

3. ENTRARE NELLA BIBBIA

Non ci si può nascondere dietro un dito: per la sua storia, il suo contenuto, la sua forma, la sua lingua la Bibbia è un libro difficile. Per certi tratti, anche *molto* difficile. Arrendersi di fronte a questa constatazione o, peggio ancora, ignorarla è il modo migliore per condannare il testo biblico all'insignificanza o all'archeologia culturale. Prima ancora di poter disporre di materiali didattici adeguati, bisogna assumere consapevolezza del fatto che la conoscenza della Bibbia non risponde a criteri di stravaganza o di confessionalità identitaria, ma ha valore culturale.

Altra caratteristica della Bibbia, nella sua dimensione di classico, è di aver subito l'effetto della storia e, contemporaneamente, di aver prodotto degli effetti nella storia (→ § 4.2). Una «didattica aperta», cioè culturale, della Bibbia in ambito scolastico sarebbe monca, e quindi poco seria, se puntasse dritta agli «effetti» del testo (*Wirkungsgeschichte*) senza aver prima preso in considerazione le «cause» (*Grundgeschichte*). Detto in altri termini: gli effetti culturali della Bibbia sono di fondamentale importanza (e, sia detto per inciso, anche più accattivanti dal punto di vista didattico), ma si deve anche presentare la Bibbia nella sua dimensione di testo, bisogna sapere qual è la sua forma canonica, il suo sviluppo nel tempo, i generi letterari che la compongono, la lingua in cui è scritta, le traduzioni che ne sono state fatte, le tradizioni di lettura e di interpretazione, le questioni storico-critiche.

Si tratta insomma di un discorso pre-liminare che, se qualche decennio fa poteva essere presupposto come sapere condiviso, oggi non è più prerequisito ma un obiettivo da raggiungere. Se una volta infatti la Bibbia agiva sotto traccia nella cultura popolare, anche solo sottoforma di proverbi e modi dire¹, oggi è venuta meno una conoscenza condivisa, direi «pubblica», del testo biblico (il fenomeno non è solo nostrano, ma abbraccia buona parte dell'Europa)².

Si forniscono qui alcune indicazioni di un possibile percorso introduttivo che potrà essere ampliato e ristretto a seconda delle concrete esigenze didattiche.

3.1. Forma e contenuto

Entrare, materialmente, nella Bibbia significa prendere e far prendere coscienza di come è fatta e di cosa contiene, partendo dal presupposto che la Bibbia è un testo che fa della pluralità il suo elemento cardine. Si può quindi parlare di *pluralismo onomastico*, *pluralismo canonico* e *pluralismo linguistico*.

3.1.1. La biblioteca: il nome e la cosa

Il primo aspetto da sottolineare è il *pluralismo onomastico*, da intendersi non come pedantesco nominalismo, ma come tratto dirimente dell'approccio. Passare in rassegna i nomi della Bibbia significa gettare luce sull'inafferrabile densità dell'oggetto. Ogni nome infatti dice molto ma non tutto; scegliere un nome piuttosto che un altro non è mai un'operazione innocente, visto che presuppone una precomprensione. L'importante è esserne consapevoli.

Il termine più comune *Bibbia* (dal greco *tà biblia*, «i libri») già segnala il passaggio dal plurale al singolare: tramite la mediazione latina, infatti, l'originario plurale (non «libro», ma «insieme di libri») è diventato un singolare (la Bibbia come libro per eccellenza). Ciò ha fatto perdere, almeno nella percezione comune, l'idea che la Bibbia è, oltre che un insieme di testi, un testo dalla duplice appartenenza, ebraica e cristiana.

In ambito ebraico, più che *Bibbia*, si preferiscono termini più specifici:

¹ Cfr. G.L. Beccaria, *Sicut erat. Il latino di chi non lo sa: Bibbia e liturgia nell'italiano e nei dialetti*, Garzanti, Milano 2002.

² E gli Stati Uniti, una delle nazioni più religiose al mondo, non stanno meglio, come dimostra il recente studio di S. Prothero, *Religious Literacy. What Every American Needs to Know And Doesn't*, Harper, San Francisco 2007, con tanto di quiz on line per testare le proprie conoscenze bibliche.

- *miqrà* («lettura») sottolinea la dimensione uditiva più che visiva del testo biblico e la sua proclamazione pubblica in sinagoga (cfr. per esempio *Neemia* 8,1-8);
- *sifrè ha-qodesh* (letteralmente «libri di santità») sottolinea la natura divinamente ispirata del testo biblico;
- *TaNaK* è l'acronimo delle tre parti in cui è divisa la Bibbia ebraica: *Tôrâ* (primi 5 libri), *N^ebî'im* (profeti), *K^etûbîm* (scritti). Molto usato anche il termine *Tôrâ she-biktav* («torah scritta»).

Normalmente, e correttamente, si usa distinguere tra *Bibbia ebraica* (la *TaNaK*) e *Bibbia cristiana* (Antico e Nuovo Testamento). Tuttavia, anche questa terminologia non è esente da problemi, dal momento che la *Bibbia cristiana* comprende (e non solo sul versante dei libri, ma soprattutto sul versante ermeneutico) anche quella ebraica, mentre lo stesso non si può dire per quest'ultima. La *Bibbia ebraica* (*TaNaK*) è anche cristiana (Antico Testamento), mentre la *Bibbia cristiana* (Antico e Nuovo Testamento) non può essere anche ebraica.

Ormai decaduto (anche se qualcuno lo usa ancora) l'aggettivo *Vecchio*, in ambito cristiano si utilizzano le forme *Antico Testamento* e *Nuovo Testamento*. In tempi recenti, sta prendendo piede, al posto di *Antico*, la definizione *Primo Testamento*, a sottolineare il suo carattere fondativo e il suo primato cronologico. Il problema è che, per logica, si dovrebbe parlare di *Secondo Testamento*, cosa che risulterebbe piuttosto curiosa.

Sempre in ambito cristiano bisogna anche sottolineare che esistono *tre* Bibbie: quella cattolica, quella ortodossa e quella protestante. Non si tratta ovviamente di tre libri diversi, ma (come vedremo subito: → § 3.1.2) di tre diverse disposizioni dei vari libri (quindi sarebbe più corretto parlare di canone cattolico, canone ortodosso, canone protestante).

Tenendo quindi conto dei problemi legati alla terminologia, sarebbe bene usare la definizione di *TaNaK* (o *Bibbia ebraica*) quando ci si riferisce ai libri biblici letti, interpretati e proclamati all'interno dell'ebraismo, e la definizione di *Bibbia cristiana* (insieme di *Antico/Primo* e *Nuovo Testamento*) quando ci si riferisce ai libri letti, interpretati e proclamati all'interno del cristianesimo (al di là delle differenze confessionali).

3.1.2. Il canone

Il secondo aspetto è il **pluralismo canonico**. Come la pluralità onomastica, anche quella canonica va presentata non come uno sterile elenco di libri, ma come un esempio molto eloquente di quel particolare aspetto della fenomenologia religiosa che è il *rapporto tra storia e rivelazione*.

Lo riassume con le parole di Piero Stefani: «Nella scienza delle religioni vi è un detto che recita così: "il canone ricapitola il sistema". In seno a una determinata tradizione religiosa la definizione completa e immodificabile di quali siano i testi sacri è operazione conclusiva che ha luogo solo quando il sistema è "ben formato", vale a dire ha definito le regole fondamentali in relazione alla liturgia, al luogo di culto, alla gerarchia, alla prassi, alle norme della fede e così via, dando origine a un insieme coerente. Alle spalle della definizione del corpus dei libri sacri vi sono perciò *processi lunghi e complessi* di cui la formulazione di un canone rappresenta il punto di arrivo. Questo esito è però valutato in modo diverso a seconda dell'approccio adottato. La *ricerca storica* lo intende come una conclusione non prefissata e legata a componenti anche occasionali (per esempio il fatto che alcuni scritti, a differenza di altri, non siano andati smarriti). La *comprensione delle ortodossie religiose* insiste invece sul fatto che quella definizione rappresenta lo scopo, previsto fin dal principio, della comparsa di quella serie di libri. Per gli uni il canone è considerato un prodotto storico, per gli altri è il sigillo della rivelazione comunicata da Dio agli uomini. In altre parole, per chi crede nell'origine divina di determinati libri non è la canonizzazione a fornire a essi lo statuto di

rivelazione, questo processo si limita a riconoscere e a rendere inequivocabile la loro natura originaria»³.

All'interno poi del discorso sulla canonizzazione dei libri biblici, non sarà fuori luogo far notare come il problema del canone investa anche l'ambito letterario⁴.

3.1.3. *Le lingue*

Il terzo aspetto è il **pluralismo linguistico**. La Bibbia ebraica è scritta in ebraico (tranne alcune parti in aramaico⁵). Non bisogna però dimenticare che la lingua della Bibbia ebraica è *anche* il greco (si parla infatti di *Bibbia greca*). Mi riferisco ovviamente alla cosiddetta traduzione dei LXX, la quale non è stata mera trascondificazione, ma anche e soprattutto una grande operazione ermeneutica⁶, senza dimenticare le antiche traduzioni/parafrasi in aramaico⁷. È a tutti noto infatti che parlare e scrivere in una determinata lingua significa assumere gli schemi mentali che quella lingua veicola: il codice-lingua coincide con il codice-cultura.

Se non ci fosse stata la LXX, non ci sarebbe stato il Nuovo Testamento (interamente scritto in greco), visto che i suoi "autori" scrivono in un greco che dipende, teologicamente e linguisticamente, dal greco dei LXX. Le «Sacre Scritture» dei primi cristiani non erano il Testo Masoretico, ma la traduzione dei LXX.

Nel pluralismo linguistico della Bibbia va compreso anche il fenomeno delle *traduzioni*, da quella latina di Girolamo (la *Vulgata*, preceduta dalla *Vetus latina*) a quelle nelle lingue moderne. In un contesto scolastico, bisognerà valorizzare la rilevanza culturale e linguistica di queste traduzioni che sono veri e propri capolavori letterari, oltre che religiosi (si pensi alla traduzione tedesca di Lutero, alla *King James Version* e, nel caso italiano, a quella di Giovanni Diodati⁸).

3.2. *Strategie di scrittura*

3.2.1. *Autorialità e autorevolezza*

Da diversi anni ormai, la narratologia⁹ ci ha fornito le chiavi per entrare nel complesso mondo del testo narrativo, in particolare del rapporto tra *autore reale* e *autore implicito*, da un parte,

³ P. Stefani, *La Bibbia* («Farsi un'idea» 100), Il Mulino, Bologna 2004, pp. 22-23 (corsivi miei).

⁴ Cfr. in particolare gli studi sul canone letterario di Harold Bloom (*Il Canone occidentale. I libri e le scuole delle età*, Bompiani, Milano 1996) e, per quanto concerne l'ambito italiano, di Romano Luperini (*Canone del Novecento*, in: www.miserabili.com/2004/05/04/romano_luperini_canone_del_nov.html, consultato il 30 maggio 2008). «Il canone sintetizza in se stesso la serie di atti grazie ai quali una comunità religiosa stabilisce in modo non riformabile il numero dei libri che considera rivelati (...) Si potrebbe dunque affermare che un sistema religioso definisce quali siano i libri rivelati, mentre uno culturale determina quali siano i testi classici. In entrambi gli ambiti ciò comporta l'esistenza di un canone; nel primo caso si tratta di una realtà precisa e vincolante, nel secondo di una componente allusiva» (P. Stefani, «La Bibbia. Un classico ... », cit., p. 27).

⁵ Trattasi, per la precisione, di due parole in *Genesi* (31,47), un versetto in *Geremia* (10,11), parti del libro di *Daniele* (2,46-7,52) e di *Esdra* (4,8-6,18; 7,12-26).

⁶ Cfr. N. Fernández Marcos, *La Bibbia dei Settanta. Introduzione alle versioni greche della Bibbia*, Paideia, Brescia 2000.

⁷ Cfr. S. P. Carbone - G. Rizzi, *Le Scritture ai tempi di Gesù; Introduzione alla LXX e alle antiche versioni aramaiche*, EDB, Bologna 1992.

⁸ *La Sacra Bibbia tradotta in lingua italiana e commentata da Giovanni Diodati*, a cura di M. Ranchetti e M. Ventura Avanzinelli, 3 voll., A. Mondadori, Milano 1999.

⁹ Una buona introduzione in H. Grosser, *Narrativa*, Principato, Milano 1985. Per la bibliografia specifica, rimando a J.P. Fokkelman, *Come leggere un racconto biblico...*, cit., pp. 220-222.

e *narratore* e *narratario*, dall'altra; e da anni, la narratologia è entrata a pieno titolo nei metodi esegetici applicati alla Bibbia¹⁰.

In un percorso didattico è significativo affrontare, come si fa con altri testi letterari, le strategie comunicative del testo biblico, senza dimenticare le sue specificità. Le riassumo qui brevemente.

a. Se è possibile scrivere una biografia di Alessandro Manzoni o di Italo Svevo¹¹ (autori reali), altrettanto non si può fare per gli autori dei testi biblici (anche di quelli il cui nome compare all'inizio del testo). Se nel primo caso l'autore reale (la *personalità storica*) può essere confrontato con l'autore implicito (la *personalità letteraria*), nel secondo caso l'operazione non è possibile, dal momento che la personalità letteraria ha inglobato in sé la personalità storica.

b. Si potrebbe obiettare che una situazione analoga caratterizza i poemi omerici: ad Omero sono stati attribuiti l'*Iliade* e l'*Odissea*, ma della sua figura storica non sappiamo praticamente nulla. E tuttavia, ancora oggi si parla di "poemi omerici", mentre nessuno parla, a proposito, per esempio, della *Torah* / Pentateuco di "racconti mosaici". La maggior parte dei narratori biblici sono quindi *anonimi* (nel senso che non hanno nome), anche se la loro narrazione è tutt'altro che anonima (nel senso che non è priva di personalità). Quando si parla di «libro di Giosuè», «libro di Giobbe» o «libro di Ester», il *di* è complemento di argomento (libro che parla *di*...), non una attribuzione autoriale (libro scritto *da*...). Bisognerà attendere scritti più tardi per vedere un narratore non anonimo (cfr. in particolare *Esdra* e *Neemia*).

c. Già dal 1750, con Jean Astruc, si fa strada la convinzione che i primi due capitoli del libro della *Genesi/Bereshit* sono provenienti da due fonti (*Urkunde*): *elohista* e *jawista*. Da questo momento la critica del Pentateuco è diventata una bandiera dell'esegesi e la cosiddetta *ipotesi documentaria*, da allora fino agli anni Settanta del XX sec., è stata un dogma esegetico¹². In sostanza, si sostiene che il Pentateuco sia il frutto di un lavoro redazionale derivante dall'assemblaggio di diverse tradizioni o fonti o documenti, con evidente svalutazione dell'autore finale¹³. Merito del metodo storico-critico è stato di aver chiarito che la Bibbia è frutto di un lavoro compositivo durato diverse generazioni che raccoglie materiale tradizionale molto antico. Al di là della distinzione tra «autore», «redattore», «editore», «compilatore», a noi qui interessa sottolineare come la lunga sezione della Bibbia che va dal Pentateuco (*Torah*) ai libri storici (*Profeti anteriori*) sia il risultato di una *pluralità* di voci narrative, indipendentemente dalla presenza di un compilatore finale. Come dice Jean-Louis Ska, «i testi del Pentateuco e dei libri storici sono dei plurali irriducibili»¹⁴.

d. Sempre Ska fa notare come l'anonimato dei narratori biblici avvicini quest'ultimi ai narratori dei racconti popolari¹⁵, ma anche ai narratori dell'epopee dell'antica Grecia: «come i narratori dell'antica Grecia, i narratori biblici sono per la maggior parte dei portavoce della

¹⁰ Per un primo approccio, cfr. D. Marguerat – Y. Bourquin, *Per leggere i racconti biblici. Iniziazione all'analisi narrativa*, Borla, Roma 2001 (or. franc. 1998, 2002²).

¹¹ Il caso di Svevo è tanto più interessante in quanto egli stesso ha scritto il proprio *Profilo autobiografico* (1928) che si rivela una preziosa risorsa per comprendere meglio il corpus narrativo. Analogo discorso vale, per esempio, anche per Umberto Saba.

¹² Cfr. Hans-Joachim Kraus, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica dalla Riforma ad oggi*, Il Mulino, Bologna 1975. Per una sintetica panoramica dei metodi storico-critici, cfr. H. Simian-Yofre, *Diacronia: i metodi storico-critici*, in: Id. (cur.), *Metodologia dell'Antico Testamento*, EDB, Bologna 1994, pp. 79-119.

¹³ È chiara la dipendenza dall'ermeneutica romantica, in particolare dal *mito genetico* (tanto più si riesce a spiegare la genesi di un testo tanto più lo si comprende) e dallo psicologismo dell'autore (tendenza a far coincidere il testo con la psicologia dell'autore).

¹⁴ J.-L. Ska, *Un narrateur ou des narrateurs?*, in: D. Marguerat (cur.), *La Bible en récit...*, cit., pp. 264-275 (la cit. è a p. 271).

¹⁵ Il rapporto tra narratori e compilatore finale è della stessa natura del rapporto tra i fratelli Grimm e la raccolta delle loro fiabe.

tradizione del loro popolo. Non sono gli autori di queste tradizioni e fanno di tutto per nascondersi dietro ad esse. Non cercano neppure di informarci su ciò che si è svolto come fanno gli storici, non cercano di essere originali e creativi come gli scrittori di ogni tempo, ma vogliono fornire le versioni migliori e più essenziali della tradizione viva di Israele, quelle che consentiranno al popolo di sopravvivere a tutti i rovesci della sua storia»¹⁶.

L'autorialità della Bibbia è dunque diversa da quella di altri testi narrativi: il narratore biblico è **anonimo, plurale e voce collettiva**. Tale autorialità non intacca affatto l'autorevolezza della narrazione. Si potrebbe dire che la Bibbia, anche solo da un punto di vista narrativo, è testo autorevole perché narrata da una voce narrativamente autorevole; infatti «in religione e in teologia gli esseri mortali, compresi gli scrittori, sono soggetti a Dio, poiché l'uomo è stato creato da Dio. Ma (...) quando si tratta di raccontare una storia, la situazione è radicalmente diversa. Nei testi narrativi Dio è un personaggio, cioè una creazione di colui che scrive e racconta. Dio è una costruzione linguistica, Abramo è uno strumento linguistico, Davide è un ritratto che consiste esclusivamente in segni linguistici. Dio può agire soltanto se l'autore è disposto a parlarci di lui. È l'autore a decidere se Dio ha il permesso di dire qualcosa nel racconto e, in tal caso, con quale frequenza e quantità di parole. Considerato in questo modo, Dio non è diverso da un asino. In un racconto anche un asino può parlare, addirittura in modo tale da far arrossire di vergogna una persona importante – si legga il racconto di Balaam e la sua asina in Numeri 22-23»¹⁷.

3.2.2. La retorica biblica e i generi letterari

Sebbene anonimi, gli autori biblici non difettano di abilità narrativa; sebbene non ricca come il greco e il latino, la lingua ebraica dispone di risorse retoriche che andrebbero valorizzate per scoprire che la retorica biblica non ha nulla da invidiare a quella greco-latina.

Certo, lo scoglio principale è costituito dalla lingua: in ambito scolastico non si può certo pretendere di leggere i testi in lingua originale (ma, in un liceo classico, il greco dei LXX e del Nuovo Testamento non dovrebbe costituire un problema). Tuttavia, partendo da una buona traduzione (e magari proponendo traduzioni diverse), è possibile far apprezzare alcune particolarità della retorica biblica. Rimando alla trattazione specifica per i dettagli (www.bicudi.net/materiali/retorica.htm).

Oltre che deposito di temi e di motivi letterari¹⁸, la Bibbia è anche un serbatoio di generi letterari. I principali macrogeneri possono essere così sintetizzati:

- il **genere storico**: esistono nella Bibbia (Antico e Nuovo Testamento) narrazioni propriamente storiche: la sezione *Giosuè / Giudici / 1-2 Samuele / 1-2 Re / 1-2 Cronache / 1-2 Maccabei* (deuterocanonici), i Vangeli e gli Atti degli Apostoli. Si tratta di testi nei quali i dati storiografici trovano conferma (parziale o totale) nelle fonti extrabibliche. Ci sono poi narrazioni in cui la storia è presente sotto forma di mera cornice piegata a finalità essenzialmente teologiche (non si può certo parlare di “romanzi storici” nel caso di testi come il libro di Ester, di Giuditta e di Tobia). I racconti dei patriarchi (e delle matriarche) presenti nel libro della Genesi appartengono invece al genere delle *saghe*.
- il **genere profetico**: nell'ottica biblica il profeta è colui che, dopo aver ricevuto una chiamata divina, indirizza, sia pure riluttante, un'esortazione morale (l'*oracolo*) a precisi destinatari, singoli o collettivi. Oltre che nei libri profetici propriamente detti, il genere dell'oracolo è presente anche in altri libri (non a caso, la seconda parte della *TaNaK* si

¹⁶ J.-L. Ska, *Un narrateur ou des narrateurs?...*, cit., p. 274.

¹⁷ J.P. Fokkelman, *Come leggere un racconto biblico...*, cit., pp. 62-63.

¹⁸ Cfr. L. Ryken – J.C. Wilhoit – T. Longman (edd.), *Le immagini della Bibbia: simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia*, (ed. it. a cura di M. Zappella), San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2006, s.v. «Motivi letterari».

chiama “profeti anteriori”). Nel Nuovo Testamento il genere profetico viene recuperato nelle sezioni parenetiche (= esortative) delle epistole.

- il **genere sapienziale**: si tratta di un vero e proprio macrogenere, al cui interno si possono individuare generi più specifici, quali il poema amoroso (*Cantico dei cantici*), la riflessione teologica e/o filosofica (*Giobbe* e *Qohelet*), raccolte di massime (*Proverbi*), raccolte di preghiere (*Salmi*).
- il **genere apocalittico**: è forse il genere più tipico della Bibbia, presente sia nell’Antico (*Daniele* e certe parti di *Ezechiele*) sia nel Nuovo Testamento (*Apocalisse*). Si tratta, come noto, di un genere caratterizzato da un linguaggio fortemente simbolico che pone non pochi problemi di interpretazione. Vanno comunque precisate due cose: anzitutto, bisogna distinguere tra genere letterario apocalittico e corrente di pensiero apocalittico¹⁹; in secondo luogo, bisogna ricordare che il termine *apocalisse* significa «rivelazione»: non è un elenco di sventure, ma una rilettura in chiave teologica della storia umana (non a caso, come il discorso profetico, l’apocalisse non fa riferimento tanto al futuro quanto al presente).
- il **genere legislativo**: tipico della *Torah*, questo genere include i testi (o le sezioni) normativi in ambito sociale e/o religioso (cfr. in particolare il libro del *Levitico*).

3.2.3. La narratività

Come altri testi, la Bibbia può essere accostata secondo una prospettiva **diacronica** (la storia del testo, il suo passato) o secondo una prospettiva **sincronica** (il testo come si presenta, il suo presente). Nessuno nega l’importanza e i meriti che ha avuto l’approccio storico-critico. Tuttavia, la Bibbia non è soltanto un insieme di testi di cui ricostruire la storia genetica, ma anche una biblioteca narrativa che chiede lettori sempre nuovi.

Da questo punto di vista, si potrebbe dire che la Bibbia è la **narrazione di una alterità che entra nel mondo**. In questa definizione ci sono tre elementi che meritano di essere sottolineati:

1. a differenza della filosofia, che è l’assoluto di un’idea, la Bibbia è l’assoluto di una relazione, cioè **narrazione** di un’esperienza che diventa esperienza della narrazione;
2. l’esperienza oggetto della narrazione è l’incontro con una **alterità**, con l’Altro (Dio) e con l’altro (gli esseri umani), una alterità che non si dice nelle forme dell’estraneità, ma della prossimità (sia pure “altra”);
3. tale narrazione dell’alterità entra nel **mondo**, cioè si incontra con la cultura “profana” come unico spazio che dà luogo all’incontro; è quindi racconto *nella* e *della* cultura (da qui le riletture culturali del testo biblico).

Che la narratività costituisca l’essenza stessa della Bibbia si potrebbe dimostrare con molti esempi. Ne fornisco solo uno. Chi legge il *Vangelo di Tommaso*²⁰ rimane stupito dal fatto che esso contiene molti detti (*loghia*) di Gesù che si ritrovano nei sinottici. Perché allora Marco, Matteo e Luca sono entrati a far parte del canone, mentre il Vangelo di Tommaso è stato considerato apocrifo? Eppure, il suo carattere oggettivo, quasi da verbale, lo farebbe apparire come più “veritiero”. Prima di scomodare presunti complotti da parte della chiesa delle origini, sarà bene riflettere sul fatto che questo vangelo è del tutto privo di narrazione, cioè manca di qualsiasi mediazione narrativa, di qualsiasi punto di vista (oltre che di peculiarità retoriche). Per quale motivo la chiesa delle origini ha preferito accogliere nel canone quattro vangeli (pur tra loro discordanti) se non perché la narrazione è il modo più efficace e più “vero” (è la verità della finzione) per ridire l’esperienza di un incontro significativo?

¹⁹ Cfr. F. Manzi (cur.), *AsSaggi biblici. Introduzione alla Bibbia anima della teologia*, Ancora, Milano 2006, pp. 119-138.

²⁰ Cfr. N. Perrin, *Tommaso, l’altro vangelo*, Queriniana, Brescia 2008.

Tutto questo per dire che la Bibbia, parafrasando Pirandello, è un testo in cerca non di autore, ma di lettore (come Dio è in cerca dell'essere umano). È proprio su questo punto che la narratologia applicata alla Bibbia (o analisi narrativa) può offrire squarci di notevole interesse e porsi come prospettiva didatticamente stimolante (→ § 5.3.3).

3.3. Strategie di lettura

Pur senza addentrarsi in tecnicismi e approcci da addetti ai lavori²¹, è didatticamente significativo far risaltare come il pluralismo del testo biblico riguardi non soltanto la fase di produzione (forma e contenuto), ma anche quella di ricezione (lettura). Una, seppur sintetica, storia delle letture (preliminare rispetto ad una storia delle riletture: → § 4), ha il suo significato sia *ad intra* sia *ad extra*: nel primo caso, ci si riferisce ad una lettura credente della Bibbia; nel secondo ad una lettura della realtà secolare modellata sulla lettura biblica (si legge la cultura come si legge la Bibbia).

È importante poi tener distinta la *lettura ebraica* dalla *lettura cristiana*; si tratta di una differenza che discende non tanto dalle differenze canoniche, ma da un preciso presupposto teologico: l'evento Cristo, in quanto culmine della storia, è il punto di congiunzione tra Antico e Nuovo Testamento, come sintetizza magistralmente Agostino: «Quid est enim quod dicitur Testamentum *Vetus* nisi *Novi occultatio*? Et quid est aliud quod dicitur *Novum* nisi *Veteris revelatio*?»²². Cristo è il grande ermeneuta del testo.

Nell'ebraismo si possono individuare tre modalità di lettura: la *targum*, il *midrash* e il *mashal*.

a. Il *targum* è la traduzione in aramaico del testo biblico, ma è evidente che essa mira a spiegarlo e a interpretarlo: per esempio, mentre il testo di Esodo 24,10 dice: «Mosè e Aronne videro Dio...», il *targum* traduce: «Mosè e Aronne videro la gloria di Dio».

b. Il *midrash* (dalla radice *drsh*) è il principale metodo di interpretazione rabbinica, il cui scopo è un'interpretazione attualizzante del testo. Ci sono due tipi di *midrash*: il *midrash haggadah*, di carattere illustrativo-narrativo, e il *midrash halakah*, di carattere normativo-giuridico.

c. Il *mashal* è una delle forme più importanti del *midrash* per la lettura del testo biblico. Si tratta di un'esposizione nella quale vengono presentate situazioni e personaggi di immediata comprensione per il lettore. Un ottimo esempio è rappresentato dai due personaggi del *Cantico dei Cantici*, intesi come allegoria del rapporto tra Dio e il credente. I rapporti fra di loro devono però essere analoghi a quelli a cui si vuole alludere, secondo una logica di allegorizzante (il *mashal*) e allegorizzato (*nimshal*)²³.

Le letture cristiane della Bibbia del periodo che va dall'Antichità all'età moderna, passando ovviamente attraverso il Medioevo, possono essere raggruppate sotto tre categorie: la *lettura tipologica*, la *lettura allegorica*, il *metodo storico-critico*.

²¹ Una panoramica delle letture bibliche si può trovare nei seguenti volumi: S. J. Sierra (a cura di), *La lettura ebraica delle Scritture*, EDB, Bologna 1995; E. Norelli (a cura di), *La Bibbia nell'antica cristiana. I*, EDB, Bologna 1993; G. Cremascoli – C. Leonardi (a cura di), *La Bibbia nel Medio Evo*, EDB, Bologna 1996; R. Fabris (a cura di), *La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea*, EDB, Bologna 1992. Da qui si può partire per indagini più specifiche.

²² «Cos'è l'Antico Testamento se non nascondimento del Nuovo? E cos'è il Nuovo se non rivelazione dell'Antico?» (Agostino, *De civitate Dei contra paganos* XVI, 26. 2; corsivi miei). Si veda anche *Quaestiones in Heptateucum*, 2, 73: «*Novum in Vetere latet et in Novo Vetus patet*».

²³ Per approfondire questi aspetti, cfr. D. Baron, *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique*, Ed. du Seuil, Paris 1987; Id., *Il midrash. Vie ebraiche alla lettura della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2001 (or. franc. 1995).

In tempi più recenti, a dimostrazione di come la Bibbia abbia un perimetro di lettura più ampio di quanto comunemente si pensi, si stanno sempre più sviluppando altri tipi di lettura che derivano dall'apporto delle scienze umane e sociali (psicologia, psicanalisi, antropologia e sociologia)²⁴, delle scienze linguistiche (strutturalismo, semiotica, narratologia), delle scienze politiche, dei saperi di genere (letture femministe)²⁵.

A condizione che si siano applicati con onestà intellettuale, tutti questi approcci, oltre che legittimi, sono strumenti utili ad una maggiore intelligenza del testo e apporti che ne arricchiscono l'ermeneutica.

²⁴ Cfr. G. Theissen, *Motivare alla Bibbia. Per una didattica aperta della Bibbia*, Paideia, Brescia 2005, pp. 34-42.

²⁵ C.A. Newsom – S.H. Ringe, *La Bibbia delle donne: un commentario*, 3 voll., Claudiana, Torino 1996, 1998, 1999; C. Meyers (ed.), *Women in Scripture. A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament*, Boston-New York 2000; A. Valerio (a cura di), *Donne e Bibbia: storia ed esegesi*, EDB, Bologna 2006.

