

P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Paris, Desclée 1978, pp. 278.

Non è di facile lettura, ma sarà certamente utile a molti questo libro. Il suo A. è ben noto anche in Italia per diverse sue opere, specialmente per una bella *Introduzione alla Bibbia* più volte ristampata dalle edd. Paoline. Qui interessa notare la sua alta specializzazione nel campo dell'antico Giudaismo, perché di questo si tratta nel presente volume. Più precisamente: la prima parte raccoglie testi e linee fondamentali sulle attese giudaiche negli ultimi secoli prima di Cristo, a partire dal libro di Daniele e dalle Apocalissi di Henoch, per arrivare poi ad Esseni e Qumranici, ai Farisei, alla Diaspora greca. La seconda parte illustra le speranze giudaiche al tempo di Gesù e degli Apostoli attraverso testi dell'epoca e altre fonti che, almeno indirettamente, permettono di ricostruirle. La terza parte si inoltra nel dedalo del mondo giudaico post 70 d.C.

Queste tre parti esigono nel lettore parecchia pazienza, preparazione, disponibilità a mettere in crisi schemi e preconcetti eventuali circa l'attesa del Regno presso i Giudei, la venuta del o dei Messia, l'importanza attribuita all'uno o all'altro aspetto delle speranze giudaiche. Poiché G. rende evidente che, per il Giudaismo antico, è meglio parlare più di speranze che di speranza, più di diverse concezioni messianiche che di una, più dell'attesa del Regno di Dio che del o dei Messia.

Questi risultati sono condensati dal G. nella parte conclusiva, assieme ad altri pure molto interessanti, come quello dell'importanza attribuita alla Torah, al di sopra della figura, già complessa, del Messia e strettamente collegata, più di questa, al tema del Regno di Dio. Di qui si capiscono anche i risvolti che tutto ciò reca in sé per la lettura del Nuovo Testamento e per la comprensione della singolarissima figura di Gesù di Nazaret, del suo messaggio, del suo rapporto col Regno e con Dio stesso, della sua morte, dell'annuncio ecclesiale della sua risurrezione, messianità, divinità, ecc.

A questi risvolti presta attenzione G. stesso; egli non li sviluppa, ma stimola chiaramente gli studiosi e tutti i lettori a tener presente il quadro delle speranze giudaiche di quel tempo e i diversi suoi linguaggi, prima di porsi

certi problemi, come: il segreto messianico, il senso dei titoli cristologici, il motivo della morte di Gesù, il senso della predicazione primitiva della Chiesa, risuonata appunto nell'ambiente giudaico di allora.

GIOVANNI GIANINI

A. SERRA, *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2, 1-12 e 19, 25-27* (Scripta Pontificiae Facultatis theologiae « Marianum » 31), Roma, Herder 1977, pp. 490.

L'intento di quest'opera (si tratta di una tesi di laurea presentata al P.I.B.) è quello di mettere in luce quale posto l'evangelista Giovanni riconosca alla madre del Salvatore, alla quale, per la verità, dedica solo due brevi scene (2, 1-12; 19, 25-27), cui gli studiosi riconoscono una reciproca correlazione. Ora, poiché l'evangelista scrive per comunità ove le tradizioni dell'A.T. erano assai familiari, e dato che è ormai divenuto sempre più evidente che la primitiva comunità cristiana leggeva l'A.T. secondo l'interpretazione corrente in seno al giudaismo, ecco l'opportunità di studiare tali fonti del giudaismo extracanónico per tirar fuori quelle tradizioni che possano illuminare i due testi giovannei. Ed ecco che, tenendo presenti questi due testi, l'autore ha percorso gli apocrifi dell'A.T., Filone, lo pseudo Filone, Giuseppe Flavio, Qumràn, il Targum, il Talmud, la Toseftà, i midrashim, la tradizione samaritana dei « Memar Marqah » e il N.T. pre-giovanneo. Da questa indagine ha rilevato che vi era materia per almeno 5 argomenti: « lo schema dei giorni entro i quali Giovanni ripartisce la predicazione del Battista e il ministero incipiente di Gesù, di cui fa parte il « terzo giorno » di Cana; le parole della Vergine ai servi delle nozze: « Quanto egli vi dirà, fatelo »; la simbologia del vino di Cana; l'allusione alla scala di Giacobbe in Gv 1,51: l'òghion che sta in rapporto anche col primo « segno » di Gesù; infine la riunione dei dispersi figli di Dio (Gv 11, 52), in riferimento alla maternità spirituale di Maria (19, 25-27) » (p. 11).

Per ciascuno dei 5 temi l'autore: 1) ha presentato il materiale individuato nella dottrina veterotestamentaria; 2) ha presentato il materiale individua-

to negli scritti del giudaismo, impegnandosi in particolare a datare queste tradizioni, che, nella misura in cui risultano anteriori o contemporanee al N.T., diventano tanto più significative per la conoscenza dell'ambiente del 4° vangelo; 3) ha affrontato l'esegesi del testo giovanneo, alla luce in particolare della letteratura biblico-giudaica esaminata in precedenza.

I risultati fondamentali di questa indagine sono presentati in una conclusione generale e almeno alcuni merita-no di essere qui menzionati:

1) Termini e dottrine dell'AT acquistano sensi parzialmente nuovi nell'ambito del giudaismo extracanonico, che contribuiscono a illuminare meglio il testo giovanneo. In particolare: — « mentre Es. 19 fissava semplicemente al "3° giorno" la teofania del Sinai, il giudaismo sviluppa uno "schema di giorni" per ritmare in ciascuno di essi la cronaca del memoriale del Sinai » (v. 430). Pertanto il « 3° giorno » di Cana s'inserisce in uno schema, a quello simile, di 8 giorni circa, nel quale Gv. 1, 19-2, 12 inquadra l'esordio dell'attività profetica di Cristo. In tal modo Cana « sta in rapporto retrospettivo col "3° giorno" del Sinai, ed è allo stesso tempo un preludio figurativo di quanto accadrà il "3° giorno" della passione glorificante del Salvatore » (p. 110).

— La dichiarazione del popolo in Es. 19, 8 e 24, 3, 7 « Tutto quello che Jahwe ha detto, lo faremo » divenne formula sintetica, ripresa nelle varie rinnovazioni dell'alleanza, in particolare per esprimere la fede d'Israele che accetta di « fare » quanto Jahwe ha detto pur non avendo ancora sentito ciò che Egli propone. Pertanto « alla mensa di Cana, la madre di Gesù appare in qualità di mediatore fra Gesù e i servi » (p. 226). Ella è la « Donna » che, rappresentando nella propria persona l'antico Israele giunto alla pienezza dei tempi, fa suo e trasmette ai servi l'atto di fede, tipico della « comunità » dell'antico patto: « Quanto Egli vi dirà fatelo » (Gv. 2, 5).

— Il « vino », per l'AT già segno dei favori dell'alleanza e dell'era escatologico-messianica, diviene nel giudaismo uno dei simboli preferiti della Torah, in specie di quella insegnata dal Messia nei tempi ultimi (p. 430). Di tale simbolismo va dunque caricata la sua menzione nelle nozze di Cana. Il vino da Gesù somministrato è simbolo in

effetti del suo vangelo, che sostituisce ormai la legge di Mosè (p. 257).

— La « scala di Giacobbe » dà impulso ad un simbolismo vario, al fondo del quale campeggiano due tipi di allegoria: il Sinai ed il Tempio. Pertanto Giovanni può mostrare che la vera scala che fa da congiunzione fra cielo e terra è Gesù; in lui ci è donata la verità evangelica, adempimento della Legge, e lui è il Tempio dell'alleanza nuova.

— Il « raduno dei dispersi figli di Dio », tema connesso alla restaurazione del post-esilio babilonese, è atteso come uno degli eventi maggiori che caratterizzano l'opera salvatrice del Messia. In particolare il giudaismo aggiunge a questo quadro, fra gli elementi più degni di nota, il tema della Gerusalemme celeste e del tempio nuovo, non costruito da mani d'uomo ma da Dio; la maternità escatologica di Sion e la risurrezione dei morti, come replica di quanto avvenne al Sinai. Ora Giovanni, narrando la passione di Gesù in particolare, ma un po' tutto il suo ministero, la presenta come finalizzata a radunare nell'unità i dispersi figli di Dio (11, 52). Ebbene, di questa famiglia, adunata nel tempio della persona di Gesù, Maria è « Madre » (19, 25-27: « ecce mater tua ») (p. 434).

2) Un 2° risultato globale che emerge è che « il concatenamento delle tradizioni dei Vangeli a volte dipende anch'esso dal modo in cui questo o quel brano dell'AT veniva interpretato dal giudaismo » (p. 431). Ad esempio « perché dopo il riferimento al sogno di Giacobbe a Betel (1, 51) Giovanni fa seguire il « segno » di Cana (ispirato anche al Sinai) e il « segno » del Tempio? Probabilmente perché conosceva quella corrente del giudaismo che vedeva nella scala di Giacobbe il simbolo profetico specialmente del Sinai e del Tempio » (p. 293).

Volendo esprimere una valutazione sull'opera, ci pare che lo sforzo di ricerca dello sfondo giudaico sia stato veramente notevole e di grande utilità, portato a termine con grande dispendio di energia, approfondita documentazione, ampia presentazione del materiale. Da questo punto di vista il libro costituirà anche per altri lavori un punto di riferimento sia metodologico, sia quale miniera, cui attingere, per la precisa messa a punto di diverse tematiche, già

enunciate criticamente e cronologicamente nel loro evolversi.

Purtuttavia mi permetterei qualche rilievo, in particolare circa il cap. 5. L'analisi del motivo del raduno dei dispersi nell'AT è organizzata per temi distinti. Il che ha il vantaggio di poter approfondire maggiormente, in senso verticale, il significato di ogni elemento costitutivo di questo motivo. Ma ha lo svantaggio di non poter cogliere organicamente il correlarsi dei diversi elementi in un quadro più ampio. Oltretutto questo fa correre il rischio di portare in scena testi, che presentano magari tematiche connesse col tema prescelto, ma che non possono, perciò stesso, portarvi un particolare contributo di approfondimento. Si veda Is. 59, 1 a p. 333; e più avanti a p. 353 s., sul tema della risurrezione nel Targum, perché richiamare anche Tg Os. 6, 1-3 e Tg Is. 45, 8? Ancora a proposito di Gal. 4. Si può accettare che vi sia un legame « almeno tacito » fra la maternità celeste e il raduno dei dispersi, ma questa maternità della Gerusalemme celeste è sviluppata poi con troppi accostamenti di altri temi non direttamente collegati da un punto di vista letterario (ad es. Gal. 3, 26) (p. 347).

Anche la sezione dedicata alla dottrina giovannea risente dello stesso inconveniente di una presentazione per temi invece che per testi. Passi come 10,10; 12 (p. 372 s.), che pure sono significativi, presentati singolarmente esigono un grande apparato di spiegazioni, che però alla fine risulta appena appena soddisfacente; così dicasi per 10, 16 e per 12, 32. Ben più probativa sarebbe stata la presentazione del capitolo nel suo insieme, che facesse emergere come ogni elemento contribuisca a illuminare il tema e viceversa da esso riceva luce (qualcosa del genere ho provato a fare nella mia dissertazione « *L'unità degli uomini nel vangelo di Giovanni* », Brescia 1977).

Questa presentazione per elementi separatamente presi porta poi a trovarsi di fronte ad affermazioni non accettabili come quella di p. 376: « prima che Gesù morisse, tanto i discepoli da lui chiamati durante il ministero prepasquale, quanto i futuri credenti sono detti "dispersi" (11, 52) ». E vero che Gesù deve morire per radunare i dispersi figli di Dio, ma ciò non toglie che l'opera del raduno sia già iniziata nel ministero di Gesù (cfr. per esempio 17, 12

e l'inizio stesso di p. 376). Mi permetterei poi di osservare come il collegamento fra l'« hen » di 11, 52 e di 10, 30 è stabilito in modo troppo rapido, anche se probabilmente è reale (p. 377).

Anche il richiamo che viene fatto al tema del tempio dell'Apocalisse, valido in sé come compimento del tema del raduno, non mi pare così facilmente collegabile da un punto di vista letterario con Gv. 17, 24 (p. 383). Personalmente non accoglierei neppure la struttura che vien data di 17, 21-3; mi sembra preferibile quella data da E. Malatesta (*Bibl.* 1971).

Infine l'art. 5 su « Maria madre dei dispersi figli di Dio, radunati dalla morte di Gesù ». Sono d'accordo con il risultato globale, ma mi pare che l'impostazione generale della riflessione non sia la più favorevole. Infatti si procede per piccoli spunti, considerati isolatamente; ora, mancando una fondazione generale che colleghi la scena giovannea con lo sfondo giudaico, i diversi spunti appaiono fragili, e ancor più gli abbondanti sviluppi che di ciascuno vengono fatti tramite collegamenti e mediazioni non sempre evidenti da un punto di vista letterario (cfr. p. 404-7). Personalmente avrei premesso, ad es., Isaia 60, 4 a tutta la trattazione, piuttosto che Zacc. 9, tutto sommato assai lontano come collegamento.

Venendo a qualche particolare, se nel Targum risurrezione e maternità sono collegati, non credo sia possibile collegarli in Giovanni (cfr. p. 409).

Che Maria sia presentata come « sposa » d'accordo; ma sposa di Cristo? Il richiamo a 3, 5 non mi sembra sufficiente.

Infine non vedo una formula di alleanza in 19, 25-27 (geniale invece la sua evidenziazione in Luca 1, 26-38, p. 169 ss.), ma appunto uno schema di rivelazione (p. 422). In particolare se Gesù è profeta per Giovanni, ciò non è richiamato in questo contesto. Nell'accoglienza di Maria da parte del discepolo non vedo l'accettazione di un comandamento morale ma piuttosto l'accoglienza dell'iniziativa divina, il riconoscimento di una maternità che è donata (cfr. p. 428). Quanto poi alla « tunica non strappata », più che simbolo dell'unità della Chiesa, in senso statico, vi vedrei (con un senso più dinamico) il simbolo della capacità unitiva della morte di Cristo, contro ogni tendenza dilacerante (per questo, come per le

osservazioni precedenti, cfr. ancora la mia dissertazione).

In conclusione mi sembra, che mentre il lavoro di ripresentazione dello sfondo letterario giudaico sia eccellente, nel momento dell'esegesi giovannea, come del resto l'autore stesso scrive nell'introduzione (p. 12), si è dovuto muovere con più rapidità, e questo ha talora nuociuto al rigore di alcune deduzioni. Anche se ciò non invalida il significato globale degli accostamenti realizzati fra Giovanni e l'antica letteratura giudaica.

Resta comunque infine la nuova luce apportata alla figura della Madonna e al suo ruolo nella Chiesa e nel mondo. « Il ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo » è appunto il titolo del simposio mariologico, tenutosi a Roma nell'ottobre del 1978, i cui atti sono stati pubblicati dall'ed. Marianum-EDB nel 1979 e che contengono anche un contributo di A. M. Serra, dal titolo « *Maria, segno operante di unità dei "dispersi figli di Dio"* » (Giov. 11, 52) » (p. 69-106), che riprende l'essenziale della sua tesi, ma che è certamente più accessibile, e dal quale trarremo i due seguenti passi:

« Proprio nell'episodio di Cana vediamo che Maria esercita un ruolo attivo nel suscitare l'obbedienza alla Parola di Cristo. Ella infatti si interpone quale mediatore del dialogo fra Gesù e i servi... svolge un compito di mediazione nel condurre i servi a fare quanto Gesù dice... e quello che Maria fa a Cana ha un valore permanente, sempre attuale per l'oggi della Chiesa » (p. 102). Maria, che sulla croce viene esplicitamente indicata « madre » di tutti i figli della nuova alleanza, personificazione della Nuova Gerusalemme-Madre, « sarà nella Chiesa ciò che fu a Cana... come "madre" ella continua a presentare a Dio i segni dell'indigenza umana, e del corpo e dello spirito; intercede perché i suoi figli aprano il cuore alle parole gravi, ma liberatrici, del Signore Gesù... Così Maria serve l'unità e la riconciliazione degli uomini » (p. 104).

DAMIANO MARZOTTO

*Les parents et le baptême* (Dossiers). Paris, Ed. Cerf, 1974, pp. 60.

Si tratta di uno strumento di lavoro per discutere a livello dei genitori e

gruppi della parrocchia i problemi che pone oggi il battesimo dei bambini.

Si apre con una serie di testimonianze dove abbondano le invenzioni, le particolarità, le trovate, le idee geniali ed il loro contrario, per configurare una prassi diversa del battesimo dei bambini. Le diversità e ormai le contraddizioni che caratterizzano le opinioni della gente in materia di battesimo dei bambini sono ormai note e lasciano il tempo che trovano prenderle in considerazione. L'una vale l'altra se non addirittura l'una contraddice l'altra.

Anche la presa in considerazione più sistematica dei problemi teologici implicati nella questione del pedobattesimo (a cura di Patrik Jacquemont) lascia a desiderare. La questione della salvezza dei bambini morti senza battesimo ci sembra affrontata sbrigativamente inducendo a pensare ad un certo dualismo tra salvezza sacramentale e salvezza extra-sacramentale (p. 32). Più corretta ci sembra invece la risposta alla obiezione di violenza alla libertà del bambino in quanto la teologia del battesimo può e deve essere affiancata da una adeguata filosofia della libertà umana, quella precisamente che concepisce la libertà umana come strutturata. È in questa prospettiva che può ancora valere l'argomento tradizionale del battesimo dei bambini dato nella fede dei genitori e/o dalla comunità ecclesiale.

La terza parte del dossier è dedicata, sempre a cura di Patrik Jacquemont, al rilevamento dei dati biblici e tradizionali utili per la soluzione dei problemi di oggi. Per il dossier biblico l'autore ha indicato opportunamente le tre fonti di legittimazione del pedobattesimo: battesimo dei proseliti, battesimi-oikos (ai capifamiglia) e l'atteggiamento di Gesù verso i bambini (cfr. Mc. 10, 13-16). Anche i dati essenziali della tradizione patristica e dell'autorità pastorale oggi sono offerti. Ma poi l'attenzione portata alle argomentazioni provenienti dalle scienze umane (sociologia, psicologia...) lascia tutto sommato aperta ed irrisolta la questione del battesimo dei bambini. E così è perché il libro termina dicendo: « La question et le dossier restent ouverts » (p. 59).

Ancora un libro stimolante, ma ancora senza risposta.

ADRIANO CAPRIOLI