica si propongono tre punti di riflessione in vista della preparazione dell'omelia:

- lettura in *oratione recta* (cf. Lonergan);
- lettura quantitativa e qualitativa della Scrittura (cf. Dossetti);
- lettura unitaria della Scrittura in Cristo e nella Chiesa.

Con il primo punto si risponde all'esigenza e necessità di dire la fede nel presente. Lonergan nel suo volume *Il metodo in teologia* ha chiarito che c'è una teologia che incontra il passato ed una che dice la fede del passato nel presente. Ha chiamato la prima «teologia in *oratione obliqua*», e la seconda «teologia in *oratione recta*». Percorso insieme teologico e teologale, che presuppone la conversione come metodo e richiede altresì di assumere la fatica dello studio, nella quale si sperimenta il dono sovredendente della grazia.

La seconda opzione, una lettura quantitativa e qualitativa della Scrittura, indica la necessità di un contatto costante con la parola di Dio, letta e riletta nella sua integralità, in modo che essa educhi ai pensieri di Dio. Il tutto nella consapevolezza che la parola ascoltata, accolta e custodita forma i desideri, dai desideri nascono i pensieri, dai pensieri le azioni, secondo il cuore di Dio (cf. Ger 3,15).

Con il terzo punto si suggerisce la lettura unitaria in Cristo e nella Chiesa, di fatto quanto già presupposto nei due passaggi precedenti. Sul piano dell'analisi dei testi biblici liturgici, ciò si vede nel legame, presente nei tempi forti, tra tutte le letture della liturgia festiva. Saper cogliere la connessione tematica tra un testo dell'AT (prima lettura) e vangelo diviene un'operazione decisiva per ogni omileta e amante della parola letta e meditata nella liturgia della Chiesa. Nella consapevolezza che si inizia sempre dal vangelo e non dalla prima lettura, quest'ultima infatti esprime tutta la sua luce solo in Cristo, crocifisso e risorto.

È da segnalare infine un'ulteriore tensione presente nei testi, un loro orientamento caratteristico, quello eucaristico. La parola conduce sempre all'eucaristia e da quest'ultima nasce il servizio.

Conclusione

Il segreto dell'omelia è allora la relazione con la persona di Gesù *secundum Scripturas*: la fede, infatti, precede le Scritture e poi ad esse ritorna con rinnovata luce. Come parlare e spiegare le cose, le parole e i pensieri di Dio se non si vive in una costante relazione con lui? La riflessione della teologia biblica, individuando la risurrezione di Gesù come

centro di tutto, come il tutto che rilegge le parti, e assumendo il metodo d'interpretazione delle Scritture che lui stesso consegna, insieme con la promessa dell'invio dello Spirito Santo, che avrebbe ricordato ogni cosa, e quindi ispirato tutto ciò che sarebbe stato detto e scritto, si pone come referente ideale per un'opera di mediazione e rilegamento tra esegesi e teologia, liturgia e pastorale, di cui l'omelia è un esempio paradigmatico. Negli scritti paolini, in modo evidente nel capitolo 15 della Prima lettera ai Corinzi, ricorre un passaggio cruciale che si ricollega con il metodo consegnato da Gesù ai due di Emmaus, lì dove l'Apostolo, in quella che è considerata una delle più antiche formulazioni del *kerygma* primitivo, ripete più volte *κατὰ τὰς γραφάς*, secondo le Scritture. Non si tratta soltanto di una definizione in un certo modo «dogmatica», ma appare un riferimento dal forte radicamento esistenziale, inteso cioè come possibilità per trasmettere la fede. Dire *κατὰ τὰς γραφάς* significa, infatti, riconoscere la presenza di uno scritto che trascende colui stesso che lo ha posto in essere, essendo stato oggettivato, procurando la possibilità di una trasmissione della fede anche in senso transculturale⁴⁷. Quando si dice oggettivato s'intende la possibilità di rificazione di un testo, per dirla con le categorie suggerite da Paul Ricoeur. Chi ha visto il Cristo morto e risorto, secondo le Scritture di Israele, lo ha comunicato fino ad oggi, indicando così la necessità di mantenere integro il *κατὰ τὰς γραφάς* per non disperdere la fede. La teologia biblica scommette invece sull'unità dei due testamenti in Cristo all'interno della vita della Chiesa. Così si recupera quel senso della tradizione che non è fontale, ma che è strutturale e organico alla trasmissione dell'intelligenza di fede.

La disponibilità all'ascolto dei discepoli fa sì che la parola possa completare la sua corsa; nell'ascolto, infatti, giunge il dono del Risorto, che apre la mente all'intelligenza delle Scritture. La parola muove alla conversione del cuore, maturando la mediazione testimoniale del discepolo. Essa, nella risposta della fede, diviene preghiera, guidando verso la centralità dell'eucaristia, sorgente di ogni diaconia nella Chiesa.

⁴⁷ Si veda la teoria ermeneutica di E. BETTI, *Teoria generale dell'interpretazione*, vol. 2, Il Saggiatore, Milano 1955, pp. 963-964.



Il servizio dell'omelia presenta un profondo radicamento scritturistico e s'inserisce nel solco della tradizione biblica conosciuta da Gesù e da lui riconfigurata. Il Risorto consegna ai due discepoli di Emmaus il segreto dell'interpretazione delle Scritture, dicendo che tutte parlano di lui, aprendo la loro mente all'intelligenza dei testi. In questa luce è possibile comprendere le omelie prepasquali di Nazaret e Cafarnao. Il NT si muoverà nella stessa prospettiva cristologica. La disciplina più sensibile a cogliere questa consegna è la teologia biblica, poiché essa si avvia dal tutto (Cristo) per spiegare le parti. La categoria antropologia e teologica della relazione con la persona di Gesù, incarnato, crocifisso e risorto, è il segreto di ogni omelia.

**OMELIA – SCRITTURA – FEDE – SPIEGARE – INTERPRETARE –
ATTUALIZZARE – SERVIRE**



The Homily has a deep scriptural rooting and is part of the biblical tradition known by Jesus and reconfigured by Him. The Risen gives the two disciples of Emmaus the secret of interpreting the Scriptures, saying that they all speak of Him, opening their minds to the intelligence of the texts. In this light it's possible to understand the pre-Easter homilies of Nazaret and Capernaum. The New Testament Scripts will move in the same cristological perspective. The most sensitive discipline to grasp this delivery is biblical theology, because it starts from the whole (Christ) to explain the parts. The anthropological and theological category of the relationship with the Person of Jesus, incarnate, crucified and risen, is the secret of every homily.