

A. LA COCQUE – P. RICOEUR, *Come pensa la Bibbia. Studi esegetici ed ermeneutici*, Paideia, Brescia 2002, pp. 421 (i contributi di A. LaCocque sono stati tradotti dall'edizione inglese: *Thinking Biblically. Exegetical and Hermeneutical Studies*, The University of Chicago Press, London-Chicago 1998; quelli di P. Ricoeur dall'edizione francese: *Penser la Bible*, Seuil, Paris 1998).

1. La caratteristica senza dubbio più evidente di questo libro sta, prima di tutto, nella collaborazione molto stretta messa in atto dai due autori: si tratta dell'esegeta André LaCocque, professore emerito allo Chicago Theological Seminary e del celebre filosofo Paul Ricoeur. La loro collaborazione non è del tutto nuova; già nel 1976, infatti, Ricoeur aveva scritto un'interessante introduzione al testo di LaCocque, *Le livre de Daniel* (pp. 5-11). L'opera di cui ci occupiamo non ha avuto, mi pare, una adeguata risonanza, a parte la lunga e positiva recensione di J. Greisch [*RB* 107(2000), 81-104]; cf. al riguardo la recente raccolta bibliografica su P. Ricoeur (*P. Ricoeur. Bibliographie. Primaire et Secondaire*, ed. F.D. Vansina [BETL 148], Leuven 2000). Vale la pena, perciò, di prolungare l'esame di questo volume.

I due autori presentano se stessi e il metodo di lavoro da loro seguito in una Premessa congiunta (pp. 10-18). Scopriamo subito in che modo il libro è nato: l'esegeta ha composto i suoi saggi, sui quali poi il filosofo ha elaborato il proprio contributo; entrambi, poi, hanno rivisto ciascuno il proprio lavoro per offrire ai lettori un libro nel quale ciascuno dei due autori tiene realmente conto del lavoro dell'altro. L'originalità del libro sta proprio

nella sinergia messa in atto dai due autori: l'esegeta, che analizza il testo biblico secondo il metro proprio del metodo storico-critico, e il filosofo, che prende in considerazione la ricezione del testo in pensatori segnati dalla filosofia greca prima e da quella moderna poi.

Ponendosi dal punto di vista dell'esegeta, la fecondità del dialogo dipende prima di tutto dal riconoscere che il testo biblico non deve essere considerato come un «deposito» da interpretare risalendo unicamente all'intenzione dell'autore, ma come un testo che disegna una traiettoria, inseparabile da una comunità vivente e, dunque, un testo che implica l'apertura alla storia della sua ricezione (*Wirkungsgeschichte, Nachgeschichte*). «In questo caso la ricezione non è soltanto lettura, meno ancora lettura dotta, ma è parola nuova, pronunciata a proposito del testo e a partire dal testo» (p. 11). E ancora, in polemica con il principio luterano del *sola Scriptura*, «privato dei suoi legami con una comunità viva, il testo si trova ridotto a un cadavere pronto per l'autopsia» (p. 12). Se l'ermeneutica dell'autore insiste sulla univocità del testo, una ermeneutica che pone l'accento sui lettori ne sottolinea, invece, la plurivocità.

Per quanto riguarda il punto di vista del filosofo, Ricoeur sottolinea come il suo porsi nel quadro di una filosofia ermeneutica renda l'incontro con il mondo dell'esegesi biblica assolutamente necessario. Ricoeur non è certo il primo filosofo moderno o contemporaneo a occuparsi della Bibbia; basti pensare alle grandi e opposte figure di Kierkegaard e Nietzsche e, in epoche più recenti, a Ernst Bloch. Ricoeur è tuttavia, forse, il primo filosofo a tentare un dialogo così aperto e dichiarato tra filosofia ed esegesi biblica contemporanea, del quale a più riprese si è occupato (per una recentissima presentazione globale di questa tematica cf. P. Ricoeur, *L'herméneutique biblique*, Présentation et traduction par F.X. Anhardt, Cerf, Paris 2001).

Il filosofo parte dal presupposto che l'esegesi metta in luce l'esistenza di un *pensiero biblico* diverso da quello greco, ma non per questo filosoficamente meno importante, un pensiero che si serve di un linguaggio *metaforico e poetico* (ricordo, se ce ne fosse bisogno, la nota opera di Ricoeur, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975). La scoperta *esegetica* della pluralità «polifonica» dei diversi generi letterari dà poi di che «pensare filosoficamente» (p. 14), nel senso che il filosofo deve ammettere che il pensiero è inseparabile dalla forma letteraria nella quale esso si esprime; per questo motivo il filosofo ha bisogno dell'esegesi. Il filosofo scopre, inoltre, che il percorso del testo biblico è assolutamente singolare per la filosofia: si produce infatti un circolo ermeneutico tra il testo biblico e la comunità che lo riceve, la quale interpretando il testo interpreta se stessa (pp. 15-16); in questo cerchio ermeneutico il filosofo è invitato a entrare con «simpatia» (p. 16). Così facendo, l'esegesi «apre la strada a una riflessione filosofica che oltrepassa i limiti del canone, per raggiungere le forme del pensiero contemporaneo, filosofico o meno» (p. 17).

Su questo piano l'apporto del filosofo consente di giustificare interpretazioni innovative del testo biblico, dove per «innovativa» va intesa quella interpretazione che «proviene il più delle volte dall'irruzione di un

avvenimento nuovo nell'ordine della credenza; questo rende possibile una rilettura di testi antichi che ne sposta, ne amplia e ne accresce il senso» (p. 186). In questo modo, Ricoeur fornisce, da buon filosofo ermeneuta, anche un interessante criterio di falsificazione: «può dirsi falsa un'esegesi che imponga a un testo anteriore un'interpretazione ulteriore, ignorando le tappe percorse dalla rilettura. In compenso, si deve considerare plausibile un'esegesi innovatrice che sa quello che fa, come lo fa e in nome di che cosa lo fa» (p. 187).

La scelta dei due autori cade su testi tratti esclusivamente dall'Antico Testamento o meglio, come gli autori si esprimono, dal Primo Testamento. La convinzione dei due autori è infatti che i testi del Primo Testamento e la traiettoria da essi compiuta stanno alla base anche del Nuovo Testamento o, come essi lo definiscono, il Secondo Testamento (p. 3).

2. Il corpo del libro è formato da sei saggi a due voci, prima l'esegeta e poi il filosofo, ai quali si aggiungono due interventi del solo LaCocque su Gen 44 (pp. 349-381) e su Zc 12,10 (pp. 385-403), intendendo così coprire i principali generi letterari: mitico, narrativo, prescrittivo, oracolare, apocalittico, innico, sapienziale.

Il primo saggio è dedicato al testo di Gen 2-3; nella parte esegetica (pp. 23-48), LaCocque difende con forza l'idea che il racconto della creazione debba essere letto come la prima delle opere salvifiche di Dio; in questo senso un tale racconto ha anche una dimensione escatologica. Tutto ciò fa di Gen 2-3 un racconto non chiuso in se stesso (da leggersi secondo lo schema tradizionale creazione-caduta-redenzione), ma un testo aperto al futuro; per questo motivo il saggio di LaCocque si intitola «crepe nel muro». Il racconto di Gen 2-3 non è «un mito sulle delizie del paradiso» (p. 48), anzi, rileggendo criticamente il mito, l'autore yahwista «è meno interessato a quel che è stato che non a ciò che è e sarà» (p. 48).

Sulla scia di LaCocque, Ricoeur si chiede come il racconto di Gen 2-3 possa servire a «pensare la creazione» (pp. 49-83). In un primo tempo, la scoperta di Gen 2-3 come di un racconto centrato sull'idea di «separazione» porta a pensare la creazione come il «ritirarsi» di Dio che crea la consistenza della creatura e, insieme, la perdita della prossimità dell'uomo con Dio e l'inizio della sua responsabilità (p. 56). Così Ricoeur rifiuta di riconoscere, proprio alla luce di questa idea di «separazione», l'esistenza di un'umanità decaduta da uno stato primigenio di grazia (p. 59). Riflettendo poi sulla molteplicità dei racconti di creazione, Ricoeur ritiene che proprio tale molteplicità arricchisca, invece di limitare, la riflessione filosofica sulla creazione stessa. Infine, in un terzo momento della sua riflessione, Ricoeur traccia alcune possibili traiettorie filosofiche sulla creazione concludendo, sulla scia di F. Rosenzweig, che «la teologia della creazione non è un'appendice della teologia della redenzione e neppure un tema separato: il *sempre già esistente* della creazione non ha senso indipendentemente dal futuro perenne della redenzione» (p. 83).

3. Prendendo spunto dal quinto precetto del Decalogo («non uccidere»), il secondo saggio è dedicato alla Legge, la cui presenza è già stata del

resto intuita all'interno del racconto della creazione. Il cuore dello studio di LaCocque (pp. 87-122) sta nel mettere in luce come nel Decalogo il precetto sia sempre legato al dono (cioè alla rivelazione divina) e alla promessa; ciò appare evidente se si considera lo stretto rapporto che esiste tra prescrizione e narrazione. Partendo poi dal commento al «non uccidere», LaCocque collega alcune riflessioni rabbiniche con l'interpretazione kierkegaardiana del sacrificio di Isacco inteso come «sospensione teleologica dell'etica». In questa luce si può comprendere meglio la distanza che esiste tra «etico» e «religioso», il che permette di accogliere sia l'interpretazione rabbinica della Legge sia quella cristiana (p. 122).

Questo è il punto sul quale si accentra il saggio di Ricoeur (pp. 123-147): nel quadro di una filosofia post-moderna, è possibile superare l'antinomia tra autonomia morale e fede religiosa (p. 124)? È cioè possibile considerare ancora il «non uccidere» come un comandamento divino? La risposta di Ricoeur viene dall'interpretare il Dio di Es 3,14 come amore e l'amore come Dio (p. 130) e quindi l'ubbidienza umana non come un atto eteronomo, ma come «ubbidienza amante», che, lungi dall'opporci a un'etica dell'autonomia, aiuta invece a fondarla (p. 134).

4. Il terzo saggio si occupa della visione delle ossa aride di Ez 37,1-14. Tale visione, nel saggio di LaCocque (pp. 151-172), è letta come un richiamo profetico del caos primordiale di Gen 1,2 (p. 156); collocando poi la profezia di Ezechiele all'interno di una visione della storia pessimistica, di carattere pre-apocalittico, LaCocque la interpreta non come un annuncio di risurrezione, ma come «il potere divino di ri-creare, di creare un nuovo inizio» (p. 168).

Nel suo saggio (pp. 173-190) Ricoeur si sofferma su due aspetti principali: il primo è la considerazione della figura del profeta come «sentinella dell'imminenza» (è il titolo stesso del saggio). Il profeta non è un decifratore di enigmi, come il veggente dell'apocalittica, ma è l'annunziatore di una parola di Dio sulla storia, non certo rassicurante come la parola propria del discorso mitico. In questo modo, la conoscenza di Dio viene a essere strettamente legata dall'interpretazione degli eventi della storia. Quanto alla visione delle ossa aride, essa per Ricoeur va letta come «una parabola di risurrezione» (p. 173) che rende ragione della plurivocità di riletture alla quale essa è stata sottoposta dalla tradizione ebraica e cristiana (cf. l'interessante riflessione sui rapporti del testo di Ez con il Cantico dei cantici, p. 190).

5. Il quarto saggio si occupa del Sal 22, inserito da LaCocque (pp. 194-213) nel contesto più vasto dei salmi di lamento. Tale linguaggio si inserisce nel ricordo delle azioni divine, si apre al presente della liturgia e si schiude, infine, al futuro della lode. In particolare, i «poveri» dei salmi di lamento costituiscono secondo LaCocque una vera e propria classe sociale, opposta alla classe sacerdotale del tempio, che testimonia dell'esistenza di una profonda spaccatura all'interno di Israele. Il Sal 22 è poi uno dei migliori esempi ermeneutici di un testo reinterpretato dal Secondo Testamento; la sofferenza di Israele diviene, in bocca a Gesù, il paradigma della sofferenza umana (p. 211).

Da qui si muove il saggio di Ricoeur (pp. 214-233), il quale mette in luce tre interessanti prospettive: sottolineando che la preghiera è il linguaggio fondamentale dell'esperienza religiosa, Ricoeur ricorda prima di tutto come la poetizzazione del lamento lo renda un'esperienza non più singolare, ma universale (pp. 217-223). In questo modo i salmi di lamento preservano la specificità della sofferenza individuale (p. 228) e, infine, riabilitano il lamento come forma di invocazione, divenendo «i testimoni privilegiati della resistenza a qualsiasi concezione unilaterale della teologia biblica» (p. 232).

6. Il quinto saggio è dedicato al Cantico dei cantici; LaCocque, nel suo lavoro (pp. 237-262), ritiene di poter dire ancora qualcosa sull'esegesi del Cantico che ormai si è attestata sul versante letteralista, abbandonando sembra definitivamente l'esegesi allegorica dei Padri. Noto al riguardo che LaCocque non fa altro che offrirci una riduzione di un suo ben più ampio lavoro: *Romance, She Wrote. A Hermeneutical Essay on Song of Songs*, Trinity Press, Harrisburg (Penn.) 1998. Il Cantico è per LaCocque un testo «sovversivo» (p. 238), dove l'*eros* è presentato «privo del lato morale» (p. 239), un «amore libero», fuori dall'istituzione del matrimonio (p. 240) se non addirittura in polemica con l'istituzione matrimoniale e in difesa dell'amore libero (pp. 247-248). In particolare, l'autore del Cantico è, per LaCocque, una donna (p. 242ss). LaCocque non è il primo a sostenere questa tesi, ma certo è tra i primi a farlo con molta decisione. Il Cantico «ha una natura assolutamente irreligiosa» (p. 254); l'immagine dell'amato prende addirittura per la donna il posto stesso di Dio (pp. 255-256). Irreligioso, ma teologico, perché «l'amore puro e semplice, l'amore fedele e completo è il riflesso dell'alleanza tra il divino e l'umano» (p. 262).

Di ben altro tenore è il saggio di Ricoeur, intitolato «la metafora nuziale» (pp. 263-298), che subito mostra di staccarsi decisamente dalla lettura di LaCocque. Presupposto di Ricoeur, per uscire dal dilemma interpretazione letterale o interpretazione allegorica, è il riconoscere la *dimensione metaforica* del Cantico (p. 265) il cui tema è indubbiamente quello dell'amore nuziale (non «matrimoniale!»). Prendendo da R. Alter la definizione del Cantico come «giardino di metafore» (p. 270), Ricoeur ritiene che sia proprio il carattere metaforico del Cantico — che nasce dal suo essere un testo poetico — che «introduce una certa distanza di senso tra il nuziale in quanto tale e il sessuale, senza tuttavia riportare il nuziale al matrimoniale» (p. 271). È proprio su questa idea di «metafora viva» che Ricoeur giustifica, almeno in parte, le riletture allegoriche del Cantico operate nella liturgia (pp. 275-277) e dalla tradizione patristica (pp. 278-281). Ciò che in realtà cambia nell'esegesi moderna del Cantico è il lettore (pp. 286-290), per il quale un approccio allegorico non ha più significato. La soluzione di Ricoeur sta nell'adottare il metodo della «intertestualità» (pp. 290-298). Il Cantico riletto alla luce di Gen 2,23 diviene «la proclamazione e la celebrazione del fondo di innocenza della creazione» (p. 294); riletto alla luce del linguaggio dei profeti «l'amore erotico cantato dal Cantico (...) è "visto come" amore di Dio per la sua creatura» (p. 296).

7. Il sesto e ultimo studio comparato è dedicato alla rivelazione del Nome divino (Es 3,14). Come sempre si comincia con il saggio di LaCocque (pp. 301-320): la rivelazione del Nome è comprensibile solo all'interno del contesto, che è la missione di Mosè e, più in particolare, il contesto della magia egiziana. Chiedendo il nome di Dio, Mosè vuole impadronirsi del segreto della divinità. In questo modo, la frase *'ehyeh 'asher 'ehyeh*, pur non essendo un rifiuto *a priori* di rispondere, si rivela impossibile da comprendere nel senso di una rivelazione ontologica dell'essenza divina, ma rimanda piuttosto alla presenza «storica» di Dio, all'interno di una relazione personale con gli uomini.

Il saggio di Ricoeur (pp. 321-348) si distacca da questa lettura esegetica considerata apertamente «minimizzante» (p. 326) e parte dalla traduzione greca di Es 3,1 considerata invece come un «vero evento di pensiero» (p. 321). L'intento di Ricoeur è quello di rendere «se non legittima, quantomeno plausibile» (p. 322) una lettura che è sospetta per gli esegeti di mestiere. La via seguita da Ricoeur porta a scoprire come la formula di Es 3,14 ecceda il contesto nel quale è inserita (p. 326) e, quindi, anche «il senso ne eccede la funzione» (p. 327). Si tratta di una «situazione ermeneutica eccezionale» (p. 327) che apre così il testo di Es 3,14 a una «pluralità di interpretazioni». Perché allora non supporre che il testo di Es 3,14 abbia già voluto giocare sulla ricca polisemia del verbo «essere» (p. 330)? Nelle pagine che seguono (pp. 330-336), Ricoeur si dedica a studiare le riletture filosofiche di Es 3,14, soprattutto l'apofatismo di Dionigi l'Areopagita e la via analogica di Agostino; la fusione di Es 3,14 con l'ontologismo medievale non pare affatto, agli occhi di Ricoeur, una aberrazione (pp. 336-340); la conclusione di Ricoeur mette ancora in luce la polisemia del verbo «essere».

L'interesse di Ricoeur verso Es 3,14 è costante nei suoi scritti; con una dichiarata diffidenza verso ogni «teologia razionale» o «onto-teologia», Ricoeur mette in guardia dal confondere il nome di Dio con l'essere greco. Ricordo al riguardo che Ricoeur non ha mai amato la definizione di «filosofo cristiano», preferendo invece parlare di un «cristianesimo di filosofo»; lo studio su Es 3,14 mette bene in luce come tra «filosofico» e «religioso» non debba esserci confusione, ma neppure separazione. L'«agnosticismo metodologico» di Ricoeur è forse una difesa contro le accuse portategli di essere in realtà un «cripto-teologo» (su questo argomento cf. P. Gilbert, «Paul Ricoeur, réflexion, ontologie et action», in *NRT* 117[1995], 339-363.552-564).

8. Se mi sono attardato forse troppo a lungo sulla presentazione dettagliata del contenuto del libro, è per metterne in luce l'estremo interesse per il biblista, prima ancora che per il filosofo. Certamente ci troviamo di fronte a un libro molto denso e a tratti di difficile lettura, specialmente per chi non è abituato a leggere trattati di filosofia ermeneutica; non è, io credo, un libro da mettere nelle mani di uno studente del primo ciclo di studi teologici, a meno che non abbia già una adeguata preparazione sia esegetica che filosofica, ma è comunque un libro che può dire molto all'esegeta di professione e, lo speriamo, anche al filosofo.

Quello che mi sembra l'aspetto senz'altro più riuscito, in questo libro, è l'aver centrato l'intento iniziale, offrendo così a ogni categoria di lettori un testo nel quale si comprende sia la legittimità di una lettura esegetica condotta secondo il metodo storico-critico sia la necessità di una ri-lettura filosofica che vada al di là della semplice «scrittura» del testo, un principio, questo, che l'esegesi contemporanea è fortunatamente in grado di recepire. Le due letture, esegetica e filosofica, non sono mai confuse, ma allo stesso tempo non sono separate. In questo modo esegeta e filosofo hanno i loro campi di lavoro ben distinti, ma non estranei l'uno all'altro. I contributi di Ricoeur, in particolare, mettono bene in luce come il documento della Pontificia Commissione Biblica del 1993 (*L'interpretazione della Bibbia nella vita della Chiesa*, parte II, AI) abbia ben centrato l'importanza del contributo che Ricoeur ha dato all'ermeneutica biblica, riuscendo a offrire una sintesi tra il mondo del testo e quello del lettore, tra aspetto letterario (e quindi anche esegetico) e aspetto esistenziale (cf. la quarta tesi espressa da Ricoeur in «The Text as Dynamic Identity», in M.J. Valdes – O. Miller [edd.], *Identity of the Literary Text*, Toronto 1995, 183-186).

9. Una impressione diversa suscitano, se presi a se stanti, i saggi di LaCocque; in alcuni casi essi appaiono fin troppo tradizionali; si veda la lettura di Gen 2-3 condotta secondo l'interpretazione classica di uno yahwista salomonico (p. 27), tesi ormai ampiamente in crisi tra gli studiosi del Pentateuco. Sebbene LaCocque citi spesso lavori precedenti di Ricoeur e talora anche altri autori di matrice senz'altro filosofica (Kierkegaard a proposito di Gen 22; cf. pp. 111-115.117-119; Thomas Mann a proposito della storia di Giuseppe; cf. pp. 360.380) e nonostante LaCocque si impegni altresì a fare ricorso all'interpretazione midrashica, anche medievale, i suoi saggi non rivelano una particolare novità di contenuti e sono interessanti spesso solo sul piano della loro «ricaduta» nei testi di Ricoeur. In particolare, sembra mancare a LaCocque la capacità di una lettura «poetica» e «narrativa» del testo che, pur senza negare gli apporti del metodo storico-critico — a ragione considerato fondamentale — si apra allo stesso tempo a una polisemia del testo, sulla linea di Ricoeur.

Ciò appare evidente nella lettura del Cantico dei cantici offerta da LaCocque, che si rivela decisamente forzata e poco fondata. Non ritengo verosimile un'interpretazione del Cantico così fortemente centrata sul suo carattere «sovversivo» e soprattutto sulla sua genesi per opera di un autoredonna (al riguardo è difficile parlare dell'esistenza, in Israele, di «gilde di sapienza» femminili, cf. p. 243). Se anche il Cantico possiede una dimensione «sovversiva», ciò avviene all'interno di un testo poetico la cui polisemia è innegabile. Le considerazioni sulla supposta femminilità dell'autore non aggiungono nulla all'interpretazione del Cantico, il cui aspetto teologico andava senz'altro sottolineato con maggior forza senza perdersi in eccessivi dettagli esegetici (cf. l'analisi di Ct 2,7.17; 6,12; 8,12). L'interpretazione di Ricoeur, condotta sulla linea della metafora nuziale, è certamente più feconda e ben fondata anche da un punto di vista esegetico. La stessa osservazione può essere fatta per altri saggi: quello relativo al Sal 22, dove LaCoc-

que si perde in analisi di carattere sociologico, peraltro non infondate, e quello su Es 3,14, dove appare chiaro il limite di un'esegesi che sembra voler ignorare i percorsi successivi del testo, cominciando dalla traduzione greca.

Un aspetto che andava senz'altro approfondito con maggior cura è la relazione tra i due Testamenti; al di là della discutibile terminologia («Primo» e «Secondo» Testamento), i due autori non insistono molto sulle riletture neotestamentarie dei testi presentati; questo potrebbe essere l'argomento di un nuovo libro! Il lato positivo dell'interesse dato all'Antico Testamento è aver mostrato come esso sia realmente un «testo fondante», senza il quale nessuna lettura del Nuovo è possibile.

Alcune osservazioni in margine riguardano la traduzione italiana: che significa, a p. 226, «un articolo di vaglia»? A p. 131 si parla di un misterioso «libro finale di questa prima parte». Scorretta è la traslitterazione «ascera» (p. 302) e senz'altro da spiegare il termine «onomastasi» (p. 324).

10. Una parola di conclusione: l'apporto di Ricoeur all'esegesi biblica è davvero fondamentale; alla luce dei suoi studi possiamo condividere ciò che egli stesso conclude: «La Bibbia, letta in questo modo, diviene un grande intertesto vivente, che è il legame, lo spazio, di un lavoro del testo su se stesso. Il nostro atto di lettura vuol essere il cogliere, attraverso l'immaginazione ricostruttrice, questo lavoro del testo su se stesso» («Temps biblique», in *Archivio di Filosofia* 53[1985], 27; trad. mia). Il carattere non così innovativo dei saggi di LaCocque dimostra come il mondo dell'esegesi dovrà riflettere ancora più a fondo sul contributo di questo filosofo che dice di se stesso: «come professionista di filosofia e amatore di una esegesi illuminata, ho preso all'occasione una posizione riguardante i problemi posti alla frontiera dell'esegesi e della teologia e l'ho fatto alla luce delle mie tesi in filosofia ermeneutica» (Reply to David Stewart, in L.E. Halin [ed.], *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago-La Salla, Ill. 1995, 448).

LUCA MAZZINGHI
v. F. Corridoni, 5
50134 Firenze