

ESEGESI SCIENTIFICA, ESEGESI SIMBOLICA

Roland Meynet

Negli anni '50 del secolo scorso, nel Seminario minore «San Francesco di Sales» di Thonon-les-Bains, e di certo anche in molti altri posti della Francia, si recitava la preghiera del mattino contenuta nel *Catéchisme des diocèses de France* [Catechismo delle diocesi di Francia]. La cito a memoria:

Signore, Dio Onnipotente, che ci hai fatto giungere all'inizio di questo giorno, proteggici oggi per la virtù della tua santa grazia e fa' che durante questo giorno non cadiamo in peccato alcuno e che in tutti i nostri pensieri, in tutte le nostre parole e in tutte le nostre opere obbediamo alla tua santa legge, per Gesù Cristo Nostro Signore. Così sia!¹

Molto tempo dopo ho scoperto un'altra preghiera del mattino. La traduco dall'ebraico:

Benedetto sei tu, Signore Dio nostro, re dell'universo
che hai dato al gallo l'intelligenza
per distinguere tra giorno e notte.

È la prima delle benedizioni recitate dagli ebrei alla preghiera del mattino.

Le due preghiere, in fondo, chiedono la stessa cosa, ma con un linguaggio alquanto diverso. La prima rappresenta un ottimo esempio della retorica greco-latina classica, la seconda della retorica biblico-semitica. La prima sviluppa un discorso che articola un certo numero di concetti come «la grazia» e la sua «virtù», il «peccato» e «la legge». La seconda si esprime attraverso un'immagine. Immagine che, sia detto *en passant*, proviene direttamente dalla Bibbia. Si tratta di una delle tante domande che il Signore rivolge a Giacobbe nei capitoli 38-41 del libro che porta il suo nome:

Chi ha messo nell'ibis la sapienza
o chi ha dato al gallo l'intelligenza? (Gb 38,36).

La risposta è chiaramente lasciata a Giobbe e... al lettore. La preghiera del mattino ebraica è un modo per rispondere alla domanda del Signore - «Benedetto sei tu, Signore Dio nostro, re dell'universo, che hai dato al gallo l'intelligenza» - ma pur esplicitando in cosa consiste l'intelligenza del gallo - gli è stata data «per distinguere tra giorno e notte» -, si guarda bene dal dire che «il giorno» rappresenta la luce de «la legge» e che «la notte» non è altro che quella del «peccato»². Perfettamente in linea con la retorica biblica e semitica, fa affidamento non solo sull'intelligenza del gallo, ma anche, e soprattutto, su quella del lettore. Il testo biblico non pretende di prendersi tutto lo spazio e, in ogni caso, non quello del lettore. Non è esagerato sostenere che l'autore sacro fa metà del lavoro e lascia al lettore la responsabilità e la dignità di fare la propria parte, non inferiore all'altra metà.

¹ Una versione molto simile di questa preghiera si trova nel «Règlement pour les enfants» [Regolamento per i bambini] di Jacqueline PASCAL (15 aprile 1657): «Dio Onnipotente, che ci avete fatto arrivare fino all'inizio di questa giornata, salvateci oggi per la virtù della vostra grazia e fate che nel corso di questa giornata non cadiamo in peccato alcuno, e che in tutti i nostri pensieri, in tutte le nostre parole e in tutte le nostre azioni non abbiamo altro scopo che osservare i vostri comandamenti. Così sia!» (V. COUSIN, *Œuvres de Victor Cousin*, IV^e série – Littérature, vol. II, Pagnerre, Paris 1849, 241). Un testo molto simile si trova nel *Catéchisme du diocèse de Meaux* pubblicato nel 1687 in J.-B. BOSSUET, *Œuvres complètes de Bossuet*, vol. VIII, Besançon – Paris 1840, leçon XIX, 27.

² Altra variante è quella che conclude la preghiera del mattino del giovedì della prima settimana della *Liturgie des heures*: «Dieu qui as séparé la lumière des ténèbres, toi qui as appelé la lumière “jour” et les ténèbres “nuit”, arrache aussi nos cœurs à l’obscurité du péché et fais-nous parvenir à la vraie lumière qui est le Christ».

Aggiungiamo che nulla impedisce al cristiano di fare propria la prima delle benedizioni recitate dagli ebrei durante la preghiera del mattino. Oltre al grandissimo pregio della brevità, oltre al fatto notevole di contenere una citazione biblica, e per di più una citazione che riporta le parole stesse di Dio, gli può anche ricordare il gallo di cui parlano i quattro evangelisti e che Gesù stesso aveva nominato nel suo avvertimento a Pietro. Il che non mancherà di dare alla benedizione una rilevanza in più.

Dopo questa parabola del gallo che si proponeva non di contrapporre, ma di mettere a confronto una preghiera cerebrale e una preghiera cordiale, in altre parole una supplica intellettuale e una che definiremo «simbolica», sarebbe ora di affrontare la questione dell'esegesi: «esegesi scientifica ed esegesi simbolica».

È ben noto che l'esegesi patristica non si faceva alcuna remora di procedere a una lettura simbolica della Bibbia. L'esegesi allegorica dei primi secoli, che si è prolungata per tutto il Medioevo e ben oltre, allo sguardo del lettore di oggi appare spesso gratuita e poco fondata. L'esegesi moderna che dice – o ha la pretesa – di essere scientifica non può quindi far altro che rifiutare l'allegorismo dei Padri. E a dare il colpo di grazia alla lettura allegorica delle parabole fu, alla fine dell'800, Adolf Jülicher. In pratica, ormai non è più possibile decifrare la parabola del Buon Samaritano nel modo in cui facevano tanto Lutero quanto Origene e sant'Agostino, e cioè decodificandone ogni singolo elemento, e attribuendo un valore simbolico a ogni singolo particolare del racconto. Così, i «due denari» che il Buon Samaritano dà all'albergatore rappresentano per Origene il Padre e il Figlio, per Agostino i due precetti dell'amore e al tempo stesso la promessa della vita presente e della vita futura, e per Lutero, infine, l'Antico e il Nuovo Testamento³. Per noi, i due denari della parabola sono semplicemente due monete che, come dice il loro nome «denaro», corrispondono al salario di due giornate di lavoro; a voler parlare in termini ancor più scientifici, cioè in moneta sonante e corrente, due denari di quel tempo corrispondono a 7,7 grammi d'argento. Quel genere di lettura allegorica è superato e così com'è non lo si può riportare in vita.

Ma questo vuol forse dire che d'ora in poi ogni lettura simbolica della Bibbia è esclusa? Per nulla! A una condizione però: che sia fondata su un'analisi rigorosa dei testi. A condizione che coincida con uno studio che si possa dire «scientifico». Per riprendere i termini dell'esegesi patristica, il senso simbolico deve rispettare il senso letterale o storico. Ecco dunque un principio ben chiaro. Il problema, però, sta nel fatto che non è tanto facile stabilire cosa significhi «scientifico». Così, l'esegesi storico-critica - quella che parte dal convincimento che i libri biblici sono raccolte inorganiche di piccole unità praticamente indipendenti tra loro -, si autodefinisce scientifica in quanto cerca di ripercorrere la storia della formazione dei testi in modo da determinarne i diversi stadi. Così, per questo tipo di esegesi, i nessi tra le piccole unità riunite nei libri della Bibbia sono inesistenti o scarsi; e se presenti, non sono pertinenti, essendo solo frutto del caso.

Facciamo un esempio, e invece di un esempio libresco, ne sceglierò uno preso dal vissuto. Nei tre sinottici, il racconto della guarigione della donna che soffre di emorragie si trova infilato, tipo sandwich, tra le due metà di un altro racconto, quello della risurrezione della figlia di un «notabile» (Mt 9, 18) che Marco e Luca dicono essere «capo di sinagoga» e chiamarsi Giàiro. I fautori del metodo storico-critico analizzeranno dunque separatamente ciascuno dei due racconti. Altri metodi più recenti, l'analisi retorica biblica per esempio, cercheranno invece di leggerli insieme, prima come unità formale e poi come unità di senso.

In un seminario da me tenuto in una facoltà di teologia fortemente segnata dal metodo storico-critico, avevo fatto notare come, in ognuno dei due racconti secondo Luca (ma lo stesso vale in Marco), ricorresse l'espressione «12 anni»: la figlia di Giàiro, che si trova in pericolo di morte, aveva «circa 12 anni» (Lc 8,42; vedi anche Mc 5,42), la donna che tocca Gesù mentre questi accompagna il capo della sinagoga a casa sua soffriva di perdite di sangue «da 12 anni» (Lc 8,43; cfr. anche Mc 5,25). La reazione immediata di uno dei professori che partecipavano al seminario fu quella di sostenere che si trattava di una semplice coincidenza. Quando in seguito feci notare che Gesù chiama

³ Cfr. R. MEYNET, «*Tu vois cette femme?*» *Parler en paraboles*, Lire la Bible 121, Cerf, Paris 2001, 74-75; ID., «Parabola», in *Dizionario dei temi teologici della Bibbia*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2009, 944-950.

la donna guarita «figlia» (*thygatēr*) - «Figlia, la tua fede ti ha salvata» (Lc 8,48; cfr. anche Mt 9,22 ; Mc 5,34) -, la stessa parola usata da Luca per parlare della «figlia» di Giàiro (Lc 8,42; cfr. anche Mt 9,18; Mc 5,35), sostenne che no, che certo non era la stessa parola. Risposi che forse mi ero sbagliato e che dovevamo andare a verificare il testo greco. Ora, era proprio la stessa parola. Un'altra coincidenza, naturalmente!

Per l'analisi retorica biblico-semitica – come, d'altronde, per la psicoanalisi – la ricorrenza di significanti non è insignificante, anzi tutt'altro. E se anche non possono definirsi prove matematiche, sono non di meno indizi di un nesso che deve essere poi interpretato. Queste due donne non possono non avere qualcosa in comune. «Chi ha orecchie per intendere, intenda!»

Ad ogni modo, prima di azzardare un'interpretazione, è necessario esaminare una questione grammaticale. *La Bible de Jérusalem* traduce l'espressione greca *apo etōn dōdeka* con «*depuis douze années*» [«da 12 anni»]: «Una donna che soffriva di emorragia da dodici anni [...]». Così facendo, la traduzione elimina l'ambiguità della formula [greca] che può significare tanto «*depuis douze années*» quanto «*depuis douze ans*». Nonostante le apparenze, non è detto che sia la stessa cosa; la prima traduzione «*depuis douze années*» non è ambigua, la seconda sì. Questa infatti può significare che le perdite di sangue durano «da 12 anni», sono cioè 12 anni che ne è affetta, ma può anche voler dire che ne soffre dall'età di 12 anni. Comunque sia, un nesso stretto unisce le due donne. Se si preferisce la prima interpretazione, la seconda donna del racconto è emorroissa «da dodici anni», cioè dal momento in cui nasceva la figlia di Giàiro. Se invece si privilegia la seconda interpretazione, la figlia di Giàiro muore quando arriva all'età di 12 anni, mentre l'emorroissa perde sangue «da [l'età di] 12 anni»; la loro disgrazia sarebbe quindi legata all'età della pubertà, delle prime mestruazioni o, cosa senza dubbio ancor più pertinente, all'età legale in cui, secondo la legge ebraica, una ragazza può andare sposa: 12 anni e un giorno. Rispetto alla prima, la seconda interpretazione permette di comprendere meglio il fatto che per entrambe le donne in gioco è la fecondità. Ho detto «entrambe le donne», perché la figlia di Giàiro non è più una «bambina» o una «ragazzina»: è in età da marito, è una donna. L'una muore nel momento in cui potrebbe accedere al matrimonio e alla maternità; all'altra non è concesso di generare, non solo per una semplice ragione medica, ma anche perché, secondo la Legge, le sue perdite di sangue le vietano ogni rapporto sessuale.

Si potrebbe dire, più semplicemente, che entrambe si trovano faccia a faccia con la morte. Questo è lampante per la prima; quanto alla seconda, poiché il sangue è la vita (cfr. Gn 9,4), perdendo sangue si svuota della vita ed è anche lei toccata dalla morte. In realtà, la morte di cui si parla è la morte che interrompe la trasmissione della vita. E il fatto che la figlia di Giàiro è figlia unica avvalora un'interpretazione di questo tipo. Il dramma del capo della sinagoga non è soltanto quello di perdere un figlio, bensì di essere privato di tutta la discendenza che poteva sperare solo dalla sua unica figlia. D'altronde, viene spontaneo chiedersi perché mai Giàiro abbia solo una figlia. Se la figlia ha dodici anni, vuol dire che in dodici anni i genitori non hanno potuto avere altri bambini, cosa che in una società come quella di quella terra e di quel tempo non è affatto normale: a quei tempi non si aspettano 12 anni per avere un secondo figlio... a meno di non soffrire di sterilità. E ci ritroviamo nella scia della logica del caso precedente.

Un'interpretazione di questo tipo può essere detta simbolica nella misura in cui, pur appoggiandosi alla lettera, dopo la supera. La si potrà allo stesso modo definire «spirituale», in quanto libera lo spirito dalla lettera del testo. In realtà non è altro che il senso, se si comprende che il senso è ciò che circola tra le righe, in mezzo ai racconti, come il sangue circola nel corpo e lo anima. Essendo spirituale, il senso è come il vento: è possibile avvertirne la carezza, è impossibile afferrarlo. Ad ogni modo è consigliabile andare a controllare se soffia anche altrove con la stessa musica. Il tema della fecondità riaffiora forse in altri passi della sequenza che si conclude con il duplice racconto della figlia di Giàiro e dell'emorroissa senza nome? Tutto il primo versante della sequenza è occupato da parabole e, in particolare, da quella detta «del seminatore» che preferisco chiamare «la parabola della terra seminata». Infatti, il titolo abituale evoca soltanto il lato maschile della parabola. Ora, il problema non è soltanto, né prima di tutto, quello del seminatore, ma quello della terra che riceve il

seme: sarà fecondata e, se lo sarà, arriverà a termine e porterà frutto? Come nella storia delle due donne in conclusione della sequenza, nella parabola la posta in gioco è chiaramente la fecondità.

Ma c'è dell'altro. Al centro della sequenza spunta in modo sorprendente un episodio che sembra non aver molto a che vedere né con le parabole che precedono né con le manifestazioni di potenza che seguono (la tempesta sedata, la liberazione dell'indemoniato, la guarigione e la risurrezione delle due donne). La madre di Gesù e i suoi fratelli sopraggiungono all'improvviso, ma non possono avvicinarsi a lui per la folla che gli si accalca intorno (Lc 8,19-21). La reazione di Gesù è sorprendente: «Mia madre e miei fratelli sono coloro che ascoltano la parola di Dio e che la mettono in pratica!». Di solito ci si meraviglia, e con ragione, di essere chiamati «fratelli di Gesù». Effettivamente, non è cosa da poco. Ma si fa sempre attenzione alla prima parola detta da Gesù in questa frase? «Mia madre [...]». Molti commenti la passano semplicemente sotto silenzio. Ancor prima di essere definito «fratello» di Gesù, il discepolo è definito «sua madre»; cosa tanto diversa, tanto diversamente forte, tanto enorme da passare inascoltata! Il discepolo è colui che concepisce il proprio maestro - come Maria -, lo genera, lo mette al mondo. Come poter negare che ancora una volta si tratta di fecondità? Lungi dall'essere come caduta dal cielo, la pericope è offerta all'intelligenza del lettore, il quale potrà comprendere diverse cose: Maria viene presentata come la «terra buona» che ha portato frutto, e il discepolo è chiamato a fare lo stesso; Maria rappresenta anche il «modello» al quale si ricongiungeranno le due donne private della maternità a causa della malattia e della morte.

La coerenza della sequenza appena esposta a grandi linee non può essere detta una “prova” come la intende la *scienza*. Non è costrittiva, non si impone; si propone alla perspicacia del lettore, alla sua *sapienza*. Se non si *dimostra*, può tuttavia *mostrarsi*. Non è possibile *provare*, ovvero verificare, questo genere di logica, la si può solo *provare*, cioè sentire. Come sul lettino dello psicoanalista, un'interpretazione può essere verificata solo dall'assentimento del lettore. Assentimento provocato dal sentimento intimo che ciò che viene proposto non è soltanto la verità del testo, ma anche quella del lettore. La qual cosa, in modo paradossale, non significa che una simile interpretazione sia priva di ragione, che non poggi sulla materialità del testo, che non sia verificabile.

Quanto abbiamo appena messo in luce si può qualificare come interpretazione simbolica? Sì, se il «simbolo» è, secondo l'origine della parola *syn-bolon*, ciò che assicura il riconoscimento, ciò che permette a due persone di ritrovarsi e di celebrare i legami che li uniscono. Ma ci si può fermare su un cammino tanto fruttuoso? Come dimenticare infatti che Luca aveva già raccontato la risurrezione di un figlio unico, il figlio della vedova di Naim (Lc 7,11-17)? Il caso era ancora più tragico, dal momento che la madre del defunto aveva già perduto il marito e si ritrovava perciò sola, senza futuro. Alla vedova, come a Giàiro e a sua moglie, Gesù ridà un figlio, una figlia. Come se fossero stati generati di nuovo. Da qui a chiedersi se Gesù non sia presentato, in modo appena velato, come uno sposo, come lo Sposo, il passo è breve. Ma non bisogna voler andare troppo in fretta, e occorre assicurarsi qualche appoggio testuale prima di poterlo proporre.

Queste due risurrezioni sono le uniche di tutto il vangelo, a parte, naturalmente, quella di Gesù. Senza che sia possibile qui darne dimostrazione⁴, nell'architettura della seconda sezione del vangelo di Luca esse occupano per di più una posizione di rilievo: ognuna conclude una «sequenza», cioè un gruppo di pericopi che formano un insieme fortemente strutturato. Ne rappresentano in qualche modo il punto di arrivo. Ora, queste due sequenze sono parallele tra loro e hanno molti punti in comune. Mostrarlo, vale a dire prima stabilirlo, presuppone un notevole lavoro tecnico, «scientifico», da condursi secondo le regole rigorose di un'analisi rispondente alle norme della retorica biblica. Questo studio scientifico rappresenta il fondamento solido su cui sarà poi possibile elaborare un'interpretazione simbolica che non sia del tutto immaginaria.

Bisogna innanzitutto notare che la risurrezione del figlio della vedova di Naim è abbinata alla guarigione del servo del centurione di Cafarnaò. Come strappa alla morte il *garçon*⁵ di un pagano, allo

⁴ Cfr. R. MEYNET, *L'Évangile de Luc*, Rhétorique sémitique 1, Paris 2005, 281-321 e 345-391; 449-451; Rhétorique sémitique 8, Pendé 2011, 283-322; 345-392; 450-453.

⁵ In francese, gioco di parole con *garçon* nel suo duplice significato di «figlio» e «servitore».

stesso modo Gesù riporta in vita il figlio di una donna ebrea. Così troviamo due «figli» salvati al termine della sequenza B5 (Lc 6,12–7,17) e due «figlie» al termine della corrispondente sequenza B7 (Lc 8,1-56)⁶. Queste due figlie sono ebreo, ma vengono precedute nella stessa salvezza da un pagano, l'indemoniato di Gerasa. All'inizio della sequenza B5, Gesù, dopo una notte di preghiera, sceglie e istituisce 12 dei suoi discepoli a cui «dà il nome» di «apostoli». Non è avventato riconoscere in questa scena un atto di adozione; infatti, non solo il discepolo era considerato dal maestro come suo proprio figlio e così veniva chiamato, ma, in più, il numero «dodici» non può non richiamare i dodici figli di Giacobbe.⁷ Infine, il centro della sequenza è occupato da una parabola (6,39-49) che appare composita, ma le cui immagini disparate ruotano tutte intorno al tema della filiazione: la guida che conduce un cieco e il maestro che istruisce il discepolo, l'albero e il suo frutto, l'architetto che costruisce la casa dei discepoli come un padre che edifica la propria, vale a dire la propria famiglia. Ecco perché la sequenza B5 è stata denominata: «Il dono della filiazione», mentre la sequenza B7, ad essa parallela, ha per titolo: «Il dono della fecondità».

Non è il caso di andare oltre con questo primo esempio⁸ e sarebbe ora di passare a un altro. La sua scelta servirà per illustrare un altro aspetto dell'esegesi simbolica: quello della lettura tipologica o figurativa. Come l'allegoria, questo tipo di esegesi venne ampiamente praticata dai Padri della Chiesa per poi essere lasciata da parte, se non addirittura relegata in un museo di antichità. Ma grandi nomi, come quelli di Jean Daniélou, di Henri de Lubac, di Paul Beauchamp, hanno invitato a recuperarla, pur riconoscendo come non sia più né possibile né auspicabile ristabilirla quale la praticavano i Padri. Anch'essa deve trovare un sostegno sensato nei testi.

Il racconto della Pasqua di Gesù secondo Matteo inizia con queste parole: «Quando Gesù ebbe terminate tutte queste parole [...]» (Mt 26,1). Tutti riconoscono che si tratta di un'allusione – e più che una semplice allusione, praticamente una citazione esplicita – alla conclusione della Torah: «Mosè uscì e pronunziò *tutte le parole di questa legge* agli orecchi del popolo, lui e Giosuè, figlio di Nun. E Mosè *finì di parlare* a tutto Israele e disse loro [...]» (Dt 32, 44-46, seguendo la traduzione della *Settanta*). Questa frase fa da introduzione al discorso finale di Mosè, al suo testamento (Dt 33), prima della sua morte sul monte Nebo (Dt 34). Così, sin dalla prima battuta dell'ouverture del grande racconto della Pasqua viene evocata la figura di Mosè. Il lettore potrà comprendere prima di tutto che l'ultimo dei cinque grandi discorsi di Gesù nel primo vangelo è terminato, che quanto seguirà, gli eventi della Passione e della risurrezione del Signore, ne saranno il compimento. È il senso letterale o storico. Ma l'allusione a Mosè e al testamento con il quale si compie la sua missione, può fare ugualmente capire che con il nuovo Mosè si compiranno non solo tutte le parole di Gesù, ma anche tutte quelle della Torah. Certo, Matteo non lo dice esplicitamente, lo suggerisce soltanto. La Bibbia «ragiona» («*raisonne*») come l'inconscio, facendo «risuonare» («*résonner*») le parole. E qui abbiamo il senso tipologico, variante essenziale del senso simbolico o spirituale. Se fosse necessaria non una prova ma una sorta di conferma che non si tratta di una sovrainterpretazione, di una lettura simbolica che non rispetti il testo e il suo dettato, ci si riporterà a quanto enuncia con chiarezza il terzo vangelo, non all'inizio ma alla fine del suo racconto della Pasqua del Signore: «Sono proprio queste *le parole che vi ho detto* quando ero ancora con voi: bisogna che si compia *tutto ciò che è scritto di me* nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi» (Lc 24,44). Passione e risurrezione portano a termine in un unico movimento le parole di Gesù, le quali non fanno in qualche modo che riprendere quelle delle Scritture⁹.

⁶ «B5» indica la quinta sequenza della seconda sezione del vangelo, quella che riferisce del ministero di Gesù in Galilea; la sequenza «B7» è la settima sequenza della stessa sezione.

⁷ Cfr. Lc 22,30: «siederete in trono a giudicare le dodici tribù di Israele».

⁸ Chi lo vorrà, potrà andare a vedere il mio commento al terzo vangelo.

⁹ Cfr. R. MEYNET, *Mort et ressuscité selon les Écritures*, Bayard, Paris 2003, 77-82; trad. it. *Morto e risorto secondo le Scritture*, Biblica, EDB, Bologna 2003, 55-58; «*Selon les Écritures*». *Lecture typologique des récits de la Pâque du Seigneur*, Theologia 7, G&B Press, Rome 2012, 75-80. Quest'opera presenta le figure che si delineano come in filigrana nel corso dei racconti della Passione e Risurrezione del Signore, da quelle di Eva e di Adamo fino a quella del Servo, come lo dipinge il quarto canto di Is 52,13–53,12.

Andiamo alla fine del racconto della Pasqua secondo Matteo. La sua ultima sequenza (Mt 27,62–28,20) comprende cinque passi¹⁰. Il passo centrale è un poco enigmatico. Può sembrare un doppione e un doppione molto sbiadito. Infatti, nell'andare incontro alle donne, il Risorto dice loro molto meno di quanto aveva detto l'angelo apparso al sepolcro, il quale aveva dichiarato:

Non temete, voi! perché so che è Gesù il crocifisso che cercate. Non è qui; perché si è levato, come aveva detto. Venite! Guardate il luogo dove era steso. Presto, una volta andate, dite ai suoi discepoli che si è levato di tra i morti. Ecco che vi precede in Galilea; è là che lo vedrete. Ecco: io ve l'ho detto.

E Gesù, da cui ci si attenderebbe che aggiunga qualcosa di nuovo, si accontenta di riassumere con queste poche parole:

Non temete! Andate, annunciate ai miei fratelli di andarsene in Galilea; è là che mi vedranno.

Ebbene, è noto che il centro di una composizione concentrica ne rappresenta il cuore, la chiave di volta e dal punto di vista ermeneutico la chiave interpretativa¹¹. Come può dunque un passo tanto corto, e perfino impoverito rispetto al precedente, adempiere a tale funzione? In realtà, esso racchiude una novità assolutamente decisiva, ma, come la lettera nascosta di Edgar Poe, anche se esposta agli occhi di tutti, non appare al primo sguardo. Tutto è contenuto in una sola parola: si tratta solo di non mancarla. «Un solo essere vi manca e tutto è spopolato»¹². Mentre l'angelo aveva detto: «Dite ai suoi discepoli che si è levato di tra i morti. Ecco che vi precede in Galilea; è là che lo vedrete», Gesù dice: «Andate ad annunciare ai miei fratelli di andarsene in Galilea; è là che mi vedranno». Sulla bocca di Gesù i suoi discepoli sono diventati suoi fratelli. Nel suo commento a Matteo, Pierre Bonnard salta praticamente a piè pari questo passo, dedicandogli solo le poche righe che seguono:

Piuttosto mal collegati a quanto precede, questi versetti sono spesso considerati una traduzione mattea del racconto dell'apparizione a Maria Maddalena (Gv 20,11-18). Diversamente da Luca e Giovanni, Matteo non colloca nessuna apparizione del Risorto in Giudea. Voler identificare e armonizzare tra loro queste localizzazioni differenti tra di loro (cfr. 1Cor 15,5-7) ci sembra alquanto vano¹³.

In questo modo la pericope non viene commentata, praticamente non ha nessun valore rispetto ai passi che la circondano. Il che equivale a metterla in conto perdita.

Se questa breve pericope di due sventurati versetti – peraltro ritenuti «mal collegati a quanto precede» – viene considerata semplicemente un elemento tra gli altri, senza una funzione precisa, è evidente che rischia di passare inosservata. Se invece si vede ciò che essa rappresenta, vale a dire il perno di tutta la sequenza dei racconti della risurrezione, diventa impossibile trascurarla. La sua posizione centrale deve attirare l'attenzione e invitare il lettore a chiedersi in che cosa rappresenti il culmine di tutto l'insieme. Non si dimenticherà che in tutto il vangelo solo qui Gesù chiama espressamente «fratelli» i suoi discepoli¹⁴.

Il libro della Genesi si conclude con un episodio non privo di relazione con ciò di cui ci stiamo occupando. La lunga storia di Giuseppe, figlio di Giacobbe, si conclude con la scena in cui egli si fa riconoscere dai fratelli e concede loro il proprio perdono. Riconoscere al centro della sequenza della

¹⁰ Cfr. R. MEYNET, *Jésus passe. Testament, jugement, exécution et résurrection du Seigneur Jésus dans les évangiles synoptiques*, Rhétorique Biblique 3, Roma – Paris 1999, 361-387; trad. it., *La Pasqua del Signore. Testamento, processo, esecuzione e risurrezione di Gesù nei vangeli sinottici*, Retorica Biblica 5, EDB, Bologna 2002, 363-389.

¹¹ Cfr. R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, Rhétorique sémitique 4, Paris 2007, chap. 8, «Le centre des compositions concentriques», 417-469; trad. it., *Trattato di retorica biblica*, Retorica Biblica 10, EDB, Bologna 2008, cap. 8, «Il centro delle composizioni concentriche», 413-465.

¹² A. DE LAMARTINE, *L'isolement*: [...] «Un seul être vous manque et tout est dépeuplé» [...] (NdC).

¹³ P. BONNARD, *L'Évangile selon saint Matthieu*, Commentaire du Nouveau Testament, Nouvelle série, 1, Ginevra, 414.

¹⁴ Cfr. per esempio, J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, Commentario teologico del Nuovo Testamento, 1/2, Brescia 1991, 721.

risurrezione la figura di Giuseppe le conferisce una grande profondità di campo. Come si dice, «fa senso».

Ecco perché la *Biblia pauperum*¹⁵, che traduce in immagini l'esegesi tipologica dei Padri, mette una accanto all'altra la scena in cui Giuseppe si fa riconoscere dai suoi undici fratelli e quella in cui Gesù ritrova gli Undici nei quali riconosce i propri fratelli.

In conclusione, mi preme di tornare sul rapporto tra esegesi scientifica ed esegesi simbolica per ribadire due cose: 1. Una lettura simbolica che non fosse fondata su uno studio scientifico dei testi correrebbe il rischio dell'arbitrarietà. 2. Ma questo radicamento nella lettera, o meglio questo rispetto amoroso per la carne del testo, non può essere considerato una prova, la quale imponga l'interpretazione simbolica che ne deriva. Per quanto connesse tra loro, lettura scientifica e lettura simbolica appartengono a due ordini diversi. L'ordine della sapienza non è quello della scienza. E finirò con una citazione di Jean-Luc Marion :

In realtà, noi siamo in grado di giungere a una certezza oggettiva solo per quanto si lascia costituire o addirittura deve costituirsi come oggetto; non avrebbe alcun senso pretendere lo stesso tipo di certezza da un fenomeno saturo (di qualunque grado o tipo esso sia), il quale per definizione non solo non può e, soprattutto, non deve costituirsi in un oggetto, ma, al contrario, avviene [*advient*] come un evento che suscita il proprio testimone e lo costituisce a partire da sé¹⁶.

¹⁵ Vedi R. MEYNET, « *Selon les Écritures* ». *Lecture typologique des récits de la Pâque du Seigneur*, op. cit., 206.

¹⁶ J.-L. MARION, « Qu'attend la théologie de la phénoménologie? », in N. BAUQUET – X. D'ARODES DE PEYRIAGUE – P. GILBERT (ed.), « *Nous avons vu sa gloire* ». *Pour une phénoménologie du Credo*, Donner raison 36, Lessius, Bruxelles 2012, 31.