



Monza, 18 ottobre 2005

Don Gianantonio Borgonovo

LA RIVELAZIONE DELL'AMORE NEL "CANTICO DEI CANTICI"

Introduzione

Per inquadrare opportunamente i contenuti di questa sera in vista del proseguimento del vostro corso, ho scelto questo titolo per presentare alcune riflessioni di carattere antropologico sull'essere uomo e sull'essere donna alla luce della lettura del *Cantico dei Cantici*, che, ricordiamolo, costituisce un orizzonte di rivelazione.

Allo scopo ho scelto quattro punti fondamentali (che meriterebbero altrettante serate di approfondimento):

1. "Essere simbolo"
2. "Immagine e somiglianza di Dio"
3. "Le dinamiche dell'amore"
4. "Giobbe, Qohelet e *Cantico*: una poetica complementare della ricerca di Dio"

1. Essere simbolo: essere secondi e penultimi

Il *Cantico dei Cantici*, come la Bibbia, si inserisce in una vicenda "aperta", senza un inizio e una fine assoluti. Costituisce un attraversamento simbolico dell'amore, senza inizio e senza fine, come la vita umana. Noi non siamo l'inizio assoluto e nemmeno la fine del tutto; noi "siamo secondi o penultimi", siamo stati creati il sesto giorno, il penultimo, per il "settimo giorno", progettati per il compimento, in una "Lebenswelt" (ambito vitale), come asseriva Husserl, che ci precede e che continuerà dopo di noi.

Quanto è assurdo in questo quadro il "cogito cartesiano". "Cogito, ergo sum" ("Penso, dunque sono") con la conseguente fatica di riconquistare la realtà delle cose come estensione di una macchina che vaga nel vuoto! L'amore invece ci dice che "si è dentro l'amore".

Presento una citazione significativa di André Neher, un pensatore ebreo, francese; una riflessione che parte da una tradizione rabbinica: "La Bibbia ebraica inizia non con la prima lettera dell'alfabeto (alef-alfa) ma con la seconda (bet-beta): "Bereshit", in principio. Con la *Genesi* non è la storia che comincia; è la "parousia" di una storia già matura, che comporta in sé i resti, forse i frantumi, ma anche i germi stimolanti e soprattutto le realtà definitivamente perdute dell'Alfa anteriore. Nessun punto Omega può pretendere di raccogliere in sé il tutto della storia, poiché non può riferirsi all'altro capo se non a un punto secondo: il punto d'origine gli sfuggirà sempre, forse senza possibilità di ritorno, forse anche perché l'Alfa non apparirà – non potrà apparire – se non dopo l'Omega.

Nella concezione ebraica la storia biblica rimane aperta dall'A alla Z (col nostro alfabeto): Amore non è l'inizio ma l'anteriore; Z non è la fine ma l'apertura. La grande affermazione ebraica è che Omega non è né la fine, né il centro, né la svolta decisiva. La lettera ultima dell'alfabeto ebraico è il Tau, segno del "futuro della seconda persona, coinvolgimento quindi dell'uomo interpellato in un avvenire infinitamente aperto. Un meta-Omega è sempre possibile e nessuno può prevederne, né predirne il nuovo incantesimo. Il che significa che, al limite, Omega non apparirà mai, allo stesso modo che, all'altro capo, Alfa non è mai apparso. Alle due porte opposte della storia l'ingresso resta libero e anche l'uscita. La Genesi e l'Esodo sono rischi infiniti ed eterni. E lo sono anche la vita e la morte, queste genesi e questi esodi dell'individuo e delle collettività in tutti i momenti della loro storia".

Di conseguenza se il punto Alef e il punto Tau appartengono a Dio, tutto il percorso intermedio è consacrato al dialogo, al tu per tu con Dio. Unendo la prima e l'ultima lettera dell'alfabeto ebraico, si legge "Hot" (segno o simbolo), noi siamo tesi come segno, come simbolo, tra l'Alef e il Tau di Dio, simbolo aperto per scoprire il significato del nostro dialogo profondo con Dio, che non ci appartiene ma dentro il quale noi siamo, viviamo, ci muoviamo. Noi attraverso l'amore facciamo questa grande esperienza: di essere dentro questo dialogo e di essere, come dice il prof. Melchiorre, "l'inattingibile medesimezza di Dio che viene a parola", di un simbolo che guarda al suo compimento "inattingibile" e che ci lega alla "medesimezza" di Dio, che viene a parola.

Nel dialogo del *Cantico dei Cantici* l'uomo e la donna propriamente non hanno nomi; vengono indicati con il nome regale di "Sh'lomon" e "Sh'lomit" (femminile): Salomone e la regina che diventano espressioni di un dialogo al di sopra e al di là di ogni possibile altro nome proprio perché esprimono questa tensione simbolica tra l'inizio assoluto e la fine assoluta di Dio (Alef e Tau, Alfa e Omega), espressione di creature in ricerca. Essere simbolo significa che a noi non è disponibile la soluzione ultima ma la "penultima" come rivelazione.

Nel cap. 28 di *Giobbe*, dove si parla della ricerca tra le caverne e le miniere sotterranee del metallo e delle pietre preziose, si dice chiaramente che solo Dio può dare all'uomo la "soluzione ultima" degli interrogativi ultimi.

Ogni pagina del *Cantico dei Cantici* indica questa condizione essenziale dell'amore: essere simbolo aperto": La relazione uomo-donna rimanda, quindi, ad un rapporto originario e finale al quale siamo incamminati.

2. Immagine e somiglianza

L'espressione ci riporta immediatamente agli inizi, al cap.1 della *Genesi*, quando Dio dice: "Facciamo l'umanità a nostra immagine, a nostra somiglianza". L'esegesi a questo versetto si presenta estremamente ricca soprattutto nel ricercare in che cosa consista questa "immagine e somiglianza". Alcuni vogliono distinguere un piano razionale e un piano spirituale, chi invece unifica i due significati a indicare una sola realtà che si presenta con dimensioni diverse e, soprattutto, si manifesta come maschio e femmina, oppure per indicare la funzione di essere luogotenente di Dio sulla terra, partecipi dell'attività del Creatore, dominatori del creato, ecc., dimensioni tutte vere e tutte profonde, perché la realtà dell'uomo è veramente un mistero grandioso. Tuttavia questa ricchezza di risposte rischia di farci perdere il senso più vero dell'espressione. Occorre piuttosto chiedersi: "Perché Dio creando l'uomo vuole che sia fatto a sua immagine?" Leggendo attentamente il testo si nota una risposta. Prima dell'uomo il testo dice: "Dio disse"; è un comando che sembra echeggiare nel vuoto dell'universo: non c'è un interlocutore. Quando crea l'uomo "Dio disse a loro": con l'uomo Dio trova un interlocutore. Dio crea l'uomo "a sua immagine e somiglianza" per avere un interlocutore, con cui stabilire un rapporto di alleanza, con cui dialogare e che possa rispondere responsabilmente. Da lì in avanti c'è la risposta della storia. Ed è significativo che alla fine di ogni creazione Dio si compiaccia notando che "era bello" ma al settimo giorno, dinanzi ad un universo completo per la presenza dell'uomo, nota che "era molto bello", con un superlativo. Per l'uomo singolarmente non c'è nessun giudizio; questo viene formulato dopo la

risposta dell'uomo e della donna, quando inizia il dialogo d'amore tra Dio e l'umanità. Riprendendo questo tema il *Deuteronomio* (cap.4), ricordando la rivelazione di Dio a Mosè sul monte Oreb, dice (v.10 e s.): “Ricordati del giorno in cui sei comparso davanti al Signore tuo Dio sull'Oreb, quando il Signore disse: ‘Raduna il mio popolo e io farò sentire la mia voce sull'Oreb, perché imparino a temermi finché vivranno sulla terra e lo insegnino ai loro figli’. E voi vi avvicinaste e vi fermaste ai piedi del monte. Il monte ardeva e le fiamme s'innalzavano fino al cielo [...].Il Signore vi parlò dal fuoco; voi udivate il suono delle parole ma non vedevate alcuna figura, vi era soltanto una voce; Egli vi annunciò la sua Alleanza e vi comandò di osservare le dieci parole e le scrisse in due tavole di pietra. In quel tempo il Signore insegnò leggi e norme perché voi le metteste in pratica nel paese in cui state per entrare per prenderne possesso. Poiché dunque non vedeste alcuna figura, quando il Signore vi parlò sull'Oreb dal fuoco, state bene in guardia per la vostra vita perché non vi corrompiate e non vi facciate immagine scolpita di qualche idolo, figura di maschio o femmina, di qualche animale [...] o del cielo o delle stelle, perché tu non sia trascinato davanti a quelle cose e a servirle, cose che il Signore ha abbandonato a tutti i popoli che sono sotto il cielo”. Niente può costituire immagine che possa sostituire l'uomo in quanto immagine di Dio, in quanto uomo-donna e uditore della parola. E questa umanità che ode la parola non vede la figura ma intrattiene un dialogo col suo Dio. E' in quanto uditore della parola che l'uomo è immagine e somiglianza di Dio. L'amore come scambio di questa parola vicendevole fra l'uomo e la donna è la trascrizione fisica del mistero di Dio che cerca l'interlocutore del suo dialogo. E' la cosa più bella che l'umanità possa sperimentare per esprimere questo “bisogno” del dialogo di Dio, di “poter parlare con qualcuno”. Alla luce di questa riflessione si comprende il significato delle prime parole di meraviglia pronunciate dall'uomo nei confronti della donna, carne della sua carne, per cui lui-“ish” la chiama “ishà”, dandole quindi il suo stesso nome. Dentro il mistero della carne, dentro il mistero dell'amore, dentro la vita dell'uomo e della donna possiamo vedere il mistero profondo che è l'Alleanza di Dio. “Per questo l'uomo (“ish”) lascerà suo padre e sua madre, si unirà alla sua donna e i due formeranno una sola carne”. E' davvero un mistero grande – scrive Paolo agli Efesini – e io lo dico in rapporto di Cristo con la Chiesa” e noi possiamo aggiungere che è davvero un grande mistero perché attraversa concretamente l'esperienza di ciascuno nel mezzo della propria carne e ci rivela la forza di questo Dio che cerca il dialogo con l'uomo. La potenza e la forza dell'amore dell'uomo e della donna diventano il simbolo e l'immagine di questo mistero di Dio che cerca l'amore dell'uomo. Veramente grande è il mistero dell'amore dell'uomo e della donna. Questo ci fa intravedere qualcosa del “pathos” di Dio, come se Dio si mettesse in “simpatia” con quanto l'uomo sente dentro di sé.

3. Le dinamiche dell'amore

Scorrendo tutto il testo del *Cantico dei Cantici* notiamo come due verbi in maniera particolare si rincorrono continuamente e caratterizzano l'intero testo: “cercare” e “trovare”. Faccio notare che il verbo “cercare” del *Cantico dei Cantici* non è il cercare del tempio (Maria e Giuseppe) e nemmeno il cercare dei libri sapienziali ma il verbo “biqqesh”, quello dell'elemosina, della povertà che va cercando, implorando per avere. Significativo è il cap. 3: “Sul mio letto ho cercato l'amato del mio cuore, l'ho cercato e non l'ho trovato, mi alzerò e farò il giro della città! [...] Voglio cercare l'amato del mio cuore. L'ho cercato ma non l'ho trovato [...]. Quando trovai l'amato del mio cuore [...]. Similmente al cap.5 (v.6 e s.): “Ho aperto la porta al mio diletto ma il mio diletto se ne era già andato[...]. L'ho cercato ma non l'ho trovato [...]. E al cap.6: “Dov'è andato il tuo diletto [...] perché noi lo possiamo cercare con te?” Cercare e trovare come punto d'approdo della ricerca: “Quando trovai l'amato del mio cuore lo strinsi fortemente e non lo lascerò finché non l'abbia condotto in casa di mia madre, nella stanza della mia genitrice”. E al cap.5 (v.8): “Vi scongiuro figlie di Gerusalemme, se trovate il mio diletto che cosa gli racconterete? Ditegli che sono malata d'amore!”. E infine all'ultimo capitolo, quasi a lanciare un ponte con la vita (cap.8, v.1 e s.): “Oh, se tu fossi mio fratello, allattato al seno di mia madre! Trovandoti fuori ti potrei baciare e

nessuno potrebbe disprezzarmi. Ti condurrei, ti introdurrei nella casa di mia madre, mi insegneresti l'arte dell'amore [...]. Io sono come un muro e i miei seni sono come torri. Così sono ai suoi occhi come colei che ha trovato pace". E' questa la pace dell'incontro avvenuto.

Davanti a questa dialettica del "cercare" e "trovare" una domanda: Perché la preferenza di questo simbolismo dell'amore? E' un amore che non è semplicemente connotato sessualmente, ma è piuttosto "una storia d'amore", una storia "aperta" ma che tende al momento coniugale, al momento in cui l'uomo e la donna come re e regina sotto il baldacchino celebrano le loro nozze. Perché la predilezione per il simbolo dell'amore coniugale? Già i profeti avevano preparato la "partitura" di questo canto nuziale. A partire da Osea, attraverso i testi di Isaia (cap.5, il canto della vigna), Geremia, Ezechiele (capp.16,20,23) viene presentato il simbolo dell'amore coniugale per parlare di Dio che ama il suo popolo. A mio parere i motivi di questa preferenza sono principalmente tre.

Il **simbolismo coniugale** riesce a esprimere il senso della ricerca e della conoscenza reciproca di due persone, soprattutto nella lingua ebraica, dove il verbo "conoscere" ha una gamma di significati molto ampia, che va dalla conoscenza fisica, a quella dei sentimenti, del cuore e della vita affettiva in tutte le sue valenze, anche dell'unione dell'uomo e della donna. Lo stesso vocabolo "jadà" esprime l'atto dell'unione dell'uomo e della donna e la conoscenza di Dio, che ama e sceglie il suo popolo; in tal modo viene rivelato un tipo di conoscenza nuovo, che fa scoprire alla conoscenza umana una dimensione nuova. Non una conoscenza intellettualistica o moralistica ma una dimensione totalizzante del rapporto di alleanza.

S.Giovanni della Croce esprimerà questa esperienza di conoscenza con alcune stanze del suo *Llma de amor viva*:

O fiamma d'amor viva che soave ferisci dell'alma mia nel più profondo centro! Poiché non sei più schiva se vuoi, ormai finisci: rompi la tela a questo dolce incontro.	O lampade di fuoco nel cui vivo splendore gli antri profondi dell'umano senso che era oscuro e cieco con mirabile valore al lor Diletto dan luce e calore.
---	---

Soltanto l'esperienza dell'amore può condurre a queste profondità: un'esperienza spirituale. E' sorprendente che la partitura fisica dell'amore venga scelta per esprimere l'esperienza dell'amore divino. Di simbolismo coniugale si tratta e non di semplice "simbolismo sessuale"; è ovvio che le due realtà non sono contraddittorie, ma è la persistenza dell'amore al di là dell'incontro, dell'innamoramento, della ricerca e, perfino, della crisi. Anche se separati dal tempo e dallo spazio, o presi dalle vicende della quotidianità, "l'amore coniugale rimane". E' un amore che non viene vissuto in frammenti di tempo ma un amore che dà intonazione e senso a tutta una vita, un amore che diventa storia e che permette di descrivere una dialettica di alleanza tra l'uomo e Dio entro la dinamica, anche drammatica, della storia.

Il simbolismo coniugale permette di guardare al passato col suo simbolismo (l'innamoramento, il fidanzamento, ecc.). Osea e Geremia presentano questo simbolismo nel "deserto", come principio, origine dell'amore. Questo si realizza nel continuo "riconoscimento".

Ora che Israele è sedentario deve riscoprire la gioia dell'amore come in passato, ponendo la piena fiducia in Dio – JHWH, con cui nel periodo del deserto era in piena unione e comunione nella dimensione dell'attesa di Dio con quell'amore della giovane sposa che non osa fare le "avances", ma che toglie ogni ostacolo, così che l'incontro possa accadere.

Il simbolismo coniugale vive il presente con tutte le sue difficoltà e crisi ma prospetta un avvenire, incarnato nei figli. Esso prospetta e incarna una "dimensione" storica che unifica in un'unica storia il passato, il presente e il futuro e quindi è capace di dare vigore espressivo alla storia dell'amore e dell'alleanza di Dio con il suo popolo. Non un incontro fugace ma una storia che si proietta nel tempo senza limitazioni.

Un'altra caratteristica del simbolismo coniugale è il gioco di "presenza-assenza", di "prossimità-distanza", e di conseguenza, di "immanenza-trascendenza", che permette di esprimere la relazione tra l'uomo e Dio, fra il popolo amato e amante e Dio, amante e amato. Lo sposo fa tutto per la sposa, eppure non è sempre con lei. Così è l'amore tra i due partner di questa singolarissima alleanza: Israele e il suo Dio. In questa singolarissima relazione Dio chiede al suo popolo amato di "amare un terzo": il prossimo. Viene istituito questo originale triangolo d'amore: Dio, Israele, il prossimo.

Simone Weil esprimeva così quell'esperienza d'amore: "Percepire l'essere amato in tutta la sua superficie sensibile, come un nuotatore il mare. Vivere all'interno di un universo che è lui. E' per caso (un caso provvidenziale) che quest'aspirazione profonda, che ha le sue radici nell'infanzia (gestazione), coincide con l'istinto detto sessuale, il quale è estraneo all'amore, se non per il pensiero dei figli. Per questo la castità è indispensabile all'amore e l'infedeltà lo macchia".

E Bonhoeffer dal carcere scriveva all'amico: "Dio e la sua eternità pretendono di essere amati dal profondo del cuore, senza però che l'amore terreno ne venga danneggiato o indebolito; qualcosa come un 'cantus firmus', in rapporto al quale le altre voci della vita formino il contrappunto [...]. Quando il canto fermo è limpido e distinto, il contrappunto può dispiegarsi in tutta la sua possibile energia. Per usare le parole del Concilio di Calcedonia, essi 'non sono divisi ma distinti', come in Cristo la natura umana e quella divina".

C'è un salmo che in modo particolare esprime la passione di questa ricerca e la certezza della sua soddisfazione: "Come il cervo grida alle correnti d'acqua, così l'anima mia grida a Te. O Dio" e altrove il salmista dinanzi ai nemici che chiedono: "Dov'è il tuo Dio?" confessa: "Le lacrime sono mio cibo giorno e notte". Ma ad un livello più profondo esclama: "Perché ripieghi anima mia? Perché ti agiti dentro di me? Spera in Dio, ancora Lo loderò, Lui mia salvezza, mia presenza". Anche il salmo, come il *Cantico dei Cantici*, presenta l'esperienza dell'anima che cerca Dio e lo cerca "nonostante tutto".

4. Giobbe, Qohelet e il *Cantico dei Cantici*

Essi sviluppano una poetica complementare delle dinamiche della ricerca di Dio. La ricchezza di questi scritti sta nell'affrontare "a frammento" la vita, non per "frantumarla" ma per accostarsi ad essa da angolature differenti.

Giobbe certamente rappresenta la prospettiva e l'angolatura più drammatica. Il filosofo Kierkegaard parla di "esperienza necessaria", riferendosi al dramma di Giobbe. "Quando il bambino dev'essere svezzato – scrive Kierkegaard – la madre si tinge di nero il seno, perché sarebbe cosa crudele che esso restasse desiderabile quando il bambino non deve più trarne nutrimento. Così il bambino vede che il seno è mutato ma la madre è sempre la stessa e il suo sguardo è sempre pieno di tenerezza e d'amore. Beata la madre che non deve ricorrere a più terribili esperimenti per svezzare suo figlio" (da *Timore e tremore*).

In *Giobbe* Dio è come questa madre, che si tira indietro per fargli capire che la fede in Lui non è quella presentata da "Satàn" che accomuna Dio alla salute e alla ricchezza. Giobbe deve passare dal buio della notte, del dolore e della disperazione per arrivare a rivedere il sole e l'amore di Dio. E' il cammino del sole nella notte che porta la luce del giorno.

Sul muro di una cantina di Colonia, dove si erano rifugiati alcuni ebrei si legge:

"Credo nel sole, anche quando non splende.

Credo nell'amore anche quando non lo sento.

Credo in Dio anche quando tace."

E' citato in un libretto da leggere: Z. KOLITZ, *Yossl Rakover si rivolge a Dio*, Adelphi, Milano.

Arrivare a Dio, scoprirlo al di là di ogni finitudine e condizionamento.

In Qohelet abbiamo lo stesso cammino da un'altra angolatura: arrivare a Dio al di là di ogni soluzione e disincanto. Qohelet, ironicamente viene presentato, anzi si presenta come "figlio di Davide, re di Gerusalemme", come un re potente, che ha tutto a disposizione, ma che è condotto a

concludere che l'enigma della vita non viene risolto in nessun modo all'interno della vita stessa: "Il tempo per nascere e il tempo per morire" e tutti gli altri tempi non rompono il cerchio della "vanità" del tutto. Gli altri fenomeni si annullano vicendevolmente: giorno-notte, luce-tenebra, vita-morte; le quattordici coppie dei tempi invece "si sommano". Sono esperienze che arricchiscono la vita: "Un tempo per nascere, un tempo per morire [i due capi entro cui si snoda l'esistenza ma al di fuori dell'esperienza: nessuno ha esperienza né della propria nascita né della propria morte], un tempo per uccidere e un tempo per guarire, [...] per demolire [...]e per costruire, [...] per piangere e [...] per ridere, [...]per tacere e [...] per parlare [...] (cap.3, 1 e s.); alla fine rimane il "senso dell'intero", del tutto nel positivo e nel negativo, perché "Dio ha fatto bella ogni cosa" (cap.3,11). Dentro questo dono sta la vita.

Così anche il *Cantico dei Cantici*. Come Giobbe raggiunge la verità di Dio attraverso il suo cammino di dolore, come Qohelet raggiunge la verità di Dio attraverso lo spogliamento di tutte le verità umane, il *Cantico dei Cantici* raggiunge la verità di Dio attraverso l'esperienza più bella, quella dell'amore; ma quella della purezza di *Genesi*: con quegli occhi che possono contemplare Dio e il creato e proclamarne la bellezza infinita in modo da poter affermare alla fine di questa "storia d'amore": Forte come la morte è Amore [...] le sue vampe sono vampe di fuoco, una fiamma di JA" (cap.8,6), di Dio stesso.

P.S. Appunti non rivisti dall'Autore. Ci scusiamo per eventuali errori od omissioni.

BIBLIOGRAFIA

D.BARSOTTI, *La rivelazione dell'amore*, Bologna, EDB, 1955 [21966].

Il Cantico dei Cantici; Targum e antiche interpretazioni ebraiche, a cura di U. Negri (=Tradizione d'Israele 1), Roma, Città Nuova Editrice, 1976 [21987].

D.COLOMBO, *Cantico dei Cantici* (=leggere oggi la Bibbia 1.16), Brescia, Editrice Queriniana, 1985.

G.RAVASI, *Cantico dei Cantici* (=La Parola di Dio), Cinisello Balsamo (MI), Edizioni Paoline, 1985 (nuova edizione 2004).

L.ALONSO SCHOKEL, *Il Cantico dei Cantici; La dignità dell'amore*, a cura di B.Costacurta, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1990.

[orig.: *El Cantar de los Cantares o La dignidad del amor*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1990.]

GUGLIELMO di SAINT-THIERRY, *Commento al Cantico dei Cantici. Expositio super Cantica cantorum. Epitalamimu. Introduzione e note*, a cura di C. Falchini (=Padri occidentali Medievali), Magnano (BI), Edizioni Qiqajon – Comunità di Bose, 1991.

Cantico dei Cantici, Testo, traduzione, note e commento a cura di G.Garbini (=Biblica. Testi e Studi 2), Brescia, Paideia Editrice, 1992.

G.RAVASI, *Il Cantico dei Cantici. Commento e attualizzazione* (= Testi e Commenti 4), Bologna, EDB, 1992.

GREGORIUS NYSSENUS, *Omellie sul Cantico dei Cantici*, a cura di V.Bonato (=Epifania della Parola 3), Bologna, EDB, 1995.

Il Cantico dei cantici, a cura di M.Bettetini, Milano, Rusconi Editore, 1996.

A.BONORA, “Cantico dei Cantici”, in A.Bonora – M. Priotto et alii, *Libri sapienziali e altri scritti* (=Logos. Corso di Studi Biblici 4), Leumann (TO), ElleDiCi, 1997, 135-46.

ORIGENES, *Omellie sul Cantico dei Cantici*, a cura di M.Simonetti (=Scrittori Greci e Latini), Milano, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore, 1998.

G.BARBIERO, *Cantico dei Cantici*, Nuova versione, introduzione e commento (=I Libri Biblici. Primo Testamento 24), Milano, Paoline Editoriale Libri, 2004.