

Dall'indagine risulta che la riflessione agostiniana sulla Scrittura è stata guidata dalle esigenze della polemica contro i pagani e i manichei e dal bisogno di chiarire a se stesso il contenuto della fede (si pensi ad un'opera poderosa come il *De Trinitate* che fu scritta per un bisogno di comprendere il mistero di Dio: per un bisogno tutto suo). La sua intuizione fondamentale, già percepita a Milano, al momento della conversione, è che la Sacra Scrittura deve essere letta nella Chiesa (che indica quali sono i libri sacri e insegna a leggerli) alla luce del mistero cristiano: essa è una espressione della Sapienza di Dio che si abbassa per farsi comprendere dall'uomo. Come tale, deve essere interpretata con criteri particolari: la si deve leggere tenendo presente che tutti i libri sono in definitiva opera di un solo autore, con una disposizione d'animo obbedienziale e con una facoltà conoscitiva adeguata all'oggetto. Questa facoltà adeguata è la fede che rende in qualche modo partecipi della intelligenza divina, la disposizione d'animo è la disponibilità a crescere nella carità, che è il fine per cui si legge la Scrittura. Questa lettura che potremmo definire « impegnata » è talmente difesa che Agostino arriva fino a dire che è esatta ogni esegesi che fa crescere nella carità, anche se letteralmente erronea. Chi interpreta erroneamente un passo della Sacra Scrittura ma progredisce nella carità è come chi sbaglia strada ma arriva alla meta. Questa visione unitaria si specifica come lettura cristologica nel senso che il punto di riferimento per la lettura è Gesù Cristo con il suo mistero: tema costante sia nella polemica sia nella riflessione guidata da istanze personali.

Chi ha consuetudine con la esegesi dei Padri avverte che questi principi esegetici sono profondamente tradizionali, ma ad Agostino si deve riconoscere il merito di averli esposti con una particolare chiarezza. E ha fatto bene il P. Basevi a riesporli e riproporli alla considerazione dei teologi (e dei biblisti) di oggi che a questi principi, sempre validi perché tradizionali e costanti, si richiamano troppo poco (si legga attentamente la conclusione, e specialmente le pp. 294-295).

ENZO BELLINI

R. FALSINI, *Iniziazione alla Bibbia. Linee di storia della salvezza*, Milano, Vita e Pensiero, 1978, pp. 243.

Con la cosiddetta « riappropriazione » della Bibbia da parte della comunità cristiana soprattutto dopo lo stimolo del Vaticano II si è assistito anche in Italia ad una proliferazione di « Introduzioni alla Bibbia » di varia specie e qualità. Si passa da quelle a matrice fortemente letteraria e tecnica come è l'*Introduzione all'A.T.* di Soggin a quelle ad impostazione storica come è l'*Introduzione alla Bibbia* di Grelot fino a tentativi misti a prevalenza letteraria (Festorazzi-Maggioni) o a prevalenza storica (Croatto), da rielaborazioni pastorali e attualizzate (Mesters) a presentazioni scolastico-tradizionali (Harrington), da originali proposte a livello metodologico (Lohfink) a riprese divulgative manualistiche (Scharbert) o ad « approcci » sintetici acutissimi (Westermann). La lista potrebbe continuare anche perché ogni casa editrice cattolica (e non: si pensi al non molto felice *Commento alla Bibbia* di S. Quinzio, edito da Adelphi) ha in catalogo almeno uno di questi sussidi. Difficile sarebbe identificare un quadro generale degli orientamenti espressi da questa massa di volumi e più arduo sarebbe verificarne la reale incidenza a livello di fruitori e di conoscenza effettiva della Bibbia.

A questa serie si aggiunge ora l'*Iniziazione alla Bibbia* di Falsini che è sostanzialmente la rielaborazione e l'aggiornamento delle lezioni universitarie tenute dal noto francescano alla Cattolica di Milano nel cosiddetto « corso di morale ». L'opera si colloca nell'alveo tradizionale e si potrebbe definire a metodologia mista. Infatti il suo svolgimento cerca di contemperare la linea storico-evolutiva con quella letteraria così da far risaltare in unità la Parola incarnata nell'evento storico e la Parola profetica della pagina biblica. Identificare la storicità e la qualità letteraria delle singole tappe è, quindi, lo scopo costante del volume.

Dato il particolare genere letterario, l'opera risulta spesso schematica e scolastica: per la complessa e stimolante categoria « sapienza » ci si deve accontentare di una mezza pagina, la presentazione dei Proverbi è di sette righe e poco più di una decina l'approccio a quello sconvolgente testo che è Qohelet, la questione riguardante la formazione,

la storicità e l'ermeneutica dei vangeli, che è essenzialmente sintetizzata nelle pp. 182-189, avrebbe meritato uno sviluppo maggiore e più documentato tenendo presente l'interesse del Novecento teologico al problema e quindi la risonanza nell'ambito dei destinatari del volume. I limiti scontati e la genericità propria di questa e di altre iniziazioni alla Bibbia sono, però, temperati da un'originale inserzione, quella dei « saggi di lettura » che, pur nella loro essenzialità, danno carne allo scheletro piuttosto arido delle introduzioni storico-letterarie. Si tratta di una felice selezione di testi significativi e « portanti » che riescono ad esorcizzare uno dei rischi tra i peggiori delle introduzioni alla Bibbia (soprattutto se destinate a sostenere i risultati d'un esame universitario o seminaristico), quello dello studio del manuale senza mai aprire una sola pagina della Bibbia. In questo senso l'opera di P. Falsini ha colto una strada da non abbandonare e da percorrere ulteriormente sia a livello metodologico sia a livello didattico.

GIANFRANCO RAVASI

M. DELCOR ed., *Qumran. Sa piété, sa théologie et son milieu*, Paris-Gembloux, Duculot-Louvain University Press, 1978, pp. 427.

A distanza di quasi vent'anni le *Journées bibliques de Louvain* sono ritornate sulla questione « Qumran »: nel 1957 era stato J. van der Ploeg a coordinare l'incontro, ora (1976) è M. Delcor, uno dei massimi qumranologi viventi.

La pubblicazione degli atti del convegno, avvenuta nell'ambito della *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* (n. 46), è già articolata fin nel titolo stesso in tre grandi settori, la pietà, la teologia e l'ambiente di Qumran. Si tratta di tre capitoli fondamentali che ancora una volta permettono di intravedere l'inesauribile fecondità delle scoperte di Qumran. La questione strettamente teologica è affrontata lungo le direttrici fondamentali: esse non cessano di suscitare problemi pur con la vasta documentazione offerta da Qumran. Si parte innanzitutto col decifrare le coordinate ermeneutiche essenziali attraverso le quali veniva letto a Qumran il testo biblico. H.W. Brownlee, stabilendo nessi comparativi col *Sitz-im-*

*Leben* giudaico targumico, midrashico e rabbinico contemporaneo, ritrova tra i monaci di quella « Montecassino ebraica » una forte tendenza apocalittica e tipologica che orienta le pagine bibliche verso dimensioni più esistenziali, mistiche ed allegorizzanti. Tuttavia l'eschaton in senso stretto non ha, come sottolinea nel suo contributo J. Carmignac, la stessa valenza che acquisterà con la categoria cristiana della *parousia*.

Se lo specifico interrogativo su Dio è, come spesso avviene nel mondo biblico e semitico, affidato a quei compendi cifrati e simbolici che sono i « nomi divini », Qumran merita un'attenzione particolare al riguardo perché, accanto alla tradizionale, possiede un'originale onomastica teologica che qui viene accuratamente recensita da H. Stegemann. Esempio è, poi, il tentativo di A. Caquot di sondare e di coordinare l'immenso e complesso materiale messianico che, come è noto, a Qumran si espande lungo fisionomie antiche ed inedite (messianismo regale, profetico, sacerdotale, apocalittico...). Esso poi sconfinava nell'esoterico quando pone collegamenti con la misteriosa figura del Maestro di Giustizia sui cui enigmi anagrafici ed ideologici cerca di gettare una nuova luce l'investigazione cronologica di J. Starcky. Appellando al celebre passo di Ger 31,31-34 sulla nuova alleanza, la comunità di Qumran si era identificata col nuovo popolo escatologico annunziato dal profeta e aveva a Pentecoste celebrato la festa di questa alleanza nello Spirito che vincolava Dio e la comunità dei puri (« esseni »). Alla nozione *berit* (« alleanza ») N. Ilg dedica allora un intervento che illumina questa concezione che tanto peso avrà anche nel N.T. (Lc 22,20; 1 Cor 11,25; 2 Cor 3,3; Ebr 8,8-12: la più lunga citazione veterotestamentaria del N.T.).

La pietà e il culto erano nel monastero di Qumran una componente strutturale essenziale. P.W. Skehan cerca allora di determinare a livello di critica testuale la qualità del Salterio usato da questi « monaci ». Inoltre, secondo una curva in crescendo documentabile anche nel Giudaismo del tempo, ci si accorge che la pietà personale tende progressivamente ad essere assorbita da quella ufficiale così da realizzare un primato della liturgia ufficiale rispetto alla devozione privata. Anche a Qumran, infatti, la tendenza è orientata in questa direzione, ma con eccezioni sor-