

## **Il lettore-esegeta: a servizio di una «fede-che-cerca»**

di *Marinella Perroni*

Non è stato per me del tutto facile sintonizzarmi con il tema di questo convegno. In questi ultimi decenni la problematica intorno all'esegesi si è andata amplificando e, soprattutto, caricando di significati che spesso esulano dall'indispensabile confronto metodologico propriamente intraesegetico. Per tracimare – inevitabilmente, ma anche giustamente – nelle grandi questioni inerenti al pluralismo religioso contemporaneo e all'indebolimento della rilevanza storico-istituzionale delle diverse confessioni cristiane a favore di un settarismo autoreferenziale, intransigente o inafferrabile, poco importa. Oppure per tracimare, in particolare nella chiesa cattolica, in una snervante e pericolosa polemica intraecclesiastica, dai toni spesso mortificanti, intorno ai danni e alle colpe dell'esegesi critica.

### 1. *A mo' di pro-legomena*

Ho dunque riflettuto a lungo prima di decidere quale dovesse essere il taglio di questo mio intervento. Se prediligere, cioè, una prospettiva essenzialmente reattiva e accettare le sfide di una polemica frontale o se ignorare piuttosto i contenziosi, come fanno spesso, con sovrana sufficienza, gli esegeti di professione, e trattare invece il nostro tema in modo soltanto propositivo. Per fortuna, contemporaneamente alla richiesta di precisare il titolo di questo mio intervento, è arrivato sul mio tavolo il numero della rivista *Concilium* che pone sul tappeto, con l'usuale coraggiosa chiarezza, le diverse «questioni non risolte» che continuano a segnare la recezione di un Concilio di transizione come il Vaticano II. Una di tali questioni è – e non c'era da dubitarlo – «Bibbia e teologia: una tensione non risolta». Le rapide ma incisive considerazioni di S. Freyne<sup>1</sup> sull'utilizzo ecclesiale delle Scritture sono state per me confortanti e, al tempo stesso, stimolanti. In una

---

Il presente contributo costituisce il testo della relazione tenuta dall'autrice nell'ambito del convegno «Lettore e letture della Bibbia», organizzato a Trento dal Centro per le Scienze Religiose nei giorni 26-27 maggio 1999.

<sup>1</sup> S. FREYNE, *Bibbia e teologia: una tensione non risolta*, in «Concilium», 1 (1999), pp. 35-43.

certa misura devo proprio a Freyne il titolo di questo mio intervento, ma soprattutto devo a lui la spinta a considerare l'aspetto polemico e quello propositivo come due facce di una stessa *quaestio disputata* e di considerarli entrambi come due diversi appelli a un'esegesi «militante». Un'esegesi che abbia cioè chiara coscienza non solo dei suoi compiti, ma anche delle attese reali alle quali essa può e deve impegnarsi a rispondere dentro e fuori le chiese.

Sulla base di queste considerazioni iniziali diviene forse più agevole capire come mai al centro del mio interesse non ci sia semplicemente «il lettore», ma una modalità propria e insostituibile di essere lettore, quella cioè del lettore-esegeta. Né ci sia semplicemente, d'altra parte, il problema della molteplicità dei metodi esegetici, ma piuttosto il riconoscimento del compito essenzialmente critico, e innanzi tutto auto-critico, dell'esegesi scritturistica, indispensabile per garantire alle chiese sia vitalità *ad intra* che referenzialità *ad extra*. Sono per di più convinta che il rapporto tra lettura biblica e fede, sia pure nei due sensi di marcia – dalla Bibbia alla fede e dalla fede alla Bibbia – non sia per niente lineare. La fede, proprio nel momento in cui è posta in relazione con la Scrittura, cioè con la fonte inesauribile della rivelazione, non può essere altro che «fede-che-cerca». La *fides esegetica*, se mi si passa l'espressione, non vuole sentirsi garantita da un *corpus* dottrinale, uniformemente e coerentemente costituito, né può risolversi *sic et simpliciter* nella «fede viva in pacifico possesso di sé», per dirla con uno dei miei maestri, C. Vagaggini.<sup>2</sup> Non va mai dimenticato che la Bibbia stessa è innanzi tutto espressione di una fede-che-cerca, anzi di una «fede-che-cerca» per generazioni e generazioni di uomini e di donne, di una «fede-che-cerca», cioè, nella storia individuale o collettiva, i segni della presenza e dell'azione di Dio. Vorrei dire di più: la Bibbia diviene rivelazione solo quando essa stessa è accettata come espressione di una fede-che-cerca il volto di Dio nella storia e la lettura esegetica si fa quindi teologicamente connaturale al suo oggetto solo quando si esprime come «fede-che-cerca».

Proprio a partire da quanto detto fin qui, un'ulteriore precisazione previa si impone. La determinazione del soggetto che legge come lettore-esegeta non è ancora del tutto sufficiente. Stando alla prospettiva scelta da U. Luz per la sua relazione di apertura al 52. Congresso della SNTS (Birmingham 1997),<sup>3</sup> avrei dovuto precisare ulteriormente e parlare del lettore-esegeta-cattolico-italiano-laico e, ci aggiungerei ancora, donna. Ben sapendo, tra l'altro, che ognuno di questi termini va considerato «in rete», contiene cioè un potenziale di implicazioni e di rimandi non indifferenti. Per ovvii motivi non potevo allungare il titolo del mio intervento con questa specie di litania.

<sup>2</sup> Art. *Teologia*, in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (edd), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Alba 1988, pp. 1597-1711, qui pp. 1599 ss.

<sup>3</sup> U. LUZ, *Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft*, in «New Testament Studies», XLIV (1998), 3, pp. 317-339. Sul contenuto di questa relazione tornerò in seguito perché lo ritengo di capitale importanza per il nostro tema.

Non voglio però rinunciare a farvi almeno cenno perché ciò mi permette di dichiarare subito la mia difficoltà a riconoscermi in una fenomenologia del leggere che non incroci in modo efficiente ed efficace, cioè in modo critico, le determinazioni imposte dalle scienze psico-sociali. Non voglio entrare nella questione seria dell'uso-abuso del termine «fenomenologia» nei diversi ambiti teologici. Voglio solo ricordare che l'«atto stesso di leggere», come, del resto, qualsiasi altra azione comunicativa, non avviene altro che **polunew~ kai polutropw~** «in molti modi». Le modalità propriamente esegetiche dell'atto di lettura, poi, si definiscono secondo coordinate che vanno ricondotte non soltanto alla molteplicità degli indirizzi metodologici, cioè a tecniche e a procedure, ma sono legate a specifici atteggiamenti e a specifiche finalità nei confronti di e in rapporto a un testo ritenuto sacro. Insomma, se il lettore è esegeta e l'esegeta è cattolico-italiano-laico-donna, ciò comporta precise determinazioni, ma anche precise definizioni di responsabilità. La *lectio esegetica* non è, *in primis*, un'operazione individuale e il suo rapporto con la fede non va pensato esclusivamente, né primariamente, all'interno di un atto di lettura singolare, di un appagamento religioso personale. Il lettore-esegeta, in quanto tale, cioè nell'atto stesso di fronteggiare il testo biblico, si fa credente nel senso più ampiamente teologico di questa espressione. Ogni *lectio esegetica* mira infatti innanzi tutto a rendere ragione del doppio versante, soggettivo e oggettivo, del termine *theologia*. Il lettore-esegeta vuole e deve cioè, almeno implicitamente, rendere ragione, prima ancora che di un discorso 'su' Dio, di un discorso 'di' Dio. In secondo luogo egli deve rendere ragione di un testo che è al contempo parola 'di' Dio e parola 'su' Dio, ma deve farlo in funzione dell'**oijkodonia** della comunità. Solo su questo sfondo per me, biblista, il binomio lettore-lettura riceve un contenuto plausibile e trova quindi una sua efficacia.

Per contribuire alla nostra riflessione mi sembra allora necessario portare a tema, prima di tutto, i due specifici risvolti che il binomio lettore-lettura prende nel momento in cui il lettore è l'esegeta. Il primo è essenzialmente intra-esegetico, il secondo invece è piuttosto ecclesiale. Mi sembra poi indispensabile, in secondo luogo, mettere a fuoco i diritti-doveri del lettore-esegeta.

## 2. *La cosiddetta «crisi del metodo storico-critico»: luci e ombre*

Se si guarda al secolo appena trascorso, la storia dell'esegesi contemporanea appare dominata dallo sviluppo della critica biblica. La sua vitalità interna l'ha messa in grado di precisare la pluralità delle sue procedure e l'articolazione del suo statuto epistemologico e l'ha fatta pervenire a un'enorme massa di risultati. In ambito cattolico, poi, non meno decisiva appare la definitiva legittimazione della critica biblica da parte del magistero e la straordinaria ricaduta ecclesiologico-ecumenica di tale legittimazione. Senza dimenticare, infine, che l'accesso degli esegeti cattolici al metodo storico-

critico ha contribuito in modo vistoso al recupero da parte della tradizione cattolica della centralità di quelle Scritture esiliate ormai da secoli dalla vita della chiesa.<sup>4</sup> Le due arcate ideali che uniscono, la prima, la *Divino afflante Spiritu* di Pio XII (1943) alla discussione conciliare sulla *Dei verbum* (1963-1965) e, la seconda, la promulgazione della *Dei verbum* (18 novembre 1965) al documento della Pontificia Commissione biblica *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (1993) hanno avuto portata kairotica per la chiesa cattolica e, in modo tutto particolare, per la cattolicità italiana. Non posso attardarmi su questo punto e, d'altra parte, molto è stato ormai già scritto al riguardo.<sup>5</sup>

Se tutto questo è vero, perché allora negli ultimi decenni, l'esegesi scientifica e, in modo specifico il metodo storico-critico, sono stati fatti oggetto di ripensamento e di polemica? Dopo diverse ondate di detrazioni e attacchi credo sia possibile e doveroso provare a fare, serenamente, il punto della situazione. Ciò comporta domandarsi fino a che punto ci troviamo di fronte a una di quelle «crisi di crescita» del metodo storico-critico che già altre volte nel corso della sua storia non hanno fatto altro che determinarne l'evoluzione e il graduale affinamento,<sup>6</sup> o piuttosto di fronte a una crisi strutturale di esso che ne segnala l'inesorabile esaurimento. Fare il punto della situazione comporta però anche chiedersi se quella che va ormai genericamente sotto il nome di «crisi del metodo storico-critico» non significhi spesso «crisi contro il metodo storico-critico» e non rimandi a un più ampio disagio teologico e, soprattutto, ecclesiale dai molti volti. In altri termini: bisogna prestare molta attenzione a fare di tutt'erba un fascio e tenere ben distinte le dinamiche interne di revisione, di trasformazione e di integrazione dagli attacchi polemici che vengono all'esegesi critica dall'esterno, cioè dagli

<sup>4</sup> Riguardo ai secoli bui in cui questo esilio si è consumato, si veda l'attenta ricerca di G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna 1997.

<sup>5</sup> Cfr. per esempio R. FABRIS (ed), *La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea*, Bologna 1992. Riguardo alle vicende che hanno segnato la genesi del documento conciliare si veda invece l'ottima recente monografia di R. BURIGANA, *La Bibbia nel Concilio. La redazione della costituzione «Dei verbum» del Vaticano II* (Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova serie, 21), Bologna 1999. Per quel che concerne i diversi problemi connessi con la ricezione della *Dei Verbum* si vedano diversi saggi nel volume N. CIOLA (ed), *La «Dei verbum» trent'anni dopo. Miscellanea in onore di Umberto Betti o.f.m.*, in «Lateranum», XLI (1995). Per il documento della Pontificia commissione biblica si veda inoltre sia il commentario ad opera di J.A. FITZMYER, *The Biblical Commission's Document «The Interpretation of the Bible in the Church», Text and Commentary*, in «Subsidia biblica», 18 (1995), sia il volume a più mani curato da G. GHIBERTI - F. MOSETTO, *Pontificia Commissione Biblica. L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Leumann 1998. Si vedano anche gli atti di due convegni di studio *Cento anni di studi biblici (1893-1993). L'interpretazione della Bibbia nella chiesa (Padova 17-18 febbraio 1994)*, in «Studia Patavina», XLI (1994), pp. 307-490 e *Scienze umane e interpretazione della Bibbia (Padova 26 novembre 1994)*, in «Studia Patavina», XLIII (1996), pp. 15-105.

<sup>6</sup> La lunga storia del metodo storico-critico ha in realtà radici ben più lontane. Dal tempo dell'uscita dei due volumi del *Dizionario storico-critico* di P. BAYLE (Rotterdam 1695 e 1697) e del suo influsso su deisti, illuministi e atei dell'epoca molto tempo è passato e sia la problematica sul rapporto tra fede e ragione e tra religione e morale sia, soprattutto, la problematica sulla storia come possibile oggetto di conoscenza certa hanno conosciuto uno sviluppo enorme. Esse continuano a rappresentare, del resto, i nodi di fondo anche per il pensiero contemporaneo.

altri ambiti teologici e, soprattutto, dai convinti assertori di un'ecclesiologia fortemente autoreferenziale.

a. Un travaglio interno

Se si prende in mano un fascicolo di *New Testament Abstracts* o il ponderoso *Elenchus of Biblica* oppure se si consulta la sezione scritturistica dell'annuale repertorio bibliografico di *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, non possono sfuggire alcuni elementi facilmente rilevabili. Colpisce innanzi tutto, è vero, la massiccia moltiplicazione dei canali di diffusione e, in alcuni casi, l'inadeguatezza di criteri di selezione tra opere scientifiche e appunti divulgativi. Non di meno, non può non risultare evidente che l'applicazione del metodo storico-critico continua a tutt'oggi lungo i filoni ormai classici. Sia pure in misura ridotta rispetto all'epoca d'oro del primo e del secondo dopoguerra, continuano però a vedere la luce lavori di grande qualità e interesse che, soprattutto per quanto concerne l'esegesi neotestamentaria, mettono a fuoco problemi di precisa rilevanza critica. Notevole poi è il lavoro di approfondimento e di divulgazione dei risultati raggiunti negli anni Sessanta e Settanta di questo secolo.

Parallelamente però, nell'esegesi biblica si è andata sempre più imponendo in questi ultimi decenni anche la cosiddetta «linguistic turn». L'applicazione ai testi biblici delle scienze del linguaggio ha certamente aperto prospettive e indirizzi non privi di fascino. La tensione tra l'atteggiamento investigativo essenzialmente costruttivistico dello storico, tutto rivolto alla ricostruzione della rete di rapporti tra testi e contesti, all'individuazione dell'*intentio auctoris* e al recupero della storia delle tradizioni,<sup>7</sup> e l'atteggiamento essenzialmente de-costruttivo degli studiosi del linguaggio con il loro radicale rifiuto della realtà storica in favore della realtà delle costruzioni linguistiche rappresenta, a mio avviso, il chiaro segnale che l'esegesi critica sta vivendo una nuova fase di riassetto. Sono del tutto convinta infatti che, quando sarà possibile, con il tempo, sottoporre a verifica le nuove metodologie investigative sulla base non delle loro dichiarazioni di principio, ma di una sufficiente catena di risultati, quello che oggi molti vivono un po' ingenuamente come un «parricidio» nei confronti del metodo storico-critico risulterà invece un creativo processo di integrazione tra ricerca del senso letterale e percezione dei sensi più-che-letterali. È necessario però che la nuova critica letteraria, l'analisi narratologica e la critica retorica, da una parte, e l'ermeneutica sociologica e psicanalitica e l'approccio fenomenologico, dall'altra, possano interagire sia tra loro che con la critica storica sulla base di una reciproca verifica di risultati. Riguardo alla recente storia dell'esegesi, con serena determinazione critica R.E. Brown ha osservato che, se è vero che i commentatori non possono «accontentarsi di rimanere degli

<sup>7</sup> Si veda al riguardo R. PENNA, *In difesa della «Intentio auctoris». Breve discussione di un aspetto non secondario dell'ermeneutica biblica*, in N. CIOLA (ed), *La «Dei verbum»*, pp. 159-181.

archeologi del significato», è anche vero che i sostenitori delle varie critiche finalizzate alla scoperta dei sensi più-che-letterali dovrebbero passare dalla teoria alla pratica e mettersi anch'essi a scrivere dei commentari.<sup>8</sup>

Non bisogna poi dimenticare che la prospettiva storiografica delle cosiddette ermeneutiche liberazioniste, non ultima quella femminista, impone ormai anche alla scienza neotestamentaria di non limitarsi soltanto all'esercizio del dubbio metodico, ma di guardare alla tradizione con «sospetto». Ciò comporta innanzi tutto il riconoscimento dei diversi volti e delle diverse maschere della tradizione nonché, in secondo luogo, il coraggio di assumersi, nei confronti di essa, la necessaria responsabilità di giudizio e di valutazione.

A partire da queste osservazioni mi sembra che il *requiem* che ormai molti intonano nei confronti dell'esegesi scientifica in nome della ripresa di un'esegesi spirituale o mistica vada ascoltato con una certa cautela. Non si può infatti disconoscere che il travaglio interno dell'esegesi contemporanea sia segno di vitalità piuttosto che di esaurimento. Ciò che non si deve rinunciare a fare è valutare i segnali di tale travaglio all'interno della profonda modificazione culturale in atto nel mondo occidentale. Due di essi mi sembrano particolarmente eloquenti.

Non si può negare, innanzi tutto, che l'eredità lasciata da un secolo di critica storica sia difficile da amministrare. L'addestramento all'investigazione storica richiede una formazione lunga e meticolosa che comporta la tessitura di un'*eruditio* vasta e al tempo approfondita in una pluralità di ambiti, anche secondari. Sempre più esiguo risulta invece l'investimento, sia individuale che istituzionale, volto a creare le condizioni per seri studi critici. Tale calo di interesse per un adeguato intreccio tra formazione umanistica, letteraria e storica, e formazione teologica tradisce una preoccupante mancanza di lungimiranza. Soprattutto se si pensa che esso è vistoso all'interno delle chiese dove si privilegia ormai una semplificazione del messaggio religioso, della sua trasmissione e della sua ricezione. Per quanto riguarda l'Italia, è quanto mai significativo che il futuro della trasmissione della *traditio* come coscienza storica della rivelazione e della sua *Wirkungsgeschichte* sembri legato più agli ambiti accademici secolari che non alle facoltà teologiche. Per chi come me ha una qualche esperienza di entrambi è divenuta constatazione ricorrente: nelle università statali va via via fiorendo uno spiccato interesse per i diversi saperi religiosi e teologici, e in modo tutto particolare per quello biblico, e vengono ricercate e garantite le condizioni perché tale interesse sia realmente un «sapere». Il discorso ci porterebbe lontano e non vorrei farmi prendere la mano e scrivere un *cahier de doléances* sullo stato delle nostre facoltà teologiche.

Un secondo segnale della vasta modificazione culturale in atto è di portata più ampia perché ha valore strutturale ed investe quindi, oltre che le regole, la logica stessa della comunicazione. Esso esprime il passaggio, per

<sup>8</sup> Cfr. voce *Ermeneutica*, in *Nuovo grande commentario biblico*, Brescia 1997, pp. 71 e 77.

dirla con G. Sartori, dall'*homo sapiens* all'*homo videns*.<sup>9</sup> Evidentemente, non sono in grado di entrare in un simile ambito di considerazioni con specifica competenza. Da interprete della Scrittura non posso però non domandarmi quale sarà lo spazio, ma soprattutto il ruolo che il riferimento critico al grande codice scritto potrà avere in futuro.<sup>10</sup> Anche riguardo a ciò, me ne rendo conto, andrebbero fatte numerose specificazioni. Una almeno mi sembra indispensabile perché apre a considerare il ruolo del lettore-esegeta nel più ampio contesto della crisi delle istituzioni religiose in occidente.

La profonda mutazione supposta e veicolata dal passaggio da una cultura prevalentemente scritta a una cultura prevalentemente visiva comporta la trasformazione delle modalità di appartenenza e dei meccanismi di attivazione e di conservazione del consenso. Fino al punto che gli studiosi intravedono a tale riguardo l'inevitabile tramonto dei tradizionali sistemi democratici con le loro comprovate cinghie di trasmissione del consenso e l'altrettanto inevitabile accentuazione della polarità individualismo-massificazione, nella quale tutti si considerano e pretendono di essere considerati, ciascuno, un *Sonderfall*.

In una tale situazione, quale sarà il ruolo delle chiese? e, soprattutto, quale potrà e dovrà essere il ruolo del riferimento alla tradizione scritturistica come asse portante della continuità storica delle chiese? Queste mi sembrano essere le reali questioni che investono il lettore-esegeta nel momento in cui egli non si fa prendere, per sfuggire alla realtà, né dalla nevrosi ossessiva del «sottoversetto» né dall'altrettanto nevrotico vitalismo dell'attualizzazione immediata, ma non intende però nemmeno scivolare in un tipo di lettura che basta a se stessa, un po' malinconica e un po' decadente, un po' narcisistica e un po' irridente, ma vuole farsi invece testimone e interprete di una «fedecerca».

#### b. Un forte disagio ecclesiale

Il secondo versante sul quale si gioca la cosiddetta «crisi del metodo storico-critico» non è metodologico, neppure quando vuole apparire come tale, ma squisitamente ideologico. Più che di «crisi del metodo storico-critico» bisognerebbe parlare di «crisi contro il metodo storico-critico».<sup>11</sup> Anche in questo caso è bene però procedere con cautela.

<sup>9</sup> G. SARTORI, *Homo videns. Televisione e post-pensiero*, Bari 1997.

<sup>10</sup> Per cogliere i contorni di tale problematica resta per me fondamentale lo studio di I. ILLICH, *Nella vigna del testo. Per una etologia della lettura*, trad. it., Milano 1994; ed. or. *In the Vineyard of the Text. A Commentary to Hugh's Didascalicon*, Chicago 1993. Infatti, oltre ad essere forse quanto di meglio è stato scritto sulla *lectio divina*, esso chiarisce con grande efficacia la radicale mutazione che la modalità stessa del leggere la Bibbia ha subito nel passaggio dal medioevo all'età moderna e rimanda, sia pure in modo solo accennato, all'altrettanto radicale mutazione che si sta compiendo oggi, nell'epoca di transizione dallo scritto al video.

<sup>11</sup> Valore esemplare al riguardo può avere la raccolta di saggi in L. PACOMIO (ed), *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1991.

«Betrieb der Folgenlosigkeit»: questa, a detta di Luz,<sup>12</sup> la definizione che un ragguardevole gruppo di colleghi dogmatici e sistematici dà dell'esegesi. Come reagire? Va innanzi tutto fatto osservare che in qualsiasi ambito scientifico, teologico e non, per un risultato di rilievo deve essere messa in conto una produzione rilevante, anche di scorie. Né, d'altra parte, i frutti di una ricerca piovono immediatamente e copiosamente sulla testa di ignari passanti. Francamente, il deficit di rilevanza che si imputa all'esegesi non mi sembra in realtà maggiore di quello con cui hanno a che fare le altre discipline teologiche. Sono davvero convinti i teologi sistematici o i patologi, i moralisti o i liturgisti che la loro *regula fidei* o il loro tentativo di rendere il dato della fede plausibile per la ragione abbia una qualche rilevanza per quel coacervo di individui autoreferenziali che ancora gravita, se non dentro, almeno intorno alle chiese? O almeno che essi siano più rilevanti della ricerca su quanto Gesù ha detto e fatto o sulle modalità delle chiese protocristiane di vivere la fede nel risorto? Sono davvero convinti che il loro sforzo di ripensare la fede sia carico di conseguenze per gli squadroni ben compaginati dei diversi movimenti ecclesiali o per i devoti di qualche taumaturgo o per le interminabili file umane che stazionano nei santuari o per la legione di ascoltatori di Radio Maria? Tra settarismo e religiosità popolare, almeno in Italia, quale spazio è rimasto per una «fede-che-cerca», cioè per una fede in grado di rendere ragione di sé?

D'altro canto, mi domando se il degrado a cui è arrivata la predicazione domenicale vada imputato all'esegesi e non, piuttosto, all'ostilità contro di essa. La polemica contro l'esegesi critica è partita con l'ormai famoso appello a far uscire l'esegesi dalla Sorbona per farla tornare sul pulpito.<sup>13</sup> Basta trovarsi non «sopra», ma «sotto» il pulpito per desiderare ardentemente che la Bibbia torni rapidamente alla Sorbona!

Il problema è serio. Forse non c'è nulla di nuovo nel fatto che certi gruppi religiosi non sentano alcun bisogno di mediazione per radicare l'istinto religioso in una tradizione sia storica che speculativa. Ciò che preoccupa è che i responsabili delle chiese si mostrino appagati dal vitalismo di questi gruppi, sia esso ecclesiastico o devozionale, poco importa. Ciò che preoccupa è che non si prenda sul serio, nonostante le dichiarazioni, il grave pericolo di un nuovo divorzio tra fede e ragione, di cui quello tra «fede-che-cerca» e critica biblica non è che uno degli indizi più significativi. Ciò che preoccupa è che l'**oikonomia** ecclesiale sembra garantita solo da forme di fondamentalismo ideologico-dottrinale, psicologico-religioso o ecclesiastico-istituzionale che non sono certo meno pericolose di quel fondamentalismo biblico che con forza la Pontificia commissione biblica stigmatizza come «una forma di suicidio del pensiero» che «mette nella vita una falsa certezza».<sup>14</sup>

<sup>12</sup> U. LUZ, *Kann die Bibel*, p. 320.

<sup>13</sup> F. DREYFUS, *Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église*, in «Revue Biblique», 82 (1975), pp. 321-359; *L'actualisation à l'intérieur de la Bible*, *ibidem*, 83 (1976), pp. 161-202; *L'actualisation de l'Écriture*, *ibidem*, 86 (1979), pp. 5-58, 161-193, 321-384.

<sup>14</sup> *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano 1993, p. 65.



La *Folgenlosigkeit* pesa, insomma, su tutto il lavoro teologico perché lo sforzo di rendere ragione della fede – abbia esso a che fare con la fonte scritturistica della rivelazione o con il *depositum fidei*, non fa gran differenza – è stato condannato all'irrelevanza non soltanto, come spesso si insiste, dall'avvento della secolarizzazione, ma anche da un ecclesiocentrismo invasivo e pervasivo. Freyne punta il dito contro l'atteggiamento teologicamente pre-critico del magistero ufficiale e contro la sua pretesa di monopolio sulla retta interpretazione della Scrittura. Secondo l'esegeta irlandese i pronunciamenti ufficiali mostrano con chiarezza, per esempio, che «più di un secolo di dibattiti sulla natura mitologica dei primi capitoli della Genesi sembra non aver mai avuto luogo» e che solo «un'utilizzazione meramente dimostrativa della Scrittura, del tutto acritica e astorica, può far sostenere l'esclusione delle donne da tutti e tre i gradi del ministero ordinato».<sup>15</sup>

Mi sembra, però, che si debba dire anche altro. Il lettore-esegeta ha infatti ragione a denunciare la diffidenza verso i risultati della sua ricerca. Oltre a tale denuncia, però, egli deve riflettere sui doveri a cui è chiamato, vista la situazione attuale dentro e fuori le chiese.

### 3. *Il compito ecclesiale del lettore-esegeta: una «fede-che-cerca»*

Sono del tutto cosciente del gioco di specchi nel quale, come descrive con grande acume E. Salmann,<sup>16</sup> ogni lettura si risolve. Il processo di lettura altro non è che un groviglio di ambivalenze e di enigmaticità del testo come del lettore. In particolare la lettura biblica, in cui la parola scritta ha pretesa performativa. Sono anche del tutto convinta, però, che lo sforzo del lettore-esegeta debba continuare ad essere quello della ricerca di un'obiettività storica, letteraria e teologica. Un'obiettività sempre tendenziale, certo, che non postula mai alcuna assolutezza, ma la cui ricerca ha valore di dichiarazione esplicita di responsabilità. Nel momento in cui si impegna nell'indagine critica sui testi il lettore-esegeta infatti implicitamente dichiara che tanto la polisemia del testo quanto la poliarchia dell'interpretazione possono arrivare a contrattare un reciproco, sempre provvisorio, ma sempre rinnovabile, diritto di asilo. Il lettore-esegeta sa che la provvisorietà dei risultati non è mai vana, mentre è letale rifiutarsi di andare alla ricerca di un risultato o credere che ogni risultato sia uguale a un altro e quindi, in fondo, inutile.

Qual è dunque il compito dell'esegesi in una società in cui – va ricordato – la maggioranza sia di cattolici che di protestanti non legge mai la Bibbia? Questa la domanda cruciale da cui parte U. Luz nella sua relazione

<sup>15</sup> S. FREYNE, *Bibbia*, pp. 37-39.

<sup>16</sup> E. SALMANN, *Tradition als Nachlese. Eine theologische Phänomenologie der Lektüre*, in M. PERRONI - E. SALMANN (edd), *Patrimonium Fidei. Traditionsgeschichtliches Verstehen am Ende? Festschrift für Magnus Löhrer und Pius-Ramon Tragan*, in «Studia anselmiana», 124 (1997), pp. 160-194.

inaugurale al Congresso di Birmingham.<sup>17</sup> Ad essa vorremmo aggiungere un'altra: quale il compito dell'esegeta cattolico in una chiesa che sembra aver di nuovo smarrito la centralità del riferimento critico alla Scrittura? Luz ricorda che la convinzione che l'esegesi distrugga la Chiesa è la tesi del fondamentalismo. Né può essere diversamente. Quando si ha una comprensione fondamentalistica della chiesa, la si intende come il luogo nel quale viene insegnata l'unica verità salvifica possibile. Oggi le chiese cristiane non si percepiscono certamente confinate in un ghetto. Sentono anche, però, che non possono più contare sulla forza di un potere universalmente riconosciuto. Per questo, il «luogo» privilegiato in cui le chiese, e quindi anche un'esegesi realmente ecclesiale, possono dire una parola significativa non è tanto al loro interno, ma piuttosto nell'agorà, nella libera piazza del mercato in cui si incontrano e si confrontano diverse religioni e diverse visioni del mondo.<sup>18</sup>

L'esegesi è in grado di prendere parte al libero scambio di opinioni nell'agorà. Essa ha infatti chiara cognizione delle strutture linguistiche dei propri testi, ha conoscenza di quanto essi originariamente volevano dire ai propri lettori, di quanto essi hanno effettivamente detto tanto ai loro lettori originari quanto ai loro lettori attuali e di quanto gli stessi testi potrebbero dire oggi. In altri termini: proprio questa conoscenza del significato e del valore dei testi biblici specifica modalità e finalità dell'atto di lettura per il lettore-esegeta.

Non possiamo qui entrare nel dettaglio degli otto punti che Luz indica come determinanti per l'inserimento dell'esegesi nell'agorà delle scienze.<sup>19</sup> Mi limito ad elencarli per fermarmi poi solo su alcuni che sono particolarmente interessanti per il nostro tema. Innanzitutto, il dialogo tra l'esegesi e le altre scienze deve essere pubblico (cioè accademico), deve essere razionale (cioè scientifico) e deve mirare alla ricerca di consenso. In secondo luogo, esso deve essere significativo per le chiese e deve quindi avere respiro ecumenico. In terzo luogo l'esegesi ha il compito specifico di richiamare l'attenzione sulla irriducibilità della storia di Gesù a qualsiasi aspettativa sia umana che ecclesiastica e, quindi, sulla 'accessibilità' di Dio anche a chi non crede, nonché sulla irrinunciabilità della Bibbia per la nostra cultura europea. Infine, diversamente dalla sapienza umana, anche teologica, che si articola in meta-storie e in miti, l'esegesi riconosce il suo compito più importante nel segnalare l'inesprimibilità e l'indisponibilità di quel Dio che i testi, in quanto dati linguistici, esprimono ma che essi, in quanto dati storici, non possono catturare.

Numerose, come si vede, le piste di riflessione che si aprono a partire da queste indicazioni. Vorrei limitarmi solo a due osservazioni. La prima

<sup>17</sup> U. LUZ, *Kann die Bibel*, p. 320.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 334 ss. Al riguardo LUZ riprende P. BERGER, 'Wenn die Welt wankt. Pluralismus ist eine Chance für Christen', in «Lutherische Monatshefte», 32 (1993), p. 14. Una visione positiva del pluralismo che connota in modo decisivo le società occidentali impone di ritenere che altre possibilità, come la pretesa di legittimare gruppi e sette che perseguono una forma di esistenza esclusivistica e tendenzialmente assoluta, sono condannate alla sconfitta.

<sup>19</sup> U. LUZ, *Kann die Bibel*, pp. 335-339.

riguarda le tre condizioni che garantiscono all'esegesi il diritto di entrare nel colloquio, essere cioè accademica, scientifica e rivolta al consenso. Si tratta, mi sembra, di un punto dirimente. A partire da esso, infatti, diviene chiaro cosa significa e cosa comporta per il lettore-esegeta l'atto di lettura. Esso non è finalizzato soltanto all'appagamento personale, non è neppure soltanto erudito. Esso è, mi si passi il termine, «militante» e diviene perciò un segmento di una catena comunicativa più estesa e più complessa che non quella del rapporto immediato lettore-testo. Esso, d'altra parte, non mira al rafforzamento delle sicurezze di un gruppo autoreferenziale e non contribuisce in nessun modo a relegare l'esperienza religiosa della rivelazione di Dio nell'ambito del privato. Né del singolo individuo, né di una confessione cristiana, né della stessa chiesa. I detrattori dell'esegesi scientifica percepiscono, con ragione, che essa ha in sé anche un potenziale di rottura. Quanto essi non capiscono, però, è che questa rottura, lungi dal distruggere la chiesa, le garantisce di aprirsi alla storia e quindi alla sua stessa sopravvivenza. Soprattutto, però, di aprirsi alla sua stessa ragion d'essere. Per questo è auspicabile che sempre più anche in Italia l'esegesi biblica entri a far parte del novero dei saperi riconosciuti come irrinunciabili per l'intera società. Nonostante ci siano alcuni segnali positivi in questo senso, non si può non constatare con apprensione quanto mass-media e opinione pubblica siano invece ancora lontani da tale riconoscimento. Il discorso al riguardo si farebbe però troppo lungo.

Una seconda osservazione concerne invece la storia di Gesù, non tanto come contenuto, ma come criterio imprescindibile della lettura esegetica. Anche su questo il discorso ci porterebbe lontano. Quanto mi preme ricordare è che l'indagine sul Gesù storico non ha soltanto consentito di pervenire ad una quantità di conoscenze irrinunciabili per tutta la teologia cristiana. Le diverse fasi nelle quali si è andata sviluppando la ricerca sul Gesù terreno<sup>20</sup> hanno soprattutto contribuito a reimpostare, come domanda ineludibile anche se irriducibilmente aperta, la questione del rapporto tra storia e teologia o, se si vuole, tra fatti e dichiarazioni di fede.<sup>21</sup> Perché l'attenzione alla ricerca sul Gesù terreno è guardata con sospetto e perché i risultati a cui essa è approdata non passano né nella catechesi, né nella predicazione, né nella divulgazione?

Certo, una riflessione sul compito del lettore-esegeta o, forse meglio, sulla lettura esegetica come compito deve fare i conti con il fatto che i «compiti» non sono soltanto quelli che ci si attribuisce o quelli naturalmente derivanti dallo statuto epistemologico della disciplina che si pratica, ma sono anche quelli che vengono riconosciuti dall'esterno. Probabilmente,

<sup>20</sup> Per un seria ricognizione al riguardo si veda V. FUSCO, *La ricerca del Gesù storico. Bilancio e prospettive*, in R. FABRIS (ed), *La parola di Dio cresceva (At 12,24). Scritti in onore di Carlo Maria Martini nel suo 70° compleanno* (Supplementi alla «Rivista biblica», 33), Bologna 1998, pp. 487-519.

<sup>21</sup> Di grande importanza a questo proposito R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, I. *Gli inizi*; II. *Gli sviluppi*, Cinisello Balsamo 1996 e 1999.

nella nostra chiesa cattolica italiana c'è ancora molta strada da fare per riannodare i fili di un rapporto culturale reciprocamente significativo tra Bibbia e società.<sup>22</sup> C'è molto da fare soprattutto per rendere il testo biblico, e non solo la «storia sacra», familiare a una cultura fortemente post-cristiana, anche se non del tutto post-religiosa e neppure del tutto post-clericale.

Mi torna alla mente una frase di Marguerite Yourcenar che può servire a fare luce, proprio in questa situazione, su una strada da percorrere: «Fondare biblioteche è come costruire granaia pubblici, ammassare riserve contro un inverno dello spirito che da molti indizi, mio malgrado, vedo venire». Il rapporto lettore-lettura, se non è pensato in un'evanescente astrattezza, non si realizza mai al di fuori di un «luogo». Fisico e, al contempo, metaforico. Ideale e, al contempo, impegnativo. Il «luogo» del lettore-esegeta è la biblioteca. Non solo perché, lo abbiamo detto, la sua lettura trova sia qualità che significato quando è in grado di essere pubblica, razionale e rivolta alla ricerca di consenso. Soprattutto perché la Bibbia stessa è una «biblioteca». Come tale è nata. In quanto tale ha rappresentato l'inesauribile «granaio pubblico» e la grande riserva contro il susseguirsi degli inverni dello spirito dentro e fuori le religioni nel cui alveo hanno visto la luce i diversi libri biblici. Come «biblioteca», dunque, va abitata.<sup>23</sup> Ciò significa riconoscerne la ricchezza, ma anche accettarne la complessità. Ciò comporta di attraversarla andando alla ricerca di tutti i possibili «fili di Arianna» che consentono alla lettura di farsi interpretazione.

Ben sapendo che, come ogni *documentum*, anche i libri biblici, gli **ebrai bibloi** della tradizione ebraico-cristiana, sono soltanto «ciò che resta» di una storia multiforme, sono soltanto tracce di un groviglio di percorsi di uomini e di donne che hanno creduto nella provvidente presenza di Dio e di questa fede hanno reso testimonianza. Soltanto tracce che però, nella fede, rimandano alla Parola che parla prima delle parole.

Con fine intuito Luz paragona il credente delle nostre società «post-» al monaco Adso de *Il nome della rosa*.<sup>24</sup> Come lui che, a distanza di molti anni dall'incendio dell'abbazia, raccoglie le *disiecta membra* della biblioteca ridotta ormai a «una sorta di galleria rasente le mura esterne, che dava in ogni parte sul vuoto» come se da esse dovesse pervenirgli un messaggio, anche noi oggi percepiamo Dio solo in frammenti umani che non si lasciano più riunificare in un quadro d'insieme. Proprio il tema del nostro convegno mi ha spinto a riprendere in mano l'indimenticabile romanzo di Umberto Eco e nelle ultime battute mi è sembrato di scorgere un'implicita descrizione del lavoro del lettore-esegeta. Egli sa che la Bibbia è, rispetto alla vita di generazioni e generazioni di uomini e di donne che hanno creduto nel Dio di Abramo e di Gesù, solo una «biblioteca minore». E sa anche che tutto il

<sup>22</sup> Va ricordato il grande lavoro svolto al riguardo da «Biblia», Associazione laica di cultura biblica e, al suo interno, dal Comitato Bibbia cultura e scuola.

<sup>23</sup> In fondo, per tredici secoli la cristianità ha continuato a chiamarla «**taviblia**», i libri, e solo tardivamente la traduzione latina ha imposto l'uso del femminile singolare *Biblia*.

<sup>24</sup> U. Luz, *Kann die Bibel*, p. 319.

---

suo lavoro è, rispetto alla Bibbia stessa, solo una «biblioteca minore». Come Adso, il lettore/esegeta tenta di decifrare vestigia di una vicenda tumultuosa e intricata e di studiare quelle reliquie con amore. Insieme a lui può dire:

«Alla fine della mia paziente ricomposizione mi si disegnò come una biblioteca minore, segno di quella maggiore scomparsa, una biblioteca fatta di brani, citazioni, periodi incompiuti, moncherini di libri».

Forse per questo la fede del lettore-esegeta sarà sempre «minore». Il suo lavoro non mira a dire «come i testi vanno letti», ma cerca solo di leggere «come sono stati scritti». In questa lettura rispettosa sta, innanzi tutto, il suo servizio a una «fede-che-cerca».