SCRIPTURA SACRA
Rok 18/2014

Paolo Sensi
Pontificio Ateneo S. Anselmo di Roma
VITERBO

Perché Interpretare

1. Perché interpretare: introduzione

La ricerca che prende avvio in queste pagine ha come fine la chiarificazione della *necessità dell'interpretazione*. Potrebbe nascere subito l'obiezione: «Interpretazione, di cosa?». Da ciò che segue si capirà che il "cosa" è "la Parola di Dio" e, principalmente, la Parola sotto forma di "Scrittura". Ma non averlo specificato è sintomo che l'attenzione non sarà concentrata soprattutto sull'oggetto interpretato. Ciò che interessa è l'atto *dell'interpretazione*, come qualcosa che è richiesto dal testo ed esprime la relazione fondamentale dei soggetti che tramite esso si incontrano. *L'excursus* storico-redazionale della Scrittura che viene proposto, a partire dalla constatazione del Dio parlante fino alla comparsa del lettore contemporaneo, vuole mettere in luce come sin dall'inizio il rapporto tra Dio e l'uomo si esprima nel segno di una Parola interpretata.

2. Un Dio che parla

La Scrittura attesta che Dio parla[1]. Ed è possibile sapere che Dio parla perché vi sono persone in grado di ascoltare la sua voce. D'altronde, ogni parola proferita suppone un *Io* e un *Tu*, ed implica l'intenzione di essere udita da un *Tu*. Si parla per «manifestare il proprio pensiero a qualcuno per mezzo di segni»[2], con volontà di essere intesi e compresi; per rivolgersi a qualcuno proponendogli dei significati,

[1] Cf. Gen 1,1 ss; Gv 1,1 ss; 1Gv 1,1-4. Per questo capitolo si fa riferimento a due testi: R. Latourelle, *Teologia della rivelazione*, Cittadella – Assisi 1991⁹, pp. 364–379; L.A. Schokel, *La parola ispirata. La Bibbia alla luce della scienza del linguaggio*, Biblioteca di cultura religiosa 7, Paideia – Brescia ²1987, pp. 23–45,135–136,149.

[2] San Tommaso, *Summa Teologica*, 1a, q. 107, a. 1; citato in Latourelle, *Teologia della rivelazione*, p. 364.

chiamandolo al tempo stesso – ad una risposta. L'atto di parola tende a stabilire un circuito di domanda e risposta per divenire colloquio, dialogo. Gli scopi della comunicazione possono variare. Vi è un livello puramente utilitario nel quale si è mossi soltanto dal bisogno di un'intesa oggettiva: scambi d'informazioni, di consegne, di messaggi, ecc. la parola rimane impersonale; l'io resta neutro, fuori della comunicazione. Vi è un livello in cui comunicare è esprimere se stessi nella parola, mettersi in essa per liberare il significato profondo del proprio essere. Qui la parola trova la sua pienezza di significato. Non più semplice informazione o istruzione bensì rivelazione della persona, testimonianza di sé. Parlare diventa autodonazione e richiesta di ospitalità nella persona dell'interlocutore; una chiamata alla reciprocità, alla *comunione.* Se Dio, per mezzo della parola, entra in relazione con l'uomo, non è né può essere con un'intenzione semplicemente utilitaria. Egli non assume soltanto la funzione informativa del linguaggio come se dovesse proporre una serie di verità da ritenersi oggetto di fede, e di una fede ridotta all'aspetto intellettuale. Parlando «rivela se stesso» e fa conoscere «il mistero della sua volontà», nell'intento di stabilire un'alleanza di comunione con gli uomini[3], impegnandone non solo le facoltà razionali ma l'intera persona.

Quando si dice che Dio "parla", però, non si può intendere il "parlare" in senso stretto, come tra uomini. Se si prescinde dalla vita terrena di Cristo, «Dio non è un soggetto dalla voce umana»[4]. Tuttavia, in ciò che opera all'esterno della sua persona, Egli si manifesta, si svela, si *dice* all'uomo capace di "ascoltarne la voce". In questo senso, i concetti relativi all'atto di parola (parlare, dire, udire, ascoltare,...) saranno assunti ma in un senso analogico.

2.1. La parola al creato

Biblicamente, Dio inizia la sua attività nella storia con una serie di atti di parola: «Dio disse» (Gen 1,3ss). Attraverso essi chiama progressivamente all'esistenza gli enti inanimati e dispone la nascita degli esseri viventi, li differenzia e li denomina[5].

---

[3] Cf. Concilio Ecumenico Vaticano II, *Cost. dogm. Dei Verbum*, 18 novembre 1965, n. 2 (da ora DV), in H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. bilingue sulla 40° edizione, a cura di P. Hünermann, EDB, Bologna 2009, n. 4202 (da ora DS).

[4] P. Bovati, *«"Figlio d'Adamo, nutri il tuo ventre e riempi le tue viscere con il rotolo che ti sto porgendo" (Ez 3,3). L'ermeneutica della raccolta profetica come contributo all'approfondimento dell'ispirazione biblica»*, in «Teologia» 36 (2011), p. 592.

[5] L'Alonso Shokel fa delle osservazioni sul «dare il nome» riguardanti il quarto giorno – in cui viene dato il nome al sole e alla luna, ma non alle singole stelle – e le opere successive: «Sarebbe contrario allo stile semplice e ieratico di questo capitolo cominciare a denominare separatamente le innumerevoli stelle; l'autore si limita a dire "e le stelle". Però nel Salmo 147 leggiamo che Dio chiama le stelle col loro nome, il che implica che ha imposto il suo nome a ciascuna, come al sole e alla luna. Alcunché di simile succede nei seguenti atti cerativi: l'autore insiste che gli esseri sono creati "secondo la loro specie", dotati di virtù "secondo la loro specie", senza stare a ripetere il nome imposto da Dio a ciascuno di essi» (A. Schokel, *La parola ispirata*, p. 30).

Dio parla e «produce ordine e ordinando strappa l'universo alla vacuità e alla vuotezza coesistenti al suo stesso atto creatore»[6]. Spiega Luis Alonso Schokel:

> La sua azione è rappresentata come manifestazione in linguaggio articolato e articolante e il risultato di questa azione è il sistema ordinato di esseri, che si può paragonare ad un linguaggio, in quanto possiede nominabilità differenziata e ordinata, pronta a convertirsi in linguaggio formale all'atto della comparsa dell'uomo[7].

La molteplicità delle creature è equiparabile ad un immenso vocabolario di parole significative in cui Dio divide ed articola la sua immagine offrendo agli uomini «una perenne testimonianza di sé»[8]. Il libro della Sapienza dichiara che «dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si contempla il loro autore» (Sap 13,5) e San Paolo dice: «il conoscibile di Dio sta alla sua portata [dell'uomo], perché Dio lo ha manifestato. Fin dalla creazione, la sua natura invisibile, il suo potere eterno e la sua divinità sono conosciuti mediante la riflessione sopra le cose create» (Rm 1,19-20[9]). In conclusione, "ascoltando" il cosmo è possibile pervenire alla conoscenza di un «Dio, principio e fine di ogni cosa»[10].

2.2 La parola della storia

Dio che proferisce parola, non solo entra nella storia, ma genera *la storia.* Nel momento in cui l'universo inizia ad essere, prende l'avvio il *tempo* quale processo continuo di fatti irreversibili. La creazione funge da scenario allo svolgersi della creatura prediletta: l'uomo. Questi è chiamato ad accogliere la Sua opera ed a parteciparvi mediante una parola come quella del Creatore: una parola che nomina, riconoscendo e sigillando la distinzione delle creature (cf. Gen 2,19ss). Proferendo parola, dispiegando azioni nel tempo, egli svela se stesso, il proprio essere. Ma la storia non ha un solo protagonista. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* afferma:

---

[6] *Genesi 1,1–11,26. Introduzione, traduzione e commento,* Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 5, a cura di F. Giuntoli, San Paolo – Cinisello Balsamo 2013, p. 74. Il curatore fa riferimento alla propria traduzione dei vv. 1-2: «Quando Dio cominciò a creare il cielo e la terra – mentre la terra era vacua e vuota, la tenebra era al di sopra dell'abisso e l'alito di Dio aleggiava al di sopra delle acque –, Dio disse [...]» (*Ibid.*, pp. 73–77).

[7] A. Schokel, *La parola ispirata*, p. 31.

[8] DV 3 (DS 4203).

[9] Traduzione secondo A. Schokel, *La parola ispirata*, p. 26.

[10] Cf. Concilio Ecumenico Vaticano I, *Cost. dogm. Dei Filius*, 24 aprile 1870, cap. II, in DS 3004: «La stessa santa madre chiesa ritiene e insegna che Dio, principio e fine di ogni cosa, può essere conosciuto con certezza mediante la luce naturale della ragione umana a partire dalle cose create».

> Dopo averla creata, Dio non abbandona a se stessa la sua creatura (nel senso di "creazione", *ndr)*. Non le dona soltanto di essere e di esistere: la conserva in ogni istante nell'essere, le dà la facoltà di agire e la conduce al suo termine[11].

Dio rimane nella storia come soggetto agente non saltuario. È inizio ma anche *principio*, fondamento perenne per cui tutto esiste per uno stato di obbedienza al perpetuarsi del *Fiat!* divino[12]. L'opera di creazione non si è conclusa nella "prima settimana" del mondo, ma continua in interventi a favore delle creature, perché tutto giunga a compimento:

> La creazione ha la sua propria bontà e perfezione, ma non è uscita dalle mani del Creatore interamente compiuta. E' creata "in stato di via" (in statu viae) verso una perfezione ultima alla quale Dio l'ha destinata, ma che ancora deve essere raggiunta. Chiamiamo divina Provvidenza le disposizioni per mezzo delle quali Dio conduce la creazione verso questa perfezione[13].

L'*esserci* provvidente di Dio non si manifesta soltanto nei riguardi della natura. Quando rivela il Suo nome a Mosè (Es 3,14) si dà come *'ehyeh 'aser 'ehyeh*: «io sono ciò che io sono», ma anche «io sarò ciò che io sarò»[14]. Subito dopo si dichiara «Signore, Dio dei vostri padri, Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe». in questo modo, egli afferma una presenza continua accanto al popolo nei tre tempi della storia – passato, presente e futuro – con una partecipazione talmente viva per le sue sorti che si concretizza in azioni provvidenziali (vv. 7-9). Il ripetersi degli interventi divini permette all'uomo – unendo come punti le rivelazioni particolari – di conoscerlo come «persona amica ed esigente, chiaroveggente e protettrice»[15]. Dio si rivela nella storia attraverso le sue costanti d'azione – sia nei riguardi della collettività che del singolo –, realizzando e componendo i propri atti in modo che abbiano per noi un senso, alla stregua di un regista cinematografico che narra la vicenda articolando successioni di immagini. Ma, se per la ragione è relativamente facile contemplare «l'amor che move il sole e l'altre stelle»[16], ciò che è storia di uomini appare spesso più uno scandalo che manifestazione di divina provvidenza. Tornando alla similitudine cinematografica, la storia richiede il concorso di una parola che narri, che spieghi, che veicoli la vera interpretazione dei fatti.

---

[11] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 15 agosto 1997, LEV, Città del Vaticano 1992, n. 301 (da ora CCC).

[12] «Come potrebbe sussistere una cosa, se tu non vuoi?» (Sap 11,25).

[13] CCC 302.

[14] Cf. *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 2010, nota ad Es 3,13-15.

[15] A. SCHOKEL, *La parola ispirata*, p. 34.

[16] D. ALIGHIERI, *Paradiso*, XXXIII, 145.

3. «Ci ha parlato per mezzo dei profeti»

Il Dio che crea e dirige la storia può scegliere di inviare la sua parola per spiegare all'uomo il senso del suo operare. Ogni comunicazione, tuttavia, è possibile solo usando un "codice lingua" condiviso dagli interlocutori. Se Dio – che non ha voce umana – vuole inviare la sua parola all'uomo perché questi la comprenda, non potrà prescindere dalle parole umane. Si potrebbe pesare a questo punto che Egli elabori parole facendo vibrare l'aria con le frequenze successive di una proposizione grammaticale. Oppure che susciti nel sistema nervoso sensazioni equivalenti ad un discorso, o agisca direttamente sulla fantasia, o faccia parlare un angelo, ecc. Non è questa la fede della Chiesa che nel *Credo*, nella sezione dedicata allo Spirito Santo, professa: «ha parlato per mezzo dei profeti». Dio ha voluto parlarci con parole rigorosamente umane pronunciate da uomini[17]. Non scegliendo esseri eccezionali dai caratteri sovraumani – come ve ne sono nelle religioni pagane – ma "figli d'uomo", persone comuni scelte tra i fratelli (cf. Dt 18,15.18), che parlano una lingua concreta – ebraico, aramaico, greco – e condividono le esperienze del suo popolo. Se è possibile che parli Geremia con tutta la sua anima e stia parlando Dio, che parli san Paolo con tutta la sua passione e stia parlando Dio, «qualcosa di misterioso deve accadere in Paolo e Geremia perché, mentre essi parlano, parli Dio per mezzo loro»[18]. L'articolo di fede suggerisce la soluzione attribuendo la funzione di *parlare per mezzo di* uomini alla Terza Persona della Trinità: lo Spirito Santo. L'avvento della Parola divina nella parola umana si dà, dunque, nei termini *dell'ispirazione.* Nella seconda lettera, san Pietro testimonia:

> Non da volontà umana è mai venuta una profezia, ma mossi da Spirito Santo parlarono alcuni uomini da parte di Dio (2Pt 1,21).

Questa mozione va ben intesa. Perché la parola umana sia parola divina non basta un impulso morale, un semplice consiglio o comando di Dio. Un simile input renderebbe Dio autore morale della parola, ma quest'ultima resterebbe meramente umana. Alcuni Padri tentarono di illustrare il mistero con l'analogia dello *strumento musicale.* Uno di questi è Clemente Alessandrino:

---

[17] «Alcuni penseranno che tale appunto è la forma ideale di comunicazione divina: per mezzo di angeli, per audizione interna. Ma tale modo di giudicare contiene uno scarso senso dell'incarnazione» (A. Schokel, *La parola ispirata*, p. 44); cf. Benedetto XVI, *Incontro con il mondo della cultura al Collège des Bernardins*, 12 settembre 2008), in http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/september/documents/hf_benxvi_spe_20080912_parigi-cultura_it.html, ultima visualizzazione (20 agosto 2013).

[18] A. Schokel, *La parola ispirata*, p. 44.

> Quei santi uomini non avevano bisogno di parole artificiose, né dovevano parlare con ardore polemico; bastava loro offrirsi sinceramente all'azione dello Spirito Santo, perché quel divino plettro, calato dal cielo, servendosi degli uomini come di strumenti musicali, di una cetra o di una lira, ci rivelasse le realtà celesti e divine[19].

L'analogia risulta suggestiva e illuminante per la mutua dipendenza che intercorre tra musicista e strumento. Per eseguire un brano il musicista maneggia ed eccita lo strumento a suonare e, al tempo stesso, è vincolato ad esso quanto alle possibilità espressive, tanto che ne viene condizionata tutta l'opera interpretata. In simile modo lo Spirito potrebbe agire sullo "strumento" umano. Ne risulterebbe una "melodia" opera di entrambe, «dello Spirito e dell'ispirato, una e indivisibile, perfettamente umana e misteriosamente divina»[20]. Ma ogni analogia ha i suoi limiti. Saranno evidenti quando Montano userà il paragone della lira e del plettro per concludere che l'uomo ispirato agisce inconsciamente, meccanicamente, mosso – meglio – posseduto dal Paraclito. Quindi, se da una parte non basta l'impulso morale perché lo Spirito sia il vero autore dell'opera, dall'altra il suo influsso non può appartenere all'ordine della violenza fisica perché toglierebbe all'uomo paternità sull'opera. Lo "strumento" di cui Dio si serve, deve rimanere persona viva, nel pieno possesso delle facoltà e capacità[21]. «Dobbiamo immaginarci un impulso fisico e non violento, efficace e non meccanico»[22] che «interessa l'autore umano nella sua attività di linguaggio»[23], spiega l'Alonso Schokel.

3.1. L'uomo profeta: interprete ispirato

A monte dell'esperienza linguistica vi è la vita che avvolge come qualcosa di totale. Nel momento in cui viene interposta tra noi ed essa una distanza contemplativa, inizia un operazione di suddivisione della totalità ininterrotta in parti distinte che trova il suo culmine nell'imposizione del nome, ad immagine e somiglianza dell'atto creatore. La vita diventa *vissuto*, «sistema di significazioni che appare in una coscienza che lo costituisce»[24]. il linguaggio è questa esperienza di dar forma alla vita – ordinandola, componendola – per dominarla, possederla e poterla comu-

---

[19] CLEMENTE ALESSANDRINO, *Adhoratio ad Grecos*, PG 6, 256; così Atenagora «Nostri testimoni sono i profeti, che parlarono per virtù dello Spirito Santo [...] Lo Spirito Santo muoveva la bocca dei profeti come uno strumento [...] Lo Spirito Santo si serviva di essi come un flautista che suona il flauto» (ATENAGORA, *Nuntius de Christianis*, 7, PG 6, 906.908); citazioni tratte da A. SCHOKEL, *La parola ispirata*, p. 56.

[20] *Ibid.*, p. 60.

[21] Cf. DV 11 (DS 4215).

[22] A. SCHOKEL, *La parola ispirata*, p. 63.

[23] *Ibid.*, p. 53.

[24] P. RICOEUR, *La sfida semiologica*, a cura di M. CRISTALDI, *Filosofia e problemi d'oggi 38*, Armando Armando, Roma 1974, p. 110.

nicare attraverso gesti e parole[25]. Nella teoria di Luis Alonso Schokel[26], la mozione dello Spirito Santo si inserirebbe in questo procedimento linguistico di trasformare l'esperienza umana in parola.

All'inizio di tutto vi sono dei *materiali:* un'esperienza vitale, propria o altrui – che però in qualche modo egli fa propria – o una serie di esperienze che si accumulano nella coscienza con il ritmo osservazione-riflessione. L'esperienza può essere stata provocata dalla vita o dalla lettura di un'opera letteraria; la materia può essere costituita da una conoscenza pura, o da informazioni, o da materiali letterari pre-elaborati. Più in generale, i materiali sono il *vissuto.* Questi non è il prodotto di un'azione divina ma interessa giacché terreno su cui accade il primo intervento dello Spirito Santo, che l'Alonso Schokel inserisce nell'ambito dell'*intuizione.* Gianantonio Borgonovo parla piuttosto di un «dire originario»[27] di Dio rivolto all'uomo. Questa seconda definizione mette meglio in luce il soggetto principale dell'azione e il fatto che si tratti di una rivelazione. Non è il profeta a prendere l'iniziativa sollecitando il divino con pratiche mantiche. La conoscenza a cui giunge non è neanche l'esito di un suo processo cognitivo. «La conoscenza prodotta dalla parola divina è *veritativa (a-letheia),* abolizione di un velamento»[28] sulla persona di Dio e sul senso teologico dei materialivissuto dell'interlocutore e della storia intera[29]. Affermare che questa esperienza ha a che fare con un *'intuizione* intervenuta sotto l'impulso dello Spirito Santo aiuta però a cogliere una sfumatura: è sì rivelazione di una realtà, ma allo stato incipiente. Il costituirsi del profeta non è, come spesso lo si immagina, un evento puntuale[30]. Ricevuta la rivelazione, egli deve farsi carico, con sforzo perseverante, di un complesso e lento processo di elaborazione del messaggio mosso dal desiderio di afferrare quel Verbo divino che l'ha investito. Si tratta di un lavoro che esegue nell'ambito del linguaggio, nel tentativo di *oggettivare* questa nuova esperienza – di un'altra unità di misura rispetto alle sue precedenti – in un sistema di parole, di forme significative. A proposito di oggettivazione, Umberto Eco osserva: «anche se il linguaggio verbale è l'artificio semiotico più potente che l'uomo conosca [...]

---

[25] «Un pregiudizio diffuso è quello del linguaggio come strumento per acquisire esperienze e per comunicarle. Il linguaggio non è uno *strumento* per l'acquisizione delle "competenze" cognitive e di quelle comunicativo-relazionali, ma come linguaggio verbale e non-verbale è queste esperienze» (A. Ponzio, *Testo come ipertesto e traduzione letteraria. Studi sulla traduzione*, Guaraldi, Rimini 2005, p. 20).

[26] Cf. A. Schokel, *La parola ispirata*, pp. 215–220.

[27] Cf. G. Borgonovo, *Tórah, Testimonianza e Scrittura. Per un 'ermeneutica teologica del testo biblico*, in *La rivelazione attestata. La Bibbia fra Testo e Teologia*, Raccolta di studi in onore del Cardinale Carlo Maria Martini Arcivescovo di Milano per il suo LXX compleanno, a cura di G. Angelini, Glossa, Milano 1998, pp. 287ss.

28 *Ibid.*, p. 288.

[29] Si ricorda quanto detto in precedenza: Dio che parla «rivela se stesso e il mistero della sua volontà» (DV 2 [DS 4202])

[30] Cf. P. Bovati, *Figlio d'Adamo, nutri il tuo ventre e riempi le tue viscere*, p. 593.

non soddisfa compitamente al principio della effabilità generale»[31]. Questo significa che, per quanto il profeta si sforzi, per quanto sia ispirato, non produrrà più che un'interpretazione, inevitabilmente riduttiva rispetto alla ricchezza dell'esperienza originaria. L'abbassarsi di Dio alla parola umana è una *kenosis*, uno svuotamento, è un'incarnazione che deve fare i conti con le debolezze della natura umana e del linguaggio degli uomini[32], entrambe inadeguati ad afferrare la pienezza del mistero. Al tempo stesso, la parola del profeta è la mediazione intrascendibile per permettere allo spazio inaccessibile del divino di darsi nello spazio accessibile dell'umano e – al tempo stesso – non venir meno alla sua radicale alterità-santità[33].

Si potrebbe pensare più facile e più diretto, ai fini della rivelazione divina, che Dio costituisca ogni uomo profeta: non dovrebbe scegliere un mediatore quando potrebbe fare a tutti dono dell'ispirazione. Si consideri che il fine dell'azione dello Spirito sull'uomo è la capacità di una relazione autentica con il Padre, per permettergli di vivere realmente e adeguatamente la sua natura di figlio. In questa comunione Egli si dà e si dice a lui rendendolo capace di parlare secondo il parlare divino. Essendo tutti gli uomini fatti a immagine di Dio e suoi figli – afferma Pietro Bovati[34] – tutti sono chiamati a questa comunione e in essa ad essere profeti. Ma se tutti sono chiamati, non tutti sono eletti (cf. Mt 22,14); non perché Dio limiti arbitrariamente il suo dono, ma perché non tutti, anzi pochissimi, accettano questa comunione: «hanno occhi per vedere e non vedono, hanno orecchi per udire e non odono, perché sono una genìa di ribelli» (Ez 12,2). Il profeta che accoglie Dio, ne percepisce l'anelito e sa di non poter confiscare ciò che "ascolta" come patrimonio personale. Il desiderio divino di comunione con l'umanità diviene il suo desiderio e il suo compito. Dio stesso, posando il suo Spirito su di lui, lo costituisce, lo "separa" (santifica) per la moltitudine, per le genti (Ger 1,5), «come un messaggero, come colui che è ammesso ad ascoltare la parola del sovrano, comprendendone il valore, l'urgenza e l'esigenza normativa e, in qualità di servitore, è *inviato* a farla conoscere ai destinatari della sua missione»[35]. Si presenta ancora una sfida linguistica. Egli, che si preoccupava di trovare una forma espressiva veramente adeguata – non solo formalmente, ma anche per ricchezza di contenuto – al messaggio divino, ora è nell'ansia di ottenere l'assenso degli uomini ai quali è indirizzato. Così «il genio profetico si dispiega nel trovare i modi migliori per far intendere, far gustare e fare amare il parlare di

---

[31] U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano1975, p. 235; citato in A. Ponzio, *Testo come ipertesto e traduzione letteraria*, pp. 51–52.

[32] Cf. DV 13 (DS 4220).

[33] Cf. G. Borgonovo, *Una proposta di rilettura dell'ispirazione biblica dopo gli apporti della Form- e Redaktionsgeschichte*, in *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Atti del simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, 16–19 settembre 1999, LEV, Città del Vaticano 2001, p. 54.

[34] Cf. P. Bovati, *Figlio d'Adamo, nutri il tuo ventre e riempi le tue viscere*, p. 590.

[35] P. Bovati, *Figlio d'Adamo, nutri il tuo ventre e riempi le tue viscere*, p. 592.

Dio»[36], adattandone i contenuti, tenendo in conto il mondo culturale-religioso dei destinatari, la loro precisa condizione di vita etica e spirituale. Nonostante tutto, fin dall'inizio sa che coloro ai quali è mandato opporranno resistenza[37]. obiezioni, resistenze e critiche che incontrerà lo costringeranno ad assumere un paziente e tenace lavorio di trasformazione e miglioramento del suo proprio dire[38]. L'atto profetico è opera di un uomo la cui parola cresce con l'atto stesso di proclamarla agli uomini della sua storia. Spiega Pietro Bovati:

> Questo non solo, in positivo, come direbbe S. Gregorio Magno, perché il recettore fa crescere la Parola mediante la sua propria comprensione attualizzante, ma anche, per così dire, in negativo, perché si determina nel profeta un arricchimento spirituale proprio per l'imperfezione del risultato conseguito[39].

Il profeta vive tutto ciò nella costante fedeltà al *dire originario*, al quale possono aggiungersi nuove rivelazioni, arricchendo il significato di quelle passate. Il testo biblico sottolinea questa piena obbedienza con una corrispondenza materiale tra Parola di Dio e parola del profeta, ricorrendo sovente a enunciati tipo «così dice il Signore», «oracolo del Signore», «la parola del Signore mi fu rivolta in questi termini», ecc. Oppure con scene – espedienti letterari – in cui Dio che pone le sue parole sulla bocca del profeta (Dt 18,18; Ger 1,9) o gli ordina di mangiare il libro che contiene (Ez 3,1)[40].

Lo sforzo interpretativo del profeta spinto da più fronti – lingua, destinatari, nuove rivelazioni, ecc. – e il dire di Dio che raggiunge l'umanità soltanto in parole umane dette da uomini, portano a concludere che non si dà per l'uomo Parola divina che non sia Verbo *tradotto-interpretato*. Quest'opera di *traduzione-interpretazione* può essere meglio espressa nella categoria della *testimonianza*. Il testimone vede, ascolta e attesta quanto ha visto e ascoltato, permettendo all'interlocutore di ascoltare senza vedere e di prendere posizione. Al tempo stesso, la sua vita è parte del messaggio che dichiara, tanto che la *verità* della testimonianza viene a coincidere con la *veridicità* del testimone[41]. Umberto Eco – continuando la citazione sopra riportata – spiega: «per diventare più potente di quel che è [il linguaggio verbale] deve avvalersi dell'aiuto di

---

36 *Ibid.*, pp. 593–594.

37 Cf. Ez 2,4.6; Is 6,9-10; Ger 1,19; ma anche Mt 21,12; Gv 15,20-21.

38 Così è per il secondo rotolo dettato da Geremia a Baruc nel quale, oltre a «tutte le parole del rotolo che Ioiakim, re di Giuda, aveva bruciato nel fuoco [...] furono aggiunte molte parole simili a quelle» (Ger 36,32).

39 P. Bovati, *Figlio d'Adamo, nutri il tuo ventre e riempi le tue viscere*, p. 594, nota 22.

40 P. Bovati, *Figlio d'Adamo, nutri il tuo ventre e riempi le tue viscere*, p. 592.

41 Cf. G. Borgonovo, *Tòrah, Testimonianza e Scrittura*, pp. 289–290. Il profeta è cosciente di questa identificazione: «Io e i figli che JHWH mi ha dato, siamo segni e presagi in Israele, da parte del Signore degli eserciti, che abita sul monte Sion» (Is 8,18).

altri sistemi semiotici»[42]. Facendosi testimone, il profeta riesce a travalicare i limiti della parola umana, parlando con l'intera vita[43]. In un certo senso, si dà in lui una rivelazione – e un'interpretazione – *gestis verbisque.*

3.2. Limiti di un testimone umano

Il profeta pretende di comunicare un messaggio divino che esige per tutti totale obbedienza. Ma, benché la sua testimonianza si dia nella storia, rimanda ad un evento storico – l'autorivelazione di Dio – indisponibile alla verifica storica; si dichiara portavoce del Signore, ma colui che parla con pretesa d'autorità è soltanto un uomo.

> Si sa che i profeti hanno una coscienza vivissima del loro essere strumenti di una divina missione; la loro parola è chiaramente vissuta come obbedienza al comando misterioso ricevuto con certezza dal Signore[44] [...] Quest'interiore percezione di essere sottomessi alla volontà di Dio non è però pretesa solo dai veri profeti; [...], ogni profeta vero o falso – può dire di aver «assistito al consiglio del Signore» (Ger 23,18) e proclamare: «Così dice il Signore» (28,2)[45].

Nessuno può dire con certezza chi sia il vero profeta del Signore ed è questo uno dei motivi che spinge a contrastarlo. Nella Scrittura sono riportate alcune prove a cui sottoporre la testimonianza (parole e vita) dell'uomo che pretende di parlare per ispirazione divina[46] ma, tra tutte, l'unico test certo assume un criterio discriminante proiettato al futuro: l'avverarsi della profezia[47].

> Forse potresti dire nel tuo cuore: "Come riconosceremo la parola che il Signore non ha detto?". Quando il profeta parlerà in nome del Signore e la cosa non accadrà e non si realizzerà, quella parola non l'ha detta il Signore. Il profeta l'ha detta per presunzione. Non devi aver paura di lui (Dt 18,21-22).

---

[42] U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, p. 235; citato in A. Ponzio, *Testo come ipertesto e traduzione letteraria*, p. 52.

[43] Cf. P. Bovati, *Figlio d'Adamo, nutri il tuo ventre e riempi le tue viscere*, p. 595, nota 23.

[44] Cf. Is 6; Ger 1; Ez 1–3; Am 7,14-15; Ger 26,12.

[45] P. Bovati, *«Così parla il Signore». Studi sul profetismo biblico*, a cura di M. Sessa, EDB, Bologna 2008, p. 34.

[46] Per un approfondimento: *Ibid.*, pp. 37–52.

[47] «La dialettica del tempo umano impone che la verifica della testimonianza vada collocata in un tempo futuro rispetto al a colui che parla, benché rimanga vero che la profezia biblica vada considerata un'interpretazione del presente e non del futuro» (G. Borgonovo, *Tórah, Testimonianza e Scrittura*, p. 290).

Un altro passo del Deuteronomio sembra però non confermare la decisività di questa prova:

> Qualora sorga in mezzo a te un profeta o un sognatore che ti proponga un segno o un prodigio, e il segno e il prodigio annunciato succeda, ed egli ti dica: "Seguiamo dèi stranieri, che tu non hai mai conosciuto, e serviamoli", tu non dovrai ascoltare le parole di quel profeta o di quel sognatore (Dt 13,2-4).

Ci sono poi testi tipo Gn 3,10 e 1Re 21,29 che presentano un accadere della parola profetica in un modo diverso da quello pronunciato, senza che questa venga considerata falsa. Il problema è che non si deve intendere l'avverarsi della profezia tanto come verificarsi puntuale degli avvenimenti predetti – anche se questo è un segno di verità della parola stessa – quanto più come capacità di *compiere* quelle che sono le sue finalità ultime: la trasformazione del cuore ed il conseguente ristabilimento della comunione con il Signore[48]. La parola è detta dal Signore se è una parola che si *compie*[49]. È per questo che il futuro preannunciato con successo non compie la profezia che «ha proposto di abbandonare il Signore, vostro Dio» (Dt 13,6) e la severa sentenza profetata si è compiuta senza essere eseguita per coloro che «si erano convertiti dalla loro condotta malvagia» (Gn 3,10).

3.3. Il discepolo: profeta testimone

Se solo a posteriori si riconosce il vero profeta, mentre egli parla nessuno può dire con certezza: «la tua parola è parola che si compirà; è parola del Signore». ogni suo interlocutore ha una sola reale possibilità per convalidare/invalidare la profezia: assumersi il rischio di una conversione personale; provare sulla propria pelle se quel che ha sentito è una parola che si avvera oppure no. Farlo significa diventare *discepolo*; significa inserirsi nella stessa esperienza del maestro e percorrerla per poter arrivare a giudicare realtà *quell'evento originario* che ha prodotto la testimonianza che lui ora sta attestando[50].

---

[48] Cf. P. Bovati, *Figlio d'Adamo, nutri il tuo ventre e riempi le tue viscere*, p. 597.

[49] Cf. *Ibid.*, p. 596.

[50] Cf. G. Borgonovo, *Tórah, Testimonianza e Scrittura*..., p. 292; «La testimonianza non è solo un'interpretazione del fatto che postula una verifica successiva nel tempo, ma anche una "consegna", un'"eredità" lasciata dal maestro al discepolo, perché anche questi possa percorrere la stessa esperienza del maestro» (*Ibid.*); «Sono i discepoli a riconoscere la verità della testimonianza del maestro e a ratificare la sua pretesa di avere avuto una rivelazione divina. Sono dunque i discepoli a *raccontare* quanto il maestro ha testimoniato circa l'evento originario [...] L'evento profetico è mediato dalla testimonianza della testimonianza» (*Ibid.*, p. 293).

> Si avvera una partecipazione reale al carisma profetico perché l'ascolto del discepolo e il conservare la memoria delle parole del maestro lo rendono a sua volta strumento di presenza e comunicazione della stessa Parola di Dio[51].

Il discepolo, è chiamato alla profezia per la mediazione del maestro che – sotto l'impulso decisivo di Dio – trasmette il suo proprio "spirito"[52] al successore (come fecero Mosè, Elia e il Cristo), consegnandogli tutto ciò che ha intesto da Dio (Ger 1,7; Gv 15,15), rendendolo artefice della sua stessa missione divina[53], annunciatore di una Parola che nulla ha perso in urgenza e normatività. Il suo ruolo di «testimone del testimone»[54] è essenziale perché quella Parola antica e sempre nuova – che è il senso della storia – della quale egli ha intesto il prezioso valore, non si smarrisca come gli oracoli di maghi e indovini – «parole senza domani» (Is 8,19-20) – ma passi di generazione in generazione manifestando la sua perenne validità. Il carattere divino della Parola non si rivela solo nella sua efficacia immediata, ma anche nella sua durata[55]: «Secca l'erba, appassisce il fiore, ma la Parola del Signore dura per sempre» (Is 40,8). Sarà una particolarità della missione del discepolo dover lottare non solo contro la chiusura del cuore di chi rifiuta e si oppone al messaggio divino, ma anche contro l'occultamento e la svalutazione di ciò che è stato trasmesso[56]. Il suo ruolo è talmente essenziale alla profezia che:

> Senza la testimonianza del discepolo non si avrebbe neanche la testimonianza del maestro: essa sarebbe andata perduta, come di fatto è avvenuto per molti *falsi* profeti di cui conosciamo magari solo il nome. Se anche, in qualche modo, fosse giunta a noi, essa sarebbe sì un documento interessante da un punto di vista archeologico, alla pari di un'epigrafe, ma rimarrebbe inerte, senza alcuna forza performativa, perché nessuno discepolo l'ha riconosciuta efficace e l'ha mantenuta in vita[57].

Con il discepolo, la *testimonianza* – Parola divina generata alla carne nel lungo travaglio interpretativo del profeta – prende distanzia dal suo primo testimone e si dà ad un altro che – in quanto *altro* – «non si presenta come un contenitore neutro del verbo altrui, quasi che l'obbedienza alla parola del maestro lo spodestasse del

---

[51] P. Bovati, *Figlio d'Adamo, nutri il tuo ventre e riempi le tue viscere*, p. 597.

[52] «Più che un bagaglio di nozioni, concetti, verità dottrinali, la trasmissione spirituale da maestro a discepolo è comunicazione del potere sorgivo di parlare (e agire) in verità, verità che si realizza nel momento stesso in cui ognuno è chiamato a dare testimonianza (Mt 10,19-20)» (*Ibid.*, p. 597, nota 26).

[53] Cf. *Ibid.*, p. 597.

[54] Terminologia usata da G. Borgonovo per mettere in rilievo il ruolo di mediazione del discepolo nei confronti della prima testimonianza: quella del maestro.

[55] Cf. *Ibid.*, p. 597.

[56] Cf. P. Bovati, *Figlio d'Adamo, nutri il tuo ventre e riempi le tue viscere*, p. 598.

[57] G. Borgonovo, *Una proposta di rilettura dell'ispirazione biblica*, p. 55.

suo personale patrimonio di conoscenza»[58], ma carica la prima interpretazione di una nuova forza esperienziale, gli dona una nuova carne. «Il suo compito di verifica è creativo»[59].

> La testimonianza del discepolo, mentre ratifica la veridicità del maestro, sposta di fatto il baricentro del referente storico. Esso non è più direttamente l'esperienza originaria del profeta – oggetto della testimonianza del maestro –, ma diventa la vita stessa del discepolo, che ha riconosciuto la verità di quell'esperienza e l'ha accolta. In altri termini, l'autocomunicazione di Dio giunge [...] attraverso una seconda mediazione, altrettanto importante quanto quella che le ha conferito un linguaggio umano: la mediazione del discepolo[60].

Analogamente alla costituzione del profeta, la costituzione del discepolo non è un fenomeno puntuale.

> Non si diventa memoria profetica in un istante, nel momento iniziale del consenso, ma in un diuturno processo di assimilazione, in un perseverante lavorio dell'intelligenza che deve comprendere e collegare (Mt 13,23; Lc 2,19.51), in uno sforzo indefinito per assimilare in modo personale la parola dell'altro[61].

Come e forse più del predecessore, egli deve farsi carico di un complesso e lento processo di comprensione del messaggio, anche se non proviene più direttamente da Dio ma da una mediazione umana. Inoltre, rivolgendosi ad una generazione nuova collocata in un punto diverso del tempo e con una diversa posizione culturale rispetto a quella del maestro[62], dovendosi dimostrare annunciatore di una parola dalla validità perenne e perennemente assetata di compimento, chiamato a «dire la verità di Dio nella storia»[63], il discepolo non può presentarsi con un messaggio datato e rivolto ad altri. In maniera consapevole e responsabile, egli deve assumersi l'incarico dell'*attualizzazione*, dell'adattamento del messaggio, nel compito geniale di «dire l'identica Parola in parole nuove»[64]. Dopo aver fatto propria la parola

---

[58] P. Bovati, *Figlio d'Adamo, nutri il tuo ventre e riempi le tue viscere*, p. 599.

[59] G. Borgonovo, *Una proposta di rilettura dell'ispirazione biblica*, p. 55; è importante sottolineare che la «testimonianza creatrice» del discepolo – o dei discepoli – riproduce la forza dell'esperienza originaria (Cf. G. Borgonovo, *Torah, Testimonianza e Scrittura*, p. 291).

[60] G. Borgonovo, *Una proposta di rilettura dell'ispirazione biblica*, p. 55.

[61] P. Bovati, *Figlio d'Adamo, nutri il tuo ventre e riempi le tue viscere*, p. 598.

[62] «A colui che ha vissuto con il profeta (At 10,41) va associato colui che ne ha accolto il messaggio senza aver fatto esperienza diretta della sua voce, facendosi adepto a distanza di anni o addirittura di secoli dall'apparire storico del maestro» (P. Bovati, *Figlio d'Adamo, nutri il tuo ventre e riempi le tue viscere*, p. 599).

[63] P. Bovati, *La Bibbia: il 'grande codice' nella vita della Chiesa post-conciliare?*, in «La Rivista del Clero Italiano» 91 (2010), p. 333.

[64] P. Bovati, *Figlio d'Adamo, nutri il tuo ventre e riempi le tue viscere*, p. 599.

dell'altro deve compiere un processo di *rioggettivazione*, di *re-interpretazione*, nel ricercare il linguaggio più adatto ai nuovi interlocutori, mantenendo allo stesso tempo piena fedeltà alle parole del maestro – che sono «oracolo del Signore Dio» – ed alla "Parola" che gli è comunicata personalmente nel suo venire a contatto con l'*esperienza originaria*.

Quest'ultima, questa comunicazione personale del *dirsi* divino fa sì che un profeta, discepolo nei riguardi di una testimonianza che lo precede, riattivando con la sua conversione l'esperienza originaria del maestro, venendo abilitato alla profezia dalla profezia che in lui si compie, partecipando al carisma profetico del maestro, contemporaneamente si trova profeta-maestro di una Parola che lo sta investendo – con tutte le dinamiche descritte nei paragrafi precedenti. Allo stesso modo, il suo maestro non sarà stato forse il primo nella storia della profezia. Entra in gioco il concetto di *successione profetica* in cui ogni nuovo messaggero non accede ad un canale comunicativo di Dio esclusivo e separato da ciò che Dio ha già trasmesso, ma si nutre di tutto ciò che il Signore ha già detto[65]. La linea interpretativa che collega maestri e discepoli diventa una rete in cui ognuno prende parte alla comprensione del Verbo divino e alla sua incarnazione nella storia. Stabilire chi stia all'inizio e chi alla fine forse non è poi così importante: «la comprensione non va intesa tanto come un'azione del soggetto, quanto come l'inserirsi nel vivo di un processo di trasmissione storica, nel quale passato e presente continuamente si sintetizzano»[66]. Semmai è significativo che alla fine di tutto questo circolo ermeneutico le parole umane siano ancora considerate "Parola di Dio", segno che l'operare dello Spirito Santo ispiratore non si è fermato a quell'*intuizione* iniziale ma ha accompagnato tutto il cammino di traduzione e ritraduzione di quel *dire originario*.

4. La scrittura della Parola di Dio

L'ultimo aspetto che qualificare l'esperienza profetica del discepolo è quello della *messa per iscritto* della testimonianza[67]. Ad un certo punto questi sente la necessità di redigere la memoria profetica di cui è testimone. Le motivazioni possono essere varie, tuttavia – afferma Bovati – «il tratto comune che si riscontra nella varietà delle attestazioni è costituito dal fatto che il profeta non è (più) in grado di

[65] Cf. *Ibid.*, p. 593; la figura di Ezechiele che mangia il libro è da leggersi in questa prospettiva.

[66] H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Fabbri, Milano 1972, p. 320; citato in D. Banon, *La lettura infinita. Il midrash e le vie dell'interpretazione nella tradizione ebraica*, Jaca Book, Milano 2009, p. 67.

[67] Cf. P. Bovati, *Figlio d'Adamo, nutri il tuo ventre e riempi le tue viscere*, pp. 598–600; «Gli studiosi della storia della letteratura biblica – sulla base anche di analoghi fenomeni nelle culture coeve – ritengono che il modello prevalente per comprendere la Bibbia come "scrittura" sia quello che postula un periodo, anche lungo, di tradizioni orali, a cui fa seguito una messa per iscritto, che, iniziando da nuclei semplici, si arricchisce progressivamente per sviluppo interno o per fusione con tradizioni parallele. E questo sia per l'Antico che per il Nuovo Testamento» (*Ibid.*, p. 602).

porgere di persona il suo messaggio, non è (più) capace con la sua voce di "portare assistenza" alle sue stesse parole»[68] . Rendendo *testo* la testimonianza, il discepolo ottempera definitivamente alla sua missione particolare: far perdurare nel tempo l'eredità affidata dal maestro. «Lo scritto infatti è un memoriale (Es 17,14), ha la funzione di significare la durata delle parole al di là della presenza del locutore (Is 30,8)»[69].

In realtà, non sempre è il discepolo ad occuparsi della prima redazione del messaggio e non sempre è la comunicazione scritta a dipendere da quella verbale, come fin qui è stato descritto.

> Vi sono documenti che appaiono fin dall'inizio, coincidenti, per così dire, con la stessa manifestazione rivelatoria di Dio. Al Sinai, accanto alla voce del Signore troviamo il Decalogo, inciso su tavole di pietra, secondo certe tradizioni addirittura vergato dal dito stesso di YHWH (Es 24,12; 31,18; 32,16; 34,1; Dt 4,13; 5,22; 9,10; ecc.) [...] In molti casi la presenza dello scritto è concomitante e complementare alla comunicazione verbale: Mosè, ad esempio, fa lunghi discorsi, ma ordina anche di scrivere le sue parole sugli stipiti delle porte (Dt 6,9; 11,20), e di copiare il cantico (Dt 31,19), da lui messo per iscritto e insegnato agli Israeliti (Dt 31,22.24); Geremia è chiamato a predicare, ma a più riprese, consegna in un rotolo gli oracoli ricevuti dal Signore (Ger 29,1; 30,2; 36,2-4.28-32; cf Is 8,1; 30,8; Ab 2,2); e, nel Nuovo Testamento, Paolo e altri apostoli utilizzano contemporaneamente la predicazione orale e la mediazione dello scritto (sotto forma di "lettera")[70].

Ad ogni modo, la testimonianza – anche se è attestata nella lettera – non si dà al discepolo come *testo sacro*, come una specie di tempio verbale da recitare e tramandare in estrema fedeltà alla lettera, senza l'apporto di alcuna interpretazione[71]. Di fronte allo scritto non può limitarsi a *dire la lettera*; neanche *dire il senso* che ha avuto un tempo gli basterebbe[72]. Come nei confronti della testimonianza orale, il suo ruolo non è quello di guardiano e conservatore, ma di rivelatore e di innovatore. Egli è ugualmente chiamato a ratificare con la vita la testimonianza del maestro e farsene nuovo interprete, misurando quella parola del passato sugli eventi successivi che lo riguardano, non stravolgendo la parola originaria, ma esplicitandola[73].

---

[68] *Ibid.*, pp. 602–603.

[69] *Ibid.*, p. 600.

[70] *Ibid.*, pp. 602–603.

[71] Su questo punto, vedere le definizioni di *testo classico*, *testo sacro*, *testo canonico* in *Introduzione all'Antico Testamento*, a cura di E. Zenger, Queriniana, Brescia ²2008, pp. 202–203.

[72] Cf. Banon, *La lettura infinita*, p. 35.

[73] Cf. G. Borgonovo, *Tórah, Testimonianza e Scrittura*, p. 293.

4.1. Il testo canonico

La Parola divina giunge alle generazioni successive in una rete di interpretazioni e riletture del *dirsi originario* di Dio che, grazie alla testimonianza dei discepoli, un poco alla volta riceve accettazione dalla comunità, riconoscendone una funzione normativa in termini vincolanti per tutti. La forma linguistica si fa definitiva. L'ultima elaborazione del testo viene pubblicata in uno o più esemplari. Nasce il *testo canonico*, che d'ora in poi non verrà più *ri-scritto*, ma soltanto copiato oppure soltanto integrato o glossato in punti specifici[74]. Questo atto di "fissazione" non ha come fine primo la conservazione della lettera in quanto tale. In Dt 4,1-4[75], il comando «non aggiungerete nulla a ciò che io vi comando e non ne toglierete nulla» non è fine a se stesso: ciò che è fissato vuol essere una guida *per la vita* e deve servire per la prassi, come evidenzia l'infinito che segue: «ma osserverete i comandi del Signore»[76]. La Pontificia Commissione Biblica, nel documento del 1993 *"L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa"*, spiega:

> Ciò che ha spinto la comunità credente a conservare [i libri sacri] è stata proprio la convinzione che avrebbero continuato a essere portatori di luce e di vita per le generazioni future. Il senso letterale è, fin dall'inizio, aperto a sviluppi ulteriori, che si producono grazie a «riletture» in contesti nuovi.[77]

Quello che viene fissato – afferma Erich Zenger – non è tanto la lettera quanto l'*orientamento del senso* della rivelazione che, tramite la lettere, cerca di pervenire al lettore.

> I testi canonici in quanto *canone di senso e di valori* di una comunità richiedono non soltanto l'istituzione della *cura del testo* (intangibilità ed estetica della forma del testo: "libri sacri"), ma soprattutto l'istituzione della *cura del senso*, affinché di fronte alla crescente distanza temporale, culturale, sociale dopo la fissazione del canone possano assolvere la funzione fondante che da essi ci si attende "in linea con il testo", ossia secondo il suo senso [.] La canonizzazione di un testo non segna la fine della sua capacità e attività produttiva, bensì costituisce il fattore scatenante di una produzione di *nuovi testi*, non più immanente al testo ma esterna ad esso, e al contempo rapportata al testo, intesa ad attualizzare il testo canonico. La forma principale di questo rapporto produttivo con il testo canonico è il fenomeno del *commentario*. Il commentario rapportato al canone assolve soprattutto a due funzioni: serve

---

[74] Cf. *Introduzione all'Antico Testamento*, p. 201.

[75] Cf. Dt 13,1.

[76] Cf. *Introduzione all'Antico Testamento*, p. 203.

[77] Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, LEV, 1993, p. 73. (Da ora PCB).

da un lato a tradurre il testo in vita, a liberarne la pretesa di interpretare il mondo, di orientare l'azione e di formare la vita in un orizzonte di esperienza in continuo mutamento; e serve dall'altro lato come base di legittimazione dell'innovazione, che si può esprimere, entro al sfera d'influenza di un canone, sempre e soltanto nella forma di un commentario[78].

Tutta la Scrittura va riconosciuta nella dinamica del commentario. Già dopo l'incisione del Decalogo, tutte le altre parole comunicate da Dio a Mosè e da lui trasmesse al popolo (Es 20,18-21; Dt 5,23-31) vengono considerate un commento esplicativo e attualizzante quel testo fondatore. In modo più macroscopico, la canonizzazione dei *libri profetici* (*n'bi'im*) è avvenuta in maniera da essere intesa come commentario alla Torah e, analogamente, gli *scritti* (*k'tùbim*) sono stati canonizzati perché considerati attualizzazione della Torah. Nel Nuovo Testamento sia Gesù che la predicazione apostolica fanno continuamente riferimento all'antica Scrittura (di Mosè, dei profeti, dei Salmi) per dirne il veritiero compimento (Mt 11,10; 21,13.42; 26,54.56; ecc.).

Tra questi nuovi testi, nati "per esplosione" della Torah, sono stati accolti – e poi riconosciuti *canonici* – commenti che riportano comportamenti dissonanti con lettera della Torah stessa[79], proprio a dimostrazione che non la lettera ma il *senso* è il vero canone (cioè *regola).* Per citarne alcuni: in 1Mac 2,39-41, nonostante il riposo sabbatico venga infranto scendendo in battaglia, il comandamento viene rispettato nel suo senso e nel suo scopo di costituire/salvare Israele come popolo di Dio; in Mt 5, il *discorso della montagna* si sviluppa secondo le antitesi «avete inteso che vi fu detto . ma io vi dico», nella cornice del «non crediate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto ad abolire, ma a dare pieno compimento». Più problematico nell'interpretazione è l'esempio della *punizione transgenerazionale* di Es 20,5: «sono un Dio geloso che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione, per coloro che mi odiano». Il principio è ribadito in Dt 5 ma poi, con un vocabolario che richiama chiaramente il decalogo, in Dt 7,10 diventa: «ma ripaga direttamente coloro che lo odiano, facendoli perire; non concede una dilazione a chi lo odia, ma lo ripaga direttamente»[80].

Si può concludere con Bernard M. Levinson:

Il testo canonico emerge da una sua storia di ricezione e interpretazione, e la sostiene a sua volta. [...] La cosiddetta formula canonica può sembrare un comandamento semplice e rigido, che inibisce il rinnovamento: «Non dovete aggiungere nulla a ciò che io vi comando, né to-

[78] *Introduzione all'Antico Testamento*, p. 202.

[79] Cf. *Ibid.*, p. 203.

[80] Sull'esegesi del principio della punizione transgenerazionale cf. B.M. Levinson, *Fino alla quarta generazione. Revisione di leggi e rinnovamento religioso nell'Israele antico*, Lectio 2, San Paolo, Cinisello – Balsamo-Roma 2012.

gliere nulla da esso». Tuttavia, sin dalla sua prima appropriazione da parte degli antichi autori di Israele, la formula ha già contrassegnato uno spazio di trasformazione testuale creativa. In ogni passo in cui s'invoca la fedeltà al canone, una più attenta analisi mostra che le questioni in gioco sono molto più complesse, e che la stessa pretesa di un canone immutabile appare come una costruzione dell'autore, volta a legittimare l'innovazione. In tale prospettiva, il canone è radicalmente aperto[81].

5. La necessità di un lettore

Aprendo una pagina ispirata, il primo impatto non sarà una rivelazione mantica, un improvviso oracolo, una divinità che ci investe con la sua voce tonante. Il testo biblico si presenterà semplicemente come *testo*: un succedersi di umanissime parole privo di qualsiasi efficacia magica. Addirittura chiudendolo, il libro sarà un insieme di segni privi non soltanto d'effetto, ma di significato. E non si potrebbero neanche chiamare segni perché un segno è tale solo nel momento in cui qualcuno lo riconosce nel suo *riferimento*[82] ad altro. Il testo ha bisogno di un lettore, di qualcuno che sia in grado di attivarne i segni, di «strapparlo al suo mutismo, [di] scuotere l'edificio dello scritto allo scopo di ridonargli la vita»[83] . Tutto questo succede nell'atto dell'interpretazione.

5.1. L'interpretazione immediata

Il primo atto d'interpretazione non avviene sul testo come esito di un procedimento scientifico. È fatto che accade nell'istante stesso in cui lo sguardo del lettore tocca la pagina:

> Quando leggiamo, ogni parola evoca in noi una serie di associazioni, con una rapidità tale che spesso non ce ne rendiamo conto. Questo processo traduce i segni letti *in interpretant*[84].

Il termine *interpretant* è stato coniato da Charles S. Peirce e non va confuso con il concetto di *interprete*. Quest'ultimo è una persona, colui che interpreta, un essere

[81] *Ibid.*, pp. 104–105.

[82] Per *riferimento* si intende la relazione tra un'espressione linguistica e ciò che essa designa (cf. P. Manganaro, *Pensiero e parola. Forme razionali della filosofia del linguaggio*, Dialoghi di filosofia 12, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007, p. 339).

[83] Banon, *La lettura infinita*, p. 35.

[84] Citazione di David Savan in D.L. Gorlée, *Semiotics and the Problem of Translation. With Special Reference to the Semiotics of Charles S. Peirce*, Rodopi, Amsterdam 1994, p. 120; citato in *Peirce e la traduzione del significato*, in http://courses.logos.it/IT/2_18.html, ultima visualizzazione 27 settembre 2013 (corsivo nostro).

umano che sta compiendo un atto semiotico. Il primo invece – che sarà tradotto con *interpretante* – è la "traduzione mentale" di un oggetto, quel pensiero, quella rappresentazione, che serve da mediazione tra segno e oggetto, permettendo il *riferimento*; una sorta di chiave individuale per la percezione di una parola o un oggetto.

L'*interpretante* nasce in una traduzione intersemiotica[85] dal verbale al mentale tramite la quale – in un movimento opposto e complementare all'*oggettivazione* – il testo entra in relazione immediata con la vita del lettore e tramite essa comincia a significare.

Tuttavia, benché il testo si svolga nel mondo del lettore, cioè viva della vita del lettore, non si può accettare il pensiero che questa si dia come fattore unico nella produzione del senso. Se l'*esserci delle parole* è il motivo per cui lo scritto può essere compreso solo svolgendosi nel mondo del lettore, l'*esserci delle parole* come *parole di* qualcuno è il motivo per cui lo scritto non può essere compreso svolgendosi solo nel mondo del lettore, pena lo scadere in un relativismo semiotico non rispettoso del testo.

5.2. Leggere in una tradizione di fede

Il testo biblico non è solo le parole che contiene ma tutta la storia che ha vissuto, l'esperienza di Dio che l'ha ispirato, le persone che ha incontrato – a partire dal profeta –, le letture che ha ricevuto, il posto che ha nella comunità in cui vive, ecc. Il suo significato si decide nel dialogo con tutta questa realtà. Il lettore non può accontentarsi della superficie dello scritto. Deve addentrarsi nelle sue profondità per cercare di comprendere cosa gli agiografi abbiano veramente voluto dire e ciò che a Dio è piaciuto manifestare con le loro parole[86]. In questo cammino, la prima realtà *significativa* che incontra, è ancora fuori dello scritto: è la *comunità di fede*, custode viva del testo, che vive del testo e del suo senso. Scrive Benedetto XVI nell'esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini:* «Il luogo originario dell'interpretazione scritturistica è la vita della Chiesa»[87], e continua:

> La Bibbia è stata scritta dal Popolo di Dio e per il Popolo di Dio, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo. Solo in questa comunione col Popolo di Dio possiamo realmente entrare con il «noi» nel nucleo della verità che Dio stesso ci vuol dire [...] L'ecclesialità dell'interpretazione biblica non è un'esigenza imposta dall'esterno; il Libro è proprio la voce del Popolo di Dio pellegrinante, e solo nella fede di questo Popolo siamo, per così dire, nella tonalità giusta

[85] «La *traduzione intersemiotica* o *trasmutazione* consiste nell'interpretare segni verbali per mezzo di sistemi segnici non-verbali e viceversa» (A. Ponzio, *Testo come ipertesto e traduzione letteraria*, p. 38).

[86] Cf. DV 12 (DS 4217).

[87] Benedetto XVI, *Es. apost. postsinodale Verbum Domini*, 30 settembre 2010, LEV, Città del Vaticano 2010, n. 29 (da ora VD).

per capire la sacra Scrittura. Un'autentica interpretazione della Bibbia deve essere sempre in armonica concordanza con la fede della Chiesa cattolica[88].

Il concetto di interpretazione come "inserirsi nella tradizione di fede della comunità" è forte anche nel popolo ebraico. Nel *bet hamidrash* – la sala di studio rabbinica – lo studio avviene in continuo confronto con le interpretazioni della tradizione e mai in solitaria. Si studia a coppie, raramente formate da persone della stessa età. è difficile che i due si trovino d'accordo sul significato, per cui fanno riferimento ad un *ilui* (genio) – appellativo che viene dato agli studenti particolarmente dotati – perché arbitri la loro disputa. Questi, dopo aver ascoltato le due interpretazioni, rinomina il trattato, cita il passo in questione – parola per parola – rivela la propria interpretazione citando numerose interpretazioni di commentatori di tutti i secoli[89]. Dice David Banon «sembra che, per il giudaismo, non si possa tentare un approccio alla Bibbia a mani vuote. Vuote dell'insegnamento dei commentatori»[90].

5.3. Leggere in profondità

La comunità consegna al lettore il testo insieme alla sua pre-comprensione di fede che lo intende Scrittura Sacra, Parola di Dio, fonte di quella stessa fede e guida nella vita[91]. Tuttavia, mette in guardia la Pontificia Commissione Biblica nel documento *"L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa"* (1993), «ogni precomprensione comporta i suoi pericoli [...] esiste il rischio di attribuire ad alcuni testi biblici un significato che non esprimono, ma che è frutto di uno sviluppo ulteriore della tradizione»[92]. Se il lettore deve guardarsi da questo pericolo non può declinare l'interpretazione del testo alla sola comunità. Deve assumersi la responsabilità di un impegno personale di studio e di ricerca, prendendo momentaneamente le distanze dal testo pre-letto. Inizia la lettura vera e propria quale relazione personale con la pagina. Questa però non si dà a lui come un trattato scientifico, scritto per comunicare precise informazioni per mezzo di un linguaggio ostensivo, concettuale, intenzionalmente univoco. La Bibbia usa un linguaggio in gran parte *simbolico*, ha cioè una struttura di significazione nella quale il senso diretto, primario, letterale, designa per sovrappiù altri sensi indiretti, secondari, figurati – altro motivo per cui non ci si può fermare agli *interpretant* della prima lettura – chiama il lettore ad un lavoro mentale, ad un'interpretazione che tenti di decifrare il senso nascosto nel senso apparente,

---

[88] VD 30.

[89] Sul *Bet hamidrash* cf. M.A. Ouaknin, *Le dieci parole. Il decalogo riletto e commentato dai Maestri ebrei antichi e moderni*, Paoline, Milano 2001, pp. 27-30.

[90] Banon, *La lettura infinita*, p. 31.

[91] Cf. PCB, p. 86.

[92] *Ibid.*, p. 79.

di dispiegare i livelli di significazione impliciti nella significazione letterale[93]. Nei confronti del *textus* (tessitura) dovrà compiere una serie di atti che portano il nome di analisi semantica, grammaticale, sintattica, retorica, di critica letteraria, storica, ecc. il cui primo ostacolo è costituito dalla lettera che, fissata nel testo canonico, ha creato col passare degli anni una crescente distanza culturale: la sua "lingua" non è più quella degli interlocutori. Nel lavoro di ricerca il lettore non è solo; si inserisce all'interno di una schiera di esegeti che ugualmente stanno scavando il testo per ricavarne il significato, come nel *bet hamidrash*.

Questo approccio, che si può definire *tecnico*, ha i suoi limiti e i suoi rischi che vanno tenuti presenti. Per quanto riguarda le possibilità della ricerca, sebbene la storicità dei fatti e delle loro testimonianze permettano indagini scientifiche, non si potrà mai dimostrare la qualità meta-storica degli eventi, non perché manchino documenti al riguardo, ma perché il testo biblico è una confessione di fede che – pur dandosi attraverso la storia – eccede le possibilità di una verifica storica. Si potrebbe trovare un giorno una documentazione che attesti l'uscita di un gruppo di Israeliti dall'Egitto nel XIII secolo a. C., ma mai la documentazione del fatto che *JHWH fece uscire Israele dall'Egitto*[94]. Altro limite è il modo in cui procede la ricerca. Il lavoro ermeneutico, mentre dispiega il livelli di significazione, mentre li ordina di fronte alla coscienza dell'interprete, impone un rapporto lettore-testo di tipo osservatore-oggetto che mantiene delle distanze. La Sacra Scrittura, consegnata dalla fede della comunità come *parola di* Dio che si dà agli uomini per realizzare un vincolo di comunione, rischia di essere intesa come un testo che *parla di un* dio e delle vicende – più o meno attendibili – di alcune comunità, ed essere paradossalmente vissuta come ciò che separa *da* Dio.

5.4. *Lector in fabula* e "ri-scrittura" del testo

L'approfondimento scientifico, se da una parte chiarisce il testo aumentando la possibilità di comprensione del lettore, dall'altra può lasciare la lettera parlare inutilmente, come facesse un monologo[95]. La Bibbia è stata scritta per coinvolgere il lettore nella fede e nella vita (cf. Gv 20,31); è *scrittura profetica* in continua tensione di *compimento*[96]. Non avviene una vera e propria lettura sin quando non

---

[93] Su queste accezioni di *simbolo* e *interpretazione* cf. P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 2007, p. 26.

[94] Cf. G. Borgonovo, *Tórah, Testimonianza e Scrittura*, p. 296, nota 21.

[95] Il che è ben diverso dal «*religiose audiens*» proposto da DV 1.

[96] «Il limite del metodo storico-critico, figlio del mito genetico dell'ermeneutica romantica e del razionalismo positivistico, sta appunto nel ridurre il compito ermeneutico a una ricerca *archeologica*, che considera irrilevante quanto riguarda il *télos* di un testo, a partire dal momento in cui il testo ha cominciato ad esistere» (G. Borgonovo, *Torah, Testimonianza e Scrittura*, p. 308).

si stabilisce un rapporto di vicinanza con il testo, lasciandosi collocare *in fabula*. Come conferma Ponzio:

> Se non si esce dal testo, se ci si concentra troppo su di esso, se non lo si sposta per collocarlo in rapporto alle proprie esperienze, desideri, immaginari, il dialogo in cui la lettura consiste non ha inizio.[97]

L'interesse che ha acceso la curiosità di leggere e ha sostenuto la fatica della ricerca esegetica, spinge il lettore a "distrarsi" dalla lettera, a spostare il *riferimento* del testo dagli eventi del passato al proprio vissuto, *appropriandosi* del significato[98]. Il monologo diventa una reciprocità dialogica in cui nessuno dei partner prende il sopravvento sull'altro[99]: il lettore si apre e si dona al testo lasciandogli *ri-significare* la propria vita e – nel medesimo istante – il testo si rende disponibile ad essere *ri-scritto* nella vita del lettore, in una simultaneità tra la costituzione del sé e quella del significato[100]: L'appropriazione – più della formazione in-mediata di *interpretants* – è il movimento complementare all'*oggettivazione;* ridona vita e voce alla lettera in una sorta di metempsicosi dal corpo del testo al corpo del lettore. Ciò che trasmigra è l'anima degli eventi e delle parole testimoniate dalla lettera del testo: il *senso*, o meglio, uno di dei sensi "possibili" – si è detto che la Scrittura è in gran parte scritta con un linguaggio simbolico – ascoltato dalla *tradizione* e approfondito da una corretta analisi scientifica[101]. Se la lettura è davvero fedele al senso, più che di *ri-scrittura* si dovrebbe parlare di *traduzione.* Nella traduzione, infatti, c'è un rapporto tra testo originale e testo tradotto per cui quest'ultimo è al tempo stesso identico e diverso, è *lo stesso-altro:* cambia la lettera, ma il senso è mantenuto. Ed alla lettura del testo biblico è necessario tanto il cambiamento – perché non resti solo parola del passato – quanto il rimanere lo stesso, perché non venga contraddetta la rivelazione. Il Talmud esprime simili concetti nell'apparente paradosso:

---

[97] A. Ponzio, *Testo come ipertesto e traduzione letteraria*, p. 34.

[98] «Perché si possa cominciare a capirla [...] considerate un testo della Bibbia come se esso vi parlasse in modo del tutto personale, e condensasse e raccontasse gli eventi della vostra vita indirizzandoli simbolicamente proprio a voi» (E. Drewermann, *Parola che salva, parola che guarisce. La forza liberatrice della fede [Gdt, 197]*, Queriniana, Brescia 1990, p. 111; citato in R. Vignolo, *Metodi, ermeneutica, statuto del testo biblico. Riflessioni a partire da "L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa (1993)"*, in *La rivelazione attestata*, p. 86, nota 115).

[99] Il dialogo – non importa se parlato o silenzioso – è «autentico» se ciascuno dei partecipanti intende l'altro o gli altri nella loro esistenza e particolarità e si rivolge loro con l'intenzione di far nascere tra loro una vivente reciprocità: «Un vero dialogo è quello in cui ciascuno dei partner è salvaguardato dall'altro, pur nella contraddizione, come partner essenziale, affermato e confermato» (citazione di Martin Buber in H. Banse, *Una vita in dialogo. A colloquio con Martin Buber*, in http://www.nostreradici.it/Buber_Holger-Banse.htm, [10 ottobre 2013]).

[100] Cf. P. Ricoeur, *La sfida semiologica*, p. 252.

[101] Cf. G. Borgonovo, *Torah, Testimonianza e Scrittura*, p. 309.

> Chi traduce un versetto in modo del tutto letterale è un bugiardo, mentre chi vi aggiunge qualcosa è un blasfemo.[102]

Per non essere blasfemo, il *lettore-traduttore* – spiega Ponzio[103] – deve stare attento ai «falsi amici di ordine semantico-ideologico», cioè a non scambiare l'effettivo significato del testo con un altro per il quale simpatizza sul piano ideologico. Il rischio di "blasfemia" però non è scongiurato dall'ascolto della tradizione né dalla ricerca personale, sempre soggette alle medesime sovrainterpretazioni ideologiche dell'interprete. L'unica via percorribile è quella della "prova del compimento": alla fine di tutto il cammino d'approfondimento, il lettore deve "rischiare un senso", metterlo in pratica e verificare se porta frutti di comunione con Dio o no. Come afferma la Pontificia Commissione Biblica, «la giusta conoscenza del testo biblico è accessibile solo a colui che ha un'affinità vissuta con ciò di cui parla il testo»[104]. E la lettura sarà tanto meno rischiosa quanto più avverrà già nel contesto della comunione con Dio, cioè mediante lo stesso Spirito che ha ispirato la pagina[105]: «Con la crescita della vita nello Spirito cresce anche, nel lettore, la comprensione delle realtà di cui parla il testo biblico»[106].

5.5. Perché interpretare: conclusioni

Alla fine di questo percorso lungo le fasi storiche del testo biblico, si possono fare almeno due constatazioni sulla necessità dell'interpretazione. Innanzitutto, la lettera del testo – ormai canonico –, rimasta ancorata a delle categorie antiche, richiede al lettore un lavoro storico-critico dal quale non può prescindere. Secondo poi, si può affermare con la Pontificia Commissione Biblica che la necessità dell'interpretazione «trova un fondamento nella Bibbia stessa e nella storia della sua interpretazione»[107]. Infatti:

---

[102] M. Mc Namara, *I targum e il Nuovo Testamento. Le parafrasi aramaiche della Bibbia ebraica e il loro rapporto per una migliore comprensione del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1978, p. 118; citato in G. Bonaccorso, *La liturgia e la parola tra oralità e Scrittura*, in «Rivista Liturgica» 94 (2007) n. 4, p. 47; Il *testo canonico* si manifesta quale è, cioè *regola* per ogni nuova interpretazione della rivelazione: «I testi canonici formulano, in maniera vincolante per tutti, i valori normativi e formativi di una comunità. Essi presuppongono una censura (tacita o esplicita) esercitata nei confronti di altri testi che sono rifiutati in quanto non vincolanti o addirittura in quanto riprovevoli/eretici» *(Introduzione all'Antico Testamento*, p. 202).

[103] Cf. A. Ponzio, *Testo come ipertesto e traduzione letteraria*, p. 47.

[104] PCB, p. 69.

[105] Cf. DV 12 (DS 4219).

[106] PCB, p. 70; cf. Gv 16,13.

[107] PCB, p. 68.

> L'insieme degli scritti dell'Antico e del Nuovo Testamento si presenta a noi come il prodotto di un lungo processo di reinterpretazione degli eventi fondatori, in stretto legame con la vita delle comunità credenti [...] Gli eventi riportati nella Bibbia, sono eventi interpreti[108].

Ma la risposta più immediata al «Perché interpretare?» dovrebbe essere «Perché è impossibile non interpretare». Tutto ciò che è esterno, mantiene nei nostri confronti un'irriducibile alterità, eccede le nostre possibilità di comprensione. Anche nel caso in cui l'"oggetto" della conoscenza fosse una persona e sappia parlare di *sé*, fosse capace di svelarsi attraverso un linguaggio, il suo mistero non potrà mai dirsi-darsi totalmente. E altrettanto noi, non riusciremmo a coglierne la pienezza, fosse anche Dio che si rivela. La conoscenza che abbiamo della realtà, è un'interpretazione della realtà, uno sguardo dalla nostra prospettiva, attraverso i nostri *interpretant*. Di conseguenza, lettura e ascolto non avvengono che come interpretazione di ciò che si legge o si ascolta, soprattutto quando la parola – è il caso biblico – non è semplice informazione tecnica. Luigi Pirandello porta queste considerazioni alle estreme conseguenze nell'opera teatrale *"Sei personaggi in cerca d'autore"*, ponendo in bocca a uno dei personaggi – *il Padre*, rassegnato al fraintendimento de *la Madre* e *la Figlia* – un lamento d' *incomunicabilità*:

> Abbiamo tutti dentro un mondo di cose; ciascuno un suo mondo di cose! E come possiamo intenderci, signore, se nelle parole ch'io dico metto il senso e il valore delle cose come sono dentro di me; mentre chi le ascolta inevitabilmente le assume col senso e col valore che hanno per sé, del mondo com'egli l'ha dentro? Crediamo d'intenderci; non c'intendiamo mai![109]

La realtà non è forse così drastica. Ciò che è impossibile è l'annullamento dell'alterità, l'inglobare in sé l'altro, magari con lo scopo non esplicito di poterne fare a meno o di aver potere su di lui. Ma se invece lo si lascia vivere proprio perché *alter*, se si tiene come «partner essenziale, affermato e confermato» – diceva Martin Buber[110] l'intendimento può avvenire nella pazienza di un progressivo svelamento. Per questo la metodologia dell'interpretazione ha implicazioni etiche che riguardano la disposizione all'alterità, all'ascolto, al coinvolgimento senza limiti con l'altro[111]. Scrive Marc-Alain Ouaknin nel suo commento alle *dieci parole :*

---

[108] *Ibid.*, pp. 68–69.

[109] L. Pirandello, *Sei personaggi in cerca d'autore*, kindle edition, p. 29 (posizione 260).

[110] Vedi nota 103.

[111] A. Ponzio, *Testo come ipertesto e traduzione letteraria*, p. 36; «La lettura e la traduzione implicano entrambe un atteggiamento etico. Saper comprendere l'altro e saper leggere un testo non sono due cose diverse. Possiamo dire che leggiamo testi, immagini, gesti, comportamenti; ma anche che leggiamo volti» (*Ibid.*).

> Il dono delle *Dieci parole* sul Sinai è sottolineato da un evento straordinario: Mosè riceve le tavole della Legge e successivamente le rompe! Dono della Legge, ma anche dono della rottura: ecco ciò che va compreso. La Legge come una totalità, data e appresa una volta per tutte, non esiste. Mosè era salito sulla montagna e doveva ridiscendere con la Legge. Mosè ritarda. è in ritardo [...] I figli di Israele perdono la pazienza e fabbricano un idolo, il vitello d'oro. L'idolatria comincia con un gesto di impazienza. L'impazienza è idolatria. Essa vuole «sapere»[112], afferrare, avere sotto mano ininterrottamente la figura del proprio Dio. Volere «immediatamente», porta a irrigidirsi: Dio subito, Dio pietrificato, Dio morto, vitello d'oro! Impazienza significa non dare tempo al tempo; rifiuto di lasciare all'altro lo spazio di cui ha bisogno per vivere, per essere. Volontà di sopprimere o impossibilità di sopportare il vuoto, impossibilità di fare posto all'altro, al nuovo[113].

Il testo biblico non richiede soprattutto di essere interpretato, quanto di *continuare* ad essere interpretato, mettendo "tra parentesi" ciò che è apparso ad una prima lettura egocentrata, per lasciare che lo scritto si sveli per quello che è: Parola di Dio. *Continuare ad interpretare* è non rendere la Scrittura un idolo, opera delle mani dell'uomo, che ha bocca e non parla (cf. Sal 115,5), è sfuggire alla pretesa di esaurirne significato e, con esso, il senso della Rivelazione, nell'atto superbo di possedere l'infinito Dio. La storia della Scrittura – oralità, testo, commento – attesta questa necessità di un'*interpretazione continua* del *dirsi* divino – originario e testimoniato – in una progressiva inesauribile comprensione, alla quale ogni uomo – quale figlio di Dio – è chiamato a partecipare. Parafrasando Rabbi Moshe ben Nahman: la Bibbia intera non è altro che il processo di interpretazione di una sola parola: il nome di Dio. Che ora questa "parola" richieda l'apprendimento di una lingua, del linguaggio di genere, ricerche sull'autore, sulle circostanze e sul contesto storico, ecc. è un'ulteriore indice di alterità, di distanza del lettore, ma come appello a farsi carico di un atto di carità[114] nei confronti del testo perché possa liberare i suoi significati.

L'interpretazione come apertura all'alterità, sfocia nella reciprocità; la Parola che raggiunge il lettore attraverso il testo non vuole semplicemente essere intesa, ma *compresa* in maniera *rispondente*[115]. Constata Borgonovo:

---

[112] Dal latino *Sàpere:* avere o sentire sapore, odore (cfr. *Sapere*, in http://www.etimo.it/?term=sapere&find=Cerca, [10 luglio 2012]).

[113] Ouaknin, *Le dieci parole*..., p. 46.

[114] «In tutta la diversità dei suoi compiti, l'esegeta cattolico non ha altro scopo che il servizio della Parola di Dio. La sua ambizione non è quella di sostituire ai testi biblici i risultati del suo lavoro, sia che si tratti della ricostruzione di documenti antichi usati dagli autori ispirati oppure della presentazione moderna delle ultime conclusioni della scienza esegetica. Al contrario, la sua ambizione è di mettere maggiormente in luce gli stessi testi biblici, aiutando ad apprezzarli meglio e a comprenderli con sempre maggior esattezza storica e profondità spirituale» (PCB, p. 98).

[115] Cf. A. Ponzio, *Testo come ipertesto e traduzione letteraria*, p. 79.

Il "lettore ideale" del testo biblico non è un ignoto qualsiasi, ma un discepolo che ha già deciso di seguire le tracce del maestro per sperimentare la rivelazione originaria di Dio che si dà come referente esperienziale al di là del testo stesso[116].

La domanda «Perché interpretare?» può ottenere una risposta finale: «Per entrare, con la comunità testimoniante, in comunione con Dio».

Quello che era da principio, quello che noi abbiamo udito, quello che abbiamo veduto con i nostri occhi, quello che contemplammo e che le nostre mani toccarono del Verbo della vita [...] quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunciamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. E la nostra comunione è con il Padre e con il Figlio suo, Gesù Cristo (1Gv 1,1.3).

Dlaczego interpretacja

STRESZCZENIE

Autor przedstawia konieczność interpretacji Słowa Bożego spisanego i zakotwiczonego w starożytnych kategoriach, które domagają się analizy historyczno-krytycznej. Koncentruje się jednak na samym akcie interpretacji. W tym celu przedstawia najpierw mówiącego Boga, który objawia samego siebie i tajemnicę swej woli z zamiarem ustanowienia przymierze z ludźmi.

Z mówieniem Boga mamy jednak do czynienia od samego stworzenia świata, kiedy tworzona jest historia. Bóg mówił także przez proroków, którzy byli natchnionymi interpretatorami słowa. To oni musieli zmierzyć się z językiem, adresatami, nowymi objawieniami. Oni jako tłumacze-interpretatorzy stali się świadkami prawdziwości przesłania, które głosili. I chociaż domagali się od tłumaczy całkowitego posłuszeństwa, bazując na boskim autorytecie, byli jednak ograniczeni swoim człowieczeństwem. Spisali swoje świadectwa, chociaż nie zawsze zajmowali się tym sam.

Cały ten proces spisywania ukazuje narodziny tekstu kanonicznego. Tekst ten w swoim odbiorze domaga się czytelnika, który dokonuje pierwszej interpretacji z chwilą wejścia z nim w kontakt. Specyfika tekstu domaga się jednak czytania z uwzględnieniem tradycji wiary.

[116] G. Borgonovo, *Torah, Testimonianza e Scrittura*, p. 291.

Parole chiave: interpretare, la Parola di Dio, il testo canonico.
Słowa kluczowe: interpretacja, Słowo Boże, tekst kanoniczny.

Bibliografia

Documenti

BENEDETTO XVI, *Es. apost. postsinodale Verbum Domini*, 30 settembre 2010, LEV, Città del Vaticano 2010.

Catechismo della Chiesa Cattolica, 15 agosto 1997, LEV, Città del Vaticano 1992.

DENZINGER Heinrich, *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. bilingue sulla 40° edizione, a cura di Peter HUNERMANN, EDB, Bologna 2009.

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, LEV, 1993.

Studi

ALONSO SCHOKEL Luis, *La parola ispirata. La Bibbia alla luce della scienza del linguaggio*, Biblioteca di cultura religiosa 7, Paideia, Brescia ²1987.

ANGELINI Giuseppe (ed.), *La rivelazione attestata. La Bibbia fra Testo e Teologia*, Raccolta di studi in onore del Cardinale Carlo Maria Martini arcivescovo di Milano per il suo LXX compleanno, Glossa, Milano 1998.

BANON David, *La lettura infinita. Il Midrash e le vie dell'interpretazione nella tradizione ebraica*, Jaca Book, Milano 2009.

BOVATI Pietro, *«Così parla il Signore». Studi sul profetismo biblico*, a cura di Maurizio Sessa, EDB, Bologna 2008.

GIUNTOLI Federico (ed.), *Genesi 1,1–11,26. Introduzione, traduzione e commento*, Nuova versione della Bibbia dai testi antichi, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013.

L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa, Atti del simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, 16–19 settembre 1999, LEV, Città del Vaticano 2001.

LATOURELLE René, *Teologia della rivelazione*, Cittadella, Assisi 1991⁹.

Levinson Bernard M., *Fino alla quarta generazione. Revisione di leggi e rinnovamento religioso nell'Israele antico*, Lectio 2, San Paolo, Cinisello Balsamo-Roma 2012.

OUAKNIN Mark-Aland, *Le dieci parole. Il decalogo riletto e commentato dai Maestri ebrei antichi e moderni*, Paoline, Milano 2001.

PONZIO Augusto, *Testo come ipertesto e traduzione letteraria. Studi sulla traduzione*, Guaraldi, Rimini 2005.

RICOEUR Paul, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Studi biblici 43, Paideia, Brescia 1977.

RICOEUR Paul, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 2007.

RICOEUR Paul, *La sfida semiologica*, a cura di Mariano CRISTALDI, *Filosofia e problemi d'oggi 38*, Armando Armando, Roma 1974.

ZENGER Erich (ed.), *Introduzione all'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia ²2008.

Articoli

BANSE Holger, *Una vita in dialogo. A colloquio con Martin Buber*, in http://www.nostreradici.it/Buber_Holger-Banse.htm, (15 ottobre 2013).

BONACCORSO Giorgio, *La liturgia e la parola tra oralità e Scrittura*, in «Rivista Liturgica» 94 (2007) n. 4, pp. 40–51.

BORGONOVO Gianantonio, *Genesi e ricezione della costituzione conciliare Dei Verbum*, in «Teologia» 31 (2006), pp. 146–172.

BOVATI Pietro, *«Figlio d'Adamo, nutri il tuo ventre e riempi le tue viscere con il rotolo che ti sto porgendo» (Ez 3,3). L'ermeneutica della raccolta profetica come contributo all'approfondimento dell'ispirazione biblica*, in «Teologia» 36 (2011), pp. 587–610.

BOVATI Pietro, *La Bibbia: il 'grande codice' nella vita della Chiesa post-conciliare?*, in «La rivista del clero italiano» 91 (2010), pp. 326–341.