



Per un approccio laico/pluralistico alla Bibbia

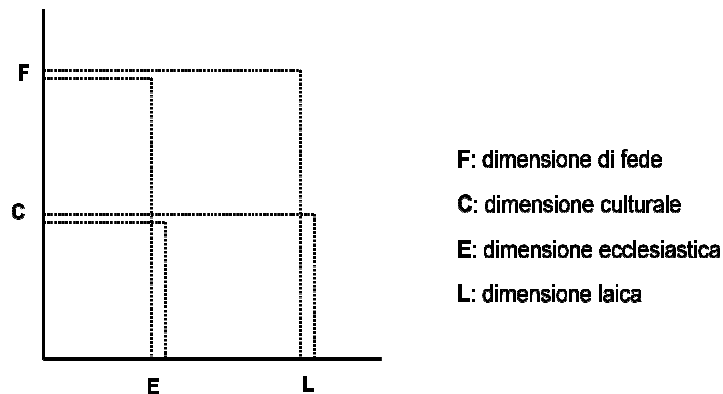
di Luciano Zappella

(corso di aggiornamento, Bolzano 26 febbraio 2013)

Scopo del presente lavoro è mostrare come un approccio laico alla Bibbia, anche all'interno dell'IRC, non solo non sia stravagante e inutilmente provocatorio, ma risponda allo statuto stesso del testo biblico e si ponga quindi come efficace strategia didattica. Non si tratta di "laicizzare" la Bibbia per renderla più "appetibile", ma di presentarla per ciò che è, un testo sacro che si esprime secondo le categorie del *saeculum*.

Se laicità significa accettare criticamente la pluralità considerandola non come una sciagura ma come una opportunità, allora la Bibbia può diventare una palestra di laicità in quanto testo per sua natura plurale. Accettando il pluralismo, la Bibbia è testo intimamente plurale. Quello biblico è un pluralismo tanto *ad intra* (autoriale, testuale, linguistico, teologico) quanto *ad extra* (pluralità degli effetti prodotti nella cultura dell'Occidente).

Lo stesso panorama delle letture bibliche è plurale. Possiamo riassumerlo secondo uno schema cartesiano, che mira soltanto a suggerire quattro poli di attrazione rilevanti nell'individuare i quadri ermeneutici di lettura. Sulle ordinate, si va dalla *fede* (F) alla *cultura* (C); sulle ascisse, si va dalla *dimensione ecclesiastica* (E) a quella *laicale* (L).



E-F: dimensione ecclesiastica/fede: comunità religiose (liturgia, predicazione)

L-F: dimensione laica/fede: singolo credente (meditazione)

L-C: dimensione laica/cultura: storia degli effetti (individuale o accademico)

E-C: dimensione ecclesiastica/cultura: teologia biblica (nesso fede-cultura)

- dimensione ecclesiastica/fede: ambito proprio delle *comunità religiose* che leggono la Scrittura in vista della propria interpretazione canonica di fede (magistero della chiesa, Padri della chiesa, giudaismo, comunità religiose (Qumran), sette).
- dimensione laicale/fede: ambito del *credente* che legge la Scrittura in vista della propria esperienza spirituale secondo una prevalente libera interpretazione: singoli credenti o gruppi riformatori o eretici. Non necessariamente tale lettura è eterodossa rispetto a quella magisteriale, di fatto non chiede un *imprimatur*, vanta una legittimità derivante

dallo Spirito che accompagna la comprensione in quanto “appartenenti” alla comunità di fede.

- dimensione laicale/cultura: ambito del *credente o non credente*, a livello individuale o accademico, che avvicina la Bibbia con gli strumenti storici e critico-letterari in vista dei significati culturali (antropologici, filosofici, artistici ecc.) che appartengono alla storia degli effetti.
- dimensione ecclesiastica/cultura: ambito dello studio della Bibbia/Scrittura a livello *teologico-accademico*, in prospettiva di una sua comprensione critica che aumenti l’intelligenza della fede, la scoperta dei significati del testo e della rivelazione che vi è contenuta: spazio dell’esegeta teologo, della accademie rabbiniche o delle facoltà teologiche.

Tra le varie definizioni che si possono dare della Bibbia, propongo questa: *la Bibbia è la narrazione di una (A)alterità che entra nel mondo*. La Bibbia è la narrazione di un’esperienza (credente) che diventa esperienza di una narrazione (narrando un’esperienza si sperimenta la narrazione); tale esperienza è l’incontro con una Alterità (Dio) che crea una alterità (il mondo e l’essere umano); il racconto di questa esperienza si incontra con la cultura, è un racconto *nella cultura e della cultura, nella storia e della storia*. Detto in sintesi: *la Bibbia è la narrazione di Dio nella storia*, laddove il genitivo «di Dio» è sia soggettivo (Dio si narra) sia oggettivo (Dio viene narrato). Se dunque narrare significa trasmettere un’esperienza che si gioca nella storia, l’esperienza di Dio non può che dirsi in termini storici e narrativi.

Ciò spiega il motivo per cui la Bibbia deve essere presentata in una prospettiva olistica nella sua qualità di **1. testo ispirato; 2. testo secolare; 3. testo storico; 4. testo narrativo**.

1. TESTO ISPIRATO

Trattare la Bibbia come un testo secolare è legittimo a patto che non si dimentichi la sua natura di testo rivelato, un dato di fatto che non basta presupporre e poi consegnare all’irrelevanza, ma che bisogna tener ben presente, anche in un prospettiva didattica. Afferma giustamente Piero Stefani: «La legittima opzione di interpretare la Bibbia secondo le modalità riservate ad ogni altro testo letterario non può prescindere dal prendere atto che, se non ci fosse stata la tradizione ad accogliere e trasmettere questi scritti come sacri, essi non sarebbero mai giunti a noi o, quanto meno, avrebbero avuto influssi di gran lunga inferiori a quelli effettivamente esercitati»¹. Se è vero infatti che ogni libro della Bibbia (e la Bibbia nella sua pluralità testuale) è anche un testo letterario, è altrettanto vero che non ogni testo secolare è una “Bibbia”; certo, anche un testo letterario è frutto di ispirazione e, per certi versi, di rivelazione, ma non avanza, come fa invece la Bibbia, la pretesa di essere *testo ispirato e rivelato da Dio*.

La Bibbia contiene la Parola di Dio scritta con parole umane. Che significa? Un passo della *Seconda Lettera di Pietro* può chiarire la questione: «Vi abbiamo fatto conoscere la potenza e la venuta del nostro Signore Gesù Cristo, non perché siamo andati dietro a favole (*mythois*) abilmente inventate, ma perché siamo stati *testimoni oculari* della sua maestà. (...) Abbiamo inoltre *la parola profetica più salda*: farete bene a prestarle attenzione, come a una lam-

¹ P. STEFANI, *La radice biblica. La Bibbia e i suoi influssi sulla cultura occidentale*, Bruno Mondadori, Milano 2003, p. 10.

pada splendente in luogo oscuro, fino a quando spunti il giorno e la stella mattutina sorga nei vostri cuori. Sappiate prima di tutto questo: che *nessuna profezia della Scrittura proviene da un'interpretazione personale*; infatti nessuna profezia venne mai dalla volontà dell'uomo, ma degli uomini hanno parlato da parte di Dio, perché sospinti dallo Spirito Santo» (2Pt 1,16.19-21). Il brano sottolinea come il processo di scrittura della Scrittura non dipenda da una iniziativa umana (sebbene la volontà umana non sia annullata), ma da una iniziativa divina (l'ispirazione è un'esperienza spirituale). Bisogna inoltre considerare che, nella comprensione cristiana, la vera rivelazione non è contenuta in un libro, bensì in una persona: la Parola infatti non diventa libro, ma «carne», cioè Gesù Cristo (Gv 1,14.18).

Gli autori dei testi biblici non sono meri esecutori, ma scrittori mossi da una ispirazione che non dipende da un'ascesi intima né da un personale esercizio letterario-filosofico, ma è permeata da una dimensione comunitaria (non a caso gli scrittori biblici sono tutti anonimi, per quanto non privi di personalità)²; la spinta alla loro ispirazione non è l'*enthousiasmòs* platonico, ma una Parola che li precede, senza tuttavia comprimere la loro libertà. Insomma «non sono stati Dio e lo Spirito Santo a scrivere i Libri Sacri. Lo Spirito Santo ha ispirato gli scrittori, non ha fatto loro un dettato. Dio è l'autore delle Sacre Scritture, ma non lo scrittore, il compositore letterario; Dio è "autore" perché ha agito "in" e "attraverso" uomini veri nel pieno possesso delle loro facoltà e capacità, in e attraverso veri autori umani»³.

Il criterio dell'ispirazione rivelata (o della rivelazione ispirata) agisce nel testo biblico in tre direzioni:

- in fase di *produzione*: gli scrittori biblici non parlano di sé, ma di un'esperienza precedente: più che usare delle parole, essi si fanno dire da una Parola;
- in fase di *ricezione*: la comunità dei credenti legge e prega un testo che la interpella sul piano della fede e sul piano dell'etica;
- in fase di *ri-creazione*: la comunità ermeneutica universale, in tempi e da punti di partenza diversi, rilegge il testo cogliendone un messaggio che, a sua volta, la ri-crea.

2. TESTO SECOLARE

È possibile allora considerare la Bibbia un libro "aperto"? Oppure essa è un libro "sigillato" che solo un'opzione di fede è in grado di dissigillare?

L'obiezione non è né peregrina né confessionalistica, ma assai pertinente. La riformulo prendendo a prestito le parole di Giuseppe Ruggieri: «le scritture sono nate come espressione di un'esperienza credente, di apertura di alcuni uomini ad un'irruzione interpretata come ingresso di Dio stesso nella loro storia. La Bibbia contiene cioè un'interpretazione umana, ma credente, dell'evento della parola, come parola che non appartiene ultimamente all'uomo. I non credenti hanno certamente il diritto di astrarre da questa pretesa; hanno persino il diritto di considerarla un'illusione. Conseguentemente tratteranno la Bibbia come qualsiasi altro documento letterario. Ma come faranno a cogliere l'esperienza originaria senza riviverla, senza rivisitare interiormente l'esperienza che ha permesso la produ-

² Tale dinamica è evidentissima nei Vangeli, i quali sono la rilettura corale dell'evento Cristo a partire dalle specifiche esigenze delle comunità al cui interno sono sorti; e il fatto che siano quattro lo dimostra in modo lampante.

³ V. MANNUCCI, *Il mistero delle Scritture*, in: R. FABRIS (ed.), *Introduzione generale alla Bibbia*, (LOGOS, Corso di studi biblici, 1), Elledici, Leumann (To) 2006, p. 408.

zione di quel testo particolare? Questa infatti è un'esperienza propria al credente. Non è quindi legittimo dire che le scritture costituiscono un libro sigillato, che solo la fede sperimentata ha la possibilità di aprire? La pretesa dogmatica di fare della scrittura un libro comprensibile solo all'interno della comunità credente non ha quindi nulla di autoritario. Essa traduce semplicemente la logica del testo sacro, nella sua specificità»⁴.

In effetti, per molti secoli (e in buona parte anche oggi, come pure in futuro) nell'ecumene cristiana la Bibbia ha avuto come sua naturale cornice di fruizione la pietà privata e il culto pubblico (le assemblee liturgiche): qui essa è stata letta (cantata, proclamata, rappresentata), ma ci si è anche fatti leggere (cantare, proclamare, rappresentare) da essa. Lo sconvolgimento della Riforma protestante, con la sua polarizzazione geografica (paesi latini *vs* paesi del centro-nord Europa), ecclesiale (monolitismo cattolico *vs* particolarismo protestante), ermeneutica (autorità magisteriale *vs* libero esame), ha determinato un rimescolamento nella fruizione biblica.

Si è verificato una sorta di sganciamento tra l'ambito religioso-liturgico e l'ambito secolare-culturale. Sequestrata dall'autorità ecclesiastica dopo il Concilio di Trento⁵, la Bibbia, come un anguilla sfuggente, è uscita dalle barriere confessionali e dai recinti della religione per diventare (ma forse sarebbe meglio dire *ridiventare*) testo del *saeculum*. Essa viene riletta non soltanto *dalla e per la* assemblea liturgica, ma anche *dalla e per la* comunità secolare, indipendentemente da presupposti o da finalità credenti. La nascita del metodo storico-critico applicato allo studio della Bibbia e la questione del Gesù storico sono le punte più evidenti di questo cambiamento di ricezione.

Il processo di deconfessionalizzazione della Bibbia non ha certo neutralizzato la sua peculiarità di testo rivelato, ma ha favorito un approccio culturale che ne valorizza la dimensione di "classico", cioè un «testo imprescindibile per la nostra cultura (...) uno di quei libri che ogni persona è tenuta a conoscere. I classici sono infatti libri dotati di una forza obbligatoria nei confronti del lettore»⁶. Tuttavia, spesso ci si limita ad un discorso a valle, dimenticando ciò che c'è a monte; ci si limita, cioè, a considerare gli effetti dimenticando le cause; e ciò dipende, a mio parere, dal fatto che, mentre gli effetti sono "laici" (quindi di tutti), le cause sono "religiose" (quindi di qualcuno). Un approccio non-credente, o non-credente in prima istanza, alla Bibbia sarebbe monco se dimenticasse che la sorgente da cui nasce il fiume biblico è costituita da acqua religiosa: riservare tale aspetto alla competenza confessionale sarebbe una grave limitazione ermeneutica.

3. TESTO STORICO (*HISTORY*)

Cercare fatti storici nella Bibbia è come pretendere di trovare un corpo fisico sotto la figura di certi santi o Madonne portate in processione: sotto i mantelli riccamente decorati si rischia di trovare spesso una più prosaica stampella di legno. Un approccio metodologicamente corretto alla storicità della Bibbia non si basa sulla domanda: «ciò che viene raccontato è *realmente* accaduto?», bensì sulla domanda: «ciò che viene raccontato *ha un senso?*». Tale approccio dovrebbe mettere al riparo tanto dai massimalismi (lo dice la Bibbia, quindi

⁴ G. RUGGERI (cur.), *La Bibbia libro di tutti?*, (Quaderni di Synaxis 17), Giunti, Firenze 2004, p. 65.

⁵ Cfr. G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo: la censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura, 1471-1605*, Il Mulino, Bologna 2003; EAD., *Proibito capire: la Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 2005.

⁶ P. STEFANI, «La Bibbia. Un classico presente e dimenticato», in: *Nuova Secondaria XXIV-6* (2007), p. 26.

il fatto è storico) quanto dai riduzionismi (lo dice la Bibbia, quindi non può essere storico). Negli ultimi decenni si è assistito a un profondo cambiamento di paradigma:

- non si parla più di Storia biblica ma di Storia dell'Israele antico;
- non si concepisce più l'archeologia come strumento finalizzato a confermare (o smentire) la storicità del racconto biblico ma come scienza autonoma;
- si sottolinea il carattere "teologico" della storiografia biblica.

È su questi tre aspetti che mi soffermerò brevemente⁷.

3.1. *La nuova storia*

Per tanto tempo si è dato per scontato che i testi biblici fossero sostanzialmente storici e che compito dell'archeologia biblica fosse di confermarne la storicità. Si pensi a due opere paradigmatiche come la *Storia di Israele* di Giuseppe Ricciotti e a *La Bibbia aveva ragione* di Werner Keller. O si pensi alla scuola archeologica americana rappresentata dall'archeologo William Albright. Si tratta di un approccio concordista, per effetto del quale l'archeologo si muoveva con una pala in una mano e con la Bibbia nell'altra.

Le cose cambiano quando ci si persuade che i dati archeologici non vanno più usati a fini apologetici ma a fini propriamente storiografici⁸, tanto che si preferisce parlare di «archeologia siro-palestinese» e non più di «archeologia biblica». È in questo mutato scenario che nasce la Nuova storia dell'Israele antico, con la conseguente *querelle* tra «massimalisti» e «minimalisti». I primi, pur rifiutando ogni forma di concordismo (non si può certo definirli dei fondamentalisti), sostengono la possibilità di integrare l'analisi letteraria con i contributi dell'archeologia e ritengono che non si debba pensare al testo biblico come il risultato di una falsificazione operata a posteriori. La posizione dei secondi può essere così schematizzata:

- i racconti biblici non possono essere utilizzati come fonte valida per la ricostruzione della storia antica di Israele, ma devono essere smontati secondo l'analisi critica e semiologica del testo;
- il punto di partenza della storiografia della Palestina non deve essere cercato nei testi biblici (in quanto non verificabili e ideologici), ma nei fatti e nei dati "puri e duri" forniti dall'archeologia;
- non interessa tanto la storia politica e personale di Israele ma la storia a lungo termine e gli aspetti socio-economici dell'antica Palestina;
- i racconti sulla storia di Israele (o della Palestina) devono essere letti come un insieme ed essere datati all'epoca persiana o addirittura ellenistica.

3.2. *Tra archeologismo e biblicismo*

Il ruolo dell'archeologia non è dunque di smentire o confermare la Bibbia ma di ricostruire, per quanto possibile, il contesto politico, sociale, economico, culturale del mondo biblico. Gli studiosi più avvertiti concordano, infatti, sulla necessità di un continuo e sempre più approfondito dialogo tra storia, archeologia, epigrafia, iconografia, analisi testuale, esegesi. E ciò per evitare i due estremi dell'archeologismo e del biblicismo.

Invocare un dialogo tra racconto biblico e dato archeologico non significa operare indebite e dannose sovrapposizioni tra i due ambiti, i quali devono rimanere distinti: i testi biblici

⁷ Riprendo qui sinteticamente quanto esposto in modo più ampio in L. ZAPPELLA, *Bibbia e storia* (Bibbia Cultura Scuola 4), Claudiana - EMI, Torino - Bologna 2012, pp. 63-76.

⁸ Cfr. W.G. DEVER, *What did the Biblical writers know and when did they know it? What archaeology can tell us about the reality of Ancient Israel*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) - Cambridge (UK) 2001.

sono (a volte molto) posteriori ai fatti, mentre i reperti archeologici offrono una testimonianza in presa diretta, sebbene in entrambi i casi occorra un lavoro di interpretazione (anche perché spesso si tratta di iscrizioni, quindi di prodotti testuali); inoltre, i primi sono mossi da intenzioni teologiche, mentre i secondi sono (ma non sempre) più “neutri”. In questo senso, l’esegeta e l’archeologo sanno che testi e manufatti risultano interdipendenti. Se il biblista deve tener conto nella sua ricerca storica del lavoro dell’archeologo, l’archeologo non deve trascurare l’*intenzionalità storica* delle grandi sintesi bibliche che, lungi dall’essere delle mere compilazioni, organizzano in modo organico le tradizioni religiose di Israele.

3.3. *Quale storia nella Bibbia*

Pretendere che la Bibbia sia un testo storico nel senso di un resoconto veritiero di fatti significa condannarsi a una lettura fondamentalista; al tempo stesso, pensare che il racconto biblico sia privo di spessore storico, significa andare incontro al riduzionismo.

La Bibbia non è storia ma rilettura credente della storia; è una storia che si dà in termini narrativi perché solo la fiction è capace di rappresentare le esperienze più significative. I testi biblici non raccontano una *storia*, ma elaborano una *teologia della storia*, espressione da intendere nel duplice senso di spiegazione teologica della storia e di una teologia che nasce in un contesto storico ben preciso. Di conseguenza, più che andare a cercare tra le sabbie del deserto tracce di storia sulla base del racconto biblico, è importante (oltre che più significativo) leggere il testo tenendo presente la situazione concreta in cui è nato, una situazione che proietta nel passato (un passato teologicamente storico) un’esigenza del presente.

La prima sezione del libro della Genesi (1-11), i racconti patriarcali (Gen. 12-50), la saga di Mosè (Esodo-Deuteronomio) e l’ampio affresco “storico” che va da Giosuè a Esdra - Nemia sono tutti racconti “storici” che sono nati nel crogiuolo dell’esilio e del successivo ritorno e che quindi partono dall’esigenza specifica di ridefinire un inizio, di rafforzare un’identità etnico-religiosa, di ricostruire una collettività e una memoria. Non sono i testi a ricostruire i fatti storici, ma sono quest’ultimi a modellare i testi. Si rilegge il passato con gli occhi di un presente nel quale si intravede un futuro colmo di promessa. Da questo punto di vista, si può legittimamente parlare di storia “inventata”, laddove l’aggettivo non è sinonimo di falsa, ma di riletta. Come chiarisce G. Borgonovo si tratta di una «*visione teologica della storia*, narrata con un linguaggio simbolico drammatizzato o mitico, allo scopo di esprimere la realtà dell’esperienza umana nelle sue relazioni con l’universo e con Dio»⁹. L’esempio per eccellenza di tale procedimento è un famoso passo del Deuteronomio (26,5-9): «Mio padre era un Arameo errante, discese in Egitto, vi abitò da forestiero con poca gente e vi divenne una nazione grande, forte e numerosa. Gli Egiziani ci maltrattarono, ci oppressero, ci imposero una dura schiavitù. Allora gridammo al Signore Dio dei nostri padri, ed egli ascoltò la nostra voce, vide la nostra miseria e la nostra oppressione e ci fece uscire dall’Egitto con mano forte, con braccio teso, spargendo terrore e operando segni e prodigi; ci condusse in questo luogo e ci diede questa terra, dove scorre latte e miele».

Chi ha scritto questo testo ha voluto esprimere la fede attraverso il racconto di una storia (*story*) che avanza la pretesa di essere Storia (*history*). A commento di questo passo vale la pena di riportare le acute osservazioni di Yosef Hayim Yerushalmi: «Questo è un saggio magistrale di storia in pillole. Le cose essenziali da ricordare ci sono tutte, in una formula

⁹ G. BORGONOVO, *Torah e storiografie dell’Antico Testamento*, Leumann (To), Elledici, 2012, p. 272.

ritualizzata: vi sono condensate le origini patriarcali in Mesopotamia, il costituirsi di una nazione ebraica nel bel mezzo della storia piuttosto che in una mitica preistoria, la schiavitù in Egitto e la successiva liberazione, la trionfale conquista della terra di Israele, e via via fino al riconoscimento di Dio come signore della storia. Eppure, benché la continuità della memoria potesse essere sostenuta da tali mezzi e sebbene le fondamentali concezioni bibliche della storia venissero forgiate non dagli storici, ma da preti e profeti, il bisogno di ricordare traboccava dai suoi confini e si riversava anche in una vera e propria narrativa storica. In tale processo, e in quel composito corpus letterario che spazia per un millennio e che noi chiamiamo laconicamente “la Bibbia”, una serie di anonimi autori crearono il più potente complesso di scritti storici del Vicino Oriente antico»¹⁰.

4. TESTO NARRATIVO (STORY)

Introduco questa sezione con due citazioni a mo’ di epigrafe. «L’arte non è la vita, è sempre artificio, è sempre mimesi; ma l’arte è *la cosa più vicina* alla vita»¹¹ (cioè, la letteratura non è la realtà, ma è l’epifania di ciò che è vero). «Prendiamo l’Antico Testamento come letteratura sul serio, e molte cose ci verranno date in aggiunta»¹² (cioè, considerare la Bibbia come testo letterario non è una *diminutio*).

La Bibbia non è un trattato teologico-dogmatico, ma il racconto di un’esperienza di fede che avviene nella storia. Questo spiega il motivo per cui la modalità espressiva prevalente nella Bibbia è la «narrativa di finzione storicizzata» (come la definisce Alter¹³). Ciò dipende dal fatto che il racconto è modalità pedagogica per eccellenza: la dimensione narrativa non è qualcosa di accessorio, ma è categoria fondamentale dell’esistenza umana. Non c’è quindi parola che crea, senza racconto della creazione; non c’è Logos che si incarna, senza il racconto dell’incarnazione. Fare storia ha a che fare con la scrittura e la Scrittura ha a che fare con la storia. «L’uomo non vive di fatti ma di storia, non vive di cronaca ma di narrazione»¹⁴. Dobbiamo immaginare un triangolo i cui vertici sono costituiti dalla storiografia, dalla teologia e dall’arte narrativa. Ma è quest’ultima a tenere insieme la storia e la teologia.

4.1. Prendete e leggetene tutti: l’analisi narrativa

Negli ultimi decenni, nell’ambito dell’esegesi biblica si è verificato un importante cambiamento di paradigma: al metodo storico-critico (il perché di un testo) si affianca l’esegesi narrativa (il come di un testo), all’attenzione posta sull’autore l’attenzione posta sul lettore, alla diacronia (il passato del testo, la sua storia) la sincronia (il presente del testo, il testo così com’è).

¹⁰ Y.H. YERUSHALMI, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica* (1996²), Firenze, Giuntina, 2011, p. 57.

¹¹ J. WOOD, *Come funzionano i romanzi. Breve storia delle tecniche narrative per lettori e scrittori*, Mondadori, Milano 2010, p. 152 (corsivo dell’Autore).

¹² L.A. SCHÖKEL, *Dai classici all’Antico Testamento*, in «Fondamenti» 1 (1985), pp. 53-75 (di prossima pubblicazione nella collana “Lectio”, San Paolo – Gregorian and Biblical Press).

¹³ R. ALTER, *L’arte della narrativa biblica*, Brescia, Queriniana, 1990, pp. 37-64.

¹⁴ L. MANICARDI, *Raccontami una storia. Narrazione come luogo educativo*, Messaggero, Padova 2012, p. 28.

Metodi diacronici	Metodi sincronici
A Critica della costituzione del testo (<i>Literarkritik</i>)	A Analisi semiotica (strutturalismo) → struttura del testo
A' Critica della forma (<i>Formkritik</i>)	B Analisi retorica (retorica) → composizione del testo
B Critica della redazione (<i>Redationkritik</i>)	C Analisi narrativa (narratologia) → lettura del testo
B' Critica genere letterario (<i>Gattungskritik</i>)	D Analisi ermeneutica (ermeneutica) → intenzione del testo
C Critica della trasmissione (<i>Überlieferungskritik</i>)	
C' Critica delle tradizioni (<i>Traditionskritik</i>)	

A differenza del metodo storico-critico, l'analisi narrativa non si occupa della genesi del testo e della sua storia (prospettiva diacronica), ma del testo così come si presenta (prospettiva sincronica). Allo stesso modo, non cerca di risalire dal testo alla dimensione storica dell'autore reale e dei destinatari primi; non si muove quindi in una prospettiva "archeologica". Inoltre, mentre il metodo storico-critico nega la coerenza dei testi biblici, ritenendoli l'esito di assemblaggi avvenuti nel tempo, e si limita a considerare i loro autori come dei meri compilatori più o meno abili, l'analisi narrativa assume come un dato di fatto che i testi siano coerenti sul piano narrativo. La sua domanda di fondo è: «Che ruolo gioca l'arte letteraria nella formazione del racconto biblico»¹⁵.

Il suo intento è di analizzare la dinamica comunicativa che si istaura tra il testo e il lettore¹⁶, dinamica da intendere nella duplice direzione del lettore che legge il testo e del testo che "legge" il lettore. Più che al "cosa si narra" (cioè alla storia, *story*, *récit*), l'analisi narrativa è interessata al "come si narra" (cioè al discorso, *discourse*, *mise en récit*)¹⁷. Ciò dipende dal fatto che una medesima storia può essere narrata in modo diverso a seconda degli effetti di senso che il narratore intende suscitare nel lettore (lo stesso incidente automobilistico viene narrato diversamente all'agente di polizia, alla compagnia assicurativa, a un amico). Tali effetti di senso sono il risultato di un consapevole montaggio narrativo o costruzione del discorso, che l'analisi narrativa è chiamata a indagare.

4.2. Tra storia sacra e narrativa di invenzione

Normalmente si afferma che la Bibbia racconta una storia sacra. Non è però una storia intesa come *history*, il racconto oggettivo di fatti realmente accaduti, bensì intesa come *story*, cioè una narrazione basata sulla finzione (rappresentazione).

Definire come fa Alter la narrazione biblica come una «finzione storicizzata» e una «storia romanzata» non significa ridurre la storia biblica a pura *fiction*? In realtà la risposta è negativa, se si considera che l'elemento costitutivo della tradizione biblica, della fede di Israele come della fede dei primi cristiani, è il fatto che Israele prima, e poi i primi cristiani, hanno formulato la propria identità con il racconto. È questo processo di memoria narrativa, continuamente ripreso nella riformulazione dei racconti e nella riscrittura «midrashica», che ha consentito alla fede ebraica, e poi a quella cristiana, di ricordare gli eventi fondatori del passato.

¹⁵ R. ALTER, *L'arte della narrativa biblica* cit., p. 13 (corsivo dell'Autore).

¹⁶ «Il vero autore del racconto non è soltanto chi lo racconta, ma anche, e a volte maggiormente, chi lo ascolta» (G. GENETTE, *Figure III. Discorso del racconto*, Einaudi, Torino 1976 [ed. or. 1972], p. 310). Ma già Henry James aveva affermato che «l'autore costruisce i suoi lettori così come costruisce i suoi personaggi».

¹⁷ La distinzione risale a Seymour CHATMAN, *Storia e discorso. La struttura narrativa nel romanzo e nel film*, Pratiche, Parma 1981; ried. Il Saggiatore, Milano 2010 (ed. or. 1978), considerato il padre della narratologia.

Questo ricordo non fa sorgere un passato morto: esso stabilisce la valenza teologica degli eventi passati per comprendere il presente. Ricordare l'Esodo celebra la memoria del Dio a cui Israele deve la sua esistenza. Fare racconto della vita di Gesù consente di identificare il Cristo che la comunità prega e che crede presente. Insomma, per Israele come per la Chiesa, la narratività è il vettore letterario del messaggio salvifico. È anche la mediazione dell'identità credente: dirsi il passato significa dire ciò che il passato ha fatto di noi. Raccontare significa *dirsi*.

La narratività biblica ha una dimensione teologica; la narrazione non è soltanto un rivestimento del messaggio. Se gli ebrei e i cristiani raccontano *delle storie* è perché credono in un Dio che si rivela nella storia. Raccontare delle storie è fare memoria di ciò che è avvenuto *nella storia*. Il racconto è il testimone obbligato di un Dio che si fa conoscere nello spessore di una storia di uomini e di donne, una storia vissuta. Ecco perché la salvezza si dirà in una storia: il racconto è il veicolo privilegiato dell'incarnazione. Ma che rapporto c'è tra la finzione narrativa e la verità della storia?

4.3. Storia e parabola: la fiction come verità

Nel suo studio sulla narrativa biblica, Robert Alter sostiene che la rivoluzione monoteistica introdotta dalla religione ebraica comporta anche una rivoluzione letteraria. Se infatti nell'epica mesopotamica (come nell'*Enuma Elish* e nell'epopea di *Gilgamesh*) il medium espressivo è rappresentato dalla poesia, nella Bibbia prevale nettamente il racconto in prosa, sotto forma di «narrativa di invenzione storicizzata» e di «storiografia romanzata». Nella prima, il racconto storico presenta alcuni elementi di invenzione, mentre nella seconda i dati storici vengono amplificati grazie alle risorse della narrativa di invenzione. Dal momento che, nella prospettiva biblica, Dio si rivela nella concretezza della storia, nelle contraddizioni e nei limiti dell'umano, lo strumento più adeguato per esprimere tale idea è proprio la narrativa di invenzione. La Bibbia, osserva Alter, «ci offre di fatto una continuità disuguale e un intreccio costante di dettagli storici reali e di "storia" puramente leggendaria [...]. Tutte queste forme di narrazione sono presentate come storia, vale a dire come fatti realmente accaduti e con conseguenze in qualche modo rilevanti per il destino umano o israelitico»¹⁸.

Vi è dunque un fitto dialogo tra storia e finzione narrativa o, come direbbe Ricœur, tra «storia investita dalla finzione» e «storicizzazione della finzione». Lungi dal farla evaporare in un indistinto clima "romanzesco", tale dialogo vuole sottolineare la concretezza della storia, dal momento che «analizzare le figure bibliche come personaggi romanzeschi significa vederli più acutamente negli aspetti molteplici, contraddittori, della loro individualità umana, che è lo strumento scelto dal Dio biblico per il suo esperimento con Israele e con la storia»¹⁹.

Ma la sottolineatura del carattere "finzionale" della storiografia biblica non rischia forse di declassare Dio da Signore della storia a prodotto di finzione o di far scadere la comprensione biblica della storia a una mera operazione di *fiction*? Contro questo pericolo, un altro importante critico letterario, Meir Sternberg, svolge delle considerazioni che vale la pena riprendere in quanto chiariscono il modo in cui gli autori biblici si concepiscono come storici. Dopo aver affermato che «il racconto [biblico] è sicuramente storiografico, lo è inevitabilmente per la sua teologia e lo è ancor più se consideriamo la sua epoca e il suo

¹⁸ R. ALTER, *L'arte della narrativa biblica* cit., p. 48.

¹⁹ Ivi, pp. 23-24.

contesto»²⁰, Sternberg sottolinea, sulla scorta di E. Auerbach, come la storiografia biblica si definisca non già per il suo valore di verità o per l'effettiva storicità dei fatti, ma per la sua pretesa di raccontare la storia effettiva: «lo scritto storiografico è non un resoconto dei fatti – di ciò che è “realmente avvenuto” – ma un discorso che *rivendica il suo essere un resoconto dei fatti*. Lo scritto di fiction non è un intreccio di libere invenzioni (in una narrativa di invenzione ci possono essere diversi elementi ripresi dalla storia), ma un *discorso che rivendica la libertà di invenzione*. L'antitesi non consiste nella presenza o nell'assenza di una valenza di verità, ma nell'impegno rispetto alla valenza di verità»²¹.

Non è importante quindi che personaggi come Abramo e Mosè, come Saul o Giacobbe, come Giuseppe o Salomone siano realmente esistiti; è importante che la loro vicenda venga raccontata come vera, e di una verità divina. La non esistenza storica di Abramo non compromette la valenza storica della sua presenza.

Essendo il grande affresco storico della Bibbia punteggiato di narrazioni fittizie, tra storia e *fiction* esiste un rapporto circolare: vi è la costruzione storiografica del racconto di invenzione e la formalizzazione narrativa del racconto preteso come storico. Chiunque capisce, per esempio, che la vicenda di Giobbe o di Giona appartiene *in toto* alla finzione narrativa; analogamente, nessuno penserebbe all'esistenza storica del figliol prodigo. Questi personaggi sono prodotti di quella particolare *fiction* biblica che è il *māšāl*, la «parabola». Ciò non vuole dire che la Bibbia fonda e con-fonda la storia con la parabola. Si può casomai parlare di coabitazione come di «un fenomeno notevole in materia di “economia” narrativa e teologica: la parabola spiega ciò che viene avviato sul versante della Storia, e il racconto storiografico attesta che la logica narrativa che sottende le storie sottende anche la Storia quando Dio la attraversa»²².

5. IL RACCONTO BIBLICO COME LUOGO EDUCATIVO E DIDATTICO

Lo si è già detto, ma è opportuno ripeterlo: se non è legittimo ridurre la Bibbia a mero testo culturale, è tuttavia doveroso un approccio culturale. Proprio perché la Parola si è fatta carne, cioè si è incontrata con una lingua, un supporto mediatico²³ e una cultura, l'approccio alla Bibbia non può che essere *laico*, laddove l'aggettivo intende sottolineare la natura storico-critica, culturale e formativa di un insegnamento della Bibbia in ambito scolastico. Si potrebbe obiettare che tale impostazione rappresenti una *diminutio* della Bibbia in quanto testo della fede individuale e collettiva. Bisogna però considerare che la fede non si insegna, ma casomai si annuncia e si testimonia, e questo annuncio-testimonianza è compito (ma sarebbe meglio dire *dovere*) della comunità ecclesiale, mentre quello della scuola è un compito formativo. La conoscenza della Bibbia in ambito scolastico ha un valore culturale e quindi formativo (e pertanto *anche*, ma non in prima istanza, una formazione alla fede).

²⁰ M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 1985, p. 30.

²¹ Ivi, 25 (corsivi miei).

²² J.-P. SONNET, *L'alleanza della lettura. Questioni di poetica narrativa nella Bibbia ebraica*, Cinisello Balsamo (Mi) – Roma, San Paolo – Gregorian & Biblical Press, 2011, pp. 303-304.

²³ Cfr. W.M. SCHNIEDEWIND, *Come la Bibbia divenne un libro*, Queriniana, Brescia 2008.

5.1. Il codice biblico

Il valore culturale e formativo della didattica biblica deriva dalla natura stessa della Bibbia la quale è un documento-testo *codificato, codificante, decodificabile* (è nota la definizione di N. Frye: la Bibbia è il grande codice dell'Occidente²⁴).

La Bibbia è un documento *codificato* nella sua pluralità di:

- codice *storico*, non tanto perché è un'opera storica, ma perché contiene la storia di una relazione (Dio e il suo popolo) che indirizza e dà senso alla storia;
- codice *culturale*, perché prodotto e specchio di una cultura (ebraica e greca);
- codice *religioso*, perché testo rivelato e fondamento della religione ebraica e cristiana; da questo punto di vista lo si potrebbe definire anche un codice *interreligioso* (perché testo condiviso dall'ebraismo e dal cristianesimo, oltre che rilevante per l'islam) e *interconfessionale* (perché testo condiviso dalle varie confessioni cristiane).

In quanto codice *codificato*, la Bibbia è anche *codice codificante*, cioè ha valore normativo, non nel senso legalistico del termine, ma in senso esistenziale. È un testo che vive nel presente delle comunità che lo interpretano e da esso si lasciano interpretare.

In quanto codice *codificato e codificante*, la Bibbia è anche *codice decodificabile*, cioè contiene in sé la propria decodificabilità e transcodificabilità: la Bibbia è un grande racconto che il lettore decodifica (*Scriptura crescit cum legenti*, come diceva Gregorio Magno) e transcodifica (le riletture del testo condotte con altri linguaggi artistici).

Queste tre dimensioni sono strettamente legate alle tre dimensioni temporali: il codice *codificato* rimanda al passato, il codice *codificante* al presente, il codice *decodificabile* al futuro. Ne deriva che «la Bibbia trova la sua collocazione “naturale” nella scuola, in quanto documento e codice culturale disponibile ad essere interpretato da tutto ciò che di culturale si opera e si progetta nella scuola (...) Per questo *la Bibbia non è di esclusiva competenza dell'insegnante di religione, ma di ogni docente che professa e insegna un sapere scolastico: perché nella Bibbia (documento codificato) e dalla Bibbia (documento codificante), come nei documenti di ogni cultura, è possibile trovare le risorse per comprenderci e reinventarci*»²⁵.

La Bibbia, dunque, nella sua qualità di testo-documento *codificato, codificante e decodificabile*, svolge, insieme ad altri testi della tradizione culturale dell'Occidente, un ruolo fondamentale nel processo di formazione umana e culturale delle giovani generazioni. E lo svolge perché essa si presenta a noi come:

- a. **documento di una esperienza credente**, nello specifico dell'ebraismo (che però è più di una religione) e del cristianesimo (nelle sue articolazioni confessionali); la fede religiosa è anche oggetto di indagine culturale (storia delle religioni, filosofia della religione, sociologia del fatto religioso, psicologia della religione) e a tale titolo trova accoglienza nell'ambito scolastico. Senza dimenticare il dato “culturale” che la Bibbia continua ad essere il libro più diffuso e più tradotto (anche se non necessariamente il più letto) al mondo.
- b. **documento di una vicenda storica**: non si può prescindere dalla Bibbia per conoscere la storia del popolo di Israele, di un personaggio come Gesù, del primo cristianesimo. Ma anche la conoscenza della storia medievale e moderna sarebbe perlomeno monca senza un preciso riferimento al testo biblico e alle sue declinazioni culturali, oltre che religiose.
- c. **documento di un linguaggio narrativo-simbolico**: un'esperienza credente che fa i conti con l'opacità della storia non può che esprimersi con il linguaggio simbolico di chi sa che

²⁴ N. FREY, *Il grande codice: la Bibbia e la letteratura*, Einaudi, Torino 1986.

²⁵ R. CHIARAZZO – P. TROIA, *Il codice Bibbia. La Bibbia a scuola*, Società Biblica in Italia, Roma 2004, p. 27.

la realtà è più di quanto appare. Da questo punto di vista, la narrazione biblica, con il suo spessore letterario, con la sua retorica solo apparentemente modesta, con il suo pluralismo di generi letterari, si pone come esperienza culturalmente molto raffinata. Se così non fosse, non si spiegherebbero le molteplici riprese letterarie e artistiche del testo biblico.

d. *documento di una ricodificazione culturale*: non si può negare che la Bibbia abbia fatto effetto (storia degli effetti): sulla comunità dei credenti, certo, ma anche sulle elaborazioni culturali che, per confermarla o per contestarla, l'hanno riletta (cioè ricodificata) in quanto testo autorevole da cui non si può prescindere, perché, come tutti i classici, anche essa ha un valore obbligante. Gli echi biblici si possono ritrovare anche dove meno ce li si aspetterebbero (si pensi, per fare un solo esempio, alla tema biblico dell'esodo).

e. *documento di una riflessione antropologica*: la Bibbia non è un manuale religioso o un trattato di teologia; non a caso, più che risposte, essa rilancia continuamente delle domande. L'umanità di cui parla non è un'umanità redenta (almeno non ancora), ma alle prese con i limiti dell'umano, senza i quali non ci sarebbe la libertà. Come sottolinea G. Theissen, «la Bibbia è un serbatoio di esperienze e valori, superiore a tutto ciò che un individuo può vivere e conoscere nel corso della sua vita. Le grandi tradizioni hanno un vantaggio rispetto ai singoli. In esse si sono depositate le esperienze di molte generazioni (sia nel processo della loro formazione sia nella storia dei loro effetti). Di fatto è raro che in un solo libro (o in una sola raccolta di libri) sia contenuto il ricordo di tante epoche della storia umana come nella Bibbia»²⁶.

5.2. Una didattica narrativa

Ribadiamo che l'insegnamento della Bibbia a scuola non è pertinente se è mosso da finalità catechetiche o da intenti proselitistici e confessionali: la scuola, infatti, non è chiamata ad educare alla fede (questo compito spetta alle famiglie e alle comunità ecclesiali) ma, nel caso specifico, a educare alla capacità di cogliere e valorizzare le ricadute culturali (letterarie, artistiche, storiche, filosofiche, scientifiche) dell'opzione religiosa e di decifrare lo specifico del linguaggio religioso (accanto ad altri linguaggi).

Per questo motivo, tra le modalità di lettura che la tradizione cristiana ha applicato alla Bibbia²⁷, riteniamo che un approccio didatticamente stimolante e culturalmente significato al testo biblico in ambito scolastico possa essere il *modello narrativo*, condotto secondo i metodi della critica narratologica. Elenchiamo qui sinteticamente quali sono, a nostro parere, i vantaggi di un approccio narrativo al testo biblico condotto secondo i metodi sviluppati dall'analisi narratologica:

- *valenza didattica*: capire come è costruito il racconto biblico ha delle ricadute sul piano delle competenze letterarie; la lettura e l'analisi dell'episodio della legatura di Isacco (*Genesi 22*), per esempio, è forse meno significativa, dal punto di vista delle tecniche narrative, dell'analisi di una novella di Verga?
- *valenza esistenziale e antropologica*: il racconto è la modalità prima dell'esserci del mondo e dell'essere nel mondo. Quando si fanno esperienze percepite come decisive per la propria esistenza scatta un impulso irrefrenabile a raccontarle e, raccontandole, a rileggerle.

²⁶ G. THEISSEN, *Motivare alla Bibbia. Per una didattica aperta della Bibbia*, Paideia, Brescia 2005, p. 57.

²⁷ E. PARMONTIER (*La scrittura viva. Guida alle interpretazioni cristiane della Bibbia*, EDB, Bologna 2007) distingue tra il *modello kerygmatico* («il Cristo coricato nelle fasce»), il *modello storico* («il testo come frutto della storia»), il *modello strutturale/semiotico* («il testo come spazio di relazioni»), il *modello narrativo* («il testo come storie»), il *modello esperienziale* («l'interprete come chiave di lettura»).

È quindi sorprendente scoprire che le situazioni e le domande da cui muovono i racconti biblici non sono molto diverse da quelle di oggi.

- aiuta a *comprendere meglio il messaggio biblico e i suoi temi*: uno sterile elenco di tematiche desunte dalla Bibbia metterebbe in fuga anche gli studenti più motivati; al contrario, far risaltare i grandi temi biblici attraverso i racconti che li hanno veicolati consente di coglierli nella loro freschezza e quindi nella loro attualità.
- essendo l'analisi narrativa interessata all'*autore implicito* e al *narratore* più che all'autore reale, essa è particolarmente indicata per testi, come quelli biblici, i cui autori sono per la maggior parte anonimi o si nascondono dietro il fenomeno della pseudoepigrafia.
- non fa perdere di vista la *dimensione teologica della Bibbia*, che si pone essenzialmente come teologia narrativa. Grazie all'analisi narrativa, si può capire come elementi quali la costruzione di una trama, il sistema dei personaggi, la semantizzazione del tempo e dello spazio siano indicativi dell'intenzione teologica tanto quanto una formulazione dottrinale o una confessione di fede.
- *fa uscire la Bibbia dal suo isolamento culturale*: sembrerà strano, ma pochi sospettano che i racconti biblici possano essere così avvincenti, la Bibbia essendo istintivamente confinata nel reparto dei libri noiosi (il Dio con la barba non può che essere il protagonista di un libro barboso);

favorisce l'analisi degli effetti di testo: la Bibbia è stata in grado di produrre effetti artistici proprio per il suo essere un testo narrativo; analizzare i racconti biblici consente di percepire immediatamente le riletture che ne sono state fatte. Spesso capita che si analizzino le riprese bibliche facendo solo un rapido cenno all'episodio che le ha generate. L'approccio narrativo, invece, "costringe" a leggere con attenzione i testi. È quindi importante che i brani scelti per la lettura siano, nei limiti del possibile, quelli che più di altri hanno prodotto effetti di senso.