

Note di metodologia biblica

di *Debora Tonelli*

The debate on biblical methodology is very old and still unresolved. Every method reflects different theological presuppositions, aims, and sensibilities, which do not necessarily have to be opposed. The present paper proposes a reconstruction of certain conceptual points, which animate the debate, and emphasizes the necessity that the choice of method must remain functional to the analysis of the biblical text and not vice versa.

La Bibbia è una raccolta di testi molto particolare, poiché permette livelli e prospettive di lettura molto diverse tra loro, senza che esse siano in contraddizione l'una con l'altra: spirituale, pastorale, letterario, storico, esistenziale ecc. Qualsiasi docente di Sacra Scrittura, come anche chi opera nella pastorale, sa che, prima di accostarsi a un testo biblico, deve scegliere da quale prospettiva intende analizzarlo, poiché essa influenza fortemente le riflessioni successive, la scelta degli elementi importanti del testo e la sua interpretazione finale. Dietro questa valutazione è implicita la consapevolezza che non tutti i metodi sono adeguati per ogni altro livello di lettura. La prospettiva scelta pregiudica fortemente il percorso e l'esito della riflessione e si rivela tanto più importante quanto più è oscuro il passo biblico che si vuole interpretare.

Ogni epoca, in base alla propria sensibilità, ha proposto diversi criteri di interpretazione biblica, che hanno permesso di risolvere alcuni problemi e, contemporaneamente, ne hanno posti altri, mettendo in luce significati rimasti fino a quel momento nell'ombra. Negli ultimi centocinquanta anni il metodo storico critico ha dominato gli studi esegetici, mentre in tempi più recenti è stato incalzato dall'interpretazione canonica. Nonostante i nomi nuovi, la disputa tra i due è antica e qui viene riproposta nelle sue linee generali. Dietro la scelta di un metodo di interpretazione si nascondono questioni profonde, che vanno al di là della sua funzione tecnica. Nel mio contributo, di carattere descrittivo, propongo un breve excursus di alcune delle tappe che hanno portato alla nascita del metodo storico-critico e alla contrapposizione con l'approccio canonico.¹ Entrambi, a mio modo di vedere, non sono in grado di comprendere in modo esauriente il testo

¹ Il documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Roma 1993, distingue il metodo dall'approccio. Al primo viene attribuito un procedimento rigoroso che segue criteri precisi e verificabili, volto a valorizzare la ricchezza del testo, mentre il secondo viene considerato come un atteggiamento soggettivo nei confronti del testo e si muove nell'ambito delle preferenze, senza esigere un riscontro scientifico.

biblico e ritengo, comunque, non sia questo il loro obiettivo, piuttosto quello di mostrarne la fecondità e di renderne vivo il messaggio. Pertanto, non intendo qui proporre una scelta tra i due, ma mostrare le prospettive di fondo che li animano e mettere in luce alcuni dei nodi concettuali che rimangono aperti.

1. *La nascita del metodo storico- critico*

I testi biblici sono da sempre oggetto di interpretazione. La necessità di comprendere il significato ultimo del testo è data dal loro ruolo fondativo per le comunità ebraiche e cristiane, che articolano la propria esistenza intorno ad essi. Nel corso dei secoli sono stati proposti numerosi metodi interpretativi, sia da parte ebraica sia da parte cristiana, che hanno dimostrato la possibilità e la necessità di analizzare la Bibbia su più livelli. Fino al Medioevo hanno prevalso quelle interpretazioni della Bibbia che possiamo includere all'interno di una prospettiva spirituale, in cui il vissuto della fede e gli intenti pastorali occupavano i ruoli principali. In quell'epoca i teologi rintracciarono nella Scrittura quattro sensi principali: *historia*, *allegoria*, *anagogia* e *tropologia* (*morale*), che lo studente di teologia doveva studiare secondo questa sequenza. Il significato letterale insegnava le azioni storiche, quello allegorico riguardava ciò in cui credere, il significato analogico indicava dove siamo diretti, cioè il paradiso, e il senso morale insegnava come comportarsi. Spiega De Lubac:

«Questa dottrina del quadruplice senso è stata per molto tempo classica, indiscussa. Essa è servita come inquadramento del pensiero per numerose generazioni cristiane. Inquadramento tanto solido e al tempo stesso tanto comune che lo vediamo in certo modo materializzato per servire alla classificazione dei libri». ²

I quattro sensi della Scrittura potevano dividersi in due gruppi: il primo conteneva il senso letterale, che è il primo visibile, mentre gli altri tre contribuivano al senso spirituale, che concerne i significati nascosti del testo.

Durante il Medioevo, però, si cominciò a porre maggiore attenzione al significato letterale del testo biblico e le sue incongruenze divennero evidenti. ³ La conseguenza più importante fu la necessità di porre domande riguardo ad aspetti finora assunti come presupposti: l'attribuzione del Pentateuco a Mosè, l'ispirazione del testo, la coerenza del suo messag-

² H. DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, trad. it., Milano 1986 (ed. orig. *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, 4 voll., Paris 1959-1964, I, p. 34).

³ *Ibidem*. Si vedano inoltre H. DE LUBAC, *La Sacra Scrittura nella tradizione*, trad. it., Brescia 1969 (ed. orig. *L'Écriture dans la tradition*, Paris 1966); B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, trad. it., Bologna 1972 (ed. orig. *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Notre Dame 1964?); G. CREMASCOLI - F. SANTI, *La Bibbia del XIII secolo: Storia del testo, storia dell'esegesi*, Firenze 2004.

gio.⁴ Se la lettura spirituale è interessata alla risonanza interiore del testo, la lettura razionale si sofferma su questioni comuni all'analisi di qualsiasi altro componimento letterario: l'autore, la redazione storica, i destinatari, il contesto culturale, il lessico. L'introduzione di questa nuova prospettiva incontrò molte resistenze, poiché sembrò mettere in crisi alcuni dati che fino ad allora non erano mai stati messi in discussione.

Molti fattori hanno influenzato il nuovo orientamento degli studi biblici, dalla riscoperta di Aristotele, alle mutate condizioni economiche e politiche, che determinarono cambiamenti socio-culturali importanti. Dall'antichità romana furono riprese discipline letterarie ispirate agli ideali liberali dell'età classica: grammatica, retorica, poetica, storia e filosofia morale che, durante il Medioevo, avevano acquisito uno sfondo marcatamente teologico. Accanto a ciò bisogna tener conto dell'apertura di nuove biblioteche nelle quali erano disponibili le opere classiche e quelle teologiche, ora accessibili agli studiosi. Questa nuova situazione diede l'impulso decisivo all'esame critico dei testi antichi, da cui conseguì una nuova prospettiva storica non solo in riferimento all'epoca e alla storia dei testi, ma anche rispetto ai nuovi metodi d'interpretazione. Fu all'interno di questo contesto che il quadruplici senso della Scrittura venne gradualmente sostituito da quello che fu considerato il senso principale: il 'senso letterale' come 'senso storico'. Esso ebbe profonde conseguenze per la teologia e per l'ulteriore sviluppo dell'interpretazione biblica.

La svolta interpretativa fu però sancita nel Rinascimento: discipline quali la filologia e la critica letteraria vennero applicate al testo biblico e contemporaneamente maturò una nuova attenzione per l'uomo, posto al di fuori della natura e capace di fare un uso strumentale di quest'ultima. Si cominciò ad analizzare il testo biblico come un qualsiasi altro testo antico, storicamente e culturalmente collocato. La parola di Dio si trasformò, in un certo senso, in scrittura umana e gradualmente si acquisì la sensibilità che permise di cogliere le incongruenze che distinguono le traduzioni greca e latina dai codici in lingua ebraica. Ad accentuare questo nuovo modo di approcciare al testo contribuì anche la Riforma, che conferì una centralità nuova alla Sacra Scrittura, espressa appunto dalla formula *sola Scriptura*. Anche se non è possibile considerare la Riforma come un prodotto del Rinascimento, è verosimile il fatto che quest'ultimo esercitò una qualche influenza su di essa. Questa nuova consapevolezza rispetto al testo biblico pose una serie di domande sul suo carattere di Rivelazione, sul ruolo del testo teologico in ambito secolare e sulla pretesa attribuzione di autorità per leggerlo e interpretarlo. Per queste ragioni sembrò che la critica testuale mettesse in discussione la sacralità del testo biblico. Nonostante le resistenze della Chiesa cattolica, gli studiosi continuarono – come vedremo – per questa strada, fino a rendere necessaria, da parte della Chiesa, una nuova concezione del sacro e della Bibbia come testimonianza di fede.

⁴ H. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, e *La Sacra Scrittura nella tradizione*; B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia*.

2. *Il Seicento*

Il processo di razionalizzazione del sapere ebbe il suo apice con Cartesio, il cui pensiero ebbe ampie ripercussioni in diversi ambiti culturali e nell'interpretazione dei testi biblici: esso divenne 'il' metodo per acquisire la conoscenza e favorì l'accostarsi di molti studiosi di discipline differenti agli studi biblici. In altri termini, l'uso della ragione e la possibilità di farne lo strumento principale di conoscenza mise in discussione il monopolio di interpretazione biblica da parte della gerarchia ecclesiastica e della tradizione. L'uso della ragione dimostrò la necessità di analizzare la Bibbia su più livelli, l'impossibilità di attribuire a Mosè la stesura del Pentateuco⁵ e l'impossibilità di comprendere realmente il testo senza tener conto del contesto storico-culturale nel quale è nato, il suo autore, i possibili destinatari. Tutte questioni secondarie secondo la lettura spirituale e pastorale del testo. L'analisi storico-critica si mosse fin dal principio su un piano diverso da quello dell'interpretazione spirituale e, inizialmente, si temette che volesse o potesse rendere vana quest'ultima. In realtà, nel corso dei secoli si comprese che i due approcci operano su piani distinti e che il metodo storico-critico impone sia il chiarimento di alcuni dati che erano considerati come presupposti, sia una formulazione differente di questioni vecchie. Questa nuova consapevolezza nei confronti del metodo storico-critico non ha, però, calmato del tutto la controversia che ancora oggi anima il dibattito esegetico. Per comprendere le ragioni di entrambi gli schieramenti, sarà utile ricordare brevemente i momenti salienti della nascita del metodo storico-critico e alcune delle questioni che sono oggetto di dibattito. Di fatto, il percorso prenderà in esame gli studi di Hobbes, Spinoza e Simon, attraverso i quali l'interpretazione biblica viene a contatto con discipline quali la politica, il diritto, la letteratura, la filologia, gli studi classici. In un secondo momento, sarà utile soffermarsi brevemente sulla polemica tra Storr e Semler, che influenzò fortemente il giovane Hegel e, attraverso di lui, l'idealismo tedesco, fino alla nascita dell'ipotesi documentaria ad opera di Julius Wellhausen.

Nonostante l'ampio consenso raggiunto e l'influenza esercitata, il metodo storico-critico non è riuscito a sostituire del tutto i metodi interpretativi tradizionali che, attualmente, godono di una rinnovata vitalità, in particolare l'approccio canonico, inaugurato dall'opera di Brevard Childs. Il problema di fondo mi sembra si situi non tanto o, almeno, non solo nella metodologia di analisi, quanto nelle domande che la precedono e nelle finalità che si propongono, lasciando tuttavia aperta per entrambi la questione della distanza storica che separa l'interprete dal testo interpretato.

⁵ Gli studi sulla ricostruzione della storia dell'interpretazione del Pentateuco e dell'Antico Testamento sono numerosissimi, mi limito a ricordare H.G. REWENTLOW, *Storia dell'interpretazione biblica. Dall'Antico Testamento a Origene*, I, trad. it., Casale Monferrato (Alessandria) 1999 (ed. orig. *Vom Alten Testament bis Origenes*, München 1990); J.L. SKA, *Introduzione al Pentateuco*, trad. it., Roma 1998, pp. 113-144; E. ZENGER, *Introduzione all'Antico Testamento*, trad. it., Brescia 2005 (ed. orig. *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1995).

3. *Hobbes, Spinoza e Simon*

a. Dalla politica al testo sacro: la riflessione di Hobbes

L'indagine di Hobbes (1588-1679) si inserisce in un quadro storico piuttosto complesso, politicamente caratterizzato dal passaggio dall'universalismo cristiano agli Stati sovrani. Siamo nell'epoca della guerra dei Trent'anni e della pace di Westfalia (1648), durante la quale vennero stabilite la territorialità religiosa, la subordinazione del potere ecclesiastico a quello politico, nonché la distinzione tra una religiosità interiore e una esteriore. In questo contesto, l'interesse del filosofo inglese per la religione è essenzialmente politico, solo che invece di affrontarlo attraverso lo studio dei documenti ecclesiastici, preferisce rivolgersi direttamente all'analisi della Scrittura. Tra le varie questioni che egli affronta, una delle più importanti è quella del rapporto fra legge divina e leggi civili: la vita sociale ormai secolarizzata⁶ e sottomessa alla vita politica deve riconsiderare il suo rapporto con la legge divina. Con riferimento al testo biblico, il problema si traduce nel comprendere in che modo la parola umana sia parola divina, cioè nel rapporto tra la storicità del testo e il suo carattere teologico. Hobbes lo affronta attraverso una lettura razionale delle Scritture, per cercare di capire da dove esse e i suoi autori derivino la loro autorità. Il risultato a cui giunge consiste nel negare che il Pentateuco sia opera di Mosè, tranne alcuni capitoli del Deuteronomio, e nell'affermare che alcuni libri biblici avevano un carattere puramente allegorico.⁷ All'origine di questa indagine non vi era la necessità di negare il valore della religione, ma di limitarne l'influenza nella dimensione politica, in particolare per quanto concerneva i temi legati all'autorità:

«È una questione controversa fra le diverse sette della religione cristiana *donde le Scritture derivino la loro autorità*. Questione che viene anche talvolta proposta in altri termini quali: *come sappiamo che esse siano Parola di Dio*, oppure: *perché crediamo che lo siano*».⁸

Poiché nessuno dei contendenti mette in discussione che l'autore sia Dio, ma allo stesso modo nessuno può dimostrarlo, Hobbes ritiene che la questione sia mal posta: «[In realtà] la questione, correttamente posta, è:

⁶ Il termine «secolarizzazione» venne utilizzato per la prima volta proprio durante le trattative della pace di Westfalia, per indicare l'espropriazione dei beni ecclesiastici da parte dei principi e delle Chiese nazionali riformate secondo quanto riporta lo studio di J.G. VON MEIERN, *Acta Pacis Westphalensis publica, oder Westphäl. Friedens-Handlungen und Geschichte*, Hannover 1734, II, p. 637. Fin dall'origine, questo termine sottolinea l'antitesi tra una dimensione religiosa ed una secolare. Cfr. D. SARTORE - A.M. TRIACCA - C. CIBIEN (edd), *Dizionari S. Paolo. Liturgia*, Cinisello Balsamo (Milano) 2001, pp. 986.

⁷ T. HOBBS, *Leviatano*, trad. it., Roma - Bari 1992, cap. XXXIII. Cfr. F.S. MIRRI, *Richard Simon e il metodo storico-critico di B. Spinoza. Storia di un libro e di una polemica sullo sfondo delle lotte politico-religiose della Francia di Luigi XIV*, Firenze 1972, pp. 33-35.

⁸ T. HOBBS, *Leviatano*, p. 316.

da quale autorità esse sono rese legge?»,⁹ ovvero chi può legittimamente attribuirsi l'autorità di parlare in nome di Dio? L'obiettivo polemico di Hobbes non è l'esperienza religiosa interiore, ma l'istituzione ecclesiastica che concorre con il potere politico statale. Pertanto, i poteri della tradizione apostolica non dovrebbero appartenere al clero, ma al sovrano cristiano, il quale, in virtù della propria autorità politica, è l'unico ad avere il diritto di conferire alla Bibbia il valore di 'legge'. Per discernere, poi, quali siano le leggi valide, Hobbes ritiene che il criterio discriminante sia la loro corrispondenza con le leggi naturali, che hanno in se stesse la loro validità e sono comprensibili all'uomo tramite l'uso della ragione naturale. La Bibbia è la prima legge scritta di Dio, preceduta in realtà dalla legge di natura «cioè i precetti della ragione naturale, inscritti nel cuore di ogni uomo».¹⁰ In quanto conformi alla ragione, esse sono eterne e non «fatte» e non hanno bisogno di un'autorità speciale per essere decifrate. In tal modo il filosofo inglese sostituisce l'autorità divina con la ragione e la fede deve tener conto della *ratio*: la Bibbia deve essere compresa e poi «creduta». Sul Sinai, per esempio, Israele non osa avvicinarsi alla montagna, ma investe Mosè dell'autorità per riportare le parole pronunciate da Dio (Es 20,19). Tuttavia, la seconda delle due tavole della legge donate da Dio al popolo esprime leggi di natura che hanno in se stesse un valore universale. Hobbes interpreta il testo delle Tavole come la prima legge dello Stato di Israele,¹¹ probabilmente per contenere l'invadenza del potere spirituale negli affari politici del suo tempo.¹² L'analisi dei contenuti fatta da Hobbes, nonostante gli scopi politici che l'animavano, ebbe il merito di indirizzare la ricerca storico-critica verso percorsi inediti, seguito da studiosi che utilizzavano discipline quali la filologia e la critica letteraria per studiare il testo biblico. Tra questi spiccano Benedetto Spinoza e Richard Simon, che avviarono gli studi di critica biblica.¹³

b. La razionalità della Scrittura: l'interpretazione di Spinoza

L'interpretazione delle Scritture elaborata da Spinoza nel *Tractatus Theologicus-politicus* (1665-1670) traspone in ambito biblico il pensiero razionalista del XVII secolo. Oltre a Cartesio e a Hobbes, questa è anche l'epoca di Galilei, Newton, e Grotio, che, in ambiti diversi, utilizzano la

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, p. 420; R. RHODES, *The Test of «Leviathan», parts 3 and 4 New Interpretations*, in M. BERTMANN - M. MALHERBE (edd), *Thomas Hobbes de la métaphysique à la politique*, Paris 1989, pp. 193-220.

¹¹ T. HOBBS, *Leviatano*, p. 421.

¹² Cfr. il capitolo XLII nel quale Hobbes afferma: «l'ufficio dei ministri di Cristo in questo mondo è far sì che gli uomini credano e abbiano fede in Cristo ... in questo mondo i ministri di Cristo non hanno, in quanto tali, il potere di punire qualcuno perché non crede o contraddice ciò che essi dicono ... ma se, per istituzione politica, detengono il potere civile sovrano, allora possono senz'altro punire legittimamente ogni opposizione a una qualsiasi loro legge»; *ibidem*, p. 404.

¹³ R. SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris 1678; J. STEINMANN, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Paris 1960.

ragione come strumento principale per decifrare la realtà. Il ruolo che viene ad essa attribuito e il suo essere comune a tutto il genere umano hanno conseguenze importanti non solo in ambito scientifico e artistico, ma anche in tutte quelle discipline umanistiche rivolte all'elevazione spirituale, in particolare biblico-teologiche. Secondo Spinoza, la contrapposizione tra fede e ragione si pone sul piano pratico, ma non su quello speculativo, poiché in questo il dominio della ragione è incontestabile. Questo significa che nessun oggetto di riflessione, neanche la verità e Dio, sono posti al di là della ragione. La fede viene così relegata all'attuazione dell'obbedienza all'amore di Dio e del prossimo. Il nemico principale della ragione non è, quindi, la religione, ma la superstizione, che imprigiona l'essere umano in false credenze:

«Allo scopo dunque di sottrarci a queste confusioni, liberare la mente dai pregiudizi teologici e non accettare sconsideratamente le invenzioni umane come se fossero insegnamenti divini, dobbiamo trattare e discutere del vero metodo di interpretazione della Scrittura, poiché senza il suo appoggio non saremo mai in grado di conoscere con sicurezza l'essenza dell'insegnamento della Scrittura e dello Spirito Santo. E, per definirlo qui in breve, affermo che il metodo di interpretazione della Scrittura non differisce dal metodo di interpretazione della natura, ma gli corrisponde perfettamente».¹⁴

Quando Spinoza scrisse il *Tractatus*, era già stato scomunicato dalla sinagoga di Amsterdam (1656), nella quale aveva compiuto i suoi studi religiosi. Fu proprio in quel contesto che egli venne a contatto con studiosi che interpretavano razionalmente la Bibbia e pose le basi teoretiche e metodologiche per scrivere la sua opera. Già prima di Spinoza qualche studioso aveva messo in dubbio la possibilità che Mosè fosse l'autore del Pentateuco e rilevato le incongruenze del testo biblico, ma sarà Spinoza a offrirne una dimostrazione sistematica, *more geometrico*.¹⁵ La conseguenza più immediata di questa nuova analisi della Scrittura fu la messa in discussione della tradizione e di coloro che avevano l'autorità per tramandarla. Poiché la letteratura biblica si era sviluppata in un arco di tempo molto ampio, era impossibile che Mosè fosse l'autore di tutta la Torah ed era verosimile che ne avesse composte soltanto alcune parti. Ciò significa che il resto della Torah e altre parti della Bibbia furono scritte nel corso dei secoli da altri autori rimasti anonimi. La stessa genesi del canone non fu lineare e i testi che lo compongono furono scelti tra numerosi altri, sulla

¹⁴ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, trad. it., Torino 1991 (d'ora in poi *TTP*), pp. 509-510. Per la formazione e la vita di Spinoza, cfr. M. CHAMLA, *Spinoza e il concetto della «tradizione» ebraica*, trad. it., Milano 1996; S. NADLER, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, trad. it., Torino 2002 (ed. orig. *Spinoza: a Life*, Cambridge 1999); dello stesso autore, *L'eresia di Spinoza*, trad. it., Torino 2005 (ed. orig. *Spinoza's Heresy*, Oxford 2001).

¹⁵ Il cap VIII del *TTP* (pp. 535-549) è dedicato alla dimostrazione della stratificazione redazionale del testo biblico e all'impossibilità che sia stato scritto dal solo Mosè attraverso il confronto dei passi biblici, cfr. D.J. ELAZAR (ed), *Spinoza and the Bible*, numero monografico della «Jewish Political Studies Review», 7 (1995). Dal confronto emerge che probabilmente il profeta fu l'autore non del Pentateuco, ma di un altro libro che soltanto in un secondo tempo venne inserito in questo corpus di testi dal loro vero autore (p. 542). Cfr Y. YOVEL, *L'interpretazione eterodossa della Bibbia in Spinoza*, in S.J. SIERRA (ed), *La lettura ebraica delle Scritture*, Bologna 1995, pp. 317-327.

base di ragioni storiche e, quindi, fallibili. Il dibattito fra razionalismo e fanatismo religioso fu protagonista di aspre polemiche, soprattutto per le conseguenze che il primo poteva avere nella sfera politica ed ecclesiastica. Secondo il filosofo ebreo, ciascun credente in virtù della ragione è in grado di leggere, comprendere e cogliere la verità della Scrittura. Questo approccio razionalista non ha lo scopo di negare la divinità del Testo Sacro, ma di renderla accessibile in modo diverso, eliminando però il pericolo della superstizione. Secondo Spinoza, la ragione, quindi, non deve necessariamente contrapporsi alla fede, ma permette di arrivare ad essa attraverso un percorso diverso: «La divinità della Scrittura quindi deve risultare esclusivamente dal fatto che essa insegna la vera virtù, il che non può che dedursi dalla sola Scrittura».¹⁶

L'uso della ragione nella comprensione della Bibbia implica anche l'uso di nuovi metodi di indagine, primo fra tutti la possibilità di riconoscere la storicità del testo. Discipline quali la filologia e la letteratura classica aiuteranno Spinoza a riconoscere quali elementi testuali hanno una validità storica e geografica limitata e quali, invece, trasmettono valori universali.¹⁷ Spinoza pone gradualmente le basi per l'ipotesi documentaria che sarà sviluppata da Wellhausen due secoli più tardi:

«È infine interessante sapere tutto il resto che abbiamo detto, al fine di conoscere, al di là dell'autorità di ciascun libro, la possibilità o meno di una adulterazione del testo dovuta all'intervento di mani estranee, di una introduzione di errori nel testo, di una eventuale correzione di essi eseguita da uomini sufficientemente esperti e degni di fede».¹⁸

Queste considerazioni generarono un immediato rifiuto da parte della Chiesa, perché sembravano mettere in discussione l'ispirazione divina del testo. Al contrario, per Spinoza la comprensione della genesi storica della Bibbia non intendeva negarne la santità, ma senza dubbio imponeva una nuova comprensione sia del concetto di santità, sia di quello di ispirazione,¹⁹ ma anche dell'autorità ecclesiastica che deteneva il monopolio interpretativo. La Chiesa impiegherà almeno due secoli per muoversi in questa direzione:

«Il *Tractatus* prima di essere un libro d'esegesi, un contributo all'ermeneutica biblica, con i suoi criteri di bassa e alta critica, è un testo di filosofia, cioè un modo nuovo di considerare i fatti, di esperire le prove, di giudicare la storia, compresa la Storia di Salvezza, nella quale è impossibile stabilire una distinzione di piani, naturale e

¹⁶ *TTP*, p. 511.

¹⁷ *TTP*, p. 514.

¹⁸ *TTP*, p. 514. M. CHAMLA, *Spinoza e il concetto della «tradizione» ebraica*; S. NADLER, *Baruch Spinoza*.

¹⁹ Nel 1988 la Conferenza Episcopale Italiana, accogliendo i risultati di più di un secolo di esegesi, ha intrapreso la revisione della traduzione CEI con lo scopo della Neo-Vulgata, cioè la Vulgata di Girolamo adeguata al Testo massoretico. Tuttavia anche questa soluzione non è del tutto soddisfacente perché assume il Testo massoretico come normativo anche per i cristiani e non permette quella continuità fra Antico e Nuovo testamento che altre versioni bibliche garantiscono.

soprannaturale. Il soprannaturale è negato perché, semplicemente, non esiste storicamente, non è riducibile al piano fattuale: compito della filosofia è chiarire il 'mistero' del soprannaturale per mezzo della chiarificazione storica. E qui Storia e Filosofia trovano la loro identità nell'oggetto dell'indagine che è il dato, il fatto individuato per mezzo della ragione e, nei limiti di questa impostazione, anche nel metodo. Evidentemente, siamo già lontani dalla 'ragione cartesiana': si potrebbe, invece, parlare di 'ragione storicistica', tanto è chiaro il criterio di voler ridurre tutto il 'sapere' alla sfera logica e storica insieme».²⁰

Il valore dell'opera di Spinoza consiste non solo nell'interessante lavoro esegetico, ma nella capacità di mettere in evidenza la crisi latente del cristianesimo dell'epoca:

«Lo spinozismo segue con chiarezza e in un certo senso risolve una crisi latente, non una crisi letteraria e nemmeno *latu sensu* di pensiero; è il segno di una crisi di coscienza e più precisamente della coscienza cristiana in Europa nel secolo XVII, crisi feconda che aprì un nuovo corso al flusso dello scambio delle idee. E divenne inarrestabile, proprio a partire da allora, quel processo di liberalizzazione, di vera laicizzazione dello spirito che rivelò chiaramente quanto ormai fosse lontano, vecchio e frusto, il cerchio politico-religioso sancito da Augusta e riconfermato a Westfalia nel 1648».²¹

c. Dall'interpretazione al metodo: gli studi di Simon

A trarre giovamento dagli studi di Spinoza fu Richard Simon (1638-1712),²² un cattolico oratoriano dalla personalità intellettuale poliedrica: teologo, giurista, ma anche filologo e studioso delle lingue semitiche. A differenza del filosofo ebreo, sullo sfondo delle sue ricerche non compare l'intenzionalità di un pensiero, né il desiderio di dimostrare necessariamente una tesi, al contrario egli opera per lo più attraverso la raccolta dei dati e la ricerca delle fonti, senza mostrare interesse per le conseguenze della loro elaborazione. La sua proposta non consiste, pertanto, di una tesi, ma di un metodo. Del *Tractatus* di spinoziano, Simon coglie l'importanza dell'analisi storico-critica, ma non si sofferma a discutere le tesi sostenute. La filologia e la critica testuale furono gli strumenti principali di cui si servì il teologo francese, arrivando anche a mettere in discussione la sacralità di alcuni testi, a fronte di un'accurata analisi. Da un lato l'uso del nuovo metodo con competenze difficilmente eguagliabili, dall'altro il fatto di mettere in discussione la tradizione, Simon fece molto discutere sia da parte cattolica sia protestante.

Nel corso delle sue ricerche, il teologo francese ammise l'origine mosaica del Pentateuco, ma attraverso la critica testuale arrivò anche a supporre che la forma finale del testo fosse opera dell'attività continua degli scribi e dei giuristi fino al tempo di Esdra. Pertanto, l'Antico Testamento

²⁰ F.S. MIRRI, *Richard Simon e il metodo storico-critico di B. Spinoza*, pp. 52-53.

²¹ *Ibidem*, pp. 58-59.

²² Cfr. P. AUVRAY, *Richard Simon 1638-1712: Étude bio-bibliographique avec des textes inédits*, Paris 1974; J. STEINMANN, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Paris 1960.

mento non era nato in una forma unica, ma venne continuamente rivisto nel corso della storia. Da ciò consegue che la Rivelazione, quindi, non poteva essere considerata un avvenimento metastorico, piuttosto andava ripensata in relazione ai dati raccolti nei testi che la testimoniano. Il vero oggetto della sua *Histoire critique* (1678) non era il testo sacro, ma la tradizione che ne era scaturita, nonostante egli riaffermasse continuamente la sua appartenenza e la sua fedeltà alla Chiesa Cattolica.

I cattolici compresero la pericolosità del suo lavoro e cercarono maldestramente di volgerlo a proprio vantaggio,²³ mentre i protestanti si videro privati della padronanza di strumenti di analisi formidabili proprio da parte di un cattolico. Proponendo l'ipotesi della genesi storica della Scrittura, Simon metteva implicitamente in discussione l'idea di ispirazione insieme a quella di autorità dei testi biblici e dei loro interpreti. Molti interpretarono questo approccio come un pericoloso tentativo di negare l'origine divina della Scrittura. Per il modo in cui la Rivelazione era a quel tempo concepita, accettare l'ipotesi di un intervento umano significava desacralizzare il testo. In sostanza, il metodo storico-critico, pur non affrontando direttamente la questione teologica, faceva sentire le conseguenze più pesanti proprio su di essa e, cosa ancor più grave, lo faceva utilizzando quelle fonti primarie del cristianesimo dalle quali era scaturita la tradizione. Considerando il fatto che la teologia fu per secoli valutata come un tramite della Rivelazione e, in quanto tale, superiore alle altre scienze, le conseguenze di questo nuovo approccio e dei dibattiti che ne scaturirono si fecero sentire ben oltre la riflessione teologica.

4. *Dalla polemica tra Storr e Semler all'ipotesi documentaria*

Le opere di Spinoza e di Simon trasformarono radicalmente gli studi biblici e imposero di ripensare la tradizione teologica. Attraverso di loro, la ragione divenne il principale strumento di elaborazione dei dati letterari e storici rinvenuti. Questo approccio generò una serie di dibattiti su fronti diversi: teologico, istituzionale e filosofico. Tra i numerosi intellettuali che contribuirono ad animarlo, mi soffermerò brevemente su Gottlob Christian Storr e Johann Salomo Semler, il primo fondatore della «Vecchia scuola teologica di Tubinga», il secondo sostenitore della teologia critica illuminista. Le loro riflessioni furono decisive nella formazione teologica di Hegel e, attraverso di lui, esercitarono una forte influenza sull'idealismo tedesco,²⁴ che forse ispirò parte dell'opera di Wellhausen. Il contesto politico-culturale di Storr e Semler è, in parte, ancora quello di Hobbes, in parte quello della Rivoluzione francese, ma visto da un ambiente fortemente conservatore.

²³ Per una sintesi del dibattito che vide coinvolto Simon, nonché dei tentativi da parte dei cattolici di piegare alle proprie esigenze i suoi studi cfr. F.S. MIRRI, *Richard Simon*, pp. 70-84.

²⁴ Cfr. R. FINELLI, *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel 1770-1883*, Lecce 2009, in particolare pp. 42-51.

La separazione, ormai consolidata, tra potere politico e potere religioso contribuì a generare quella differenziazione tra fede e teologia, religiosità interiore e religiosità esteriore, che portò Semler²⁵ a distinguere tra gli *iura divina* e *ius ecclesiasticum*. Quest'ultimo, per il suo legame con la sfera contingente, ha un valore meramente politico, pertanto non può essere considerato un punto di riferimento per la religiosità interiore.

La divisione dei poteri impose la graduale ridefinizione della teologia sotto diversi aspetti: anzitutto la funzione e il valore del sapere teologico, non necessariamente legato a un vissuto di fede e possibile oggetto di riposizionamento strategico dell'istituzione ecclesiastica nel contingente. Poi le metodologie di questo sapere, con particolare riferimento alla studio storico-critico della Bibbia, intesa non più e non solo come veicolo della Rivelazione, ma anche come dato culturale soggetto al divenire storico. Portando alle estreme conseguenze il principio riformatore secondo il quale ciascun cristiano può avere accesso diretto al testo e interpretarlo in modo autonomo, Semler giunse a legittimare un approccio scientifico al canone, arrivando a metterne in discussione diversi aspetti.

Questo cambiamento non fu però accolto da tutti in modo favorevole. Storr fu, infatti, uno dei più acerrimi nemici sia della teologia critica e illuministica di Semler, sia del deismo della religione naturale, di cui la versione più accreditata era la dottrina kantiana della religione naturale. Nonostante Storr accettasse il nuovo approccio filologico, non era disposto ad accoglierne per intero i risultati, in particolare per quanto riguarda l'unità della Sacra Scrittura e la continuità tra i due Testamenti.²⁶ Il testo, secondo lui, andava accolto nel suo risultato finale, come Rivelazione e non come frutto di un lavoro storico della ragione. Da questa prospettiva, la verità della religione non può essere identificata con un prodotto storico, ma è collocata oltre la storia, nella quale viene rivelata come evento, come accadimento e non come risultato di un procedimento razionale individuabile. Che la riflessione teologica del giovane Hegel si sia nutrita di questa controversia lo si deduce dai suoi primi scritti, nei quali affronta il rapporto tra l'Illuminismo e il cristianesimo.²⁷

Nel porsi il problema del rapporto tra morale e sensibilità, il giovane filosofo distinguerà tra teologia e religione. La prima si occupa di concetti e di ragione ed è, quindi, materia dell'intelletto, la seconda, invece, traduce in forma sensibile quei concetti e risponde a bisogni umani concreti. Questo significa che la coscienza esercita il proprio dominio nell'ambito della religione, come moto interiore che aiuta a discernere il giusto dall'ingiusto. La soggettività morale kantiana viene da Hegel trasformata

²⁵ J. SEMLER, *Abhandlung von der freyen Untersuchung des Kanons (Antwort auf die Tübinger Vertheidung der Apokalypsis)*, Halle 1771-1776.

²⁶ Cfr. G. C. STORR, *Neue Apologie der Offenbarung Johannis*, Tübingen 1783; dello stesso autore, *Doctrinae Christianae pars theoretica e sacris literis repetita*, Tübingen 1793.

²⁷ G.W.F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, trad. it., Napoli 1989 (ed. orig. *Hegel Theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907).

in una soggettività collettiva, cioè nel popolo (*Volk*), di cui la religione rappresenta il grado di civiltà, visibile attraverso la maturità raggiunta nelle pratiche e nei riti. Ciò significa che il *Volk* deve gradualmente evolversi dalla sensibilità e giungere alla pura ragione morale. Se questo progresso è quasi impossibile nell'arco della vita dell'individuo, non lo è però per un popolo che si evolve nel corso dei secoli. A progredire non è quindi l'occasionale agglomerato di individui che formano una comunità, ma lo spirito del popolo (*Volkgeist*) che è il risultato dell'interazione delle numerose sfere di vita del popolo nel corso delle sue vicende storiche. L'evoluzione della religione dalla sensibilità alla pura ragione morale accompagna il realizzarsi dello spirito del popolo, secondo un'idea di progresso che dalle forme sensibili si eleva ai concetti puri della ragione.

Julius Wellhausen²⁸ (1844-1918) farà propria questa idea di religione e di progresso storico. Se, nel corso dell'Illuminismo, era stato rivendicato il primato della ragione e a fatica si era cercato di conciliarla con il messaggio biblico, l'idealismo e il romanticismo tedeschi operarono una nuova sintesi del problema. Gli strumenti dello studioso tedesco furono principalmente due: il primo è la critica testuale di matrice spinoziana, alla quale fa esplicito riferimento in una delle opere principali,²⁹ arricchita da studi esegetici successivi, in particolare quelli di Henning B. Witter sui nomi divini, di Jean Astruc e molti altri sui quali ora non è possibile soffermarsi.³⁰ Questi studi contribuirono in modo decisivo alla formulazione dell'ipotesi documentaria.³¹ Il secondo concerne la filosofia della religione di Hegel e il romanticismo.

Ad affascinare Wellhausen fu l'idea di progresso storico, secondo il procedimento di tesi-antitesi-seintesi. Tuttavia, mentre per Hegel il compimento e la realizzazione dello Spirito avvengono al termine del percorso, per i romantici il periodo ideale è il primo, quello più vicino all'origine. Fu probabilmente l'influenza del romanticismo a indirizzare l'attività esegetica di Wellhausen verso una visione idealista della genesi letteraria delle Scritture. Lo storico tedesco suddivise la storia biblica in tre periodi, partendo da quello ideale fino alla decadenza: il primo periodo è quello monarchico, che letterariamente corrisponde all'attività letteraria dello Jahwista e dell'Elohista; il secondo periodo, quello della riforma deuteronomica, corrisponde con l'inizio della centralizzazione e la sistematizzazione della tradizione religiosa ad opera della scuola deuteronomista; il terzo periodo, il post-esilico, porta a compimento la fase precedente e l'attività letteraria appartiene alla scuola sacerdotale. In quest'ultima fase, la religione non è più naturale e spontanea e si trasforma in legalismo.

²⁸ Per la vita e gli studi di Julius Wellhausen cfr. F. BOSCHWITZ, *Julius Wellhausen*, Marburg 1938.

²⁹ J. WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin 1885, pp. 6-9.

³⁰ Per la ricostruzione della genesi dell'ipotesi documentaria cfr. J.L. SKA, *Introduzione al Pentateuco*, in particolare pp. 118-144.

³¹ J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1878.

Secondo l'ipotesi che ciò che è più antico e originario è migliore e più vero di quanto proviene dalle epoche successive,³² il lavoro esegetico di Wellhausen fu essenzialmente rivolto a rintracciare all'interno di ogni testo gli elementi che potevano svelare l'appartenenza all'uno o all'altro di questi periodi. Dal punto di vista esegetico, gli studi dello storico tedesco ebbero il merito di dimostrare la stratificazione storico-letteraria del testo biblico, con tutte le conseguenze teologiche che ciò comporta. Dal punto di vista teologico, però, l'opera di Wellhausen fu troppo legata al proprio tempo, fornendo un'interpretazione che forzava i dati raccolti all'interno di una visione romantica. L'ipotesi documentaria conserva tuttavia il merito di aver operato sul testo biblico come su un qualsiasi testo letterario antico e di aver introdotto criteri tuttora validi per la distinzione delle fonti.³³

Per tutto il Novecento essa rimase il punto di riferimento degli studi esegetici, anche se presto si cominciò a porre domande nuove rispetto al testo biblico: per esempio il rapporto tra le fonti e il testo finale e fra la tradizione orale e quella scritta. È un problema di limite, ovvero di sapere fino a che punto è utile spingersi nella ricerca delle fonti originarie e quanto l'originarietà di un documento incida sul testo finale. Nel frattempo anche la Chiesa cambiò il proprio atteggiamento e all'inizio degli anni Novanta la Pontificia Commissione Biblica ratificò che il metodo storico-critico era l'unico accreditato, mentre gli altri erano semplicemente approcci. Successivamente, siamo nel 1993,³⁴ anche l'analisi retorica,³⁵ narrativa³⁶ e la semiotica³⁷ furono promosse a metodi. Una volta esaurito l'entusiasmo iniziale per il nuovo metodo e compresi i suoi limiti, si è cercato di stabilire finalità e criteri per questo tipo di ricerca. I dati raccolti vengono per lo più interpretati in relazione al contesto culturale e letterario di appartenenza e non in funzione di un'idea di storia preconcepita. Inoltre, è maturata una certa flessibilità riguardo alla possibilità di utilizzare più metodi per analizzare un testo biblico. Nonostante questi progressi, nella seconda metà del secolo scorso un nuovo approccio ha recuperato un'in-

³² Cfr. F. BOSCHWITZ, *Julius Wellhausen*, p. 14.

³³ J.L. SKA, *Introduzione al Pentateuco*, p. 129. Tralascio, per ragioni di spazio, gli studi di altri autori che meriterebbero di essere ricordati, in particolare: Hermann Gunkel, Albrecht Alt, Gerhard von Rad e Martin Noth.

³⁴ Il titolo del documento è *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*. Il dibattito tra gli studiosi è ancora aperto e le posizioni variano da coloro che negano l'esistenza del metodo storico-critico, a coloro che lo considerano una tappa della storia dell'interpretazione biblica, a quanti, infine, ritengono che tutti i metodi moderni siano derivati da esso. Cfr. V. FUSCO, *Un secolo di metodo storico nell'esegesi cattolica*, in G. SEGALLA (ed), *Cento anni di studi biblici (1893-1993). L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Padova 1995, pp. 37-94, in particolare pp. 76-78; P. GIBERT, *Petite histoire de l'exégèse*, Paris 1992, pp. 65-77.

³⁵ Cfr. R. MEYNET, *L'analisi retorica*, trad. it., Brescia 1992 (ed. orig. *L'analyse rhétorique*, Paris 1989); dello stesso autore, *Trattato di retorica biblica*, trad. it., Bologna 2008.

³⁶ Cfr. W. VOGELS, *Mosè dai molteplici volti. Dall'Esodo al Deuteronomio*, trad. it., Roma 1999 (ed. orig. *Moïse aux multiples visages. De l'Exode au Deutéronome*, Montréal 1998); J.L. SKA - J. P. SONNET - A. WENIN, *L'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament*, Paris 1999.

³⁷ A.J. GREIMAS, *Semantica strutturale. Ricerca di un metodo*, trad. it., Milano 1968; J. GIROUD - CL. PANIER, *Sémiotique. Une pratique de lecture et d'analyse des textes bibliques*, in «Cahiers Evangile», 59 (1987), numero monografico.

interpretazione più tradizionale della Bibbia e ha messo in discussione i presupposti per quella di tipo storico-critica delle Scritture.

5. *Il metodo canonico: Brevard Childs*

Verso la fine del secolo scorso, partendo dalla lettura narrativa del testo, Brevard Childs elaborò un metodo di interpretazione biblica noto come «canonico».³⁸ Esso riprendeva, da un lato, una concezione più tradizionale dell'interpretazione biblica, volta a comprenderne il senso teologico e spirituale, dall'altro, nasceva come reazione al metodo storico-critico, che per più di un secolo aveva dominato nel campo degli studi esegetici. Come abbiamo visto, questo metodo cerca di comprendere le incongruenze interne al testo biblico, inspiegabili attraverso l'idea di Rivelazione divina, dal momento che si presuppone che essa abbia una certa coerenza. Contemporaneamente, esso nasce in conseguenza allo sviluppo di una mentalità scientifica che cerca di giustificare i propri risultati e le proprie credenze in modo razionale, attraverso la raccolta e l'analisi dei dati. La Bibbia non è soltanto rivelazione divina, ma anche scrittura umana, che si è sviluppata nel corso dei secoli all'interno di confini geografici e culturali circoscritti. Questa prospettiva ha sollevato fin dal principio diversi problemi riguardo agli autori del testo biblico, all'autorità di coloro che possono legittimamente interpretare le Scritture e alla sacralità delle stesse.

Nonostante i problemi sollevati, si comprese gradualmente che lo studio critico letterario di per sé non annulla la dimensione teologica della Scrittura, ma la considera nella sua espressione storica, cioè pone l'accento sul linguaggio e sugli elementi culturali attraverso i quali viene trasmessa la testimonianza di fede. Il fatto che la Bibbia sia opera umana non dovrebbe avere ripercussioni sulla fede che, in ogni caso, non dovrebbe richiedere una spiegazione razionale. Un limite del metodo storico-critico rimane comunque la dipendenza nei confronti della casualità dei ritrovamenti archeologici, della possibilità di datare i reperti e della significatività degli stessi nel loro contesto.³⁹ Nonostante questi limiti, questo metodo ha dominato gli studi esegetici per più di un secolo e soltanto negli ultimi decenni del XX secolo è stata proposta un'alternativa. Alcuni studiosi, infatti, hanno ritenuto opportuno partire non dai dati del testo (lingua, stile, datazione, immagini) ma dal significato teologico di quest'ultimo. Secondo Childs la questione principale è anzitutto quella teologica e va

³⁸ B.S. CHILDS, *Teologia biblica. Antico e Nuovo Testamento*, trad. it., Casale Monferrato (Alessandria) 1998 (ed. orig. *Biblical Theology of the Old and New Testament*, London 1992). Non discuterò, invece, l'ipotesi di J.A. SANDERS, *Torah and Canon*, Philadelphia (PA) 1972; dello stesso autore, *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism*, Minneapolis (MN) 1984.

³⁹ I. FINKELSTEIN - N. NAAMAN, *From Nomadism to Monarchy: Archeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem 1994; I. FINKELSTEIN - N.A. SILBERMAN, *Le tracce di Mosè. La Bibbia tra storia e mito*, trad. it., Roma 2002 (ed. orig. *The Bible Unearthed. Archeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts*, New York 2002).

affrontata non attraverso l'analisi storico-culturale, ma a partire dalla canonicità del testo biblico:

«La teologia biblica ha come contesto proprio le Scritture canoniche della chiesa cristiana, non perché questa letteratura abbia influenzato la sua storia, ma a motivo della recezione peculiare di questo *corpus* da parte di una comunità di fede e di vita concreta. La chiesa cristiana ha reagito a questa letteratura cogliendola come parola autoritativa di Dio, e resta essenzialmente impegnata nella ricerca della sua unità interna a motivo della propria confessione dell'unico vangelo di Gesù Cristo, che essa proclama al mondo. È stato un errore metodologico fatale dunque la scelta di descrivere la Bibbia esclusivamente in categorie della storia della religione, una scelta che poteva svilupparsi soltanto nella direzione della contestazione dell'integrità del canone e nella negazione della legittimità del suo contenuto come teologia».⁴⁰

L'indagine si concentra, pertanto, sul testo finale, unico veicolo della testimonianza teologica dei suoi autori, mentre diventano secondarie le tappe redazionali, le forme espressive e i riferimenti al contesto culturale attraverso i quali si è formato il testo biblico.

I sostenitori del metodo canonico accusano il metodo storico-critico di non tener conto del problema teologico: la storicità dell'esperienza di fede non deve porre in secondo piano il suo essere «testimonianza» e il fatto che essa sia stata trasmessa in una forma divenuta «canonica»:

«è quanto mai significativo il fatto che Ebeling continui a parlare di 'testimonianza' della Scrittura. Questa indicazione del contenuto della Bibbia come testimonianza ha conseguenze cruciali per qualsiasi ridefinizione della disciplina. In essa il ruolo della Bibbia viene inteso non semplicemente come un'espressione culturale di popoli antichi, bensì come una testimonianza che rimanda al di là di se stessa, a una realtà divina alla quale, appunto, rende testimonianza. Parlare della Bibbia ora come di Scrittura amplia ulteriormente questa prospettiva, perché implica che il suo ruolo continui tuttora per la chiesa intesa come veicolo della volontà di Dio. Un siffatto approccio è confessionale, ovviamente. D'altro canto, la proposta alternativa dell'Illuminismo, destinata a confinare la Bibbia esclusivamente nell'arena dell'esperienza umana, è – in misura eguale – un'opzione filosofica».⁴¹

Dalle parole di Childs è evidente che la posta in gioco non consiste nella preferenza di un metodo ad un altro, ma nel ruolo che si attribuisce alla questione teologica, l'unica a dare senso alla trasmissione della testimonianza biblica. I sostenitori del metodo storico-critico, invece, contestano all'approccio canonico il fatto di privare il testo biblico della sua matrice storico-culturale, capace di decifrarne la forma, il linguaggio, i contenuti.⁴²

La dimensione metastorica è storicamente espressa e pertanto va compresa entro questo orizzonte. Questo approccio non nega il valore teologico del testo biblico, piuttosto si concentra sulle sue modalità

⁴⁰ B.S. CHILDS, *Teologia biblica. Antico e Nuovo Testamento*, trad. it., Casale Monferrato (Alessandria) 1998, pp. 22-23.

⁴¹ *Ibidem*, p. 23; G. EBELING, *Was heisst «Biblische Theologie»?», in G. EBELING, *Wort und Glaube*, Tübingen 1967³, pp. 69-89.*

⁴² Cfr. E.D. HIRSH, *Validity and Interpretation*, New Haven (CT) - London 1967; L.M. POLAND, *Literary Criticism and Biblical Hermeneutics: A Critique of Formalist Approaches*, Atlanta (GA) 1985.

espressive. Entrambi gli schieramenti mettono in luce aspetti fondamentali del problema, ma rischiano di perdere di vista l'insieme: nel fare della questione teologica il criterio di comprensione della Bibbia, i sostenitori dell'approccio canonico non danno adeguata importanza alla storicità dei suoi elementi, mentre i sostenitori del metodo storico-critico rischiano a volte di spingersi oltre la necessità nello studio della composizione del testo e delle sue fonti, senza che ciò aggiunga nulla al suo significato teologico. I primi si soffermano sul modo in cui la tradizione è stata trasmessa e sulla formazione di un canone che ha funzione normativa, i secondi utilizzano il testo come fosse un 'dato', rischiando di perdere di vista l'interazione che esso ha con i suoi interlocutori. Per i primi è fondamentale la ricezione del testo e il modo in cui i suoi interlocutori l'hanno trasmesso, per i secondi il testo ha un valore e un significato per se stesso, indipendentemente dal fatto che qualcuno lo abbia accolto o meno. Costoro applicano all'esegesi biblica il metodo scientifico moderno, che ricerca la verità nella interpretazione razionale del «dato», lasciando da parte l'interazione tra testo e lettore, perché situabile su un piano diverso, che è quello della fede, esistenziale. I sostenitori del metodo canonico, invece, insistono proprio su quest'ultimo aspetto: nella trasmissione del testo, l'aspetto decisivo è l'esperienza che ne fa il lettore. Questa considerazione richiede ulteriori chiarimenti.

L'approccio canonico attinge alle tradizioni ermeneutica ed estetica, riferendosi per quest'ultimo termine al suo significato originario, che indica un'esperienza capace di modificare realmente chi la fa e implica il problema della mediazione tra il mondo del testo e quello del suo lettore.⁴³ Il testo, portatore di una sua realtà e di un suo messaggio, interagisce con la realtà del lettore. L'interpretazione non consiste pertanto nella ricerca di un significato oggettivo del testo, né di quello originario, piuttosto in una mediazione tra esso e il suo lettore, che modifica entrambi. Il testo non è mai un dato neutro che il lettore analizza in modo distaccato, ma luogo di esperienza, né il lettore è un soggetto chiuso, piuttosto occupa una posizione intermedia – tra familiarità ed estraneità – rispetto al passato da cui proviene. È evidente il legame con l'ermeneutica di Gadamer,⁴⁴ che ha posto al centro delle riflessioni estetiche non l'opera d'arte, ma il soggetto che si relaziona con essa. L'esperienza del vero non avviene entro i ristretti confini della scienza, ma si dà su un piano extra-scientifico, nel campo delle scienze dello spirito, pertanto l'ermeneutica gadameriana critica la ragione illuminista, che pretende di essere la fonte ultima dell'autorità⁴⁵

⁴³ Con il termine αἴσθησις, gli antichi si riferivano alla percezione dei sensi o dell'intelligenza, alla comprensione raggiunta attraverso i sensi o i sentimenti, cfr. la voce «αἴσθησις» in L. ROCCI, *Vocabolario greco-italiano*, Città di Castello (Perugia) 1985. Nel *Fedro* platonico l'espressione αἰσθησεις τῶν θεῶν indica le «manifestazioni degli dei».

⁴⁴ Cfr. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, trad. it., Milano 1983 (ed. orig. *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960), ma si deve tener conto anche dell'influenza esercitata dagli studi di P. RICOEUR, per esempio *Tempo e racconto*, trad. it., Milano 1986 (ed. orig. *Temps et récit*, 3 voll., Paris 1983-1985).

⁴⁵ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, p. 320.

e l'unica capace di comprendere la verità. La ragione illuminista ritiene di conoscere il proprio oggetto meglio di quanto esso dica di sé, mentre l'ermeneutica sposta il proprio raggio d'azione sulla relazione tra soggetto e oggetto:

«è vero che il nostro interesse è rivolto all'oggetto, ma l'oggetto acquista la sua vitalità solo mediante la prospettiva entro la quale ci viene mostrato ... Ciò che riempie la nostra coscienza storica è sempre una molteplicità di voci, nelle quali risuona il passato. Solo nella molteplicità di tali voci il passato c'è: questo costituisce l'essenza della tradizione di cui siamo e vogliamo divenire partecipi. La ricerca storica moderna non è, dal canto suo, solo ricerca, ma mediazione di tradizione. Non la vediamo solo sotto la prospettiva del progressivo sviluppo e dei risultati; anche essa rappresenta per noi una esperienza storica, in quanto in lei si fa sentire una nuova voce nella quale risuona il passato».⁴⁶

Il pensiero ermeneutico e quello estetico pongono in modi diversi il problema della percezione, ovvero di quanto vi è di più immediato, soggettivo e concreto nella realtà.⁴⁷ In questo senso l'estetica non è soltanto 'teoria dell'arte', né solo 'critica dell'arte', ma si inserisce nel campo delle sensazioni e dei sentimenti.⁴⁸ Applicata alla teologia, l'estetica è in grado di riconfigurare la riflessione teologica: questa non si limita più al raziocinio, ma cerca di elaborare il vissuto dell'atto di fede, il suo aspetto 'esperienziale'.

L'estetica teologica applicata al testo biblico dà vita ad un dialogo interdisciplinare fra testo rivelato e critica letteraria, fra rivelazione e forma espressiva, fra trascendenza ed esperienza umana, che di nuovo si ripete attraverso la lettura del testo. Da un lato abbiamo il testo, dall'altro l'esperienza che esso permette di vivere al lettore, attraverso lo stimolo di riflessioni e sentimenti che lo spingono ad appropriarsi di ciò che legge. La lettura diventa esperienza del trascendente.

L'ermeneutica del testo e l'esperienza estetica non hanno, quindi, alcuna pretesa di cogliere una verità oggettiva, piuttosto intendono dischiudere uno spazio di senso che riguarda anzitutto il soggetto:

«Lo scopo della scienza è quello di oggettivare l'esperienza a tal punto che non agisca più in essa alcun elemento di storicità. L'esperimento scientifico realizza questo carattere attraverso la sua organizzazione metodica. Ma qualcosa di analogo si attua anche nelle scienze dello spirito mediante il metodo della critica storica. In entrambi i casi si cerca di garantire l'obiettività col rendere ripetibili per chiunque le esperienze che fanno da base. Come nella scienza l'esperimento deve essere verificabile, così anche nelle scienze dello spirito l'intero procedimento deve potersi controllare. In questo senso, la scienza non può far posto alcuno alla storicità dell'esperienza».⁴⁹

⁴⁶ *Ibidem*, p. 333.

⁴⁷ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, trad. it., Milano 1980³ (ed. orig. *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945).

⁴⁸ Cfr. P.A. SEQUERI, *Estetica e Teologia. L'indicibile emozione del sacro: R. Otto, A. Schönborg, M. Heidegger*, Milano 1993; W. WELSCH, *Zur Aktualität ästhetischen Denkens*, in W. WELSCH, *Ästhetisches Denken*, Stuttgart 1998, pp. 41-78.

⁴⁹ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, p. 402.

6. *Orizzonti aperti*

Ho cercato di mostrare come il metodo storico-critico e l'approccio canonico differiscano per i loro presupposti, procedure e finalità, che influenzano direttamente l'interpretazione e la comprensione del testo biblico. Alla pretesa di oggettivazione storico-culturale del primo, corrisponde la relazione, tutta soggettiva, tra interprete e testo del secondo. In tal senso i due strumenti di studio sembrano complementari e sorge il dubbio circa la possibilità di una loro conciliazione. Nel documento della Pontificia Commissione Biblica già ricordato, si legge:

«Il metodo storico-critico è il metodo indispensabile per lo studio scientifico del significato dei testi antichi. Poiché la Sacra Scrittura, in quanto 'Parola di Dio in linguaggio umano', è stata composta da autori umani in tutte le sue parti e in tutte le sue fonti, la sua giusta comprensione non solo ammette come legittima, ma richiede, l'utilizzazione di questo metodo».⁵⁰

Poco oltre, nello stesso documento, si parla della funzione di completamento svolta dall'approccio canonico rispetto al metodo storico-critico:

«L'approccio canonico reagisce giustamente contro la valorizzazione esagerata di ciò che si suppone essere originale e primitivo, come se solo questo fosse autentico. La Scrittura ispirata è quella che la Chiesa ha riconosciuta come regola della propria fede».⁵¹

A un metodo di analisi si vorrebbe affiancare un approccio interpretativo teologico. Il problema non è soltanto una questione di metodo, ma di orizzonte entro il quale esso si pone. È, in ultima analisi, un problema teologico e, se si vuole considerare il testo biblico nell'ottica della Rivelazione, sembra necessario prendere in esame il testo nel suo insieme. Da parte dei sostenitori dell'approccio canonico, il metodo storico-critico, ponendo la questione su un piano esclusivamente storico-culturale, elude il problema teologico e pone il testo sul livello della «storia delle religioni», privandolo di quell'*humus* teologico che lo distingue da altri testi religiosi pervenutici. In realtà, il metodo storico-critico permette che il significato teologico del testo – inteso come momento della Rivelazione – emerga proprio grazie all'individuazione dei suoi elementi storici. Tra i due intercorre un problema di prospettiva: l'approccio canonico considera la parte in vista della totalità, mentre il metodo storico-critico interpreta le porzioni di testo come momenti successivi della Rivelazione. Diversa è anche la funzione dell'interprete che, nel primo caso, contribuisce a fare la verità del testo attraverso la propria interpretazione, mentre nel secondo può limitarsi a comprendere una verità oggettiva, che concerne soltanto la conoscenza intellettuale dell'oggetto della propria analisi.

⁵⁰ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, p. 3.

⁵¹ *Ibidem*, p. 12.

La questione che rimane aperta per entrambi è la distanza storica che separa l'interprete dal testo interpretato. Se, da un punto di vista teologico, questa distanza è superata attraverso un processo di attualizzazione e attraverso il ruolo del soggetto interpretante al quale il testo (consapevolmente o meno) è destinato, da un punto di vista pragmatico entrambi – testo e interprete – sono storicamente collocati e di ciò bisogna tener conto per coglierne la profondità espressiva, al fine di evitare un eccessivo soggettivismo dell'interpretazione. Rimane sempre uno scarto tra soggetto interpretante, interpretazione e testo.

Tuttavia, l'aspetto della «testimonianza» sottolineato da Ebeling⁵² pone la questione sotto un'altra luce, poiché rimanda la Bibbia al di là della semplice espressione storico-culturale e ne sottolinea il significato «ulteriore», che è poi quello che permette al testo di comunicare e avere un senso anche per i posteri. Del resto, il soggetto interpretante non è mai del tutto estraneo al proprio oggetto, in particolare se consideriamo il testo biblico, nonostante esso non si riveli mai del tutto. Certamente rimane il pericolo di possibili forzature nel processo di attualizzazione del messaggio biblico ed è forse questo il punto in cui il metodo storico-critico può porre quel limite che è bene non superare. Il rapporto tra i due strumenti di analisi non può che essere dialettico e problematico, poiché l'uno è legittimato ad operare solo là dove si collocano i limiti dell'altro, l'eccessiva analisi per l'uno e l'eccessiva soggettivazione per l'altro. Ma la ricerca di questo equilibrio e la capacità di muoversi tra i due non ha criteri certi se non quello del buon senso, che permette all'esegeta di comprendere che egli opera non per difendere un metodo rispetto ad un altro, ma per sviscerare il significato teologico che è affidato al testo ed è rivolto all'umanità di tutti i tempi.

⁵² G. EBELING, *Was heisst «Biblische Theologie»?», pp. 69-89.*