

Parola di Dio e vita della Chiesa*

Status quaestionis

Il Documento della Pontificia Commissione Biblica del 1993, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*,¹ ha senza alcun dubbio aperto prospettive nuove per l'esegesi biblica. Marc Girard, celebrando il centenario della suddetta Commissione, ha indicato sette porte aperte per l'esegesi attuale:² la prima di queste porte conduce verso una integrazione dei diversi metodi esegetici, in particolare verso una sintesi di sincronia e diacronia. La seconda porta è rappresentata dal nodo della teologia biblica. La terza apre la necessità di chiarire meglio i fondamenti teologici dell'ispirazione alla luce della cristologia calcedonese. La quarta porta, un approfondimento del significato di «senso spirituale» e della categoria di «rilettura» delle Scritture. La quinta porta, la necessità di una vera attualizzazione del testo biblico, strettamente connessa (sesta porta) con il legame tra esegesi e vita della Chiesa. Infine, settima porta, la dimensione ecumenica.

Con queste sette simboliche porte Girard intende mostrare quale cammino è stato compiuto dopo il Documento del 1993 e quale ancora bisogna compiere. A noi interessa, in questa sede, approfondire il problema del rapporto tra esegesi biblica e vita della Chiesa o meglio, il rapporto tra la dimensione scientifica dello studio della Bibbia e la prospettiva pastorale. Si tratta di varcare, in un modo o nell'altro, quasi tutte le sette porte indicate da Girard!

* Testo della relazione tenuta il 16 novembre 2007 in occasione del II Seminario Biblico Interdisciplinare organizzato dall'Associazione Biblica Italiana e dall'Ufficio Catechistico Nazionale sul tema *Lettura scientifica, spirituale e pastorale della Bibbia*, Roma 15-17 novembre 2007.

¹ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano 1993.

² M. GIRARD, «Il documento della Pontificia Commissione Biblica "L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa": bilancio e prospettive», in *Atti per la Giornata Celebrativa per il 100° Anniversario di Fondazione della Pontificia Commissione Biblica*, Città del Vaticano 2003, 41-45.

Il rapporto tra esegesi scientifica e approccio pastorale alle Scritture non è affatto facile; che le due esigenze fossero in conflitto tra loro è divenuto evidente verso la metà degli anni Settanta, quando il noto professore dell'École Biblique di Gerusalemme, Paul Dreyfus, lanciò il sasso nello stagno in un suo celebre articolo, «Exégèse en Sorbonne, exégèse en Eglise», che ancor oggi vale la pena di riprendere in mano.³ Già più di cinquant'anni or sono, Martin Noth parlava dell'esistenza di un «abisso catastrofico» che egli scorgeva tra l'esegesi storico-critica e le esigenze di attualizzazione dell'annuncio cristiano.⁴

Dreyfus si interroga: tutto il lavoro dell'esegesi biblica contemporanea contribuisce realmente alla finalità pastorale che dovrebbe avere l'esegesi della Chiesa? E in che modo è possibile far sì che tale lavoro esegetico sfoci in una vera attualizzazione pastorale?⁵

Secondo Dreyfus, i problemi più gravi dell'esegesi moderna sono essenzialmente tre: prima di tutto, essa offre un sapere riservato esclusivamente a una casta di nuovi sacerdoti, gli esegeti appunto. Un sapere, poi, che è di carattere essenzialmente archeologico e, in terzo luogo, un sapere chiuso, che non rispecchia la pluralità di senso dei testi, che divengono così autoreferenziali. Possiamo subito dire che quest'ultima critica appare oggi meno fondata in relazione a un'esegesi che sembra ormai consapevole della necessità di usare una pluralità di metodi (e non più il solo metodo storico-critico) e che è altrettanto consapevole della polisemia dei testi.

Dreyfus notava ancora, con Gunkel, che l'esegesi non è soltanto una scienza, ma anche un'arte.⁶ Chi di noi ha studiato la poetica ebraica con l'indimenticabile p. Alonso Schökel ha ben compreso quest'i-

³ P. DREYFUS, «Exégèse en Sorbonne, exégèse en Eglise», in *RB* 82(1975), 311-359; ID., «L'actualisation à l'intérieur de la Bible», in *RB* 83(1976), 161-202; F. REFOULÉ – P. DREYFUS, *Quale esegesi oggi nella Chiesa?* (Sussidi Biblici 38/39), Reggio Emilia 1992-1993; cf. anche P. GRELOT, «L'exégèse biblique au carrefour», in *NRT* 98(1976), 416-434 e 481-511.

⁴ In C. WESTERMANN (ed.), *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*, München 1960, 55.

⁵ «Le point le plus délicat est le suivant: Est-ce-que tout travail sur la Bible est de nature à contribuer à cette fonction pastorale qui est la seule justification de l'exégète en l'Eglise? Et comment mener le travail exégétique de façon à le faire aboutir à cette actualisation pastorale? Quels sont les chemins qui y conduisent, et ceux qui n'y conduisent pas?» (DREYFUS, «Exégèse en Sorbonne», 323).

⁶ «Denn Exegese im höchsten Sinne ist mehr eine Kunst als eine Wissenschaft», così H. GUNKEL, «Ziele und Methoden der Erklärung des Alten Testamentes», in *Reden und Aufsätze*, Göttingen 1913, 14.

dea, anche se certamente — e lo stesso Alonso lo sapeva in realtà molto bene — l'esegesi non può essere ridotta a una pura *Literaturwissenschaft*.⁷

Per quanto riguarda poi l'esegesi nella Chiesa — il vero problema affrontato da Dreyfus — egli scriveva che «la fonction exégétique dans l'Eglise consiste précisément à prouver le mouvement en marchant, c'est-à-dire à montrer que le message que tel auteur biblique adresse à ses contemporains est toujours valable et on sait l'actualiser correctement, et qu'il est toujours habilité à guider le peuple de Dieu vers le Royaume».⁸ E ancora: «en Eglise, la recherche doit être finalisé par l'étude du texte comme message d'un auteur et son actualisation comme parole de vie pour la génération actuelle, dans le prolongement de sens voulu par son auteur».⁹

Il problema è dunque ben posto: per chi fa esegesi biblica, ma anche per chi semplicemente insegna le Sacre Scritture, per chi è chiamato al ministero della predicazione e della catechesi, quale rapporto deve esistere tra lo studio scientifico della Bibbia e la ricerca di un senso che diventi attuale per chi ascolta oggi le Scritture e cerca in esse una parola di Dio per noi?

Le preoccupazioni di Dreyfus non sembrano affatto scomparse; all'inizio del 2007, il bollettino della Federazione Biblica Cattolica si chiude con le parole di p. James Swetnam: «è un fatto: esiste un fossato tra l'uso pastorale della Scrittura nella Chiesa cattolica e la ricerca esegetica contemporanea».¹⁰ Un fatto? O piuttosto la constatazione, condivisa da molti, che non siamo ancora giunti, nonostante tutto, a un reale equilibrio ermeneutico?

Se negli anni Quaranta il problema, all'interno della Chiesa cattolica, era stato il dibattito circa la legittimità dell'uso dell'esegesi storico-critica, esso si è poi spostato sull'ermeneutica. È ciò che notava S. Dianich venti anni or sono: «Ho la convinzione che, in fondo, il cuore del Concilio consista nell'aver riaperto il discorso dell'interpretazione

⁷ Questa dimensione artistico-poetica dell'esegesi delle Scritture non è stata ancora pienamente recepita all'interno dell'esegesi storico-critica e neppure all'interno del documento della PCB del 1993; cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Lezioni sulla Bibbia*, Casale Monferrato (AL) 1996, 315.

⁸ DREYFUS, «Exégèse en Sorbonne», 345.

⁹ ID., «Exégèse en Sorbonne», 346.

¹⁰ J. SWETNAM, «Usage pastoral de l'Écriture dans l'Eglise catholique et exégèse contemporaine», in *Dei Verbum. Bulletin de la Fédération Biblique Catholique* 82/83(2007), 33.

della fede, l'aver riproposto, rimesso in moto il processo dell'esigenza ermeneutica». ¹¹

Occorre pertanto ripartire dalla *Dei Verbum* se vogliamo studiare la possibilità di un'esegesi scientifica in prospettiva pastorale. Si tratta dell'esame di coscienza al quale ci invitava Giovanni Paolo II nella *Tertio Millennio Adveniente*: «in che misura la Parola di Dio è divenuta più pienamente anima della teologia e ispiratrice di tutta l'esistenza cristiana, come chiedeva la *Dei Verbum*?». ¹²

Esegesi e vita della chiesa nella *Dei Verbum*

Il compito dell'esegeta alla luce della Dei Verbum

Il compito dell'esegeta cattolico viene tracciato nel c. VI della *Dei Verbum*, nel quale non si intendono dare norme generali circa l'uso della Bibbia, ma piuttosto sottolinearne l'importanza nella vita della Chiesa. Un programma di lavoro per il futuro, come lo ha ben definito S. Lyonnet. ¹³ Il tono dell'intero capitolo, specie se letto nell'ottica del tempo, è del tutto positivo e privo di prese di posizione di carattere apologetico o polemico. Anche nel corso della sua stesura il c. VI trovò meno opposizioni all'interno dell'aula conciliare rispetto al resto della *DV*. ¹⁴

Al n. 23 il Concilio si occupa del «compito apostolico degli esegeti». In sintesi, le idee fondamentali espresse in questo paragrafo sono quattro: prima di tutto la preoccupazione della Chiesa per un'intelligenza sempre più profonda delle Scritture e, insieme, la sottolineatura della finalità pastorale di una tale intelligenza (nelle parole del Concilio, «per poter nutrire di continuo i suoi figli con le divine parole»). Viene raccomandato poi lo studio dei Padri dell'oriente e dell'oc-

¹¹ S. DIANICH, «Chiesa e società dopo il Vaticano II: conclusioni», in *A vent'anni dal Concilio. Chiesa e società dopo il Vaticano II*, Pisa 1985, 93.

¹² *TMA*, 36.

¹³ S. LYONNET, «L'elaborazione dei capitoli IV e VI della "Dei Verbum"», in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Assisi 1987, 152-192.

¹⁴ Cf. C.M. MARTINI, «La Sacra Scrittura nutrimento e regola della predicazione e della religione», in *La Bibbia nella vita della Chiesa dopo la Dei Verbum*, Roma 1969, 158; ID., «La Sacra Scrittura nella vita della Chiesa», in *La Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, Leumann (TO) ³1967, 417-465.

cidente e delle liturgie (un aspetto oggi non sempre considerato). La terza idea contenuta in questo paragrafo è direttamente relativa al compito degli esegeti:

Bisogna che gli esegeti cattolici, poi, e gli altri cultori della sacra teologia, collaborando con zelo, si impegnino, sotto la vigilanza del sacro magistero, a studiare e spiegare con mezzi adatti le divine lettere, in modo che il più gran numero possibile di ministri della divina parola possano offrire con frutto al popolo di Dio l'alimento delle Scritture, che illumini la mente, corrobora le volontà, accenda i cuori degli uomini all'amore di Dio.

In questo paragrafo notiamo alcuni aspetti interessanti: prima di tutto i padri conciliari esortano a una collaborazione zelante tra esegeti e teologi. Si parla poi di vigilanza del magistero, attenuando la formula più stringente originariamente proposta (*sub ductu Magisterii*);¹⁵ si pensa adesso al magistero come a una madre vigile che segue con simpatia gli sforzi dei figli e non come a un organismo che detta obblighi rigorosi da seguire. La successiva menzione dei «mezzi adatti» ci ricorda come l'esegesi ha sempre bisogno di metodi e strumenti atti appunto a «studiare e spiegare» le Scritture (...*ita investigent et proponant*). La quarta idea è la finalità pastorale dell'esegesi: lo scopo del lavoro esegetico offerto al popolo di Dio non è l'erudizione dei fedeli, ma «accendere i cuori degli uomini all'amore di Dio».

Il paragrafo 23 si chiude con un incoraggiamento agli esegeti: «Il sacro concilio incoraggia i figli della Chiesa che coltivano le scienze bibliche, affinché perseverino nel compimento dell'opera felicemente intrapresa, con energie sempre rinnovate, con ogni applicazione secondo il senso della Chiesa». Si tratta di parole riprese per lo più dalla *Divino Afflante Spiritu* con le quali il concilio intende valutare positivamente l'opera di divulgazione biblica allora nascente. Abbandonando primitive redazioni nelle quali si voleva specificare che tale incoraggiamento era diretto soltanto agli esegeti fedeli alla Chiesa, il concilio si limita a indicare la direzione del loro studio: «secondo il senso della Chiesa».¹⁶

¹⁵ Cf. C. THEOBALD, «La Chiesa sotto la Parola di Dio», in G. ALBERIGO (ed.), *Storia del Concilio Vaticano II*, Bologna 2001, V, 285-370 (in particolare pp. 326-327).

¹⁶ In questo paragrafo non si fa menzione degli esegeti non cattolici perché nelle commissioni conciliari si ritenne che questa collaborazione fosse una prassi ormai assodata tra gli esegeti.

Lasciamo qui da parte il numero 24 della *DV*, relativo al rapporto Bibbia-teologia. Quanto al n. 25, ricordiamo che il concilio aveva originariamente pensato a due paragrafi distinti: un'esortazione ai sacerdoti e una ai fedeli, di carattere più difensivo. Nella redazione finale troviamo, più felicemente, un solo paragrafo. Non solo pastori e religiosi, ma tutti i fedeli vengono esortati *vehementer peculiariterque* alla lettura delle Scritture. Si ricorda la lettura liturgica, quella personale, si menzionano «iniziative» e «sussidi» che oggi si sono moltiplicati. Si ricorda ancora, in modo non certo marginale, che la preghiera deve sempre accompagnare la lettura delle Scritture, pensata come colloquio tra Dio e l'uomo. Il paragrafo 25 si chiude sottolineando la responsabilità dei vescovi in relazione alla diffusione e all'uso delle Scritture da parte dei fedeli, anche in relazione ai non cristiani; quest'ultimo aspetto costituisce una vera novità.

Il programma di lavoro che il concilio propone per gli esegeti cattolici nasce dalla riflessione conciliare sulla natura della divina rivelazione e sulla categoria di «parola di Dio» che è, come sappiamo, ben più ampia della semplice parola di Dio scritta, la Bibbia.¹⁷ La lettura delle Scritture intesa come colloquio tra Dio e l'uomo si sviluppa a partire dal recupero della dimensione dialogica della rivelazione (cf. *DV* 2). Il riconoscimento della necessità dell'esegesi scientifica nasce dal recupero teologico dell'idea patristica di *synkatabasis* (cf. *DV* 13) e quindi dalla convinzione della profonda dimensione incarnata delle Scritture, che, come ben si esprime *DV* 11, hanno Dio per autore e gli uomini come «veri autori»; la Scrittura, per analogia con il mistero dell'incarnazione, ha dunque una natura divino-umana.

La difesa della finalità pastorale dell'esegesi nasce poi dalla convinzione che la verità contenuta nelle Scritture ci è data *nostrae salutis causa* (cf. *DV* 11). *DV* 12 traccia le coordinate fondamentali di un'esegesi in cui la dimensione critica e scientifica è posta all'interno di un'ermeneutica teologica. Oltre a richiamare, come ben sappiamo, «il contenuto e l'unità di tutta la Scrittura», «la viva tradizione di tutta la Chiesa» e l'«analogia della fede», il testo di *DV* 12 ci invita a leggere e interpretare la Scrittura «con l'aiuto dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta». Questa felice formula, che com'è noto fu inserita

¹⁷ Su tutto questo cf. la presentazione, con ricca bibliografia, curata da P.L. FERRARI, *La Dei Verbum*, Brescia 2005 e ancora G. BORGONOVO, «Genesi e ricezione della costituzione conciliare *Dei Verbum*», in *Teologia* 31(2006), 146-172.

sulla scia dell'intervento di mons. N. Edelby,¹⁸ ci richiama non tanto al primato di una supposta «esegesi spirituale» su una «esegesi scientifica», quanto piuttosto all'orizzonte ermeneutico globale nel quale l'intero lavoro esegetico dev'essere inserito.¹⁹ Il già ricordato numero 13 della *DV* ci ammonisce infatti contro ogni tentativo «spiritualistico»: la Scrittura è parola incarnata, debole, calata dunque profondamente nella storia dell'uomo.

Vie tracciate e problemi aperti nella Dei Verbum

La *DV* non risolve tutti i problemi relativi al rapporto tra esegesi e vita della Chiesa, e non poteva certo farlo in una stagione nella quale lo studio di un tale rapporto era appena agli inizi, né la Chiesa era ancora del tutto uscita da feroci polemiche relative all'uso di una esegesi segnata dal primato del metodo storico-critico. La *DV*, tuttavia, sottolinea con equilibrio la necessità di un rapporto molto stretto tra lavoro esegetico e vita della Chiesa; il lavoro scientifico dell'esegeta non fa parte dei *preambula fidei*, ma è strettamente legato alla scoperta del senso spirituale delle Scritture, inteso sulla linea di *DV* 12c. Nella *DV*, il rapporto tra esegesi e pastorale si sviluppa inoltre all'interno di una solida concezione della rivelazione e soprattutto di una larga concezione della parola di Dio, parola incarnata (Cristo) e rivelata nella storia attraverso la mediazione umana (le Scritture).

Appare perciò non troppo generoso il giudizio di J. Ratzinger, che, descrivendo lo «stato di emergenza» in cui sono cadute l'esegesi e la teologia, scriveva, non più di vent'anni or sono, che «il Concilio Vaticano II non ha certo creato questo stato di cose, ma non è stato nemmeno in grado di impedirlo».¹⁹ Un tale giudizio sembra avallare la convinzione di una sorta di fallimento del concilio Vaticano II, o piuttosto di una sua inesatta ricezione al di fuori di quella *interpretatio* che

¹⁸ Cf. V. MANNUCCI, *Bibbia come parola di Dio*, Brescia 1997, 331-333. Su questo fondamentale principio ermeneutico, cf. I. DE LA POTTERIE, «L'interpretazione della Sacra Scrittura nello Spirito in cui è stata scritta (DV 12,3)», in LATOURELLE (ed.), *Vaticano II*, 204-242; M.A. MOLINA PALMA, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu. Estudio histórico y teológico de un principio hermenéutico de la Constitución Dei Verbum 12*, Burgos 1987.

¹⁹ J. RATZINGER, «L'interpretazione biblica in conflitto», in I. DE LA POTTERIE – R. GUARDINI – J. RATZINGER – G. COLOMBO – E. BIANCHI, *L'esegesi cristiana oggi*, a cura di L. PACOMIO, Casale Monferrato (AL), 2000, 98. È significativa l'apertura del saggio di Ratzinger che ricorda come per W. Soloviev l'anticristo sarebbe stato un esegeta!

si vorrebbe la sola autentica e legittima. Secondo Ratzinger, la *DV* permetterebbe, in realtà, di trovare una sintesi tra metodo storico ed ermeneutica teologica, ma quest'ultima sarebbe stata interamente lasciata cadere nella ricezione del dettato conciliare. Questa affermazione, occorre subito dirlo, è solo in parte vera; basterebbe rileggere il già ricordato testo di *Introduzione alla Scrittura* pubblicato nel 1982 da V. Mannucci, che ha formato moltissimi studenti di teologia in Italia e all'estero. Ratzinger insiste ancora nel sottolineare l'orientamento metodologico dell'esegesi moderna che intende precisamente eliminare il criterio teologico proposto dal Vaticano II; per l'esegesi moderna «o l'interpretazione è critica o si rimette all'autorità; le due cose insieme non sono possibili».²⁰

Ritengo in realtà che tali giudizi sull'esegesi moderna, conducano a subordinare l'esegesi stessa a una lettura dogmatica — non tanto teologica! — delle Scritture. Scrive ancora Ratzinger che «in ambito cattolico, lo iato tra esegesi e dogma è ormai totale [...]. La Bibbia, che si è separata dal dogma, è divenuta un documento del passato; appartiene essa stessa al passato».²¹ Si potrebbe pensare che il problema è esattamente l'opposto!

Restano tuttavia vere molte delle conclusioni proposte da Ratzinger: in primo luogo, la necessità di uno sguardo critico sul paesaggio esegetico attuale e in particolare sul metodo storico-critico e, in secondo luogo, il problema della carenza di un reale equilibrio ermeneutico da parte di un'esegesi chiamata ad accettare la Bibbia come un *unico* libro e, nell'atto della comprensione di questo libro, a considerare la fede della Chiesa come un'autentica dimensione ermeneutica, quel «luogo della comprensione» che permette alla Bibbia «di essere veramente se stessa».²² È vero che nella ricezione della *DV* si è talora più insistito sulla difesa che essa fa dell'esegesi scientifica che sull'ermeneutica teologica proposta nello stesso n. 12 del documento conciliare.²³ Si tratterà poi di chiarire, in ambito teologico, che cosa si intenda per «fede della Chiesa» e in che misura si possa parlare, in quest'ottica, di una vera lettura ecumenica delle Scritture.

²⁰ ID., «L'interpretazione biblica in conflitto», 99.

²¹ *Ibid.*, 100.

²² *Ibid.*, 124-125.

²³ Ma cf. A. BONORA, «Vent'anni dopo la costituzione dogmatica Dei Verbum: il metodo esegetico (critica e teologia)», in *Teologia* 10(1985), 287-306, che ben ribadisce l'unità dell'intero processo ermeneutico come «razionale e spirituale insieme» (p. 289).

Il ruolo dell'esegeta nel documento della PCB (1993)

Il documento pubblicato nel 1993 dalla Pontificia Commissione Biblica segna un passo avanti fondamentale nella riflessione sul rapporto tra esegesi e vita della Chiesa. Diciamo subito che si tratta di un documento particolarmente bello e stimolante, che ha avuto un'ampia eco e numerosi commenti, per lo più favorevoli.²⁴

In relazione al compito dell'esegeta,²⁵ il documento ci ricorda come esso sia un compito ecclesiale e scientifico insieme. Il compito scientifico degli esegeti nasce dal carattere storico della rivelazione; qui rientra la necessità dell'uso, ancorché non esclusivo, del metodo storico-critico. Ma, aggiunge il documento, «lo scopo del loro lavoro è raggiunto solo quando hanno chiarito il significato del testo biblico come parola attuale di Dio».²⁶ E ancora: «l'esegesi produce i suoi migliori frutti quando si effettua nel contesto della fede viva della comunità cristiana, orientata verso la salvezza del mondo intero».²⁷ Per questo motivo viene sottolineata con forza la necessità di spiegare, in una corretta ermeneutica, la portata cristologica, canonica ed ecclesiale del testo biblico.

Emergono qui alcune dimensioni importanti relative all'ermeneutica teologica delle Scritture che la *DV* conteneva solo in germe o che ancora non aveva affrontato. La portata cristologica del testo biblico richiama la necessità di chiarire il rapporto tra i due Testamenti, tema che sarà alla base del successivo documento della PCB.²⁸ Il richiamo al canone mette in luce la delicata questione dell'approccio canonico, solo sfiorato nella panoramica che il documento dedica ai metodi e agli approcci esegetici (parte I, § C1). La dimensione ecclesiale richiama tra

²⁴ Cf. R. VIGNOLO, «Metodi, ermeneutica, statuto del testo biblico. Riflessioni a partire da *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa (1993)*», in G. ANGELINI (ed.), *La Rivelazione attestata. La Bibbia fra testo e teologia. Fs. C.M. Martini*, Milano 1998, 29-98, con ricchissima bibliografia al riguardo, alla quale rimandiamo. Cf. anche R. FABRIS, «Dalla *Dei Verbum* a «L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa»», in *La "Dei Verbum" trent'anni dopo. Miscellanea in onore di p. Umberto Betti*, Roma 1995, 235-261.

²⁵ *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, IIIc, 93-98.

²⁶ *Ibid.*, 94.

²⁷ *Ibid.*, 103.

²⁸ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, Città del Vaticano 2001; su tutto questo, cf. M. GRILLI, *Quale rapporto tra i due Testamenti? Riflessione critica sui modelli ermeneutici classici concernenti l'unità delle Scritture*, Bologna 2007.

l'altro la necessaria prospettiva ecumenica dell'esegesi e dell'ermeneutica, alla quale il documento fa esplicito riferimento (parte IV, § C4).

Il documento della PCB ripropone con forza la necessità del metodo storico-critico, pur ridimensionandolo quale *primus inter pares* affiancato ad altri metodi e approcci, il tutto inserito nel quadro di un'ermeneutica teologica molto ampia che riprende e sviluppa DV 12. Possiamo affermare che, nonostante qualche esitazione sull'approccio al metodo storico-critico,²⁹ il documento segna la definitiva accettazione dell'esegesi scientifica; l'unica vera stroncatura è infatti riservata all'approccio fondamentalista. L'esegesi scientifica, spogliata dai suoi presupposti storicisti che l'avevano fatta apparire a lungo come un pericolo per la fede, non è più uno spauracchio e può essere assunta in una prospettiva ermeneutica di carattere teologico.³⁰ È ormai chiaro come non soltanto il testo biblico consenta l'applicazione del metodo storico-critico, ma come la postuli la sua stessa natura di testo divino-umano. In quest'ottica, i criteri ermeneutici di DV 12 non sono una gabbia che rinchioda i metodi scientifici asservendoli alla teologia, ma piuttosto la necessaria immunizzazione dell'esegesi scientifica contro i limiti che ogni metodo inevitabilmente contiene in se stesso. Non si tratta più di creare accanto all'esegesi scientifica un'altra esegesi che sarebbe teologica senza essere storica; si tratta piuttosto di «esercitare la razionalità esegetica nell'ordine della fede».³¹

Su quest'ultimo aspetto è percepibile una diversa accentuazione tra la lettera di Giovanni Paolo II che introduce il documento e la brevissima prefazione del card. Ratzinger; se il primo difende con forza la necessità dell'esegesi scientifica fondandola sulla natura «incarnata» della Scrittura, contro ogni deviazione mistica, il secondo ricorda subito i pericoli insiti nel metodo storico-critico. Resta l'impressione che il documento della PCB affermi sì il doppio compito dell'esegeta (scientifico ed ecclesiale-pastorale), ma, alla fine, quasi giustapponga i due

²⁹ Cf. G. JOSSA, «Ricerca storica e interpretazione teologica. Riflessioni sul documento della Pontificia Commissione Biblica "L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa"», in R. FABRIS (ed.), *La parola di Dio cresceva (At 12,24)*. Fs. C.M. Martini, Bologna 1998, 47-55. Il documento della PCB, nel mettere in luce i limiti del metodo storico-critico, reagirebbe piuttosto a deformazioni del metodo stesso.

³⁰ Cf. le riflessioni di G. COLOMBO, «Intorno all'"esegesi scientifica"», in DE LA POTTERIE - GUARDINI - RATZINGER - COLOMBO - BIANCHI, *L'esegesi cristiana oggi*, 169-214.

³¹ Cf. V. FUSCO, «Un secolo di metodo storico-critico nell'esegesi cattolica (1893-1993)», in *StPat* 41(1994), 93.

compiti senza un'autentica integrazione dell'uno nell'altro. In altre parole, non sembra del tutto risolto il problema del rapporto tra scienza storica e scienza teologica e della necessaria autonomia dell'una rispetto all'altra.³²

Ritengo in realtà che il documento della PCB ci offra, in germe, una traccia di soluzione, pur senza renderla del tutto esplicita. Si tratta delle norme ermeneutiche offerte alle pp. 83-85, che il documento ricava dalla stessa Scrittura: «la Bibbia è infatti, fin dall'inizio, essa stessa interpretazione». In altre parole, la Scrittura rilegge, reinterpreta e riscrive se stessa creando da testi antichi risposte nuove a nuove situazioni.³³ Per questo motivo esistono tensioni tra diversi testi biblici che l'interprete non deve necessariamente risolvere. Su questo versante ermeneutico si colloca una riflessione molto attenta sulla necessità dell'attualizzazione delle Scritture, un'esigenza che per il documento nasce anche in questo caso da ciò che la Bibbia è in se stessa.³⁴

Il documento parla ancora di un'interpretazione della Scrittura creativa e pluralistica (in precedenza aveva anche ricordato, con Ricoeur, la polisemia dei testi).³⁵ Inoltre, postula un'interpretazione *dialogica*; la Scrittura stessa è in costante dialogo con le comunità di fede dalle quali essa scaturisce, perciò dall'interprete della Scrittura si esige «la partecipazione [...] a tutta la vita e a tutta la fede della comunità credente del loro tempo», ma, insieme, «un dialogo con la generazione presente»;³⁶ emerge qui il problema del ruolo del lettore nel processo interpretativo.

Il rapporto Chiesa-Scrittura si muove in due direzioni complementari: dalla comunità alle Scritture, ma anche e soprattutto da queste alla comunità credente. In questo quadro, nella legittima libertà dell'esegeta, il magistero ha il compito di garantire l'autenticità dell'interpreta-

³² Cf. JOSSA, «Ricerca storica», 55.

³³ Si pensi al fenomeno della «deuteriosi» messo in luce da P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*, Brescia 1985, 172-187.

³⁴ Cf. *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 104-107. Già P. Dreyfus sottolineava l'urgenza di insistere sulla attualizzazione del testo biblico («Exégèse en Sorbonne», 324 e 326).

³⁵ Sulla polisemia dei testi e sui limiti dell'interpretazione cf. le riflessioni di U. ECO, *I limiti dell'interpretazione*, Milano 1990; per un approfondimento su questo aspetto, in relazione al documento della PCB, cf. VIGNOLO, «Metodi, ermeneutica», 70-75.

³⁶ *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 93.

zione e non quello di ergersi come interprete unico di una Parola dal magistero stesso esclusivamente comunicata.

Sullo sfondo resta del tutto aperto il nodo della *teologia biblica*, alla quale il documento dedica scarsa attenzione e che costituisce senz'altro uno dei suoi punti deboli. Non possiamo affrontare un problema così complesso, che tocca la questione teologica dell'unità delle Scritture e che è di grande rilevanza ai fini di un corretto rapporto tra esegesi e teologia. Rinvio all'ermeneutica di P. Ricoeur, alle suggestioni di P. Beauchamp e ai lavori della scuola di Milano che in gran parte ne riprendono le proposte.³⁷

I documenti dell'episcopato italiano

Volgiamo ora lo sguardo al panorama italiano: poco tempo dopo il documento della PCB del 1993, i vescovi italiani pubblicano un piccolo ma prezioso testo, *La Bibbia nella vita della Chiesa*,³⁸ nel quale vengono recepite molte istanze del documento della PCB.

Dopo aver rilevato i numerosi frutti positivi del rinnovamento biblico e analizzato alcuni aspetti carenti, i vescovi italiani indicano una serie di «principi e criteri per un retto uso della Bibbia nella vita della Chiesa». Colpisce che tale sezione si apra ricordando che la Bibbia è, alla luce dell'idea di rivelazione contenuta nella DV, prima di tutto «comunicazione di Dio e comunione con lui» (§§ 15-16). Ma proprio per questo la Bibbia, oltre che incontro con il Signore,

è un'esperienza di singolare spessore umano e culturale, poiché la Scrittura è il libro di ieri e di oggi, luogo di vita in cui si rispecchiano le domande e le risposte, i dolori e le gioie, i dubbi e le certezze dell'uomo di ogni tempo; essa rappresenta la fonte di tanti eventi storici, artistici e culturali, vero patrimonio spirituale di tutta l'umanità. In un mondo alla ricerca di una vera comunicazione, ci viene incontro Dio con la sua Parola, per svelare verità e creare comunione (§ 16).

³⁷ Cf. ad esempio P. BEAUCHAMP, «Teologia Biblica», in *Iniziazione alla pratica della Teologia. Introduzione. I*, Brescia 1986, 197-254 e G. SEGALLA, *Teologia biblica del NT* (Logos. Corso di Studi Biblici 8/2), Leumann 2006 (con abbondante bibliografia).

³⁸ COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE E LA CATECHESI, *La Bibbia nella vita della Chiesa*. «La parola del Signore si diffonda e sia glorificata» (2Ts 3,1), Roma, 18/11/1995. Cf. U. NERI, *Leggere la Bibbia perché e come. La Scrittura nella fede della chiesa* (Teologia viva 21), Bologna 1996; ID., *La crisi della Bibbia dell'epoca moderna. Problemi e prospettive* (Teologia viva 25), Bologna 1996.

Il documento dei vescovi riprende dal *Catechismo della Chiesa Cattolica* e soprattutto dal documento della PCB una serie di indicazioni per la lettura della Bibbia: attenzione al senso letterale, attenzione all'unità dell'intera Scrittura, attenzione al contesto ecclesiale e sacramentale. L'ultima indicazione contenuta in questa sezione è particolarmente interessante, assente certamente dal CCC, ma sulla linea dello spirito del documento della PCB. Scrivono i vescovi:

Leggere il testo mossi dalle grandi domande di oggi. Essendo parola del Dio vivente, la sacra Scrittura è sempre contemporanea e attuale ad ogni lettore: lo illumina, lo chiama a conversione, lo conforta.

Attraverso la lettera del passato lo Spirito ci aiuta a discernere il senso che egli stesso va donando ai problemi e avvenimenti del nostro tempo, abilitandoci a leggere la Bibbia con la vita e la vita con la Bibbia (§ 18).

Questa indicazione, che a mio parere va senza dirlo sulla linea dell'approccio praticato nella teologia della liberazione, è preziosa non solo per i pastori, ma anche per gli esegeti. In ogni caso, è il ruolo del lettore che viene chiamato in causa. L'ermeneutica contemporanea ha da tempo riscoperto il ruolo primario del lettore nel percorso dell'interpretazione e l'esegesi ha ben recepito queste istanze; ricordo la felice categoria di «appropriazione» proposta da Alonso Schökel, oltre a più recenti contributi della scuola milanese.³⁹ Da un lato c'è senza dubbio il primato del testo, la *intentio operis*, e, insieme, della *intentio auctoris*; dall'altro, però, il testo viene sempre accostato a partire dalla situazione vitale del lettore; c'è un *Sitz im Leben*, ma c'è anche un *Sitz im Lesen*.

Ogni singolo lettore, e in particolare quel lettore che è la comunità credente, si accosta alle Scritture alla luce della propria situazione vitale e dalle Scritture riceve la possibilità di dar senso alla propria vita. Si tratta, come scrivono i vescovi con uno *slogan* davvero felice, di «leggere la Bibbia con la vita e la vita con la Bibbia». I vescovi non fanno

³⁹ Per una prospettiva generale cf. U. ECO, *Lector in fabula*, Milano 1985 e ID., *I limiti dell'interpretazione*; W. ISER, *L'atto della lettura. Una teoria della risposta estetica*, Bologna 1987. Sul rapporto testo-autore-lettore cf. L. ALONSO SCHÖKEL – J.M. BRAVO ARAGÓN, *Appunti di ermeneutica*, Bologna 1994, 49-98. Sui limiti della valorizzazione del ruolo del lettore cf. R. PENNA, «In difesa della "intentio auctoris". Breve discussione di un aspetto non secondario dell'ermeneutica biblica», in *Lateranum* 61(1995), 159-181. Per la scuola di Milano, cf. il già ricordato articolo di R. VIGNOLO, «Metodi, ermeneutica» oltre a C. ORECCHIA, «Univocità e polisemia del testo biblico nella storia dell'interpretazione», in ANGELINI (ed.), *La rivelazione attestata*, 99-132.

altro, in fondo, che riprendere quel principio fondamentale della catechesi già contenuto nel celebre documento del 1971 sul *Rinnovamento della Catechesi*: «fedeltà a Dio e fedeltà all'uomo». ⁴⁰

Insisto su questo aspetto perché si tratta a mio parere di un punto che talora agli esegeti sembra trascurabile, perché poco scientifico. Ma proprio qui sta uno dei limiti più evidenti dell'esegesi scientifica denunciato a suo tempo da Dreyfus: non tanto l'incapacità di essere dogmatica, quanto piuttosto l'incapacità di tradursi in vita. Ciò non potrà accadere se l'esegeta non riuscirà a integrare i risultati del suo studio con una lettura della Scrittura che parta da una conoscenza consapevole della propria situazione vitale e di quella della comunità credente della quale egli fa parte. La questione non è tanto il prendere coscienza degli inevitabili condizionamenti storici ai quali ogni esegeta è soggetto; si tratta piuttosto, come suggeriscono i vescovi, di «leggere il testo mossi dalle grandi domande di oggi». Quest'affermazione non è un facile *slogan* da usare nella predicazione, ma ha dietro di sé un preciso risvolto ermeneutico. Ogni interpretazione nasce infatti, come abbiamo appena ricordato, dall'incontro tra il testo e il suo autore con l'interesse di ogni lettore/ascoltatore.

Nel 1996, l'Ufficio Catechistico Nazionale (UCN) pubblica uno splendido libretto, *Incontro alla Bibbia*, destinato agli animatori della catechesi degli adulti. Dopo aver rilevato l'esistenza di una notevole carenza metodologica, una delle linee di metodo proposte dal sussidio per la lettura della Bibbia è esattamente quella che abbiamo appena ricordato. Si legge infatti:

Ogni atto di lettura, d'altra parte — e questo vale non solo per la Bibbia, ma per ogni testo — non è mai neutro. Parte sempre da un certo interesse del lettore (una domanda, un dubbio, un'attesa) e diventa ascolto del testo. Si stabilisce così un rapporto tra il mondo del testo e quello del lettore e il testo diventa significativo, attuale per lui; tocca qualche aspetto della sua esistenza: la relazione con Dio e con gli altri, la vita nelle sue dimensioni fondamentali, l'amore e l'odio, la libertà e la speranza, la vita e la morte, la felicità e la paura... Questa lettura vitale del testo ha il fondamento nella stessa Bibbia, che nasce dal confronto della fede con gli avvenimenti della vita per illuminarli. ⁴¹

⁴⁰ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il rinnovamento della catechesi*, Borgo San Dalmazzo (CN), §160, 113.

⁴¹ UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE, *Incontro alla Bibbia*, Città del Vaticano 1996, 111-112.

Negli ultimi anni l'UCN ha molto insistito su questa linea che coniuga molto bene esegesi e preoccupazione pastorale e che affronta la Scrittura con un taglio fortemente esistenziale. Già l'Associazione Biblica Italiana, del resto, prevede nei suoi statuti la formazione e la divulgazione biblica.⁴² Va menzionata a questo riguardo l'intensa attività del Settore per l'Apostolato Biblico (SAB), la cui istituzione risale al 1989, «settore non evidentemente della pastorale (la Bibbia non può costituire un settore) ma *Settore* dell'Ufficio Catechistico Nazionale».⁴³

Compito del SAB è quello di «catechizzare la Bibbia», ovvero aiutare i credenti nel loro approccio vitale al testo biblico, sottolineare il primato della Parola nella catechesi e far sì che essa sia interamente attraversata e permeata dalla Scrittura.⁴⁴ Molti esegeti sono ormai attenti alla relazione che il loro lavoro ha con una catechesi che ormai non può che essere una catechesi biblica.

I Lineamenta per il Sinodo del 2008

Concludiamo questa panoramica relativa ai documenti del Magistero con uno sguardo ai *Lineamenta* proposti per il Sinodo del 1998 sulla Parola di Dio.⁴⁵ È intenzione del Sinodo valutare i frutti positivi e gli aspetti problematici del rapporto tra Chiesa e Scrittura, alla luce della DV, in un'ottica prevalentemente pastorale e di promuovere un corretto esercizio ermeneutico della Scrittura (cf. *Lineamenta* §§ 4-5; 16). Notiamo come la preoccupazione relativa a una retta ermeneutica delle Scritture confermi una tendenza diffusa, che riguarda da vicino il lavoro degli esegeti.

⁴² Si veda F. MOSETTO, «Associazione Biblica Italiana», in C. BISSOLI (ed.), *Grandi temi della Pastorale biblica*, Leumann (TO) 2002, 9-13.

⁴³ L. CHIARINELLI, «Situazione della pastorale biblica nel contesto religioso e culturale», in UCN-SAB, *La Bibbia nel magistero dei vescovi italiani. Documenti della XLIII Assemblea Generale della CEI (Roma 19-23 maggio 1997)*, Leumann (TO) 1998, 25 nota 15. Cf. UCN-SAB, «Spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui» (Lc 24,27). *L'apostolato biblico nelle comunità ecclesiali. Orientamenti operativi*, Leumann (TO) 2005; C. BISSOLI, *L'apostolato biblico in Italia oggi*, Leumann (TO) 1996; C. BISSOLI - G. MORANTE (edd.), *La Bibbia nella catechesi. Perché e come*, Leumann (TO) 2004.

⁴⁴ Ricordo il recente convegno organizzato dal SAB, «Giovani e Bibbia», Roma 20-22 aprile 2007. Cf. *Notiziario* dell'UCN, XXXXVI/2(2007).

⁴⁵ Cf. *Il Regno/Documenti* 9(2007), 254-275; L. PREZZI, «La Chiesa e la Dei Verbum», in *Il Regno/Attualità* 10(2007), 290; G. BORGONOVO, «In cammino verso il Sinodo 2008 sulla Parola di Dio», in *La Rivista del Clero Italiano* 11(2007), 781-798.

La preoccupazione che emerge dalla lettura dei *Lineamenta* è il riecheggiare, a distanza di più di trent'anni, delle parole di Dreyfus: la Scrittura ha ancora qualcosa da dire all'uomo di oggi e alla Chiesa? Il linguaggio di carattere personalistico che caratterizza i *Lineamenta* serve a esprimere molto bene questa domanda di senso. Si nota infatti che «non si può essere del tutto soddisfatti della conoscenza e della pratica che tanti hanno delle Scritture» (§ 17) e, in particolare, della conoscenza dell'Antico Testamento e del suo rapporto con il Nuovo.

Per quanto concerne la questione del metodo esegetico, i *Lineamenta* confermano le indicazioni del documento della PCB del 1993; il metodo storico-critico è confermato come prioritario, ma la sua menzione è accompagnata da clausole limitative (cf. § 16). È evidente la preoccupazione di reagire a una separazione tra senso storico e significato pastorale delle Scritture. Ritornano i richiami a una lettura integrale delle Scritture, ma a questo riguardo i *Lineamenta* non sembrano tener conto della posizione del documento del 1993, che tendeva — pur con una certa prudenza — ad accostare il senso spirituale a quello letterale, e preferiscono citare il § 117 del CCC, nel quale senso storico-letterale e senso teologico-spirituale vengono mantenuti distinti.⁴⁶ La via per il «senso totale» delle Scritture è indicata solo attraverso una citazione di Benedetto XVI relativa all'importanza della «esegesi canonica» (§ 16).

I *Lineamenta* aprono molte questioni, ma suscitano anche non poche perplessità. È senz'altro vero che il concetto di parola di Dio è analogico; il § 10 paragona la parola di Dio a una sinfonia; eppure gli insistenti rimandi alla Tradizione, all'autorità del magistero e al Catechismo della Chiesa Cattolica, sembrano inutilmente apologetici; si vedano le esortazioni presenti al § 24, oltre al discorso di presentazione di mons. Frezza; la conclusione del § 14 omologa inoltre segni della storia, Tradizione, simboli di fede e Catechismo della Chiesa Cattolica, reintroducendo surrettiziamente quanto a suo tempo bocciato nello schema conciliare delle due fonti della rivelazione.

Tali accentuazioni rischiano di essere lette come conferme rassicuranti per molte esperienze di Chiesa (si pensi a movimenti o a gruppi d'ispirazione carismatica) nelle quali la Bibbia è realmente marginale e an-

⁴⁶ Cf. un approccio critico del problema in VIGNOLO, «Metodi, ermeneutica», 65-89 e una visione più conciliante in M. TABET, *Teologia della Bibbia. Studi su ispirazione ed ermeneutica biblica*, Roma 1998, 105-154.

cor più marginale è un approccio al testo delle Scritture che passi per uno studio realmente critico. Un problema ancora aperto è dunque relativo al rapporto che dovrebbe esistere tra esegeti, magistero e fedeli.

In relazione all'approccio canonico, in particolare, non dobbiamo dimenticare come esso nasca all'interno dello stesso ambiente culturale che ha prodotto l'esegesi storico-critica e che, inoltre, esso crea subito la questione della «comunità canonica».⁴⁷ Ciò conduce inevitabilmente a problemi storici e teologici non facili da risolvere, quali quello del rapporto Chiesa-Israele e tra Chiesa cattolica e Chiese non cattoliche. Nei *Lineamenta*, il riconoscimento canonico di cui parla il § 10 sembra piuttosto un atto di autorità della Chiesa sulle Scritture che l'hanno generata. È evidente che un uso solo dogmatico dell'esegesi canonica potrebbe avere come esito quello di bloccare lo studio e l'interpretazione delle Scritture. L'impressione è che si voglia proporre una sorta di esegesi che possa essere teologica senza essere storica. Si rischierebbe in questo modo di smarrire l'eredità di un'autorevole Tradizione che, a motivo dell'Incarnazione, ha sempre coniugato lettura storica e intelligenza teologica.

D'altra parte i *Lineamenta* non cessano di mettere in luce più volte la necessità di far interagire Bibbia e vita, Bibbia e storia dell'uomo (cf. i paragrafi 8 e 24-25): «una specifica attenzione riguarda il rapporto della Rivelazione di Dio con il pensiero e la vita dell'uomo di oggi...».⁴⁸ Solo su questa via potranno essere possibili una lettura ecumenica delle Scritture, un più corretto rapporto con l'ebraismo e un'apertura delle Scritture a ogni uomo, anche non credente, ovvero una lettura della Bibbia aperta anche al mondo della cultura e dei non credenti; si tratta del resto dei dichiarati obiettivi del Sinodo.⁴⁹

⁴⁷ Cf. J.A. FITZMYER, *The Biblical Commission's Document "The Interpretation of the Bible in the Church"*. *Text and Commentary* (SubBi 18), Roma 1995, 69. Le perplessità relative all'approccio canonico sono diffuse; cf. H. SIMIAN-YOFRE, «Introduzione. Esegesi, fede e teologia», in ID. (ed.), *Metodologia dell'Antico Testamento*, Bologna 2002, 13; F. MOSETTO, «Approcci basati sulla tradizione», in G. GHIBERTI – F. MOSETTO (edd.), *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Torino 1998, 162-194.

⁴⁸ *Lineamenta* § 24; cf. anche il § 33: «la Chiesa [...] è anche consapevole che la parola di Dio va letta negli eventi e nei segni dei tempi con i quali Dio si manifesta nella storia».

⁴⁹ Cf. §§ 5 e 28-32. Sottolineo l'importanza di quest'ultima tematica, più volte richiamata nei testi magisteriali: la possibilità e la necessità di una lettura anche culturale della Scrittura, aperta a chi non crede. Ciò mette in questione l'eventuale supremazia di un'ermeneutica teologica sull'esegesi e richiede, a maggior ragione, un'integrazione tra le due realtà. Cf. E. BORGHI, «La Bibbia nella fede e nella cultura di tutti», in *Dialoghi* 191(2006), 2-7.

La situazione attuale dell'esegesi in Italia: problemi e prospettive

Le affermazioni magisteriali possono essere calate e poste a confronto con la situazione attuale dell'esegesi biblica, limitandoci per brevità allo stato dell'esegesi cattolica in Italia e rinviando per il resto a ottimi lavori già esistenti.⁵⁰ Ricordo molto brevemente gli ambiti dell'insegnamento, delle pubblicazioni, della catechesi, della *lectio divina*.

L'insegnamento della Scrittura nelle Facoltà teologiche

I lavori di Ghiberti e Buzzetti, presentati al Seminario biblico interdisciplinare tenutosi a Roma nel novembre del 2005,⁵¹ ci offrono un quadro globalmente positivo circa l'insegnamento delle Scritture nelle Facoltà teologiche italiane; la discussione nata in quell'occasione ha confermato questa impressione.

Va subito osservato che nell'ambito dell'esegesi cattolica italiana le figure di esegeti dedicati alla ricerca pura non sono poi molte; la maggior parte di noi, pur dedicando tempo alla ricerca, è spesso impegnata in lavori di alta e media divulgazione, com'è facile evincere dalle pubblicazioni; in altre parole, l'esegesi «in Sorbona» non sembra essere il problema dell'esegesi cattolica in Italia; credo che lo stesso si possa dire per gli esegeti delle altre Chiese cristiane presenti in Italia. Un problema a parte, che non possiamo qui affrontare, riguarda il rapporto tra il mondo degli esegeti che gravitano intorno alle Facoltà teologiche e quei gruppi di studiosi interessati al mondo orientale, biblico, giudaico e antico-cristiano, facenti capo a istituzioni non ecclesiastiche.⁵²

Tra le incertezze e le zone d'ombra va rilevato il fatto che non di rado gli studenti dei corsi teologici si rivelano incapaci di far sintesi tra l'apporto del biblista e quello del teologo sistematico e più ancora del pastoralista o del catecheta. Da un lato, ciò accade perché il biblista fatica per primo a mettere in luce il significato ecclesiale di un testo e

⁵⁰ Cf. FUSCO, «Un secolo di metodo storico-critico»; G. Ghiberti, «Cento anni di esegesi biblica», in *Cento anni di cammino biblico*, Milano 1995, 3-38.

⁵¹ G. Ghiberti, «L'insegnamento della Sacra Scrittura in Italia: metodi, contenuti, problemi, prospettive», in *RivB* 54(2006), 413-427; C. Buzzetti, «La ricerca scientifica e la formazione biblica in Italia», in *RivB* 54(2006), 429-442.

⁵² Senza alcuna pretesa di completezza si possono ricordare G. Boccaccini (e con lui tutto il gruppo dello *Henoch Seminar*), M. Del Verme, G. Garbini, G. Jossa, M. Perani, M. Pesce, P. Sacchi.

la sua rilevanza per la vita del credente, dall'altro, perché un atteggiamento sempre più diffuso tra gli studenti — indice di un preciso clima ecclesiale — è quello di contrapporre polemicamente affermazioni del magistero (vere o presunte tali) alle affermazioni udite (e spesso non realmente comprese!) da parte del biblista.⁵³

Un'effettiva marginalità della teologia biblica, il cui statuto non è stato ancora pienamente risolto, contribuisce poi a creare un'impressione di frammentarietà dello studio biblico, il quale, pur se apprezzato, rischia di restare secondario rispetto alla formazione ecclesiale e pastorale. Gli stessi studenti di teologia biblica fanno spesso fatica a presentare temi biblici all'interno di una prospettiva teologica più ampia.

Le pubblicazioni in campo biblico

Tutti conosciamo il peso del condizionamento editoriale e il conflitto sempre aperto tra biblisti ed editori; molti di noi si sono trovati prigionieri, volenti o nolenti, di imprese editoriali che ci hanno costretti a sottrarre tempo prezioso alle nostre ricerche. Tuttavia la situazione delle pubblicazioni italiane in campo biblico è senz'altro positiva. Ci interessano qui quelle pubblicazioni nelle quali l'aspetto esegetico sa coniugarsi con la preoccupazione ecclesiale e pastorale.

L'esempio forse più evidente è la rivista dell'ABI *Parole di Vita*, che ha ormai felicemente superato i cinquanta anni di età. Vale ancora la pena di rileggere l'editoriale di G. Scattolon nel primo numero della rivista;⁵⁴ ancor prima del Vaticano II era già chiara in Italia la necessità di offrire uno strumento nel quale i risultati di un serio studio esegetico potessero essere offerti a chi lavora nel campo della pastorale e della catechesi. E i risultati, grazie allo sforzo di tanti di noi, sono stati davvero lusinghieri. La scommessa di *Parole di Vita* è quella di far emergere il senso della parola di Dio per l'oggi della comunità credente.

⁵³ Un problema urgente, connesso da vicino con la tematica che stiamo affrontando, è il quasi totale disinteresse dell'episcopato in ordine alla formazione di biblisti laici che potrebbero essere in grado di offrire all'esegesi biblica l'apporto di una genuina dimensione laicale. Allo stesso tempo, molti vescovi si rivelano spesso realmente incapaci di favorire una sintesi tra il compito scientifico e quello pastorale del biblista-presbitero, non di rado ponendolo nell'impossibilità materiale di svolgere un vero lavoro di ricerca.

⁵⁴ G. SCATOLON, «Un passo innanzi», in *PdV* 1(1956), 1. Cf. G. PESENTI, *Una vita per la "Parola"*. Mons. Gioacchino Scattolon, 1901-1986, Treviso 1993. Cf. anche G. GHIBERTI, «La biografia di mons. Scattolon», in *RivB* 42(1994), 209-212.

Anche in questo caso le difficoltà non mancano: i biblisti fanno spesso fatica a perdere il vizio del tecnicismo e dell'archeologia esegetica e trovano difficoltà a offrire visioni di sintesi, soprattutto all'interno di una prospettiva teologica.

A lato di *Parole di Vita* — ma non dimentichiamo *Parola, Spirito e Vita* — ricordiamo poi l'esistenza di diverse collane di divulgazione biblica di vario livello, nelle quali l'aspetto esegetico e scientifico si sposa, spesso in modo davvero felice, con una chiara prospettiva ecclesiale e pastorale. Ricordo, senza pretese di completezza, *Lettura pastorale della Bibbia* (EDB), *Leggere oggi la Bibbia* (Queriniana), *la Bibbia nelle nostre mani* (San Paolo), *Lectures bibliche* (Borla), la rinnovata collana dei *Commenti spirituali all'Antico e al Nuovo Testamento* (Città Nuova), la più recente collana *Dabàr-Logos, Lectio divina popolare* (Il Messaggero).

La catechesi biblica

Il Seminario di studio per i soci aggregati dell'ABI tenutosi a Firenze nel novembre 2006 ha messo bene in luce la ricchezza della catechesi biblica esistente oggi in Italia (cf. anche quando già detto circa le attività dell'UCN e del SAB). Ricordo al riguardo le proposte di C. Buzzetti relative alla necessità di integrare tra loro esegesi, teologia, meditazione e catechesi, oltre alle già citate opere di C. Bissoli.⁵⁵ Ho l'impressione che tale risvolto catechetico e pastorale dell'esegesi sia talora un po' snobbato da alcuni biblisti di professione.

Tra le tante esperienze esistenti (Verona, Venezia, Bergamo, Padova, ecc.), quella di Firenze, che mi tocca da vicino, è utile per comprendere la possibilità di una catechesi biblica seria che sia in grado di permeare l'intera pastorale di una diocesi e di plasmare tutti gli altri momenti di catechesi, quella sacramentaria, quella liturgica, quella più propriamente teologica (ad es., corsi di formazione proposti dall'ISSR). Insegnando al Pontificio istituto biblico, e contemporaneamente occupandomi sul campo della catechesi biblica degli adulti nella mia diocesi di

⁵⁵ C. BUZZETTI, *Estemeca. Ermeneutica biblica completa*, Roma 2003. Cf. ancora C. BISSOLI, *L'apostolato biblico in Italia oggi. Vademecum*, Leumann (TO) 1996; ID., «La parola di Dio nella vita della chiesa italiana oggi», in G. CAPPELLETTO (ed.), *Ascoltate "oggi" la sua voce (Sal 95,8). La parola di Dio nella vita della chiesa*, Padova 2004, 49-72; ID. (ed.), *Grandi temi della pastorale biblica*, Leumann (TO) 2002; ID., *Va' e annuncia, Mc 5,19. Manuale di catechesi biblica*, Leumann (TO) 2006.

Firenze, non vedo alcun contrasto tra un impegno di studio seriamente scientifico e una diffusione con taglio eminentemente pastorale dello studio delle Scritture.

La scelta fiorentina dei piccoli gruppi privilegia una catechesi biblica capillare e popolare che esce dalla pur necessaria dinamica della conferenza del biblista, il quale si presenta inevitabilmente come l'esperto che comunica quello che sa a coloro che non sanno. Punto di partenza è infatti la situazione reale dell'adulto, la sua vita personale, l'intera esperienza di fede di quella determinata comunità cristiana.⁵⁶ L'esperienza fiorentina coniuga così due approcci alla Scrittura ben presenti in Italia, quello della «lettura popolare» della Bibbia, diffusa sulla scia delle proposte di C. Mesters,⁵⁷ e quello dei «gruppi di ascolto».

Questo approccio alla Scrittura deve essere ancora ben integrato in un progetto globale di catechesi e richiede il passaggio dalla lettura del testo «in gruppo» a una vera lettura comunitaria, nella quale sia possibile anche recuperare l'approccio liturgico alle Scritture; la liturgia, infatti, resta il luogo privilegiato dell'ascolto della Parola.⁵⁸

La lectio divina

La pratica ormai molto diffusa della *lectio divina* è forse uno dei campi migliori nei quali è possibile studiare l'incontro tra esegesi e vita della Chiesa. È pur vero che parlare di *lectio divina* può essere rischioso, visto che con questa etichetta si tendono a far passare esperienze le più diverse tra loro, spesso lontanissime da ciò che la *lectio divina* vuol essere. Tuttavia esperienze come gli splendidi incontri di *lectio divina* promossi dal card. Martini o la pratica costante della *lectio* offerta da numerose comunità monastiche (cf. quella di Bose) ci rivelano come sia realmente possibile far interagire esegesi e vita spirituale senza tra-

⁵⁶ Cf. S. NOCETI, «Nessun giorno senza la sua parola. La diocesi di Firenze», in *La Bibbia nella catechesi*, 112-125.

⁵⁷ Cf. C. MESTERS, *Fiore senza difesa. Una spiegazione della Bibbia a partire dal popolo*, Assisi 1986; cf. R. HUNING, *Bibelwissenschaft im Dienste populärer Bibellektüre. Bausteine einer Theorie der Bibellektüre aus dem Werk vom Carlos Mesters* (SBB 54), Stuttgart 2005.

⁵⁸ Cf. G. CAPPELLETO, «Intanto la parola di Dio cresce e si diffonde...» (At 12,24). Dalla lettura della Bibbia all'ascolto della Parola», in M. MACCARINELLI (ed.), «Come ad amici»: incontrare il Dio vivente nell'ascolto della Parola e nel mistero celebrato, Padova 2007, 81-88; G. BENZI, «L'animazione biblica della pastorale», in *Credere Oggi* 26(2006), 31-54.

dire né l'una né l'altra. La *lectio divina* non è certo una scorciatoia per creare una sorta di esegesi spirituale di nuovo tipo da contrapporre all'esegesi scientifica.⁵⁹

In conclusione, nonostante inevitabili limiti e difficoltà, il panorama dell'esegesi italiana è positivo. L'opposizione tra un'esegesi puramente accademica e un'esegesi con finalità pastorale non appare così drammatica. Drammatico è piuttosto l'analfabetismo biblico della maggior parte del popolo di Dio e il permanere di una vera e propria diffidenza verso l'esegesi, per non parlare delle difficoltà legate all'uso dell'Antico Testamento, tutti problemi già denunciati con chiarezza dai vescovi italiani nel documento del 1995.

Mi sembra piuttosto presente, come sopra ho già detto, il rischio della tentazione di minimizzare il valore dell'esegesi e di asservirla, più o meno dichiaratamente, a una lettura di carattere più dogmatico che teologico. La doppia necessità sia di un'esegesi scientifica seria che di un'indispensabile attualizzazione pastorale sono punti ormai molto chiari; il problema ancora aperto è in che modo riuscire a collocare entrambe le esigenze all'interno di una «esegesi integrale»⁶⁰ e di un'ermeneutica globale delle Scritture.

L'esegesi tra metodologia scientifica e prospettiva pastorale: tracce per una sintesi

Ricordando ancora le sette porte aperte indicate da M. Girard, al termine del nostro percorso è possibile indicare alcune prospettive utili per aprire una discussione in vista di una feconda sintesi tra il lavoro scientifico dell'esegeta e la finalità pastorale dell'esegesi collocata nell'orizzonte della vita della Chiesa, una sintesi che deve sempre saper accettare l'esistenza di una tensione permanente tra i due aspetti.

Lettura nello Spirito e orizzonte di fede dell'esegeta

L'Associazione Biblica Italiana dedicherà la Settimana Biblica Nazionale del 2008 al tema «Processo esegetico ed ermeneutica cre-

⁵⁹ La bibliografia sulla *lectio divina* è ormai molto nutrita; cf. una buona nota bibliografica in G. CAPPELLETO, *In ascolto della parola di Dio. La «lectio divina»*, Padova 2001, 51; cf. E. BIANCHI, «La lettura spirituale della Scrittura oggi», in DE LA POTTERIE – GUARDINI – RATZINGER – COLOMBO – BIANCHI, *L'esegesi cristiana oggi*, 215-278.

⁶⁰ Cf. M. GILBERT, *Il a parlé par les prophètes*, Bruxelles 1998, 54-68.

dente: una polarità intrinseca della Bibbia», al fine di indagare una polarità ben presente all'interno delle stesse Scritture. Già il documento della PCB del 1993 è molto attento nel sottolineare come i fondamenti sia dell'esegesi che dell'ermeneutica vadano cercati prima di tutto nella Scrittura stessa.

È chiara ormai negli esegeti la consapevolezza come sia il testo a dettare il metodo e non il metodo a imporsi al testo.⁶¹ Metodi esegetici e principi ermeneutici emergono dalla natura stessa del testo biblico, testo rivelato e testo rivelatore, ma anche testo inserito nella tradizione viva delle comunità credenti.⁶²

Le Scritture attestano la presenza, al loro interno, di un vero e proprio lavoro esegetico, anche tecnico e scientifico a suo modo, ma sempre posto in un contesto ermeneutico che nasce dalla fede, dalla convinzione cioè dell'ispirazione del testo stesso.⁶³ Per questo motivo, il principio ermeneutico espresso in DV 12c, ovvero leggere le Scritture alla luce di quello stesso Spirito con il quale esse sono state scritte, diviene prioritario per l'esegeta cattolico.

Non si tratta di ricreare un'inesistente opposizione tra senso letterale e senso spirituale né di subordinare l'esegesi a pretese letture spirituali. È necessario piuttosto accostarsi alle Scritture all'interno di un orizzonte di fede; i documenti del magistero insistono molto sulla necessità che l'esegeta possieda un profondo *sensus fidei* e un autentico *sensus ecclesiae*.⁶⁴ Benché talora ignorato e in qualche caso persino negato, si tratta di un approccio che per l'esegeta cattolico non può mai essere messo da parte.⁶⁵ Ricordo che il documento del 1993 ridefinisce i compiti dell'esegeta non tanto in termini di competenza accademica, quanto di vero e proprio compito ecclesiale.

⁶¹ Cf. D. MARGUERAT, «L'exégèse biblique: éclatement ou renouveau?», in *Foi et Vie* 93(1994), 7-24; cf. soprattutto pp. 22-23.

⁶² Cf. I. CARDELLINI – E. MANICARDI (edd.), *Torah e Kerygma: dinamiche della tradizione nella Bibbia*, XXXVII *Settimana Biblica Nazionale* (Roma, 9-13 settembre 2002) [= *RStB* 16(2004)].

⁶³ Cf. E. MANICARDI – A. PITTA (ed.), *Spirito di Dio e Sacre Scritture nell'autotestimonianza della Bibbia*, XXXV *Settimana Biblica Nazionale* (Roma, 7-11 settembre 1998) [= *RStB* 12(2000)].

⁶⁴ Cf. ad esempio GIOVANNI PAOLO II, *Discorso del 23 aprile 1998*, §§ 9-10, in *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 10-12; cf. anche *Lineamenta*, § 11.

⁶⁵ Cf. R. LAURENTIN, *Come conciliare l'esegesi con la fede?*, Brescia 1986 (or. fr. 1985); una posizione molto diversa è quella assunta da J.M. SEVRIN, «L'exégèse critique comme discipline théologique», in *RTL* 21(1990), 146-162 che con forza rivendica nell'esegeta un esercizio autonomo della razionalità.

Esiste tuttavia una fedeltà a Dio e alla Chiesa che va al di là della rigorosa fedeltà dogmatica.⁶⁶ Alla luce dell'esperienza fiorentina (cf. sopra) non si tratta di giustificare ogni affermazione del biblista con citazioni tratte dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*, ma piuttosto di saper dialogare con la comunità credente, sia con i fedeli che con i pastori. È vero che la Scrittura è consegnata alla comunità credente dalla Tradizione viva della Chiesa, ma è altrettanto vero che se la Scrittura viene rinchiusa in un'interpretazione già stabilita *a priori* e immutabile, essa diviene lettera morta, a meno che alla comunità non ritorni.

*La Parola incarnata nella storia:
la Bibbia rilegge e attualizza se stessa*

Il testo di DV 13 ci richiama alla dimensione «incarnata» della Scrittura, tema ripreso da Giovanni Paolo II nel presentare il Documento della PCB del 1993: «la Chiesa di Cristo prende sul serio il realismo dell'Incarnazione ed è per questa ragione che essa attribuisce una grande importanza allo studio "storico-critico" della Bibbia». ⁶⁷ La parola di Dio esiste solo nella concretezza della storia.⁶⁸

Tale profondo radicamento della Scrittura nella storia si manifesta nelle categorie di «rilettura» e di «attualizzazione» utilizzate nel Documento del 1993, categorie, come già si è detto, mutate dalla Scrittura stessa. Attualizzare le Scritture, in particolare, è un'esigenza ermeneutica che nasce dall'esegesi stessa della Bibbia e che l'esegeta deve saper far propria (cf. quanto afferma il documento: «L'attualizzazione presuppone una corretta esegesi del testo»⁶⁹).

Su quest'ultimo aspetto appare urgente una più ampia riflessione e un maggior raccordo tra lavoro esegetico e uso della Scrittura nella catechesi. La distanza tra esegesi scientifica e pastorale può essere colmata da un'esegesi che, nata consapevolmente da situazioni concrete

⁶⁶ Cf. la testimonianza di biblisti come G. Barbaglio.

⁶⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso del 23 aprile 1993*, § 7, in *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 9.

⁶⁸ Cf. la teologia patristica del *verbum abbreviatum* (ὁ λόγος βραχύνεται); G. BENZI, «*Verbum abbreviatum*. Cristo come chiave ermeneutica della Scrittura», in N. VALENTINI (ed.), *Le vie della rivelazione di Dio. Parola e tradizione*, Roma 2006, 47-72.

⁶⁹ *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 106. Cf. B. MAGGIONI, «Il problema dell'ermeneutica biblica e dell'attualizzazione in prospettiva pastorale», in G. ZEVINI (ed.), *Incontro con la Bibbia. Leggere, pregare, annunziare*, Roma 1978, 55-70.

della comunità credente, sappia poi offrire alla comunità stessa una lettura del testo biblico in grado di illuminarla. L'esegeta deve saper far emergere nella Scrittura il continuo lavoro di rilettura e attualizzazione dei testi biblici che la Scrittura stessa attesta (in particolare la relazione tra Antico e Nuovo Testamento); in tal modo egli potrà offrire una via solida per rileggere e attualizzare il testo biblico nell'oggi della sua comunità.

Parola e vita: il ruolo del lettore/ascoltatore delle Scritture

I documenti del magistero insistono molto sul ruolo del lettore nel processo dell'interpretazione delle Scritture, in particolare sul ruolo di quel lettore-ascoltatore che è la comunità credente, dalla quale nasce e alla quale si dirige il testo biblico. Il documento del 1995 dei vescovi italiani e il sussidio dell'UCN, *Incontro alla Bibbia*, richiamano a una lettura della Bibbia che parta dalla vita dell'uomo e ritorni ancora alla vita. Anche i *Lineamenta* per il Sinodo del 2008, come abbiamo visto, sottolineano la necessità urgente di calare le Scritture nella vita della comunità credente.

In questo processo ermeneutico può essere di grande aiuto lo studio dell'esegesi giudaica antica che nel *midrash* aveva già compreso la necessità di un percorso circolare tra Scrittura e vita.⁷⁰ Anche la prospettiva esegetica fatta propria dalla teologia della liberazione è utile per riflettere sulla necessità di un'esegesi che tenga conto della vita della comunità, da questa parte e ad essa ritorni.⁷¹ L'analisi narrativa, in particolare, ci rivela la fecondità di un approccio centrato sul coinvolgimento del lettore; l'analisi narrativa dei testi evangelici ci ha mostrato come tale approccio è insito nella stessa Scrittura.⁷²

L'ascolto della situazione reale nella quale la comunità ecclesiale vive è indispensabile all'esegeta, a fianco di un assoluto rigore scientifico e della fedeltà alla Tradizione. Se parte della Tradizione è il *sensus fidei* del popolo di Dio, più l'esegeta è in grado di dialogare con esso,

⁷⁰ Cf. un buon esempio in M. MORFINO, *Leggere la Bibbia con la vita*, Magnano (BI) 1990.

⁷¹ Cf. G. GUTIERREZ, *Parlare di Dio a partire dalla sofferenza dell'innocente. Una riflessione sul libro di Giobbe*, Brescia 1986. Più in generale, sono utili le prospettive aperte da A. RIZZI, *Parola di Dio e vita dell'uomo*, Liscate (MI) 1986.

⁷² Cf. ad esempio D. MARGUERAT (ed.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, Genève 2003.

più è in contatto con la fede e con la vita della comunità credente, più eviterà il rischio di un'esegesi solo accademica. La pastorale biblica (e, aggiungiamo, la liturgia) diviene così per l'esegeta il terreno di verifica del proprio lavoro scientifico.

Il discorso si fa ancora più ampio e non può essere qui che abbozzato; calarsi nella fede e nella vita della comunità ecclesiale significa anche aprirsi alle esigenze oggi percepite dai documenti del magistero (cf. i *Lineamenta*): il rapporto con l'ebraismo, la prospettiva ecumenica, la necessità di una lettura culturale, umana e non soltanto confessionale delle Scritture. Sono questi campi che non possono essere elusi, in ciascuno dei quali il problema della relazione tra esegesi scientifica e prospettiva pastorale assume prospettive diverse.

Quale relazione tra pastori, esegeti e fedeli?

L. Alonso Schökel aveva già riflettuto con sapienza e fine ironia sul ruolo dell'esegeta nella società. Egli notava come i professori tendano a rinchiudersi nei problemi che girano solo intorno alla propria cattedra, alla ristretta cerchia dei propri colleghi, totalmente estranei ai problemi del proprio tempo, e considerino nefasto e poco scientifico il calarsi nel mare agitato della storia.⁷³

Per l'esegeta cattolico il suo lavoro costituisce una vera vocazione ecclesiale; quindi il problema non è soltanto il suo rapporto con la società, ma quello con la comunità ecclesiale. Quale relazione deve vivere dunque l'esegeta con il popolo di Dio e con i suoi pastori? E quindi come deve collegare il proprio lavoro scientifico con la propria vocazione comunque pastorale?

Alla luce di alcune considerazioni di C.M. Martini, credo che la sintesi che stiamo cercando stia nel riconoscere l'esistenza di tre livelli diversi di relazioni tra esegeti, pastori e fedeli che insieme costituiscono il soggetto protagonista del processo di lettura e di interpretazione delle Scritture.⁷⁴ Notiamo come in germe il problema è già posto in DV 23, dove il compito degli esegeti non è funzionale tanto al magistero quanto al servizio della Parola nei confronti del popolo di Dio.

⁷³. Cf. ALONSO SCHÖKEL – BRAVO ARAGÓN, *Appunti di ermeneutica*, 159-173.

⁷⁴ Cf. C.M. MARTINI, «Parola di Dio e parola umana. Il problema dell'ispirazione e della verità biblica in prospettiva pastorale», in ZEVINI (ed.), *Incontro alla Bibbia*, 41-53 (spec. pp. 52-53).

A livello dell'interpretazione del testo

Il cammino percorso dall'ermeneutica biblica nella Chiesa cattolica ci ha resi consapevoli dell'indispensabilità dell'esegesi scientifica; su questa linea emerge con chiarezza il primato del testo e, insieme, della *intentio auctoris*. L'istanza critica è prioritaria per l'esegesi e non contraddice affatto la fedeltà alla Tradizione né deve ad essa essere asservita:

L'istanza critica è per il credente nient'altro che quella imprescindibile responsabilità di porre e soddisfare le oggettive e universali condizioni di verità indispensabili all'ascolto e all'obbedienza alla Parola, in corrispondente adesione alla forma umana da essa assunta.⁷⁵

L'esegesi scientifica costituisce un'indispensabile funzione critica nei confronti della Tradizione, proprio a causa del carattere «incarnato» della rivelazione cristiana. La fede non può e non deve aver paura della storia.⁷⁶

I pastori, intesi come custodi e interpreti fedeli della Tradizione, hanno bisogno degli esegeti, proprio per la natura stessa di una fede che è legata inscindibilmente alla storia. D'altra parte, i fedeli non sono solo dei recettori passivi, il punto di arrivo di un percorso esegetico ed ermeneutico che essi *non* hanno compiuto, ma in quanto lettori/ascoltatori della Parola hanno anche una funzione critica; saranno proprio loro, con il proprio *sensus fidei*, a riconoscere la validità o meno degli apporti esegetici che attraverso i propri pastori essi hanno ricevuto.

A livello esistenziale

Se dallo studio del senso del testo visto nella sua dimensione storica si passa alla necessità di rendere attuale quel testo per la vita della Chiesa, il percorso cambia. Al primo posto ci sono adesso i fedeli, e, in un cerchio più largo, l'intera umanità. Ci sono cioè tutti i problemi, le gioie e le speranze (cf. GS 1), l'intera situazione vitale della comunità ecclesiale vista nella sua relazione con il mondo degli uomini.

⁷⁵ VIGNOLO, «Metodi, ermeneutica», 39.

⁷⁶ Il problema va oltre, a mio parere, a un auspicato, irenico accordo tra fede e ragione in campo esegetico; cf. i *Lineamenta*, § 24, sulla scia della *Fides et Ratio* che in qualche modo tende a subordinare, pur senza dirlo apertamente, la razionalità esegetica alla fede.

I «segni dei tempi» relativi alla vita della Chiesa immersa nel mondo interrogano perciò l'esegeta e lo spingono al suo lavoro, che dunque non può chiudersi nei tradizionali condizionamenti accademici.⁷⁷ I pastori, in questo caso, costituiscono la mediazione necessaria che la tradizione vivente della Chiesa instaura tra la situazione del popolo di Dio (e del mondo!) e gli «specialisti» del testo biblico.

A livello del mistero di Dio e del senso totale delle Scritture

Se consideriamo le Scritture nella loro totalità, come un unico progetto di Dio, e nel rapporto inscindibile che esse hanno con la Tradizione, il percorso cambia ancora. Dai pastori, i fedeli ricevono il nutrimento di una Parola incarnata nella Tradizione viva della Chiesa, che tuttavia giunge sino agli esegeti, i quali sono adesso chiamati a indagare, per comprendere più a fondo il significato della Parola trasmessa e diventare così mediatori tra la Parola e la Tradizione della Chiesa, ancora con una funzione critica, ogni volta che è necessario; e così il circolo si chiude:

In conclusione vorrei dire che l'esegeta è sempre in rapporto necessario con la Comunità e con il Magistero, ma in modi diversi, secondo i diversi livelli del suo lavoro. Queste tre realtà: esegeta, comunità e Magistero, debbono organicamente integrarsi nel rispetto dei compiti e delle funzioni proprie di ciascuna, perché si giunga a una esegesi globale del testo tale da nutrire efficacemente e genuinamente il popolo di Dio.⁷⁸

Conclusione

L'epilogo del libro del Qohelet ci offre la possibilità di una conclusione suggestiva:

Oltre a essere un saggio,
Qohelet insegnò anche il sapere al popolo;
e, dopo aver ascoltato e ricercato,
rettificò molti proverbi.

⁷⁷ «Una volta che il professore si è installato saldamente sulla sua cattedra, può sedersi in poltrona» (ALONSO SCHÖKEL – BRAVO ARAGÓN, *Appunti di ermeneutica*, 164).

⁷⁸ C.M. MARTINI, «Ermeneutica, comunità e magistero», in *Egesi ed Ermeneutica. Atti della XXI Settimana Biblica*, Brescia 1972, 170.

Qohelet si sforzò di trovare parole piacevoli
 e qui sono scritte accuratamente le sue autentiche parole.
 Le parole dei saggi sono come pungoli,
 come picchetti ben piantati i testi delle loro raccolte,
 dati da un solo pastore (Qo 12,9-11).

Compito dell'esegeta, come quello del saggio Qohelet, è insegnare al popolo, dopo aver ascoltato e ricercato e, quando occorre, rettificato le interpretazioni tradizionali. Questa è la funzione critica dell'esegesi. C'è poi lo sforzo di comunicare parole piacevoli e autentiche, il tutto però all'interno di una tradizione dei saggi che alla fine risale a quel solo pastore che, nel caso dell'epilogo del Qohelet, è probabilmente il re Salomone, ispirato da Dio.

Come nel caso del Qohelet, le parole dei saggi continuano ad avere una doppia funzione: sono pungoli che spingono in avanti e picchetti che impediscono di valicare limiti fissati. Esiste dunque una feconda tensione tra l'istanza critica propria dell'esegesi e la necessità di rendere attuale il testo per la vita della Chiesa, tensione che non può mai essere pienamente risolta, pena la perdita di entrambe le preoccupazioni. È da questa tensione accettata con umiltà e serenità che l'esegeta e il pastore vivono insieme il loro cammino di ricerca incontro alla Parola, al servizio del popolo di Dio.

LUCA MAZZINGHI
Facoltà teologica dell'Italia centrale
Via Cosimo il Vecchio, 26
50139 Firenze

Summary

In the light of the approaching 2008 Synod on the Word of God, this essay seeks to clarify and deepen the understanding of the relationship between scientific exegesis and the life of the Church, that is, of the faithful readers who make up its members. Beginning with *Dei Verbum*, the author examines, critically, the development of this issue in the documents of the magisterium, paying particular attention to the PCB's 1993 document on Biblical interpretation. The discussion opens out to the particular situation in Italy: both the theory (documents of the CEI) and practice (education; publications; catechesis; *lectio divina*). This reveals much that is positive. However, the desired integration of academic and ecclesial concerns will be achieved if, approaching Scripture in faith and the Spirit, the exegete is mindful of his text as «incarnation» and of the situation of the faithful hearer/listener. There will always be a tension in which the needs and competence of exegetes, pastors and faithful Christians must interact in a fruitful manner.