

# LA BIBBIA COME PAROLA DI DIO

## Introduzione

La Bibbia è in primo luogo parola di uomini, ma i cristiani da sempre hanno accolto e non cessano di accogliere questi testi come *parola di Dio*. Per loro, in effetti, parola di Dio è l'*evento* della divina autocomunicazione/rivelazione, ma anche l'attestazione/iscrizione di quest'ultima, cioè il *libro* sacro.

Più precisamente, il cristiano crede non solo che Dio ha offerto – nella sua vicenda con Israele, culminante in Gesù Cristo – la rivelazione della sua verità e dunque la norma sicura per camminare sulle vie della vita, ma anche che la Chiesa, in virtù dello Spirito Santo, ne ha legittimamente riconosciuto le tracce in alcuni libri, detti appunto *ispirati*, dei quali ha stilato un preciso elenco: il *canone* biblico.

D'altra parte, per comprendere rettamente questa rivelazione di Dio attestata nelle Scritture ispirate e canoniche, non bastano le competenze esegetiche: occorre anche un'*ermeneutica* biblico-teologica aderente ai principi e ai criteri ecclesiali formulati dal magistero, che ha la funzione di servire la Parola di Dio ed esporla fedelmente.

A questi due argomenti nevralgici e complessi – l'ispirazione divina delle Scritture canoniche e la loro interpretazione ecclesiale – sono dedicate queste due lezioni, *ponte* fra l'introduzione allo studio della Bibbia "anima della teologia" (anno biblico) e l'approfondimento del mistero del Dio che si rivela in Gesù Cristo (anno teologico). La *prima lezione* consta di tre parti: l'approccio al mistero della divina ispirazione dei testi biblici; il processo di formazione del canone biblico e le questioni teologiche che solleva; il tema della verità della Bibbia, diretta conseguenza della sua ispirazione, che può essere colta solo nel complesso unitario di Antico e Nuovo Testamento. La *seconda lezione* articola una prima parte sulla storia dell'interpretazione della Bibbia a una seconda parte, che espone i principi dell'ermeneutica cattolica delle Scritture, uniti ad alcune indicazioni circa i metodi esegetici.

# I. ISPIRAZIONE DIVINA DELLE SCRITTURE CANONICHE E VERITÀ DELLA BIBBIA

## 1. ISPIRAZIONE: BIBBIA COME PAROLA DI DIO, IN PAROLE UMANE

I credenti accolgono la Bibbia – che è in primo luogo parola di uomini – quale parola di Dio, a motivo della loro fede nella *divina ispirazione* dei testi biblici, che approfondiamo in tre successivi passaggi.

1. Come si è sviluppata, nel popolo di Dio, la coscienza che “parola di Dio” non è soltanto la *realtà* della rivelazione, ma anche la sua *notizia scritta*, cioè i libri sacri, i quali dunque nascono già implicitamente canonici.

2. Come il dato di fede che “la Bibbia è parola di Dio” ha trovato il suo fondamento nell’azione carismatica dello Spirito di Dio (= *ispirazione*), la quale sostiene l’intero processo della rivelazione e culmina nella sua messa per iscritto.

3. Come la Chiesa, *dai Padri apostolici ad oggi*, ha definito il “mistero della Bibbia”, traducendolo in categorie sempre nuove e più consone alla contemporaneità.

### 1.1. I libri della Bibbia sono parola di Dio, canonico-normativa

La Bibbia non è un mero “resoconto” delle parole di Dio o un libro che semplicemente “contiene” la rivelazione: essa è realmente *parola di Dio*. Questa convinzione di fede è ravvisabile nei grandi complessi letterari dell’Antico e del Nuovo testamento.

Israele ha sempre considerato la *Torah* come divina, quindi la sua messa per iscritto è stata recepita quale espressione codificata dalla volontà di Dio, avente valore canonico-normativo per la fede. D’altra parte, i *profeti* erano percepiti come “la bocca di Dio”, coloro che comunicavano al popolo il messaggio divino; di conseguenza, il libro che raccoglieva le loro profezie partecipava della trascendenza del loro messaggio orale, la cui normatività è tutta relativa alla Torah, di cui attualizza le esigenze. Alla Torah e ai Profeti viene associandosi, verso la fine del II secolo a.C., un terzo gruppo di Scritture, di genere prevalentemente sapienziale, di cui si riconosce l’ispirazione al pari delle precedenti. Nell’Israele post-esilico, si andò formando la consapevolezza di possedere una raccolta de *I libri (sacri): “ta biblia (ta haghia)”* (2Mac 2,13), rispetto alla quale la venerazione credente è profondamente radicata.

Gesù e la Chiesa apostolica hanno fatto propria questa concezione dell’ebraismo circa i libri dell’AT, come segnalano le formule: “Sta scritto”, “Affinché si adempisse la

Scrittura”, “Dice la Scrittura”. Nel NT, poi, avviene lo *stesso fenomeno*, per cui nel passaggio dall’oralità alla parola scritta, quest’ultima assume spontaneamente lo stesso valore e la stessa autorità vincolante della predicazione orale. Anzi, poiché in tale caso già esisteva la Scrittura dell’AT, riconosciuta come parola di Dio, la memoria scritta delle primitive comunità cristiane è andata a *completare* le Scritture antiche, *condividendone* la stessa autorità.

## 1.2 L’ispirazione della sacra Scrittura

Non stupisce che il carisma dell’ispirazione biblica abbia trovato la sua esplicita formulazione solo negli scritti più recenti del NT: la *riflessione* sulla natura di un fatto è sempre successiva all’*affermazione* del medesimo. Israele sapeva di possedere la realtà della parola di Dio fatta libro anche senza saper dire chiaramente in virtù di quale azione divina ciò si fosse realizzato. Il NT risponde a tale interrogativo, sia recuperando la categoria veterotestamentaria dell’*azione dello Spirito*, sia introducendo la categoria più tecnica della Scrittura *ispirata da Dio*.

La categoria di “ispirazione” richiama quella originaria dello “Spirito di Dio” (*ruah JHWH*), che l’AT impiega per esprimere la potenza divina in azione. Lo Spirito di Dio infatti è forte, liberissimo, invisibilmente presente, dinamico e multiforme è la sua opera, ma con una costante: sempre *sospinge l’umano al di là di se stesso*, facendone segno e strumento del divino. Dopo il peccato, infatti, l’umanità è materiale morto che attende di essere promosso a vita (maggiore), cioè di ricevere un senso, trascendendosi: ciò accade per opera dello Spirito. Dunque, un mistero di ispirazione *pervade l’intera storia* della salvezza, costituendo il contesto imprescindibile dell’ispirazione biblica propriamente detta: l’idea di ispirazione non può che essere “spaziosa”.

Avveduti di tale contesto, accostiamo il mistero dell’ispirazione biblica considerando la presenza attiva ed efficace dello Spirito in quei protagonisti carismatici che furono i *profeti*. In effetti, l’azione dello Spirito che fa agire e parlare alcuni per conto di Dio prepara e rende ragione della singolare azione del medesimo Spirito su coloro che consegnano allo scritto la rivelazione, cioè gli *autori sacri* o agiografi. In tal senso, si possono leggere svariate immagini dell’AT e del NT come una *preparazione* del termine tecnico “ispirazione”: lo Spirito che scende sopra l’ispirato, che riposa in lui, lo ricopre, che viene su di lui. Inoltre, molti episodi dell’AT attestano la l’azione dello Spirito che dirige le guide del popolo e, dunque, la storia della salvezza: la si può denominare *ispirazione pastorale*. Ad essa si accompagna l’*ispirazione oratoria*, tipica dei profeti. L’una e l’altra trovano *compimento nel NT*, in quanto è il medesimo Spirito

che guida l'azione missionaria-pastorale degli apostoli, suggerisce ai discepoli le parole (anche loro "profetizzano"), offre la molteplicità dei carismi alle comunità, etc. Quando si riconosce questa *matrice pneumatica* della rivelazione biblica, la presenza e l'azione dello Spirito nei libri sacri emerge come una *conseguenza logica*: come pensare che esso, dopo aver sostenuto e condotto tutto il processo, si assenti nel momento nevralgico in cui la storia della salvezza, cioè della rivelazione divina, è consegnata a una memoria scritta, così che possa raggiungere tutti?

L'esplicita connessione tra Spirito di Dio e parola di Dio scritta appare, in modo embrionale, in alcuni testi profetici (Is 34,16; Ez 2) e sapienziali (Pr 9,1; Qo 12,11; Sir 24,30-34). Il NT eredita dall'AT il vincolo tra Spirito di Dio e parola di Dio (anche) scritta, applicandolo agli scritti dell'antica alleanza: "Era necessario che si compisse ciò che nella Scrittura fu predetto dallo Spirito Santo per bocca di Davide" (cf At 1,16). In due importanti testi, poi, parla esplicitamente dell'azione dello Spirito di Dio nella parola scritta: 2 Tim 3,14-17 afferma che "tutta la Scrittura è ispirata da Dio"; 2 Pt 1,16-21 sottolinea che è lo Spirito a suscitare la parola profetica – "mossi da Spirito Santo parlarono alcuni uomini da parte di Dio" – e passa automaticamente da questa alla profezia scritta: "Nessuna scrittura va soggetta a privata spiegazione".

Insomma, la Bibbia (soprattutto il NT) afferma che Dio stesso, con il suo Spirito, è all'origine dei libri sacri. Questo dato, che appartiene al dettato biblico previamente alla sua più precisa determinazione, non va isolato dall'azione multiforme dello Spirito nella storia; anzi, concepire in modo congiunto ispirazione scritturistica, pastorale e oratoria fa guadagnare in realismo. Apprezzare questo "ordinario" mistero d'ispirazione è essenziale per comprendere l'ispirazione biblica, fermo restando il carattere specifico e irripetibile di quest'ultima, per il quale "ispirazione" è divenuto termine tecnico riferito unicamente alle Scritture.

### **1.3 La Chiesa si interroga sul mistero della Bibbia**

#### *Le testimonianze bibliche*

La riflessione credente sul mistero dell'ispirazione trova lumi, come accennato, nell'esperienza dei profeti (anche se non sono gli unici "ispirati"). Essi non scrivono sotto dettatura o ripetendo a memoria un oracolo divino, ma come veri e propri "artigiani" della parola. Quindi la vocazione che il profeta riceve non sopprime la sua personalità, anzi la *eleva, polarizzando* anche la sua sensibilità letteraria. L'ispirazione, del resto, è legata alla *persona e alla vicenda* del profeta, non soltanto alla sua parola, come illustrano, fra altre, le pagine autobiografiche di Geremia (cf 20,7-9) ed Ezechiele

(cf 33,1-9). D'altra parte, questa parola profetica può essere riconosciuta come parola di Dio solo da parte di chi vive *nello stesso Spirito* dei profeti.

Nel NT, sono le figure degli apostoli che più aiutano ad avanzare nella riflessione sull'ispirazione. Essi sono inviati a proclamare la parola di Dio e questa loro predicazione avviene tramite un "ricordare", un "capire", un "testimoniare", cioè mediante *facoltà pienamente umane* che lo Spirito riattiva in profondità. Oltre alla memoria e all'intelligenza, poi, va considerato tutto il *travaglio letterario* del comporre e del redigere, come emerge chiaramente, p.e., nel prologo di Luca (1,1-4) e nell'Apocalisse di Giovanni.

Per la Bibbia, insomma, l'ispirazione si dà in una *speciale relazione* dell'autore umano con Dio: questi gli dona di dire, mediante il suo Spirito, ciò che egli vuole comunicare agli uomini. L'ispirazione è la stessa per tutti gli autori dei diversi libri biblici, ma al contempo è variegata, come lo è l'economia della rivelazione divina.

### *La voce della tradizione, fino al Concilio Vaticano II*

In continuità con il NT, i Padri attestano la loro fede nell'origine divina della Bibbia, riconosciuta come libro che Dio ha ispirato. Essi commentano le sacre Scritture introducendo o sviluppando alcune categorie utili per illustrare il rapporto fra parola di Dio e parola umana. In tal senso, parlano dell'agiografo come *strumento (musicale)* che Dio impiega; di Dio *autore* delle sacre Scritture (letterario o genericamente "causa" di esse?); di Scrittura come *dettato* divino (ma in senso ampio) o quale *lettera di Dio* (la categoria è pastorale-omiletica); di Dio autore che parla attraverso le parole dei *personaggi da lui creati*, cioè gli agiografi (analogia con i romanzieri).

Tommaso d'Aquino (1226-1274), pur non studiando direttamente l'ispirazione, offre un contributo consistente attraverso la teoria della *causalità strumentale*: "L'autore principale della sacra Scrittura è lo Spirito santo, l'uomo invece ne è l'autore strumentale". Come lo strumento della "penna" è elevato dal moto della mano dell'uomo per eseguire una serie di segni con significato spirituale, così si può dire dell'autore umano di cui Dio si serve, senza mai svilirne l'intelligenza e la libertà. L'altro apporto di Tommaso è la trattazione del *carisma profetico*, che egli considera come formalmente conoscitivo e implicante *due momenti*: la raccolta del materiale che darà contenuto alla profezia e il giudizio definitivo sui contenuti della profezia. Se lo Spirito Santo agisce in ambedue i momenti, si ha la profezia propriamente detta; è vera profezia, però, anche quando lo Spirito interviene solo nel giudizio sui dati. Questo è il *caso ordinario della sacra Scrittura*, ovvero degli scrittori sacri, ai quali il carisma divino

accorda la capacità di giudicare secondo la verità divina i dati dell'esperienza o della storia umana e le lezioni religiose o morali che ne derivano.

Nel 1442, il Concilio di Firenze ribadisce l'impiego della dizione Dio "autore" delle Scritture e introduce la categoria di "ispirazione" a fondamento del carattere divino dei libri sacri. Il Concilio di Trento (1545-1563) si limita a riaffermare il "fatto" dell'ispirazione biblica, mentre i teologi scolastici posttridentini riesaminano il problema della sua natura. Alcuni sostengono l'*ispirazione verbale* della Bibbia (lo Spirito detta e suggerisce "anche le singole parole"), che salvaguarda la divinità della Scrittura ma al prezzo di negare l'attività umana; altri sostengono l'*ispirazione reale* della Bibbia, limitata cioè ai contenuti della Scrittura e non estesa alla loro espressione verbale.

Il Concilio Vaticano I, con la *Dei Filius* (1870), prende posizione affermando che la Chiesa ritiene i libri dell'AT e del NT sacri e canonici "non perché, composti per opera dell'uomo, sono stati poi *approvati* dalla sua autorità, e neppure solo perché *contengono* senza errore la rivelazione; ma perché, scritti sotto l'ispirazione dello Spirito Santo (*Spiritu Sancto inspirante conscripti*), hanno Dio per autore e come tali sono stati trasmessi *alla Chiesa*". In un primo momento, dunque, respinge le *opinioni minimaliste* sull'ispirazione: la Chiesa non può trasformare in parola di Dio ciò che prima era parola puramente umana; altrettanto errato è affermare che nella Bibbia è solo contenuta la parola di Dio, come se un certo numero di frasi fossero parola di Dio e il resto parola umana. In un secondo momento, il documento ribadisce la *verità dell'ispirazione biblica* recuperando la categoria tradizionale di autore, senza assumerla nel significato tecnico di autore letterario.

Quindi, il Vaticano I riafferma l'origine divina della Scrittura in virtù dell'ispirazione, ma lascia il campo aperto per l'ulteriore riflessione teologica sulla natura di tale carisma. Essa proseguirà soprattutto grazie a tre encicliche: la *Providentissimus Deus* (1893) di Leone XIII; la *Spiritus Paraclitus* (1920) di Benedetto XV; la *Divino Afflante Spiritu* (1943) Pio XII. In seguito, il frutto di un secolo di riflessione biblica sarà raccolto dalla *Dei Verbum* (1965).

Le verità divinamente rivelate, che nella sacra Scrittura sono letterariamente contenute e presentate, furono messe per iscritto sotto l'ispirazione dello Spirito Santo.

Infatti, la santa madre chiesa, per fede apostolica, ritiene sacri e canonici tutti interi i libri sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, con tutte le loro parti, perché, scritti per ispirazione dello Spirito Santo [cf Gv 20,31; 2Tm 3,16; 2Pt 1,19-21; 3,15s] hanno Dio per autore e come tali sono stati consegnati alla Chiesa.

Ma per comporre i libri sacri Dio scelse alcuni uomini e si servì di loro nel possesso delle loro facoltà e capacità, affinché, agendo egli in essi e per loro mezzo [cf Eb 1,1; 4,7; 2Sam 23; Mt 1,22], scrivessero come veri autori (*ut veri auctores*) tutte e soltanto quelle cose che egli voleva.

Questo breve e denso testo della Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione

- *riepliega* i dati della fede cattolica sull'ispirazione biblica, che sono gli stessi della Bibbia, arricchiti della riflessione della Tradizione nella sua voce magisteriale ufficiale;
- conferma la categoria di *Dio autore*, nell'accezione generale di Firenze, Trento e Vaticano I: essa esprime l'attività trascendente di Dio in ordine alla Scrittura, non categorizzabile in termini immutabili, perfettamente coordinata all'attività umana;
- fa proprio il *collegamento causale* stabilito da *Dei Filius* fra "Dio autore" e "ispirazione": Dio ispira, dunque è autore;
- conserva l'idea di *strumentalità* applicata agli scrittori sacri, mantenendo l'accezione biblica fondamentale (Dio si serve di intermediari per comunicare il suo messaggio di salvezza), mentre evita di chiamare gli agiografi strumenti e li riconosce come *veri autori*, lasciando intuire che la qualifica di autore letterario spetta allo scrittore umano.
- recupera, in tal senso, il dettato della *Divino Afflante Spiritu*: "Dio scelse e si servì di uomini nel possesso delle loro facoltà e capacità", ma *senza approfondire l'analisi psicologica* delle attività dell'autore umano, per non legare il dato dogmatico ad una formulazione teologica in sé mutevole; lascia così *spazio alle successive investigazioni*, segnalando i limiti in cui dovranno svolgersi;
- ribadisce che l'ispirazione non può riferirsi a una sola parte delle Scritture, perché concerne il loro *insieme* e va pensata come realtà *organica*, che abbraccia la totalità dell'AT e del NT.

## 2. IL CANONE DELLE SACRE SCRITTURE

### *Note preliminari*

- Il termine “canone” (dal greco *canon*, in ebraico *qanah*) ha due significati: anzitutto *metro*, regola, norma e poi, per estensione, *elenco normativo* dei libri ispirati.
- Il canone biblico si è costituito mediante il passaggio, tipico di molte religioni, dalla tradizione orale alla costituzione di un *corpus* di scritti, poi alla determinazione dell'appartenenza di un testo alle scritture riconosciute come sacre, infine alla fissazione di tali scritture normative per la comunità.
- Nei primi tre secoli del cristianesimo, canone designa la “regola della fede”, cioè la verità vincolante enunciata dalla Chiesa; in questa accezione manca un riferimento esplicito alla sacra Scrittura, ma il contenuto di questa “regola della fede” è biblico.
- Dal IV secolo, si affianca un significato complementare: canone è anche l'elenco dei libri ispirati, detti appunto canonici perché la Chiesa riconosce i loro contenuti come normativi per la sua esistenza.
- Dopo il concilio di Trento, è introdotta la terminologia – tuttora vigente, anche se infelice – che designa i testi come “protocanonici” o “deuterocanonici”, il che parrebbe suggerire che alcuni libri sono entrati nel canone in un primo tempo, altri in un secondo. Sarebbe più appropriato parlare dei protocanonici come dei testi “unanimente riconosciuti” e dei deuterocanonici come dei testi “discussi”. Ad ogni modo, i deuterocanonici sono 7 per l'AT (*Tobia, Giuditta, 1 e 2 Maccabei, Baruc* ed epistola di Geremia=*Bar 6*, sezioni in greco di *Daniele* ed *Ester*) e 7 per il NT (*Ebrei, Giacomo, 2 Pietro, 2 e 3 Giovanni, Giuda, Apocalisse*).
- L'ebraismo esclude dalla sua Bibbia i deuterocanonici dell'AT.
- I riformatori protestanti optarono per il canone degli Ebrei e, del NT, Lutero rifiutò *Gc, Gd, Eb* e *Ap*, anche se nel XVII secolo si tornò al canone completo del NT. Il protestantesimo odierno non ha ritrovato i deuterocanonici dell'AT, mentre tendenzialmente riconosce autorità canonica a tutto il NT.
- Le chiese ortodosse non hanno mai preso una decisione ufficiale circa l'estensione del canone scritturistico.

### 2.1 Il canone dell'Antico e del Nuovo Testamento

La tesi classica di un canone palestinese più corto, fissato a Jamnia nel 95 d.C., in opposizione a uno alessandrino più lungo non ha solidità critica. Se davvero ci fosse stato un canone palestinese, gli ebrei alessandrini non avrebbero pensato a formarne



uno differente, poiché seguivano l'indirizzo spirituale dei rabbini di Gerusalemme. Si è più vicini al vero componendo questi quattro dati accertati. (i) Con la distruzione del tempio (70 d.C.), il giudaismo diviene sempre più una religione "del libro", bisognosa di un canone definitivo per non smarrire la sua identità; nondimeno, ad esso si giunge per una via lunga e complessa. (ii) Hanno stimolato la fissazione del canone sia le dispute interne al giudaismo, sia la "concorrenza" dei libri cristiani. (iii) Nel I secolo d.C., 22/24 libri erano accettati come sacri dalla coscienza popolare, ma il canone ebraico rigidamente fissato appare solo tra la fine del II e l'inizio del III secolo d.C. (iv) L'assunzione del canone ampio da parte dei cristiani, che leggevano in traduzione greca, può essere stato il criterio definitivo in base al quale il giudaismo ha limitato il suo canone ai libri più antichi, che circolavano in ebraico o aramaico.

La Chiesa apostolica, pertanto, non ha potuto ricevere dalla sinagoga un canone definito, dacché questo non c'era e, in ogni caso, è inopportuno accentuare l'opposizione fra canone ebraico e canone cristiano dell'AT, perché le due visioni partono dai medesimi principi e si sviluppano da uno stesso nucleo. Dell'incertezza tra canone "breve" e "lungo" recano traccia anche i pronunciamenti del magistero antico: in Oriente si tende a difendere il canone ristretto, in Occidente si opta maggiormente per quello completo.

Anche la storia del canone del NT è complessa, il che non sorprende se si considera la destinazione inizialmente particolare di alcuni scritti, la difficoltà di comunicazione e il fatto che il giudizio di canonicità era determinato sulla base della paternità letteraria apostolica degli scritti, non sempre sicura. Le *incertezze* sui deuterocanonici, in particolare, dipendono sia da dubbi circa la loro paternità apostolica, appunto, sia di tipo dottrinale. Solo verso la fine del IV secolo si può documentare un *accordo* circa il canone nella gran parte delle chiese d'Occidente (le liste ritrovate coincidono). Per la prima presa di posizione ufficiale occorre comunque attendere il Concilio di Firenze (1441), il cui pronunciamento non sembra aver valore universale e normativo, tant'è che a Trento se ne discusse ancora a lungo. Finalmente, però, l'8 aprile 1546 il Concilio di Trento definisce solennemente *semel pro semper* il canone dei 73 libri biblici: i 46 libri dell'AT (quindi si opta per il canone "lungo") e i 27 libri del NT.

## 2.2 Il problema teologico del canone

### *Le affermazioni magisteriali fondamentali circa il canone delle Scritture*

Nel Decreto che contiene l'elenco definitivo dei libri canonici, Trento indica anche due criteri di canonicità: la lettura ordinaria dei testi biblici nella Chiesa cattolica e la loro presenza nell'antica edizione della Vulgata latina. Afferma, inoltre, che la Chiesa “*accoglie e venera* tutti i libri [...] e così pure le tradizioni”. È chiaro, pertanto, che la Chiesa non inventa il canone a un certo punto della sua storia: essa lo riceve, con un atto di fede. Trento afferma anche che la Chiesa accetta tutte le parole contenute nei libri canonici, senza omissioni, nella forma in cui l'intero *corpus* dei libri le è giunto, in un contesto evidentemente diverso da quello originario.

Il Concilio Vaticano I, con la *Dei Filius*, si richiama esplicitamente a Trento sia per stroncare i dibattiti riapertisi sui proto/deuterocanonici, sia per precisare che la canonicità è il riconoscimento magisteriale dell'ispirazione dei libri sacri: “scritti sotto l'ispirazione dello Spirito santo, [essi] hanno Dio per autore e come tali sono trasmessi alla chiesa”.

Il Concilio Vaticano II, con la *Dei verbum*, esplicita che è “per mezzo della [...] tradizione [che] la chiesa conosce l'intero canone dei libri sacri” (n° 8). Dunque il criterio dirimente per la definizione del canone biblico va cercato nella tradizione, che appunto fa conoscere alla Chiesa quali sono i suoi libri normativi. Tale decisiva indicazione esprime un dato di fede, non solo un dato di fatto storicamente verificatosi; tuttavia, non è precisato il *come*, cioè in base a quali criteri ed argomenti la tradizione faccia effettivamente conoscere il canone. Determinare come la tradizione offra alla Chiesa la certezza di quali e quanti libri sono ispirati e canonici è un compito che il Concilio affida alla riflessione successiva. In questo senso, accenniamo alla questione dei “criteri di canonicità”.

### *I criteri di canonicità: il valore della tradizione ecclesiale*

*Il rapporto fra Scrittura e tradizione.* Le due, prima del Vaticano II, erano intese come forme materialmente distinte della rivelazione, mentre DV evita accuratamente di contrapporle, riconoscendole come due modi congiunti e comunicanti di trasmettere l'unico e medesimo oggetto, la divina rivelazione. Pertanto, la frase succitata di DV 8 non può e non deve essere interpretata come se volesse dire che la verità sul canone biblico è contenuta soltanto nella tradizione e in nessun modo, neppure implicito e indiretto, nella sacra Scrittura.

*Il criterio della tradizione nella definizione del canone.* Nel definitivo riconoscimento del canone da parte della Chiesa hanno giocato un ruolo importante alcuni criteri esterni: l'autorevolezza di chi ha trasmesso i testi, la loro appartenenza ai tempi delle origini, la loro conformità alla *regula fidei*, etc. Questi, però, da soli non bastano a garantire la canonicità di un testo, perché ogni interpretazione della Bibbia si rifà a *una tradizione canonica*, anche se questa non è esplicitamente riconosciuta o non è fissata dogmaticamente, come invece è il caso nella Chiesa cattolica, l'unica che ha definito il canone scritturistico in modo solenne e definitivo.

*Nella determinazione del canone, il compito della Chiesa è decisivo.* P. Grelot ritiene che la definizione del canone costituisca il primo atto solenne del magistero della Chiesa postapostolica nei confronti del deposito della rivelazione, che è chiamata a custodire. È proprio a tal fine che ne individua i limiti, così che non lo si possa diminuire, né ampliare, né modificare. In questa operazione, la Chiesa è infallibilmente guidata dallo Spirito Santo: esso, infatti, che ha ispirato gli apostoli e gli agiografi, ha anche assistito la Chiesa nella custodia del deposito e nella fedele proclamazione e attualizzazione della definitiva parola di Dio.

*La verità del canone trova fondamento implicito nella sacra Scrittura.* K. Rahner afferma che le Scritture nascono come genuina autorappresentazione della Chiesa apostolica e che per questo sono "ispirate e canoniche", anche se l'esplicito e definitivo riconoscimento della loro ispirazione e canonicità avviene più tardi. In tal senso, il teologo distingue fra la *rivelazione* del carattere ispirato di alcuni libri e la *percezione riflessa e formulata* di tale rivelazione, annotando che, tra i due momenti, può intercorrere un lasso di tempo anche molto lungo. Si può dunque dire che la Chiesa delle origini possedeva un canone preciso delle Scritture prima ancora di averne piena consapevolezza e prima di definirlo: essa "sentiva" la singolarità di questi libri e del loro insieme anche senza averla ancora dichiarata ufficialmente. Il successivo e definitivo riconoscimento dell'ispirazione, e quindi la definizione del canone, vanno intesi come atti "connaturali" alla Chiesa: con essi, la Chiesa riconosce quegli scritti come gli unici che corrispondono alla sua natura e che la esprimono.

### 3. LA VERITÀ DELLA BIBBIA

Il tema della *verità* delle sacre Scritture o, secondo la terminologia preconciare, della loro *inerranza*, è stato normalmente trattato quale (primaria) conseguenza dell'ispirazione: solo questa, infatti, permette ai libri sacri di essere parola di Dio che offre all'uomo la verità senza errore. Tuttavia, esso è connesso anche all'approccio canonico alle Scritture, sia perché la Bibbia è canone, cioè regola della verità, sia perché solo nel complesso unitario di AT e NT ogni singolo elemento delle Scritture può essere compreso e affermato come vero. Su questo tema, la domanda nodale è la seguente: come leggere la Scrittura affermando la sua capacità di *offrire senza errore la verità per la nostra salvezza*, ma senza negare l'esistenza, nei testi biblici, di *evidenti inesattezze*, per esempio di carattere storico?

#### 3.1 Breve storia del problema

Dal dogma dell'ispirazione consegue che la Scrittura è parola di Dio, dunque che essa è inerrante, di fatto e di diritto, perché Dio "non inganna e non può ingannare". Già nel giudaismo, però, si percepivano discordanze fra vari libri dell'AT e questa difficoltà cresce a dismisura nel cristianesimo primitivo, obbligato al confronto fra AT e NT. Gli scrittori cristiani reagiscono sulla base della fede, non mediante un approccio critico al problema, che va oltre il loro orizzonte interpretativo. Per affrontare la questione, occorre considerare le differenti idee di verità presenti all'epoca: per l'uomo greco, la verità è *logica* e si trova nella comprensione del senso degli enunciati, mentre per Israele la verità è *esistenziale*, cioè si dà nella conformità tra l'enunciato biblico e la sua attuazione. Per il cristiano, poi, tale verità esistenziale è *personale*: si dà in Gesù Cristo, vero uomo e vero Dio. Il problema interpretativo che sorge da queste differenti concezioni della verità è risolto dai cristiani adottando la *soluzione allegorica*, che conferisce senso a racconti inaccettabili per lo spirito greco. Tale lettura permette di cogliere nei racconti biblici un "di più" di senso di ordine spirituale e mistico, senza con ciò negare il senso letterale delle Scritture. A ben vedere, però, essa non risolve il problema della verità delle Scritture, anzi lo complica, perché espone al rischio di allontanarsi dalla storia e, dunque, di negare il concetto biblico di verità. Senza contare che, assumendo il terreno degli avversari, il problema della verità biblica si trasferisce sul terreno della verità assoluta, di carattere filosofico e dogmatico: così si è chiusa la Bibbia in un vicolo cieco, e questo almeno fino all'età contemporanea.

La prima vera e propria contestazione del principio della verità della Scrittura interviene, però, in epoca moderna, con la vicenda di Galileo Galilei. Lo scontro verte

precisamente sull'inerranza della Scrittura nel suo confronto con le scienze naturali: il caso rimane paradigmatico circa il modo di considerare il rapporto fra verità biblica e scienza. Ora, affermando che la terra gira attorno al sole, lo scienziato – a parere dei suoi giudici – attribuiva un errore alla Bibbia, che sembrava sostenere il contrario. In realtà, la posizione di Galilei è rigorosa e rispettosa, come emerge dalla sua *Lettera a Cristina di Lorena* (1615). In essa cita Agostino, il quale afferma che “il Signore voleva fare dei cristiani e non degli scienziati” e che “non ha voluto insegnare agli uomini cose che non sarebbero state di nessuna utilità per la loro salvezza”. Quindi lo scienziato non sta attribuendo alla Bibbia un errore, bensì cercando di penetrare il senso dell'ispirazione delle Scritture; in questo fa sua e cita la posizione del cardinal Baronio: “l'intenzione dello Spirito Santo [è] d'insegnarci come *si vadia* al cielo e *non come vadia* il cielo”. Galileo commenta poi – a proposito del famoso “Fermati, o sole” – che Giosuè lo disse accomodandosi alla capacità della gente che lo ascoltava, senza l'intenzione di insegnare alcunché sulla costituzione delle sfere, ma solo per esprimere la grandezza del miracolo avvenuto.

Il punto dibattuto, dunque, è chiaro: di cosa si sta parlando quando si afferma che la Bibbia insegna la verità? La risposta più matura è nella *Dei Verbum*.

### 3.2 La verità della sacra Scrittura secondo la *Dei verbum* 11 (§2)

Poiché dunque tutto ciò che gli autori ispirati o agiografi asseriscono è da ritenersi asserito dallo Spirito Santo, bisogna ritenere, per conseguenza, che i libri della Scrittura insegnano con certezza, fedelmente e senza errore la verità che Dio, per la nostra salvezza, volle fosse consegnata nelle sacre Scritture (*veritatem quam Deum nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit*). Pertanto «ogni Scrittura divinamente ispirata è anche utile per insegnare, per convincere, per correggere, per educare alla giustizia, affinché l'uomo di Dio sia perfetto, addestrato ad ogni opera buona».

La discussione sul tema è stata lunga e travagliata. L'elaborazione del terzo schema del documento ne rappresenta un tornante, perché si passa dalla formulazione negativa – immunità dall'errore – a quella positiva, che accentua la finalità della Bibbia: “insegnare senza nessun errore la Verità”, quella che Dio ha voluto comunicarci. La domanda, dunque, si precisa: *quale* verità insegna la Bibbia? Il quarto schema offre una prima risposta mediante il termine *verità salvifica* (*veritatem salutarem*), mentre prende atto che “in cose di storia e di scienze naturali essa [la Bibbia] talvolta manca di verità (*deficit a veritate*)”, come anche del fatto che contiene inesattezze a proposito delle indicazioni geografiche e cronologiche. La risposta, dunque, è che – nelle cose che

riguardano la *veste esteriore* della rivelazione – si manifesta la “condiscendenza” del verbo divino (cf DV 13). La loro fallibilità non chiama in causa la verità della Bibbia, che è unicamente la *verità rivelata*, di cui parla tutta la DV. Per la Commissione teologica, la formula *veritatem salutarem* è atta ad esprimere tale idea, mentre a molti essa pare ambigua e pericolosa, perché sembra restringere l’inerranza biblica alle sole cose soprannaturali riguardanti la fede e i costumi, ponendosi così in contrasto con l’insegnamento costante della Chiesa. Paolo VI prende atto di questa critica e domanda alla Commissione una rielaborazione, per cui si giunge a una formula equivalente, però capace sia di fugare l’equivoco di una limitazione materiale dell’inerranza, sia di definire l’oggetto formale specifico di ogni verità biblica, che è appunto la salvezza dell’uomo.

Il *nostrae salutis causa* (“in vista della nostra salvezza”), dunque, è il principio formale secondo cui va giudicato ciò che Dio intende comunicare e ciò che l’agiografo ha voluto esprimere. Significa che è il punto di vista specifico, l’angolo visuale dal quale vanno considerate *tutte* le affermazioni delle sacre Scritture. Con esso si possono e devono risolvere anche le difficoltà legate alle inesattezze geografiche e cronologiche. Inoltre, la formula *nostrae salutis causa* qualifica il verbo *consignari voluit* (“volle fosse consegnata”), non direttamente la parola verità; quindi, essa interpreta le intenzioni di Dio che ispira e dell’agiografo ispirato che scrive: ispirazione e inerranza vanno comprese a partire dalla volontà di Dio. In questo modo, il Concilio cambia atteggiamento rispetto al problema: finora si era parlato di inerranza, mentre ora subentra l’istanza positiva di scoprire e spiegare la rivelazione e la realtà salvifica che Dio ha donato in Gesù Cristo. Insomma, alla Scrittura non si va semplicemente perché non sbaglia, ma perché in essa è dato d’incontrare la Parola della salvezza.

### **3.3) Principi che presiedono all’individuazione della verità della Bibbia**

(i) *L’oggetto formale della rivelazione e della verità biblica.* Tutta la Scrittura è ispirata e tutto in essa partecipa della verità *nostrae salutis causa*, ma questa partecipazione può essere “diretta e essenziale” o “indiretta e funzionale”. Significa che nella Bibbia vi sono affermazioni salutari rivelate vere e proprie, *come tali* inerranti, e altre che hanno *funzione di servizio* rispetto a queste verità, e che sono inerranti solo *in virtù* di questo servizio. Le verità o notizie profane, in particolare, acquistano carattere salvifico nella Bibbia solo perché adottate in ordine alla salvezza e sono libere da errore *in quanto* notizie contenenti la rivelazione salvifica di Dio, oppure lo sono *in proporzione* maggiore o minore al loro rapporto con tale agire divino.

(ii) *I generi letterari.* DV 12 afferma che “si deve tener conto dei generi letterari” perché “la verità viene diversamente proposta [...] in testi [...] storici o profetici o poetici [...]”, dunque “è necessario che l’interprete ricerchi il senso [...] secondo la condizione del tempo e della cultura dell’agiografo”.

(iii) *Progresso della rivelazione e verità delle affermazioni bibliche.* La Bibbia è lo strumento della divina educazione, in cui si coglie come Dio ha condotto gradualmente il suo popolo fino alla piena conoscenza del Cristo. In tal senso, è importante che DV 15 rilevi il carattere progressivo della rivelazione biblica, riconoscendo che i libri dell’AT “contengono cose imperfette e provvisorie”. Di conseguenza, nessun testo dell’AT presenta una dottrina o una morale compiuta su di un qualsiasi punto della fede cristiana: sempre occorre rileggere i testi AT a partire da Gesù Cristo e proiettare su di essi la sua luce. Altrimenti detto, la *verità* dei testi veterotestamentari non è assoluta, ma *proporzionata* alla luce che Dio infonde ai loro autori, in vista del compito che tali testi svolgono nella pedagogia divina.

(iv) *La condiscendenza divina.* DV 13 introduce il principio della “condiscendenza” divina (*attemperatio, synkatabasis*), che è la benigna sollecitudine con cui Dio, nelle Scritture, “adatta il suo linguaggio” rendendo le sue parole “simili al linguaggio degli uomini, come già il Verbo dell’eterno Padre, avendo assunto la carne dell’umana debolezza, si fece simile agli uomini”. Come nel Verbo di Dio la natura umana e quella divina coesistono, senza confondersi e senza annullarsi, così le Scritture sono al tempo stesso parole umane e parole divine.

(v) *La verità dei singoli testi biblici nella globalità del messaggio AT e NT.* Quando un libro viene accolto nel canone AT, il suo tenore verbale, salvo piccole aggiunte e glosse, si fissa, mentre le idee si trasformano ogni volta che un nuovo testo entra a far parte di questa raccolta. L’intero canone è rimasto a lungo proteso verso il suo senso complessivo e definitivo. La verità dei singoli testi e libri dell’AT non ha dunque carattere di definitività, ma di apertura e di complementarità rispetto all’intero complesso dei libri dell’AT, riconosciuti nel canone. Ogni libro (anzi ogni strato di senso e ogni affermazione) partecipa all’unica inerranza della Bibbia in modo proporzionato al contributo che dà alla realizzazione del messaggio complessivo. Lo stesso AT non ha un significato definitivo in sé, nemmeno nella sua globalità, perché l’accettazione del canone AT da parte di Gesù e della Chiesa gli conferisce un senso ulteriore, anzi la sua definitiva “verità”: il NT è “l’ultimo agiografo” dell’AT.

(vi) *Il valore perenne dell'Antico Testamento*. Il IV capitolo di DV, dedicato all'AT, segna la chiusura di un lungo periodo di scarsa attenzione ecclesiale ad esso. Il testo riafferma (i) il valore perenne dei libri dell'AT, divinamente ispirati; (ii) il suo carattere di economia rivelatoria e salvifica quale "preparazione" a quella definitiva; (iii) i tesori religiosi e morali in esso presenti, che rimangono validi "nonostante le cose imperfette e temporanee che esso contiene"; (iv) l'unità e la complementarità dei due testamenti, anche se quest'ultima è affermata secondo una logica non simmetrica: *Novum in Vetere latet, Vetus in Novo patet* (il Nuovo è nascosto nel Vecchio, il Vecchio si svela/manifesta nel Nuovo). In effetti, la novità del NT non è del tutto deducibile dall'AT, mentre questo trova il suo pieno compimento solo nel NT. Lungo i secoli, il rapporto fra i due è stato spesso letto in chiave allegorica o con altri modelli subordinanti l'AT al NT. Oggi, invece, si è iniziato a comprendere che i due hanno un rapporto dialogico e che, in ogni caso, è impossibile considerare il NT come l'unico criterio di verità dell'AT: questo ha una sua dignità di parola di Dio che non gli viene conferita dal NT.



## II. INTERPRETAZIONE DELLA SACRA SCRITTURA NELLA CHIESA

Abbiamo considerato la Bibbia quale parola di Dio in parole umane; ora l'attenzione si focalizza sulla risposta che, a questa parola, l'uomo può offrire, con il suo impegno di ascolto e di comprensione. "Ascolto" dice l'apertura esistenziale dell'essere, "comprensione" dice la comunione con chi parla, con la sua intenzionalità. Certo, nei remoti scritti biblici vi sono parole particolarmente difficili; però, essi sono imprescindibili per comprendere quanto lo scrittore aveva e ha da offrire: il lettore serio vi presterà la massima attenzione. In effetti, la soggettività dell'interprete è assai implicata nell'atto ermeneutico, in quel continuo va-e-vieni tra lui e il testo che è sia collaborazione che lotta. Si coglie che per comprendere al meglio quei testi unici che sono le sacre Scritture, non basta essere degli studiosi: la Bibbia chiede credenti.

### 1. STORIA DELL'INTERPRETAZIONE DELLA BIBBIA

Il termine ermeneutica (dal greco *hermeneuo* = interpretare, spiegare, tradurre) in origine definiva l'arte di cogliere il volere degli dèi nei segni naturali, con riferimento a Hermes, messaggero degli dèi. Con Aristotele, esso entra a far parte della riflessione filosofica, indicando la mediazione fra l'interiorità dell'uomo e la sua espressione linguistica. Entrando nella cultura cristiana, il termine va a designare le tecniche interpretative della Scrittura, identificandosi con l'esegesi. Nel Medioevo, il vocabolo lascia il posto alla terminologia latinizzata della scienza e diviene *ars interpretandi* o *exegesis*, disciplina che va progressivamente costituendosi come autonoma. Ad essa, secondo il gusto grecizzante del Rinascimento, viene di nuovo attribuito il nome *hermeneutiké*, da cui, in seguito, *ermeneutica*.

Oggigiorno, l'ermeneutica è spesso confusa con l'esegesi. Ora, quest'ultimo termine indica la *spiegazione di un testo* a partire dal compito primario della sua traduzione; del lavoro ermeneutico, dunque, l'esegesi costituisce il primo livello. Dal canto suo, il termine ermeneutica è relativo ai metodi utilizzati dall'esegesi e, più ampiamente, alla *riflessione teorica* che controlla il procedimento esegetico e ne detta i principi metodologici. L'ermeneutica moderna nasce con F. Schleiermacher, ma l'arte d'interpretare la divina parola è antica quanto la Bibbia stessa. Una panoramica storica permette di cogliere come alcune soluzioni del passato rischiarino il presente di questa esigente e fondamentale disciplina.

### 1.1) La Bibbia come primo momento ermeneutico

La *letteratura biblica veterotestamentaria* si è sviluppata mediante l'apporto di varie reinterpretazioni dei libri biblici, divenute anch'esse Scrittura sacra: questo processo di rilettura e di riscrittura è detto "deuterosi" (P. Beauchamp). Per es., *Dt* 12-16 reinterpreta il "Codice dell'alleanza" di *Es* 20-23; la letteratura profetica abbonda di reinterpretazioni degli oracoli originali; *Sap* 10-19 rilegge gli eventi esodici nella nuova situazione degli ebrei alessandrini. Tale procedimento muove dalla convinzione del valore al contempo antico e nuovo delle Scritture: in esse, il lettore moderno può scoprire elementi correlati alla sua situazione e capaci di illuminarla.

In merito al *Nuovo Testamento*, occorre anzitutto dire che Gesù Cristo è il definitivo "esegeta" del Padre (cf *Gv* 1,18): l'avvenimento inedito che è la sua persona determina la novità dell'esegesi delle Scritture che egli attua. In lui, esse giungono al loro compimento, mentre per il resto Gesù è figlio del suo tempo e sa impiegare, con i Giudei, le loro tecniche esegetiche.

La *Chiesa delle origini* è dominata dall'evento Cristo quale nuovo principio ermeneutico: alla luce della risurrezione, essa si sforza di comprendere tutte le Scritture antiche, leggendo in esse figure di Cristo e della realtà cristiana. Nello svolgere questa operazione, la Chiesa attinge sia dalla cultura alessandrina che dalla tradizione rabbinica, lasciando così un'eredità ermeneutica connotata da un singolare procedimento teologico (rilettura allegorica dell'AT in chiave cristologica), ma anche da peculiari elementi culturali (le tecniche esegetiche del tempo).

Insomma *la Bibbia è, fin dall'inizio, essa stessa interpretazione*. Tale ermeneutica intra-biblica nasce sempre dal consenso di una comunità credente, ma conosce anche tratti di creatività e differenziazione: è "una sinfonia a più voci".

### 2.2) L'epoca dei Padri della Chiesa

La riflessione teorica sull'ermeneutica delle Scritture inizia con Origene che, partendo dalla critica testuale, sviluppa l'idea di un *molteplice senso delle Scritture: letterale, morale, spirituale*. Anche lui, come Filone, ricorre al *metodo allegorico* per risolvere le difficoltà interpretative del senso letterale dei testi. Accanto a questo metodo, si sviluppa un orientamento esegetico più attento al senso letterale, in particolare nella scuola antiochena, che non si oppone all'allegoria alessandrina, ma solo alle sue esagerazioni. La patristica latina risentirà di questo duplice orientamento: Girolamo è più attento al senso letterale, Ambrogio e Ilario privilegiano il senso morale-spirituale, Agostino cerca una sintesi. Ora, per molti aspetti l'ermeneutica dei Padri è

superata, ma rimane il suo indubbio valore, legato al fatto che la Bibbia, intesa come opera unitaria le cui parti si illuminano a vicenda, è al cuore dei loro testi. I Padri, inoltre, hanno ben chiaro che la liturgia della Chiesa è il luogo interpretativo privilegiato delle Scritture.

### 2.3) L'esegesi medievale

Nell'esegesi medievale, l'ermeneutica dei Padri – in particolare la distinzione tra senso letterale e spirituale – si articola in uno schema quadripartito, espresso dal celebre distico *littera gesta docet, quid credas allegoria/moralis quid agas, quo tendas anagogia* (la lettera insegna i fatti, l'allegoria che cosa credere, il senso morale che cosa fare, l'anagogia dove tendere). Esso indica che l'interprete delle Scritture ascolta anzitutto la storia degli interventi di Dio (*gesta*), sapendo che in essa si nasconde il mistero di Cristo (i Padri parlerebbero di senso spirituale presente nel senso letterale). Tale mistero ha vari livelli: ciò che riguarda la realtà storica di Cristo e della Chiesa è il senso allegorico (*allegoria*); ciò che offre una dottrina capace di regolare la vita cristiana costituisce il senso morale (*tropologia*); ciò che si riferisce alle realtà escatologiche costituisce l'*anagogia*. Lo schema quadripartito è il metodo adottato per l'esegesi, ma è anche il quadro utilizzato per esporre la dottrina e il riferimento principale per la pratica della *Lectio divina*, che si va sviluppando nei monasteri, con le sue quattro tappe: *lectio, meditatio, oratio, contemplatio*.

Soprattutto nel XIII secolo, infatti, accanto alla *lectio monastica* si sviluppa la *lectio scholastica*, attenta alle *quaestiones* sollevate dalla spiegazione della *Sacra Pagina*. I teologi insegnano abitualmente a partire dalla *lectio cursiva* della Bibbia, organizzando poi nelle *Summae* le *quaestiones* sorte nel contesto di tale *lectio* e cercando nelle Scritture le *auctoritates* che avvalorino la loro riflessione. Da qui deriva una nuova presentazione del problema dei sensi della Scrittura e la valorizzazione del *sensus litteralis*. Tommaso, in particolare, lo addita come il solo che sia dimostrativo in teologia: fonda tutti gli altri. Egli offre anche altri due decisivi criteri ermeneutici: l'interprete deve porsi all'interno della tradizione e deve leggere le Scritture alla luce della rivelazione totale. L'esegesi medievale, appassionante e complessa, trova la sua coerenza di fondo specialmente nel fatto che fra *lectio divina* e *lectio scholastica* non vi è mai reale separazione.

## 2.4) La Riforma protestante e il concilio di Trento

Con l'invenzione della stampa (1453-55), il testo biblico è a disposizione di un pubblico sempre più vasto, il che impatta notevolmente sul problema ermeneutico. Nel 1516, Erasmo da Rotterdam pubblica la prima edizione critica del NT e offre, nella sua *Ratio*, un trattato di ermeneutica biblica estremamente attuale. L'umanesimo del XVI secolo inaugura un nuovo modo di accostare i testi antichi, connotato dalla conoscenza delle lingue antiche e da metodi letterari più obiettivi.

Rispetto alla Bibbia, però, la vera novità di quest'epoca sta nel fatto che l'uomo moderno le rivolge i suoi interrogativi a partire da un mondo estraneo alla fede cristiana, sebbene l'ermeneutica biblica degli umanisti continui a muoversi per lo più in una prospettiva credente. In tal senso, B. Spinoza (1632-1677), filosofo ebreo olandese, si rivela centrale in questo periodo: una sorta di antesignano. Egli pone la ragione come primo criterio ermeneutico delle Scritture, affermando che non bisogna attribuire ad esse come insegnamento nulla che non sia riconosciuto come tale con la massima evidenza (razionale) a seguito di un'indagine critica. In questa stessa linea si muove anche il prete cattolico francese R. Simon (1638-1712). Entrambi conoscono una dura opposizione e il rifiuto da parte delle loro rispettive comunità.

La storia dell'ermeneutica del XVI secolo, inoltre, risulta profondamente segnata dalla Riforma protestante con il suo principio del *sola Scriptura*, secondo il quale la Scrittura è *sui ipsius interpres* (interprete di se stessa), cioè capace di svelare da sé il suo significato. Trento vi si oppone ribadendo che *la Chiesa e la tradizione* sono il luogo di preservazione e di sviluppo della parola di Dio. Tale principio è indubbiamente valido, ma l'influsso di Trento sull'ermeneutica biblica – occorre riconoscerlo – complessivamente non è stato positivo. In questo periodo, infatti, cresce a dismisura la valorizzazione della tradizione, mentre la Scrittura è ridotta a serbatoio di *dicta probantia* di affermazioni magisteriali o teologiche. I commenti scritturistici assumono un taglio apologetico e vengono proibite la lettura della Bibbia ai laici e le traduzioni diverse dalla Vulgata. Tutto questo è disastroso per l'ermeneutica biblica che, infatti, non costituirà più una priorità per la Chiesa cattolica sino alla fine del XIX secolo.

## 2.5) Dal concilio Vaticano I all'enciclica *Spiritus paraclitus*

Il XIX secolo è segnato dalla supremazia della ragione illuministica. In tale contesto, gli studi biblici, soprattutto con il protestantesimo liberale, conoscono l'impiego e lo sviluppo della critica storico-letteraria, a cominciare dalla celebre "teoria documentaria" sul Pentateuco (cf W. De Wette e J. Wellhausen). La critica storica è applicata anche ai Vangeli, a partire da A. Von Harnack che, ne *L'essenza del cristianesimo* (1909), riduce drasticamente gli elementi sovrannaturali in essi presenti, giungendo a presentare Gesù Cristo come un mero maestro di morale.

La *Dei Filius* (1870) valuta l'atteggiamento del protestantesimo liberale come contrario alla dottrina cristiana, stigmatizzando la pretesa del pensiero razionalista di stabilire il regno della pura ragione senza Gesù Cristo. In merito all'ermeneutica, il documento conciliare richiama principi teologici generali che si rifanno a Trento.

La *Providentissimus Deus* (1893) apre un rinnovamento biblico in campo cattolico, presentando, in linea con *DF*, i criteri propri di un'ermeneutica teologica: l'interpretazione delle Scritture dev'essere condotta alla luce dello Spirito; in conformità col senso inteso dalla Chiesa; non contro l'unanime consenso dei Padri; nell'"analogia della fede". In tal modo, si pone fine all'esasperato concordismo di quegli anni e sono offerte indicazioni circa l'equipaggiamento critico dell'esegeta cattolico: lo studio delle lingue orientali e l'impiego della scienza critica.

*PD* dona slancio allo studio della sacra Scrittura, così come l'istituzione della *Pontificia Commissione Biblica* (1902), atta a favorire il progresso degli studi biblici (prima che a esercitare funzione di controllo); negli stessi anni, però, ha luogo la grande crisi modernista, che apre un lungo periodo di sterilità ermeneutica. In effetti, alcuni esegeti cattolici, tra cui M. J. Lagrange, avevano colto i vantaggi che apologetica e teologia potevano trarre dalla critica letteraria e storica, dunque applicavano questo metodo alla Bibbia. Purtroppo, però, il clima apologetico di reazione antimodernista non era favorevole a simili aperture. In questo contesto, il rinnovamento dell'esegesi cattolica inevitabilmente rallenta, come confermano i decreti conservatori della *PCB* tra il 1908 e il 1915 e l'enciclica *Spiritus Paraclitus* (1920), che mette in guardia contro gli abusi della teoria dei generi letterari. In questo clima pesante, è fondato a Roma il *Pontificio Istituto Biblico* (1909), inizialmente inteso quale baluardo contro l'ermeneutica praticata a Gerusalemme da Lagrange e altri.

L'esegesi storico-critica della Bibbia in campo cattolico esce sconfitta da questa situazione: da un lato le autorità ecclesiastiche la condannano, dall'altro il corpo ecclesiale la ignora. Per cogliere un'evoluzione positiva, occorre attendere la *Divino Afflante Spiritu* e, soprattutto, il concilio Vaticano II.

## **2.6) L'enciclica *Divino Afflante Spiritu* (1943) e l'istruzione *Sancta Mater Ecclesia* (1964)**

*DAS* apre un'era nuova per la ricerca biblica cattolica, offrendo una sorta di "carta costituzionale" per l'ermeneutica biblica. Afferma che il primo compito dell'interprete è "discernere e interpretare quale sia il *sensu letterale* [...] *delle parole bibliche*": da qui potrà scoprire la dottrina teologica che esse contengono; per farlo, l'interprete deve ricorrere alle lingue originali e impiegare tutte le risorse della filologia, dell'archeologia, della scienza storica. Egli deve poi impegnarsi con pari cura alla "ricerca del *significato spirituale*" del testo da Dio inteso e ordinato, guardandosi "scupolosamente dal presentare come genuino senso della sacra Scrittura altri significati traslati delle cose" in essa espresse. *DAS* afferma che la suprema norma dell'interpretare è ravvisare e stabilire *che cosa si proponga di dire lo scrittore*; in tal senso, caldeggia l'impiego dei lumi offerti dalle moderne indagini, che permettono di distinguere l'indole propria dell'autore, le sue condizioni di vita, il suo tempo, le sue fonti, le forme impiegate. Nell'ambito della critica letteraria, il documento dà particolare attenzione ai *generi letterari* e, per determinarli, invita a basarsi sulle indagini più recenti, che illustrano le peculiari forme del dire nell'ambito delle composizioni poetiche, nelle leggi, nei racconti, etc. Invita anche ad affrontare con coraggio le molte difficoltà ancora presenti e a tentare di fornire le migliori spiegazioni, sempre in leale accordo con la dottrina della Chiesa.

Questa vera e giusta libertà riconsegnata agli esegeti viene ulteriormente suffragata da alcuni documenti successivi, tra cui il più importante è l'istruzione della PCB *Sancta Mater Ecclesia*, sulla verità storica dei Vangeli (21/4/1964), che sarà citata e riassunta in DV 19. Essa fa riferimento alla *DAS*, sottolineando la sua regola ermeneutica; esprime la liceità del metodo della "storia delle forme", adottato con la dovuta cautela; parla dei tre stadi di trasmissione ravvisabili nei Vangeli (Cristo, apostoli, evangelisti); afferma che non va contro la verità del racconto il fatto che gli evangelisti riferiscono i detti e le azioni del Signore in ordine diverso e ne riportano le parole non alla lettera.

## 2. IL PROBLEMA ERMENEUTICO NEL CONCILIO VATICANO II E NELL'ESEGESI CATTOLICA CONTEMPORANEA

Con *Sancta Mater Ecclesia* si è già in pieno svolgimento del Vaticano II, nel quale la Costituzione dogmatica *Dei Verbum* raccoglie i frutti di un secolo di studi biblici. Essa formula, in germe, un progetto cattolico di ermeneutica delle sacre Scritture, in particolare nel suo numero 12. A queste irrinunciabili indicazioni è utile integrare quelle offerte dal documento della Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (1993).

Poiché Dio nella sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini alla maniera umana, l'interprete della sacra Scrittura, per capir bene ciò che egli ha voluto comunicarci, deve ricercare con attenzione che cosa gli agiografi abbiano veramente voluto dire e [et] a Dio è piaciuto manifestare [*nobiscum*] con le loro parole.

Per ricavare l'intenzione degli agiografi, si deve tener conto fra l'altro anche dei generi letterari. La verità infatti viene diversamente proposta ed espressa in testi in vario modo storici, o profetici, o poetici, o anche in altri generi di espressione. È necessario adunque [*porro* = inoltre] che l'interprete ricerchi il senso che l'agiografo in determinate circostanze, secondo la condizione del suo tempo e della sua cultura, per mezzo dei generi letterari allora in uso, intendeva esprimere ed ha di fatto espresso. Per comprendere infatti in maniera esatta ciò che l'autore sacro volle asserire nello scrivere, si deve far debita attenzione sia agli abituali e originali modi di sentire, di esprimersi e di raccontare vigenti ai tempi dell'agiografo, sia a quelli che nei vari luoghi erano allora in uso nei rapporti umani.

Perciò, dovendo la sacra Scrittura esser letta e interpretata alla luce dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta, per ricavare con esattezza il senso dei sacri testi, si deve badare con non minore diligenza al contenuto e all'unità di tutta la Scrittura, tenuto debito conto della viva tradizione di tutta la Chiesa e dell'analogia della fede.

È compito degli esegeti contribuire, seguendo queste norme, alla più profonda intelligenza ed esposizione del senso della sacra Scrittura, affinché mediante i loro studi, in qualche modo preparatori, maturi il giudizio della Chiesa. Quanto, infatti, è stato qui detto sul modo di interpretare la Scrittura, è sottoposto in ultima istanza al giudizio della Chiesa, la quale adempie il divino mandato e ministero di conservare e interpretare la parola di Dio.

## 2.1) Principi di un'ermeneutica biblica cattolica alla luce di DV 12

I tre capoversi di DV 12 descrivono un preciso itinerario esegetico, riconoscendo la necessità di un'inchiesta esegetica seria – da cui consegue la necessità della critica letteraria e storica – e definendo il principio e i tre criteri fondamentali dell'ermeneutica teologica.

### 2.1.1) Necessità di un'inchiesta esegetica seria

Il presupposto di fede da cui DV parte è che “Dio nella sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini alla maniera umana”, da cui consegue che l'interprete deve “ricercare con attenzione che cosa gli agiografi hanno inteso dire e (et) che cosa a Dio è piaciuto manifestare con le loro parole”. La necessità dell'inchiesta esegetica deriva, dunque, dalla natura stessa dell'ispirazione, che in alcun modo toglie agli agiografi il ruolo di *veri auctores* (cf DV 11). In effetti, l'interprete può intendere il messaggio di Dio solo penetrando il significato del testo secondo l'intenzione del suo autore umano. In tal senso, il primo criterio per cogliere la parola di Dio nella Bibbia e non incorrere nel soggettivismo è la *fedeltà al senso letterale* del testo.

Tuttavia, gli aspetti divino e umano della Scrittura non vanno mai separati, pena o il fondamentalismo, che nasce dalla negazione della dimensione umana, o la riduzione della Bibbia a mero documento del passato, che nasce dalla negazione della sua dimensione ispirata. La connessione fra i due elementi è resa, nel testo definitivo di DV 12, dalla semplice congiunzione *et*. Essa indica che, tra l'intenzione degli scrittori sacri e l'intenzione di Dio, non vi è frattura, ma distinzione: la parola di Dio, nella Scrittura, compenetra la parola umana, ma fra le due realtà la distinzione permane, ed essa è gravida di conseguenze. Occorre anche sottolineare che DV 12 parla di “ciò che Dio ha voluto comunicare *a noi (nobiscum)*”: questo riferimento all'interlocutore apre la via all'ermeneutica moderna, in particolare per quanto concerne il compito di attualizzazione del messaggio biblico per il lettore contemporaneo.

### 2.1.2) Conseguente necessità della critica letteraria e storica

La fedeltà al testo e al suo senso letterale esige il ricorso ai vari strumenti del metodo storico critico, dunque l'impiego della critica *testuale*, della critica *letteraria* e della critica *storica*.



(i) Scopo della *critica testuale* è ricostruire, attraverso i “testimoni” dell’originale, un testo ad esso il più possibile vicino. *DV* presuppone la necessità di questo tipo di lavoro, irrinunciabile per le scienze bibliche e già registrato dalla *DAS*.

(ii) *DV* non fornisce una trattazione sistematica della *critica letteraria*, ma ne definisce lo “statuto teologico”: serve “per scoprire l’intenzione degli agiografi”. Quindi non ha (solo) lo scopo di risolvere le obiezioni che possono emergere, ma partecipa positivamente all’interpretazione dottrinale della Bibbia. Il senso inteso dall’agiografo, infatti, è sempre un senso teologico, perché è anche il senso inteso da Dio. Comunque, l’evocazione degli strumenti della critica letteraria è generica: “Tra l’altro (*inter alia*) si deve tener conto dei generi letterari”. Circa questi ultimi, *DV* si richiama a *DAS*, dicendo che “la verità [...] viene diversamente proposta ed espressa nei testi in varia maniera storici o profetici o poetici, o con altri modi di dire”. La classificazione tradizionale è ripresa, ma senza pretesa esaustiva: il campo è lasciato aperto a ulteriori specificazioni. Nel secondo capoverso, poi, viene introdotta una nuova idea. “È necessario inoltre (*porro*) che l’interprete ricerchi il senso che l’agiografo intese esprimere ed espresse in determinate circostanze”. Non si tratta più dei generi letterari, ma di qualcosa di più radicale, che precede la stesura dello scritto e la determina. La conoscenza di queste *determinate circostanze* e delle evocate situazioni particolari in cui il testo prende vita sono indispensabili per la sua retta comprensione.

(iii) La *critica storica* biblica cerca non solo di collocare ogni libro nel suo ambiente d’origine, ma anche di scoprire il valore storico di ciò che i testi raccontano, ricostruendo così la storia dei due Testamenti. Ora, il termine “critica storica” non è espressamente menzionato dalla *DV*, ma essa è chiaramente evocata: *DV* 12 la introduce quando accenna alla diversità interna del genere letterario storico (“in varia maniera storici”). Anche il fatto che sia indicata la necessità di conoscere lo scrittore sacro nel contesto del suo tempo lascia intendere la necessità di un metodo storico. Quando, poi, *DV* 19 descrive le tappe della tradizione evangelica, non si può non cogliere l’invito a considerare il cammino a ritroso dai vangeli a Gesù, che l’esegesi biblica deve percorrere per risalire al valore storico dei fatti e dei detti di Gesù nei vangeli. Del resto, l’iter della tradizione evangelica – che va, invece, da Gesù ai vangeli – non compromette in alcun modo la storicità-verità-sincerità dei vangeli, sempre da comprendersi alla luce della finalità specifica dei vangeli, che è narrare la verità *nostrae salutis causa* (cf *DV* 11). Ora, questa divina verità per la nostra salvezza, che la Bibbia afferma, si è rivelata nella storia concreta: l’esegesi non può omettere di indagarla, segnatamente a proposito della vicenda di Gesù Cristo.

### 2.1.3) Principio generale dell'ermeneutica teologica: la lettura "nello Spirito"

Il dato di fede "Dio ha parlato *per mezzo di uomini e alla maniera umana*" – che fornisce statuto teologico all'esegesi critica – determina anche il principio generale dell'ermeneutica teologica, l'unica adeguata ad interpretare quell'oggetto singolare che è la Scrittura sacra. "Però, dovendo la sacra Scrittura essere letta e interpretata con lo stesso Spirito con il quale fu scritta (*eodem Spiritu quo scripta est*)". Enunciando un principio valido tanto per i lettori quanto per gli esegeti, DV definisce l'orizzonte interpretativo della Scrittura. In effetti, l'unica "antenna" capace di "sintonizzarsi" con la rivelazione di Dio e di "captarla" – nell'operazione di lettura e interpretazione della Scrittura sacra – è lo Spirito Santo. La Scrittura, nata dalla collaborazione fra ispirazione divina e attività umana, torna a parlare nella collaborazione fra il medesimo Spirito, che dona la sua assistenza, e l'attività dell'uomo che ascolta e indaga con fede.

### 2.1.4) Tre criteri che specificano il principio generale

Oltre a determinare il principio generale dell'ermeneutica teologica, il dato di fede "Dio ha parlato *per mezzo di uomini e alla maniera umana*" ne suggerisce anche i criteri fondamentali, specificati all'inizio del terzo paragrafo di DV 12.

1. IL CONTENUTO E L'UNITÀ DI TUTTA LA SCRITTURA. Il canone delle Scritture come tale esige che ogni pagina della Bibbia sia letta alla luce dell'intero messaggio biblico che, in ultima analisi, è Cristo stesso: lui solo conferisce unità alle Scritture. Questo criterio non ha solo il valore di premessa dogmatica: la necessità di una visione globale dell'insieme letterario è ben nota anche all'ermeneutica scientifica. Tale criterio, inoltre, costituisce la premessa al problema del *sensus plenior*. L'autore, infatti, potrebbe essere inconsapevole di ciò che la sua affermazione *implicitamente* contiene in rapporto alla completa rivelazione di Dio, dal momento che il senso da lui inteso non coincide in tutto e per tutto con quello inteso da Dio. Nel suo testo, dunque, potrebbe nascondersi – da parte di Dio – qualcosa in più rispetto a ciò che egli poteva capire.

2. LA VIVA TRADIZIONE DI TUTTA LA CHIESA. Questo criterio indica che la Bibbia dev'essere interpretata *nella Chiesa*, perché la Scrittura, figlia della Chiesa, di essa costituisce un elemento strutturante e fondamentale. La Chiesa è in connaturale sintonia con Scrittura che custodisce. Parlando di *viva tradizione*, DV 12 intende quella realtà che rende attuale in ogni momento della storia la lettera della Scrittura. Tale tradizione viva può essere definita come la "continua rilettura della sacra Scrittura nella

Chiesa” ad opera dei vari soggetti tradenti: i successori degli apostoli con la loro predicazione, i santi Padri delle origini, tutti i credenti con la loro meditazione ed esperienza (cf DV 8). Anche questo criterio non si discosta dalle esigenze dell’ermeneutica scientifica: H. G. Gadamer, fra altri, insegna che la tradizione e l’autorità sono criteri decisivi per ogni buona ermeneutica. Ancora una volta, però, ci si deve riferire alla nozione cattolica di tradizione, che funziona quale norma interpretativa per il lettore e per l’esegeta cattolico. Ciò non chiude il pensiero in una “prigione dogmatica”, bensì segnala la necessità di accettare una determinata comprensione della persona di Gesù Cristo, la quale è punto di riferimento per ogni ulteriore sviluppo.

Alla luce di tali riferimenti, si comprendono meglio il ruolo degli esegeti e quello del magistero, che sono in rapporto di positiva collaborazione in ordine all’unico fine di tutti i fedeli, cioè la comprensione delle Scritture. Compito specifico degli *esegeti* è “contribuire [...] con studi in qualche modo preparatori (*ut quasi praeparatio studio*) [affinché] si maturi il giudizio della Chiesa”. Il ruolo del *magistero* è quello di “interpretare autenticamente la parola di Dio scritta o trasmessa” (DV 10); significa che esso riceve l’autorità di intervenire in materia esegetica: non per ostacolare il lavoro di un’autentica esegesi, ma per mantenerla sulla giusta via e per pronunciare sui risultati esegetici l’ultima definitiva parola di “giudizio” (DV 12). I *fedeli*, poi, sono al contempo destinatari e protagonisti dell’interpretazione.

C. M. Martini articola così l’interazione fra esegeti, magistero e fedeli.

(i) A livello dell’interpretazione del testo, la sequenza è *esegeti-pastori-fedeli*. Qui emerge il primato del testo e della ricerca dell’*intentio auctoris*, nonché la necessità della funzione critica dell’esegesi nei confronti della tradizione. Certo, gli interpreti autorizzati della tradizione sono i pastori, ma essi abbisognano degli esegeti per comprenderla rettamente. Dal canto loro, anche i fedeli esercitano una funzione critica: mediante il *sensus fidei*, essi riconoscono la validità o meno degli apporti esegetici che, attraverso i pastori, hanno ricevuto: non sono dei ricettori passivi.

(ii) A livello esistenziale, la sequenza diventa *fedeli-pastori-esegeti*. Quando la necessità è attualizzare la Scrittura, al primo posto si trovano i fedeli e, più ampiamente, l’umanità, la cui situazione vitale interpella l’esegeta e lo sospinge nel suo lavoro, contro il rischio di chiudersi nelle questioni accademiche. In tale frangente, i pastori sono la mediazione necessaria che la tradizione vivente della Chiesa instaura tra il popolo e gli specialisti delle Scritture.

(iii) A livello del mistero di Dio e del senso totale delle Scritture, l’ordine diventa *pastori-fedeli-esegeti*. Se si considerano la totalità delle Scritture quale espressione del progetto di Dio, il punto di partenza nell’interpretazione sono i pastori, perché da essi i

fedeli tutti ricevono nutrimento autorevole. Questa parola, che giunge sino agli esegeti, li sollecita a indagare per meglio comprendere il significato della parola trasmessa.

3. L'ANALOGIA DELLA FEDE. Questa espressione, ripresa da Rm 12,3-6 e già impiegata da *PD*, designa il terzo e ultimo criterio ermeneutico. Indica la coscienza dell'unità della rivelazione e della fede della Chiesa, ossia il fatto che le espressioni della rivelazione e della fede sono fra loro coordinate e si illuminano a vicenda. Ogni espressione, dunque, per essere rettamente intesa, deve essere considerata alla luce delle altre e ad essa collegata. L'analogia della fede, inoltre, rimanda al mistero stesso di Dio che, rivelato in Cristo, rimane pur sempre inesauribile. In tal senso, l'interpretazione delle Scritture deve mantenersi aperta a una pluralità di significati sempre nuovi.

## **2.2) La varietà dei metodi esegetici**

Nel 1993, l'importante documento della Pontificia Commissione Biblica *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa (IBC)* inquadrava l'ermeneutica biblica sullo sfondo delle indicazioni della *Dei Verbum* e recependo le teorie ermeneutiche contemporanee. Consideriamo la presentazione e la valutazione che esso offre di diversi metodi esegetici.

### *2.2.1) Il metodo storico-critico (diacronico, focalizzato sull'intenzione dell'autore)*

A partire dall'Umanesimo, il metodo storico-critico (MSC) si è gradualmente imposto nell'esegesi biblica, tant'è che *IBC* arriva a definirlo "fondamentale". Tale metodo è "storico" perché mette in luce i processi di produzione dei testi biblici, ed è "critico" perché opera con l'aiuto di criteri il più possibile scientifici. A tale metodo appartengono le diverse tappe del lavoro esegetico: la *critica testuale*, che stabilisce un testo biblico il più possibile vicino all'originale, la *critica letteraria*, che individua le unità letterarie, la coerenza del testo e il suo genere e la *critica della redazione*, che studia i processi compositivi e, al termine di questo lavoro analitico, rilegge il testo nel suo insieme alla luce degli elementi scoperti. Il MSC privilegia un'ermeneutica relativa all'*intentio auctoris* e cerca di essere il più possibile oggettivo. Esso considera il testo meno come luogo di comunicazione e più come fonte d'informazione, stimando il dato più antico come il più autentico. In tal senso, si può dire che questo metodo considera il testo come una *finestra* aperta sul mondo dell'autore.

*DV 12* pone le basi per l'accoglienza nella Chiesa cattolica di tale metodo, il cui merito innegabile è di aver messo in luce il carattere storico della Bibbia; tuttavia, esso

– o piuttosto un suo impiego scorretto – sembra aver generato difficoltà. Prima del CV II, infatti, si parlava dell’“abisso catastrofico” tra l’esegesi storico-critica e le esigenze di attualizzazione del messaggio (M. Noth). In seguito, sono stati segnalati i problemi di un’esegesi che appariva come un sapere riservato a una casta; di carattere essenzialmente archeologico; chiuso e incapace di rispecchiare la pluralità di senso dei testi (P. Dreyfus). Quest’ultima critica appare oggi meno fondata, ma il rischio che l’esegesi storico-critica di un testo lo renda muto per il presente, defraudandolo della sua forza vitale, effettivamente esiste.

*IBC* ripropone la necessità del MSC ridimensionandolo, però, quale *primus inter pares*: ad esso si affiancano altri metodi e approcci. Il documento segna così la definitiva accettazione dell’esegesi scientifica nella Chiesa cattolica. Ora, il testo biblico non solo consente l’applicazione del MSC, ma proprio la richiede. Dunque, i criteri ermeneutici formulati in *DV 12* non sono una gabbia che rinchiude i metodi scientifici per asservirli alla teologia, ma il necessario riparo offerto all’esegesi scientifica rispetto alle derive a cui è inevitabilmente esposta, a motivo dei limiti strutturali di ogni metodo.

### 2.2.3) Altri metodi esegetici (sincronici, focalizzati sull’intenzione del testo)

Nessun metodo scientifico per lo studio della Bibbia è in grado di fare emergere tutta la ricchezza, di per sé inesauribile, dei testi biblici: è necessaria la collaborazione di più metodi. In particolare, a fianco del MSC si collocano diversi metodi di carattere sincronico, che si soffermano sui libri biblici considerandoli nella loro compiutezza. Essi propongono infatti una *close reading*: una lettura attenta di nient’altro che del testo, di cui interessa la forma finale e non l’ipotetica origine. Tali metodi considerano dunque i libri biblici come uno *specchio* nel quale si riflette un mondo o anche come un *monumento* da contemplare.

*IBC* segnala vari metodi presentando, nell’ordine, l’analisi retorica, l’analisi narrativa e l’analisi semiotica. Con l’*analisi retorica*, l’attenzione si concentra sul fatto che la Bibbia non è semplice enunciazione di verità: in essa si esprime una peculiare arte di composizione di discorsi persuasivi. I metodi retorici, però, non sono univoci: possono riferirsi o alla retorica greco-latina, o a quella semitica oppure ancora a quella contemporanea. Nel complesso, l’analisi retorica considera il testo biblico come portatore di un messaggio, dunque dotato di una funzione di comunicazione in un determinato contesto. L’espressione di tale messaggio comporta un dinamismo di argomentazione e una strategia retorica. La difficoltà di questi metodi è discernere

quali criteri di retorica applicare e capire fino a che punto gli autori del NT fossero consapevoli di impiegarli.

L'*analisi narrativa*, oggi molto utilizzata, prende sul serio la forma letterale del racconto, studiando il modo in cui esso coinvolge il lettore, cioè come il narratore lo conduce nella storia narrata. Quest'ultima appare come "storia che dice il vero", più che come "storia vera". L'analisi narrativa, dunque, permette al contempo di raccontare la salvezza e di raccontare *in vista* della salvezza, dal momento che il racconto biblico contiene sempre un appello esistenziale. Mediante tale analisi, impiegata dal punto di vista teologico, il mondo del testo inizia ad incontrarsi con quello del lettore, svelando che il racconto non è composto per informarlo, ma per formarlo, e questo precisamente attraverso una narrazione che lo coinvolge (cf *lector in fabula*). In tal senso, si può dire che il racconto riveste un dinamismo sacramentale che si incrocia con la dimensione della parola di Dio proclamata nella liturgia. Il testo è qui inteso come un *evento* che deve essere vissuto dal lettore, un *ponte* fra due mondi.

L'*analisi semiotica* considera il testo come un tutto che, per essere interpretato, non abbisogna di riferimenti esterni quali l'autore (cf MSC) o i destinatari (cf metodo narrativo). *IBC* è circospetta circa questo metodo, perché la sua mancata considerazione dei soggetti – autore e destinatari – e dei riferimenti alla storia costituiscono un pesante limite. Tuttavia, l'approccio semiotico, sgravato dai suoi tecnicismi, può offrire anche al lettore non specializzato il gusto di riappropriarsi del testo biblico senza doversi sobbarcare la fatica di un'esegesi tecnica e scientifica.

In questi metodi di carattere sincronico si presta maggiore attenzione alla forma finale del testo, all'unità tra forma e contenuto e all'intenzione del testo, che va sempre oltre quella dell'autore: una volta scritto, infatti, il testo vive di vita propria. Il loro rischio è di sottrarre il testo all'analisi storica, mentre invece l'aspetto sintetico non deve far chiudere gli occhi sul momento analitico.

In conclusione, negli studi biblici è indispensabile che i metodi diacronici e i metodi sincronici dialoghino fra loro: gli uni non possono prescindere dagli altri. *IBC* fa spazio a un ragionevole pluralismo di metodi esegetici: il MSC non è più l'unico, ma semmai il più importante fra altri. Radicalmente esclusa è solo la lettura fondamentalista, cioè quell'interpretazione letteralista e primaria che esclude ogni sforzo di comprensione. Tre principi regolatori permettono di non assolutizzare gli *a priori* che ogni metodo porta inevitabilmente con sé: il testo ha sempre il primato sul metodo; ogni metodo deve rispettare la testimonianza biblica come rivelazione attestata cristologicamente centrata; ogni metodo deve saper interagire con gli altri.